

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA



Diplomová práce

**SEKULARIZACE V ČESKÉ REPUBLICE  
JAKO TEOLOGICKÝ PROBLÉM**

**Pavel Roubík**

Katedra praktické teologie  
Vedoucí práce: prof. ThDr. Pavel Filipi  
Studijní program: Teologie (M6141)  
Studijní obor: Evangelická teologie

PRAHA 2013

## **Bibliografická citace**

Sekularizace v České republice jako teologický problém [rukopis]: diplomová práce / Pavel Roubík; vedoucí práce: prof. ThDr. Pavel Filipi. – Praha, 2013. – 139 s.

## **Anotace**

Předmětem této práce je téma sekularizace v českém kontextu, a sice v návaznosti na teoretické (sociologicko-náboženské, teologické) řešení problému a empirické průzkumy. V první části mapuje vývoj pojmu vzhledem k danému kulturnímu a sociopolitickému dění, věnuje se tématu ze sociologicko-náboženského hlediska, podrobněji pak Thomasu Luckmannovi a Peteru L. Bergrovi, jejichž poznatky autor považuje za nejpřínosnější pro sekularizaci z hlediska teologického. Práce se vyrovnává se tzv. *sekularizační tezí*, jež po dlouhá léta diskusi o sekularizaci napříč vědními obory určovala. Dále se zabývá tématem sekularizace ve světové teologii, přičemž se soustředí výhradně na její evangelickou část, zvláště v německé oblasti. Obzvláštní pozornost je věnována Ulrichu Barthovi. Ve druhé části se práce zabývá analýzou české náboženské scény na základě specializovaných sociologických průzkumů a Sčítání lidu, domů a bytů. Prověruje a potvrzuje tezi o České republice jakožto nejsekularizovanější zemi Evropy a pokouší se nastínit možné historické předpoklady této skutečnosti. Ve třetí části práce představuje reflexi sekularizace v české teologii, začíná pojetím Tomáše Halíka, který se sekularizaci věnuje z českých teologů již nějaký čas nejvíce. Dále mapuje diskusi o sekularizaci mezi českými evangelickými teology od jejího počátku a závěrem se snaží předložit možná východiska, jak chápat sekularizaci jako výzvu.

## **Klíčová slova**

sekularizace, sekularizační teze, pluralismus, Česká republika, společnost, křesťanství, církev, náboženství, religiozita, víra, ateismus

## **Summary**

*The Secularization in the Czech Republic as a Theological Problem.*

The theme of the thesis is the secularization in the Czech context, namely in relation to the theoretical solving of the problem from the aspect of sociology of religion and theology, as well as the empirical exploration. In the first part it surveys the development of the concept in respect of the specific culture and sociopolitical events; it attends the theme in the light of sociology of religion, in particular with Thomas Luckmann and Peter L. Berger, whose findings I consider the most useful for the theological grasping of the problem. The thesis copes with the *secularization theory*, which was determining the discussion on the secularization across the sciences for a long time. Further on it deals with the theme of the secularization in the world theology. It concentrates exclusively on its protestant part, especially in the German area. Special attention is paid to Ulrich Barth. In the second part the thesis deals with the analysis of the religious scene on the basis of special sociological research and on the census. It examines and confirms the allegation that the Czech Republic is the most secularized European country, and he endeavors to outline possible historical preconditions of this fact. In the third part the thesis presents the reflection of the secularization in the Czech theology, starting with the conception by Tomáš Halík, who had pursued the secularization among Czech theologians the most. The thesis surveys the discussion on the secularization of the Czech protestant theologians since its beginning, and in conclusion it tries to present some solutions, how to understand the secularization as a challenge.

## **Key words**

secularization, secularization theory, pluralism, Czech Republic, society, Christianity, church, religion, religiosity, belief, atheism

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Sekularizace v České republice jako teologický problém* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedené literatury. Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 26. 4. 2013

Pavel Roubík

Rád bych poděkoval prof. Pavlu Filipimu za cenné rady a připomínky, jimiž mě při psaní této práce laskavě doprovázel. Dále děkuji svým obětavým rodičům a evangelickému sboru v Náchodě – Šonově za podporu a zázemí. Prof. Jörgu Lausterovi z Filipovy univerzity v Marburku děkuji za jeho nanejvýš podnětné přednášky, seminární sezení i osobní rozhovory. Za mnohé vděčím též prof. Janu Štefanovi, díky němuž zvláště se mi již na začátku studia stala teologie zdaleka nejen studijním programem.

*Již zde nejsou lidé, kteří by byli spokojeni s blažeností prostřednictvím církve.*

Johann Salomo Semler (1786)

*Dříve byl absolutní realitou Bůh a my dnes úzkostlivě hledáme,  
komu svěřit jeho podivné dědictví.*

André Malraux (1926)

*Úkol křesťanství, úkol církvi je stejně veliký, ba větší, než byl po ty dva tisíce let:  
stát se opravdovým hlasatelem účinné lásky a buditelem duší.*

*Jak to provádět, to si musí říci církve samy;  
již dnes a v budoucnosti náboženství bude individuálnější,  
bude odpovídat osobním duchovním potřebám lidí – nejsem prorokem,  
ale myslím, že jsem jedním z těch budoucích věřících.*

*Svoboda vědy a bádání, intelektuální poctivost ve věcech náboženství,  
tolerance, toho potřebujeme; ale nepotřebujeme duchovní lhostejnosti, nýbrž víry,  
živé víry v něco vyššího, než jsme my, v něco velikého, vznešeného a věčného.*

Tomáš Garrigue Masaryk (1931)

*Nově probuzená citlivost pro věci náboženské, kterou kolem sebe „cítím“,  
ve své rigorózní vágnosti a neurčitosti dobře odpovídá „víře, že se věří“.*

Gianni Vattimo (1999)

## Obsah

Úvod .....	1
<b>I. SEKULARIZACE JAKO TÉMA SOCIOLOGIE A TEOLOGIE .....</b>	<b>4</b>
1. Vymezení a geneze pojmu .....	4
2. Obecná teorie sekularizace .....	9
2.1 Thomas Luckmann .....	13
2.2 Peter L. Berger .....	15
2.3 Shrnutí .....	20
3. Úděl a naděje novověku. Sekularizace jako teologický problém .....	23
3.1 Dietrich Bonhoeffer .....	24
3.2 Friedrich Gogarten .....	27
3.3 Harvey Cox .....	29
3.4 Wolfhart Pannenberg .....	31
3.5 Ulrich Barth .....	34
3.5.1 Byrokratizace .....	35
3.5.2 Kapitalismus .....	36
3.5.3 Technologizace .....	37
3.5.4 Informační média .....	38
<b>II. SEKULARIZACE A RELIGIOZITA V ČESKÉ REPUBLICE</b>	
<b>V ZRCADLE EMPIRICKÝCH PRŮZKUMŮ .....</b>	<b>41</b>
1. Náboženská situace v Čechách a na Moravě po roce 1989 .....	43
1.1 Analýza české religiozity v letech 1990–2000 podle specializovaných průzkumů .....	45
2. Náboženská situace v České republice v novém miléniu .....	50
2.1 Religiozita podle výsledků Sčítání lidu, domů a bytů v roce 2011 .....	55
2.2 Shrnutí .....	61
3. Česká náboženská specifika .....	62
4. Nástin (možných) historických předpokladů náboženské situace v České republice .....	66
<b>III. SEKULARIZACE A RELIGIOZITA V ČESKÉ REPUBLICE</b>	
<b>V TEOLOGICKÉ A FILOSOFICKÉ REFLEXI .....</b>	<b>77</b>
1. České náboženské dějiny v paradoxech .....	77
2. Vzdáleným nablízku. Současná (česká) náboženská scéna očima Tomáše Halíka .....	80
3. Protináboženský instrument. Sekularizace v české evangelické teologii před rokem 1989 .....	93
4. Evangelium pro dospělého člověka. Sekularizace v české evangelické teologii po roce 1989 .....	102

Shrnutí .....	108
Závěr. Církve a „ti druzí“ .....	110
Literatura .....	116
Monografie .....	116
Časopisecké články .....	131



## Úvod

„Kolik textů, kolokvií, seminářů a sympózií bylo v posledních třiceti nebo pětaticeti letech otázce sekularizace věnováno?“ Svůj nedávný příspěvek na téma sekularizace zahájila francouzská socioložka náboženství Danièle Hervieu-Légerová řečnickou otázkou, sebe sama tím jakoby ihned na úvod ospravedlňujíc, že toto množství ještě o svou trošku navrší.<sup>1</sup> Přestože k autorčinu zjištění dospívají všichni, kteří k tématu sekularizace chtějí ještě dnes něco říci, snaha pojmout je nějak nově je zpravidla nepřiměje k odložení pera či upuštění od tématu zcela. Touž snahou je vedena i tato práce. Neklade si tudíž za cíl představit mnohé teorie sekularizace<sup>2</sup> a teprve poté je aplikovat na problematiku náboženské situace v České republice. Nehledí se ani širě věnovat dějinným proměnám náboženství v západní společnosti, které přivodily její sekulární, postkřesťanskou, a – řečeno s Jürgenem Habermasem<sup>3</sup> – postsekulární dobu.<sup>4</sup> Zdá se však, že učiní-li se sekularizace v České republice tématem z hlediska pouhého popisu a komentáře výsledků nedávných empirických průzkumů, pojednání věru nemusí přesáhnout rozsah jednoho článku.<sup>5</sup> Ovšem nebude tomu tak patrně proto, že „nikdo nechce strávit svůj život vysvětlováním, proč se něco stává méně a méně důležitým.“<sup>6</sup>

---

1. Danièle Hervieu-Léger, *Multiple Religious Modernities. A New Approach to Contemporary Religiosity*, in: Eliezer Ben-Rafael – Yitzhak Sternberg (eds.), *Comparing Modernities. Pluralism versus Homogeneity*, Leiden 2005, s. 327–338, 327.

2. Jejich nesporně užitečný přehled u nás sestavil Dušan Lužný, *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, Brno 1999, s. 61–136. Hlavní sociologická pojetí vztahu náboženství a moderny nastiňuje první kapitola spisu Davida Václavíka, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha 2010, s. 9–45, která sestává jen z (nezřídka doslovných) excerpt z toho, co k tématu předkládá Lužný ve shora uvedené publikaci. Vůbec nejdůkladnějším výkladem teorií sekularizace českého čtenáře nedávno obdařil Roman Vido, *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*, Brno 2011.

3. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001*, in: týž, *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt am Main 2003, s. 249–262.

4. Srv. zejm. René Rémond, *Náboženství a společnost v Evropě* (orig. *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles [1789–1998]*, Paris 1998), přel. A. Hánová, Praha 2003. Z per českých myslitelů vzešla dvě pozoruhodná podání tohoto „příběhu“: v laicky přívětivé a komplexnější formě jej „vypráví“ Pavel Hošek, *A bohové se vracejí. Proměny náboženství v postmoderní době*, Jihlava 2012; z různých hledisek jej na evropské zkušenosti v pěti přednáškách líčí Tomáš Halík, *Evropa: dvě tváře křesťanství*, in: týž, *Vzýván i nevzýván. Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*, Praha 2004, s. 22–145.

5. Dušan Lužný – Jolana Navrátilová, *Religion and Secularisation in the Czech Republic*, *Czech Sociological Review* IX/1, 2001, s. 85–98.

URL: [http://sreview.soc.cas.cz/uploads/ef476b8bbbe630318d8d6cf7a7db122e01c17a67\\_316\\_085LUZ-NY.pdf](http://sreview.soc.cas.cz/uploads/ef476b8bbbe630318d8d6cf7a7db122e01c17a67_316_085LUZ-NY.pdf) [26. 4. 2013].

6. David Martin, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot 2006, s. 18.

Metodická obtíž teologického uchopení sekularizace je ovšem nejedna: 1. Není mnoho témat, jimž se teologie musí tolik věnovat nejen napříč svými subdisciplínami – klíčová je tu zejména spolupráce praktické teologie, systematické teologie a teologické religionistiky –, ale rovněž v tak úzkém spojení s jinými vědami.<sup>7</sup> 2. Není mnoho témat, která během svého přebývání na vědeckém výsluní prošla takovou významovou proměnou. V původní podobě tzv. *sekularizační teze*, tedy až do 60. let 20. století sociálními vědci obecně sdíleného přesvědčení o nezvratném procesu celosvětového vymírání náboženství, dnes sekularizaci sama sociologie náboženství hodnotí jako „plytké ideologické klišé[, které] rádi opakují buď nadšení ateisté a nebo zhrzení teologové.“<sup>8</sup> 3. Existují teologické a pro teologii přínosné filosofické příspěvky, které se tématem sekularizace – v níže podaném výměru – zabývají, aniž by o ní takto hovořily. 4. Někteří teologové sekularizaci, spíše snad sekularizační tezi nejprve vítali, aby zakrátko své stanovisko zásadně přehodnotili. Vynořuje se proto otázka po souvislosti změny jejich postoje a tolik proteovského pojmu sekularizace samotného.<sup>9</sup> 5. „Pro někoho je

---

7. Z pozic teologické religionistiky u nás na tuto skutečnost položil kýžený důraz Pavel Hošek, Prolegomena k interdisciplinárnímu tázání po vztahu evropské sekularity a západního křesťanství, *Sociální studia* V/3–4, 2008, s. 15–26, 16: „V opačném případě budou nadále vznikat a nezprostředkovaně vedle sebe existovat interpretace sekularizačních procesů, které na základě oborové příslušnosti badatele (a s ní koreponující metodologické redukce) zohledňují jenom část relevantních skutečností.“

8. Dušan Lužný, Sekularizace, individualizace a veřejné náboženství, in: Jiří Hanuš – Jan Vybíral (eds.), *Evropa a její duchovní tvář. Eseje – komentáře – diskuse*, Brno 2005, s. 109–111, § 6, 110. Svou formulaci si Lužný oblíbil; s gramatickou korekturou ji doslova zopakoval v příspěvku Globalizace a sociologie náboženství, in: týž – David Václavík a kol., *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*, Praha 2010, s. 13–40, 25. – Spolu se sociology náboženství tedy musíme rozlišovat mezi *sekularizací* jakožto *konceptem* (popisem procesu vývoje náboženství v západní společnosti), *sekularizačními teoriemi* jakožto *různými výklady* procesu sekularizace a *sekularizačním paradigmatickým* jakožto *specifickým úhlem pohledu* na náboženství, určeným *sekularizační tezí*. Roman Vido, Náboženství a modernita v současné sociologii náboženství, *Sociální studia* V/3–4, 2008, s. 27–51, 27, pozn. 1.

9. Typickými příklady jsou zde Dorothee Sölleová a Harvey Cox. Je příznačné, že s oběma teology jsou mnohem více spojovány jejich (u Sölleové o deset a sedm, u Coxe o sedm let!) starší, sekularizačnímu paradigmatu věrné práce, které oba uvedly do středu teologického kolbiště: Dorothee Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*, Stuttgart 1965; táž, *Atheistisch an Gott glauben*, Olten – Freiburg im Breisgau 1968 oproti pozdějším spisům *Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen*, Stuttgart 1975 a *Der Wunsch ganz zu sein. Zur neuen Religiosität*, in: Hans-Eckehard Bahr (ed.), *Religionsgespräche. Gedanken zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*, Darmstadt – Neuwied 1975, s. 146–161. – Harvey Cox, *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1965 oproti pozdějšímu spisu *The Seduction of the Spirit. The Use and Misuse of People's Religion*, New York 1973. (Na značné přehodnocení postoje k sekularizaci narazíme též u Wolfharta Pannenberg.) Jejich ranější díla ovšem není nutné považovat ve světle oněch pozdějších za zcela překonaná. Souhlasím s Tomášem Halíkem (*Divadlo pro anděly. Život jako náboženský experiment*, Praha 2010, s. 73), když o Sölleové *Stellvertretung* – přes autorčino přijetí kolapsu tradiční religiozity v postosvícenském světě jako nezvratné reality – říká: „Právě v dnešní době ‚návratu náboženství‘ považují za důležité autorčino varování: volání po návratu naivní bezprostřednosti a s ní spojeného obrazu Boha je třeba odmítnout jako pokušení. Nemůžeme od Boha ani od církve čekat, že budou jednat mís-

sekularizace požehnáním, pro jiného slepou uličkou křesťanství nebo přímo prokletím, pro dalšího pouhým neutrálním historickým pojmem.“<sup>10</sup> Ano, ale teologů a teologizujících filosofů, kteří by se k *nějak* chápané sekularizaci stavěli jednoznačně kladně či záporně, je pomálu. Nestačí konstatovat např. jejich „dialektické chápání světa“,<sup>11</sup> nýbrž je zapotřebí užívat jemnějších kategorií, které by nám vzhledem k základním strukturám jejich myšlení umožnily k jejich pojetí sekularizace, resp. víry v sekulárním a postsekulárním věku, hlouběji proniknout.

---

to nás. Je třeba přijmout situaci proměněné Boží přítomnosti jako výzvu naší víře: Bůh se vydal člověku a cosi po něm žádá.“

10. Jiří Hanuš, *Náboženství v době společenských změn. Dvě historické poznámky místo úvodu*, in: *týž* (ed.), *Náboženství v době společenských změn*, Brno 1999, s. 7–10, 8.

11. Tak o Bonhoefferovi Ernst Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, München 1971, s. 290–323.

# I. SEKULARIZACE JAKO TÉMA SOCIOLOGIE A TEOLOGIE

## 1. Vymezení a geneze pojmu

Etymologie výrazu sekularizace je přinejmenším právě tak bohatá jako její vědecké tematizování. Slovo samotné pochází z latinského „saeculum“, jež zprvu znamenalo *století, věk* či *epochu*, později pak „vše, co je zahrnuto v čase jako opaku věčnosti“,<sup>12</sup> a až v křesťanském středověku *svět* (zvláště v adjektivní formě „saecularis“, světský) „v jeho hříchem a utrpením poznamenaném, vykoupení potřebujícím stavu“.<sup>13</sup> Pojem *sekularizace* pochází z kanonického práva, kde nejprve označoval přechod řádového kněze do služby laikům, zpravidla ve farnosti. Druhou, do značné míry samostatnou část jeho sémantického pole předznamenala slova pronesená při vyjednávání Vestfálského míru, kdy francouzský vyslanec termínem „secularisiren“ nazval skoncování s církevní mocí.<sup>14</sup> V širším smyslu lze se sekularizací spojovat samotné zrození moderní vědy v Evropě na počátku 17. století, kdy „lidé již nevěřili ve zlatou epochu v minulosti, nýbrž směřovali v nastoupeném směru, do budoucnosti. Doufali, že konkrétně s novou astronomií (Johannes Kepler) a novou vědou obecně (Galileo Galilei) mohou stvořit novou Atlantidu (Francis Bacon), v níž by mělo být možné s novými metodami (René Descartes) „usnadnit podmínky lidské existence“ a opatřit nám lepší život, který není zavázán žádné božské milosti, nýbrž vlastním schopnostem racionality.“<sup>15</sup>

Autonomní správa věcí veřejných, „náboženství v mezích pouhého rozumu“ a jeho zatlačování do privátní sféry se staly programem osvícenců.<sup>16</sup> Zkonstruovali „přirozené

---

12. František X. Halas, *Sekularizace v Evropě od osvícenství po dnešek*, in: Jiří Hanuš (ed.), *Vznik státu jako proces sekularizace*, Brno 2006, s. 41–65, 41.

13. Niklas Luhmann, *Säkularisierung*, in: týž, *Die Religion der Gesellschaft*, A. Kieserling (ed.), Frankfurt am Main 2000, s. 278–319, 279.

14. Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg im Breisgau – München 1965, s. 23 n.

15. Ernst Peter Fischer, „Die Wissenschaft zittert nicht“. Die säkularen Naturwissenschaften und das moderne Lebensgefühl, in: Hans Joas – Klaus Wiegandt (eds.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt am Main 2007, s. 284–321, 285.

16. „Pravé, jediné náboženství neobsahuje nic než zákony, tj. takové praktické principy, jejichž nepodmíněnou nutností si můžeme uvědomit, které tedy uznáváme jako zjevené skrze čistý rozum (nikoli empiricky).“ Immanuel Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Leipzig 1922 (1793), § 255, s. 196. Desinterpretace osvícenské racionalizace a privatizace náboženství jako snaha o jeho zrušení do českého prostředí naposledy zazněla takto: „Osvícenci a kritikové náboženství vylili s vaničkou i dítě a odmítali připustit, že náboženství se přes nepopíratelnost kritizovaných jevů nedá prostě odstranit.“ Susanne Heine – Peter Pawlowsky, *Moderní průvodce křesťanstvím* (orig. *Die christliche Martix. Eine Entdeckungsreise in unsichtbare Welten*, München 2008), přel. H. Medková, Praha 2012, s. 19. Přinejmenším zavádějící je ovšem i tvrzení Tomáše Halíka, *Noc zpovědníka. Paradoxy malé víry v postoptimis-*

náboženství“, „rozumné, mravné, tolerantní, o němž se z neznámých důvodů domnívali, že odpovídá přibližně ranému křesťanství, a zároveň, že bylo kolébkou a původní podobou všech náboženství, než je zkazila pověřivost a zistné úmysly kněžských podvodníků.“<sup>17</sup> V průběhu 18. století tedy výraz sekularizace přešel na označení převodu jmění dotud pod církevní kuratelou do světské správy, takže se pozvolna stával synonymem pro „zestátnění“ či „zesvětštění“,<sup>18</sup> (úsilí o „odmocnění“ církve. Sekularizaci v tomto smyslu požadovaly též instituční rovině křesťanství nepřátelské proudy radikálního osvícenského pietismu (zejména Johann Lorenz von Mosheim, Johann Salomo Semler, Christian Friedrich Spittler, Heinrich Philipp Konrad Henke), které užívají pojmu sekularizace jako kritického poukazu na znesvěcení původního ryze duchovního poslání církve jejími „světskými“ ambicemi. V tomto smyslu lze pojem sekularizace nalézt též u pietismem ovlivněných teologů 19. století. (Kritika „zesvětštění“ církve je samozřejmě nepoměrně širší a na užívání pojmu sekularizace v tomto významu nezávislá.)

V průběhu 19. století do pojmu sekularizace vstupují další prvky. Došlo k tomu nejprve díky charakteristickému spojení spekulativní filosofie dějin a protestantského křesťanství v díle G. F. W. Hegela a jeho „školy“. Pro Hegela samotného ztělesňuje protestantismus díky svému rozpoznání zjevení Absolutna ve struktuře subjektu *pravé zesvětštění* absolutního Ducha. Další rozvíjení této myšlenky v řadách hegelianů se ubírá bezmála protikladnými směry: zatímco Richard Rothe postuluje naprostý přechod církve do eticko-náboženské dimenze státu, tedy nejen naprostou sekularizaci církve, ale i desekularizaci státu, pro levicové hegeliany Ludwiga Feuerbacha a jeho žáka Karla Marxe se Hegel ve vztahu náboženství a tohoto světa (církve a státu) nedostatečně oprostil od náboženských či teologických „reziduí“; kýžené „očistění“ Hegelovy dialektiky od křesťanství pro Marxe znamená „postavit ji z hlavy na nohy“.<sup>19</sup> Výrazy *zesvětštění* a *sekularizace* se v tomto prostředí rozumí emancipace od „opiátního“ náboženství a je podporující církve.

Když se od poloviny 19. století začínají na různých místech především západní Evropy a ve Spojených státech scházet skupiny volnomyšlenkářů, pojmy *sekularizace* či *sekulární* jsou zde užívány pro vyjádření vlastního programu: ve „škole“ Victora Cousinse označoval termín „sécularisation“ – na rozdíl od levicových hegelianů v Německu

---

*tické době*, Praha 2005, s. 146: „V době osvícenství se ‚náboženství‘ začalo chápat jako jeden zvláštní ‚sektor života‘ vedle ostatních, a křesťanství jako jeden ‚subsystém‘ v rámci takto chápaného náboženství.“

17. Tomáš Halík, *Co je bez chvění, není pevné. Labyrintem světa s vírou a pochybností*, Praha 2002, s. 92. Dodejme: „Byl to mocný mýtus, který ještě dnes přežívá v rozšířené frázi, že ‚všechna náboženství jsou stejná‘.“ Tamt.

18. Gerhard Köbler, *Deutsches Etymologisches Wörterbuch*, s. 349.  
URL: <http://www.koeblergerhard.de/der/DERS.pdf> [26. 4. 2013].

19. Srv. zejm. Anton Grabner-Haider, *Kritische Religionsphilosophie. Europäische und außereuropäische Kulturen*, Graz – Wien – Köln 1993, s. 163–182, zejm. 167–178.

– „očistění“ filosofie od teologie již jakožto důsledek sekularizace státu. Když Comtem inspirovaný George J. Holyoake zakládá roku 1851 v Londýně „Leicesterskou sekulární společnost“ (*Leicester Secular Society*), vyslovuje snad jako vůbec první v historii výraz *sekularismus* (*secularism*) – nikoli však v jeho pozdějším významu ideologického vytlačování náboženství ze života společnosti a jedince, nýbrž jako označení emancipačního humanistického programu své společnosti. „Sekulární společnost“ se ovšem působením Holyoakeových následovníků vyvinula v křesťanství až nepřátelskou, a proto kryptoreligiózní organizaci „ryzího humanismu“.

K rozhodujícímu milníku, kdy se z pojmu sekularizace stala vědecká kategorie, došlo v prostředí německého historismu na sklonku 19. století – jmenovitě díky Wilhelmu Diltheyovi, Ernstu Troeltschovi a Maxu Weberovi. Aniž lze přehlížet nikoli nepodstatné rozdíly v myšlení těchto velikánů, všichni tři užívají termínu sekularizace jako interpretamentu pro vysvětlení vzniku moderního myšlení a jeho rozdílu oproti myšlení období předešlých. Toto pojetí sekularizace je určující i pro nejnovější bádání. Právě v návaznosti na Maxe Webera, ale i druhého otce sociologie náboženství Émila Durkheima se dnes sekularizací zpravidla míní „racionální vylučování dosavadní a vyznačené skladby náboženských představ“, <sup>20</sup> které obemykají a smyslem obdařují *saeculum*, v němž člověk žije. Ze sekularizace se stala „kategorie, jíž moderna vnímá sebe sama vzhledem k podmínkám svého náboženského původu.“ <sup>21</sup> Snižování celospolečenského významu a vlivu náboženských institucí, měřené jak poklesem účasti na náboženském životě, tak i většími – nebo postupně vůbec žádnými – výčitkami nedoprovázeném rozvolňování pravověrnosti, je toho nutným důsledkem. Dopad sekularizace na sám náboženský život, byť praktikovaný v církvi, je ovšem druhotný. <sup>22</sup> „Fragmentovaný charakter moderních manifestací víry na jedné; mizení linie mezi společnostmi a náboženstvím, samo

---

20. Hans Werhahn, *Das Vorschreiten der Säkularisierung*, Freiburg im Breisgau 2012, s. 30.

21. Ulrich Barth, *Säkularisierung und Moderne*, in: týž, *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, s. 127–165, 127. Dovolují si upozornit na nutnost zvýšené pozornosti při setkávání se se jménem „Barth“ (tuto práci nevyjímaje). V dějinách teologie či snad žádné jiné vědy nedošlo k takové smrti jednoho příjmení. Zdaleka totiž není nutné rozlišovat jen mezi Karlem Barthem (1886–1968) a jeho synem, novozákoníkem Markusem Barthem (1915–1994); mezi těmito a dalšími nositeli jména „Barth“ v řadách teologů navíc údajně není jakýkoli příbuzenský vztah. Situace je tím komplikovanější, že – s výjimkou zmíněného Markuse – všichni další Barthové ve výběru svého teologického oboru (v žádném případě však teologické orientace) následovali Karla a stali se předními reprezentanty teologie *systematické*: Hans-Martin Barth (\* 1939), v letech 1981–2005 v Marburku, Ulrich Barth (\* 1945), od roku 1993 v Halle, Roderich Barth (\* 1966), od roku 2008 tamtéž.

22. „Teoreticky by k procesu sekularizace (nebo alespoň některým jeho podstatným aspektům) mohlo docházet i v případě, že by si stále stejné množství lidí zachovávalo svoji náboženskou identitu a sdílelo některé hodnotové představy zprostředkované křesťanstvím, ale současně by byli přesvědčeni o tom, že ve veřejné sféře nemají mít náboženské instituce žádné zvláštní postavení a nemají hrát významnější společenskou roli.“ Petr Fiala, *Laboratoř sekularizace. Náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*, Brno 2007, s. 18.

vytvoření náboženské kultury, která ovlivňovala každý aspekt společenského života v západní společnosti, na druhé straně – to jsou dvě stránky procesu sekularizace, který je historicky totožný s procesem moderny samým.<sup>23</sup> Zůstávají tu dvě otázky, jejichž zodpovídání se nutně odehrává na ryze názorové rovině: (a) zda je tento společenský vývoj příčinou, následkem nebo zároveň obojím změny rozumění světu, v němž žijeme; (b) zda je vztah (post)moderního člověka k oficiálnímu hlasu náboženských institucí vlastně něčím jiným než jeho rozvolněným vztahem k tradici vůbec.<sup>24</sup>

Při obecnějším pohledu lze sekularizaci chápat jako další stupeň vztahu křesťanství a kultury. Takových stupňů křesťanství a kultura na svém putování dějinami prožily již řadu. Když se křesťanství již nemohlo realizovat v rámci kultury židovské, emancipovalo se od své „starší sestry“ a přestalo být židovskou sektou, plodně se střetlo s antickou filosofií – jejíž elita tehdy již tíhla k filosofickému monoteismu – a jejími nástroji vyjádřilo svá základní dogmata. Z pronásledovaného a později tolerovaného náboženství se nakonec stává oficiální náboženství římské říše; vývoj křesťanství během několika málo staletí lze opsat jako cestu „od katakomb ke světové církvi“.<sup>25</sup> Západu křesťanství zprostředkuje dědictví antické kultury, přežije zánik římské říše, naváže na mnohé motivy kultury keltské, germánské či slovanské a vytvoří středověkou „křesťanskou kulturu“, *christianitas*, příslovečný „posvátný baldachýn“ společnosti a integrující rámec jednotlivých dílčích evropských kultur. Církev se stává institucionálním výrazem *religia*, posvátného řádu společnosti.<sup>26</sup> Rozdělení západního křesťanstva nakonec církev zbaví dotavadní vševlády a otevře prostor pro radikální osvícenskou kritiku křesťanství, vázaného na tradiční církevní podoby. Napříč oběma západními církevními tábory, nanejvýš znevěrohodněnými náboženskými válkami, si mezi vzdělanci razí cestu nekonfesní křesťanství. Ideologii „sňatku“ trůnu a oltáře zasazuje rozhodující ránu Francouzská revoluce, „v zemích pod vládou Habsburků rozhlašoval tiše a nenápadně stavbu staré víry červotoč formalismu, vnějškovosti a pokrytectví.“<sup>27</sup> Odstředivá tendence „církevního

---

23. Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory* (orig. *La Religion pour Mémoire*, Paris 1993), přel. S. Lee, New Brunswick 2000, s. 29 (v návaznosti na Michela de Certeau). Pro autorku představuje sekularizace a moderna „přetržení řetězu“ paměti společnosti. Tamt., s. 121 nn. (kap. „A Break in the Chain“).

24. Britský sociolog Anthony Giddens (*Důsledky modernity* [orig. *The Consequences of Modernity*, Cambridge 1990], přel. K. Müller, Praha 2003, s. 99) tu spatřuje rozdíl v míře, přičemž tradice „vede“: „Náboženství a tradice byly vždy těsně spojeny a tradice je reflexivitou moderního sociálního života, která je v přímém protikladu k ní, podkopávána dokonce důkladněji než náboženství.“

25. Jiří Hanuš – Josef Češka, *Od katakomb ke světové církvi. Rozhovory s historikem starověku Josefem Češkou*, Brno 1998.

26. Hannah Arendt, *Krise kultury. Čtyři cvičení v politickém myšlení* (orig. *Between Past and Future*, New York 1961), přel. M. Palouš, Praha 1994, s. 45n. Upozorňuje na možnou etymologickou souvislost pojmu *religio* se slovesem *religare* (vázat, přivázat).

27. Tomáš Halík, *Vzdáleným nablízku. Vášeň a trpělivost v setkání víry s nevírou*, Praha 2007, s. 90.

křesťanství“, posun směrem ke „kulturnímu křesťanství“ – k životu společnosti, v níž se kulturně-náboženský vtisk křesťanství přesouvá z kolektivní do historické paměti<sup>28</sup> – proniká reformami školských systémů i do lidových vrstev. Ztráta přímého vlivu křesťanství na celek společnosti je pozvolna obloukem „vrátila“ zpět do druhé dekády 4. století a „zrovnoprávnila“ s jinými náboženstvími.<sup>29</sup> Čím je společnost sekularizovanější, tím více se v ní křesťanem člověk *stává* (při vědomí pokračujícího, avšak slabnoucího předávání víry v rodinách – i ti, jimž byla víra zprostředkována rodiči či prarodiči, se dnes stále více musejí sami za sebe *rozhodnout*, zda a nakolik budou v nastoupené „víře předků“ pokračovat). „Z toho však současně vyplývá, že mluvit o sekularizaci nemůže znamenat integralistickým způsobem invokovat návrat k autentickým původům, k sakrálnímu stavu, který byl nepřístojně opuštěn..., a také nikoli, v protikladu k tomu, uznávat specifické, autonomní, původní poslání moderny vůči židovsko-křesťanské tradici.“<sup>30</sup> Situace v pokročile sekularizovaném prostředí je situací na samém počátku dějin křesťanství analogická přinejmenším ještě v jednom ohledu: ti, kteří si křesťanství za své náboženství zvolí, počítají s tím, že budou menšinou, a právě na nich – těchto, jimž se dostává stigmatu podivnosti už tím, že se takto rozhodli – je své „zvláštní“ rozhodnutí vysvětlovat. Navíc podobně jako tehdy se taková činnost nezřídka rovná objasňování i těch nejhrubších základů křesťanské víry a (úsilí o) odbourávání předsudků.<sup>31</sup> Jak se v následujícím potvrdí, v žádné jiné evropské zemi naznačená analogie není tak hluboká. Již to českou teologii nemůže nevolat k důkladné reflexi situace.

---

28. Maurice Halbwachs, *Kolektivní a historická paměť*, přel. M. Černá, in: *týž, Kolektivní paměť* (orig. *La mémoire collective*, Paris 1950), přel. Y. Abu Ghosh et al., Praha 2009, s. 93–135.

29. Jan Konzal (Sekularizace jako znamení zralosti času víry v boží království, in: Hanuš – Vybíral [eds.], *Evropa a její duchovní tvář*, s. 106–109, 106) jde ještě dále: „To, co kdysi na počátku našeho letopočtu způsobila křesťanská víra v boží království, přístupné ‚skrze Krista, v Kristu a s Kristem‘, tehdejšími etablovaným náboženstvím kolem sebe, právě to zakouší dnes křesťanské náboženství ve střetu s ‚nevírou‘ sekulární Evropy.“ Podobně i Josef Smolík, *Křesťan v nenáboženském světě* (rozhovor na ekumenickém semináři v Černošicích-Mokropsích, 18. 4. 1996), *Getsemany* LXIV/7–8, 1996, s. 126–128, 128: Situace v sekularizovaném světě (resp. světě „nenáboženském“, jak jej zde Smolík bonhoefferovsky nazývá) „nás nutí vracet se do doby apoštolské, do Nového zákona, a chápat nově postavení a poslání církve ve společnosti, lépe rozpoznávat nebezpečí konstantinského modelu a skrytých totalitních tendencí. [...] Křesťané se musí učit přijmout svou situaci diaspory a vnější pomoci, situaci nepochopení a utrpení.“

30. Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, (orig. *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religion*, Milano 2002), přel. M. Pfeiffer, München 2004, s. 104. Podobně i Hans Küng, *Co je církev?* (orig. *Was ist Kirche?*, München 1970), přel. F. Matula a J. Hanuš, Brno 2000, s. 181: „Když dnes v církvi stále ještě naříkáme nad *odnáboženštěním* světa a stále se ještě nechceme smířit s jeho následky v různých oblastech, přehlízíme, že novodobý proces odnáboženštění byl vlastně pouze důsledkem procesu *zposvátání*, který dosáhl svého vrcholu, ale i svého dialektického zvratu ve středním období středověku.“

31. Tomáš Halík (*Stromu zbývá naděje. Krize jako šance*, Praha 2009, s. 107) tuto zkušenost vyjadřuje svým expresivním slohem: „Přiznám se, že mne však už trochu unavuje, musím-li, než se alespoň trochu přiblížíme ‚k věci‘, klestit houštiny neznalostí, nedorozumění a předsudků, které zaplevelily v naší kultu-



## 2. Obecná teorie sekularizace<sup>32</sup>

Nejprve pojednám o fenoménu sekularizace z hlediska jím se již od svého vzniku nejvíce zabývající disciplíny – sociologie náboženství.<sup>33</sup> „Je zásluhou sociologie náboženství, že pojem sekularizace otevřela pro dalekosáhlé sociologické analýzy problému, a tím specifický profil moderny v rámci novověku učinila plastičtější.“<sup>34</sup> Zrod i nastoupený vývoj tohoto vztah náboženství a společnosti zkoumajícího vědního oboru sahá do 19. století, kdy se sekularizace již jakožto vědecká kategorie stala stěžejním tématem společenskovědního diskursu.<sup>35</sup> Vždyť takové postavy jako Ludwig Feuerbach, Karl Marx či August Comte, jimž byl ústup náboženství zdaleka nejen z veřejné sféry nesporným faktem, vznik sociologie náboženství jakožto samostatné vědní disciplíny výrazně stimulovaly.<sup>36</sup> „Teorie sekularizace jako přesvědčení o nutném zániku náboženství na jednosměrné silnici nezadržitelného pokroku moderního poznání byla jednou z mnoha vulgarizací darwinovské teorie o přežití silnějšího.“<sup>37</sup> Vznikala v době, „v níž mnozí věřili zaslíbením moderny, zatímco jiní – určení kulturně-pesimisticky –

---

ře řeč o náboženství. Než si vyjasníme pojmy, tak tato fáze dialogu často působí, smím-li s omluvou užít oblíbený výraz Karla Čapka, „jako s pokáleným tanec“.

32. David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978.

33. Srv. zejm. Hans-Joachim Höhn, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007; Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, München<sup>3</sup>2004; Franz-Xaver Kaufmann, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989; Günter Kehr, *Organisierte Religion*, Stuttgart 1982; Günter Baadte – Anton Rauscher (eds.), *Neue Religiosität und säkulare Kultur*, Graz – Wien – Köln 1988; Jakobus Wössner (ed.), *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart 1972.

34. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 164.

35. „Evropská sociologie 19. a prvních dvou třetin 20. století, stejně jako další společenské vědy, byla přímo posedlá úvahami o sekularizaci společnosti, o tom, že náboženství ztrácí svůj společenský význam.“ Zdeněk R. Nešpor, *Pluralita náboženství a multireligiozita v moderních společnostech*, in: Tomáš Hirt – Marek Jakoubek (eds.), *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit. Antropologická perspektiva*, Plzeň 2005, s. 131–161, 131.

36. Stejně jako v případě sociologie obecně vzešel podnět ke zrodu sociologie náboženství z víru změn, které iniciovaly a doprovázely přechod od feudální k industriální společnosti – či chceme-li od společnosti „tradiční“ k „moderní“. Název disciplíny pak pochází přímo od Comta, jehož zájem o ni jistě není bez souvislosti s jeho později založeným, na písňe či svátky bohatým „pozitivním náboženstvím“ (Comte a jeho pozitivističtí dědicové pokládali „věk náboženství“ za přechodné „dětství lidstva“). Zakladatelské postavy sociologie náboženství, Émile Durkheim a Max Weber, ji dokonce povýšili na centrální oblast sociologického bádání. Stručný přehled historického vývoje disciplíny podávají např. Zdeněk R. Nešpor – Dušan Lužný, *Sociologie náboženství*, Praha 2007, s. 29–40.

37. Tomáš Halík, *Chci, abys byl. Křesťanství po náboženství*, Praha 2012, s. 92. Halík má na mysli *seklarizační tezi*, již se někdy s *teorií sekularizace* užívá synonymně.

anticipovali bezvýchodnost s ní spojených procesů.<sup>38</sup> Při zabývání se sekularizací je proto nezbytné „prověřit platnost sekularizační teorie [scil. teze], aniž bychom propadali jejím ideologickým premisám, ale také následovali její – někdy neméně ideologicky zatížené – vyvracení.“<sup>39</sup> Sekularizační teze je totiž hluboce povázána s jinými konceptuálními sebezporozuměními moderny, pro něž je příznačný „evoluční optimismus“;<sup>40</sup> ovšem sekularizační teze „jakožto jediná teorie byla schopná dosáhnout skutečně paradigmatického statutu v rámci moderních sociálních věd.“<sup>41</sup> Jak poznamenává britský sociolog David Martin, sekularizační teze je spíše nikoli zcela nesplněným *přáním* či *programem* jejích tvůrců: „Evropa rozvinula teorii své vlastní budoucnosti, která přispěla k tomu, že se tato budoucnost stala skutečností. *Skutečnost* sekularizace v Evropě a *teorie* této sekularizace spolu stojí v poměru vzájemné komplementarity.“<sup>42</sup> K dnešnímu pohledu na sekularizaci a hodnocení jejího dosavadního teoretického zpracování významně přispěl americký sociolog José Casanova. Upozorňuje, „že to, co obvykle vystupuje jako *jedna* kompaktní teorie sekularizace, sestává ve skutečnosti ze *tří* zcela rozdílných, nestejnorodých tvrzení, netvořících žádný celek“: 1. sociální diferenciace postupnou emancipací světské domény od náboženských nařízení, jíž se vyznačují *všechny* moderní společnosti; 2. úpadek náboženského přesvědčení a náboženských forem chování, jehož míra roste, čím více se náboženské instituce brání sekularizaci v prvním smyslu; 3. vytlačení náboženství do soukromí, související s rozlišováním veřejné a privátní sféry, příznačným pro liberalismus. Jelikož pouze v (západní) Evropě vystupovaly tyto procesy společně, z jejich historického spojení sociologové mylně usuzovali na strukturální (zvláště v případě sekularizace ve druhém a třetím smyslu).<sup>43</sup>

---

38. Detlef Pollack – Monika Wohlrab-Sahr – Christel Gärtner, Einleitung, in: tíž (eds.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen 2003, s. 9–20, 9.

39. Pollack – Wohlrab-Sahr – Gärtner, Einleitung, s. 10.

40. Klaus Eder, Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung, *Berliner Journal für Soziologie* 12, 2002, s. 331–343, 331. Na otázku, vznesenou v názvu článku, autor odpovídá záporně. „V evropské společnosti byla diference veřejné sekularity a privátní religiozity formulována nejradikálněji.“ To tvoří „východisko zvláštní dynamiky... odkouzlení a okouzlení“ evropské společnosti současně. „Zároveň se Evropa vůči této současnosti neukazuje vůbec tak odlišná od neevropských společností – zkušenost, která ovšem do sebezporozumění Evropy ještě nedorazila.“ Tamt., s. 340.

41. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago – London 1994, s. 17.

42. David Martin, Evropa a Amerika. Sekularizace nebo pluralizace křesťanství – dvě výjimky a žádné pravidlo, přel. L. Kabát, in: Hanuš – Vybíral (eds.), *Evropa a její duchovní tvář*, s. 247–261, 254. Hranice mezi teorií sekularizace, „teorií sekularismu“ a jeho uplatňováním v praxi je nezřetelná: „Aby skutečnost odpovídala teorii, bylo nutné si v nouzových případech vypomoci násilím.“ Tamt.

43. José Casanova, Naděje a úskalí veřejného náboženství, přel. L. Kabát, in: Hanuš – Vybíral (eds.), *Evropa a její duchovní tvář*, s. 83–103, 84. Podrobněji srv. týž, *Public Religions in the Modern World*, s. 19–39. Casanova tímto oponuje i některým současným tvrzením, že uvedené tři body tvoří „dimenze“ (tak Anthony Giddens, *Sociologie* [orig. *Sociology*, Cambridge 1989], přel. J. Jařab, Praha 1999, s. 440)

Z důvodu této „historické ,kontingence“<sup>44</sup> může mít sekularizační teze pro (západní) Evropu určitý „heuristický potenciál či ,pravdivé jádro“.<sup>45</sup> Při vědomí „strašlivého zjednodušování“ shrňme s Hervieu--Légerovou příčiny vzniku a vývoje sekularizační teze následovně: 1. racionální redukce víry ve světě, který prostřednictvím vědy a techniky vystřízlivěl z náboženského opojení; 2. náboženská emancipace individuálního náboženského vědomí spolu s autonomizací „já“ obecně; 3. rozpad všeobjímajícího náboženského řádu a v důsledku toho posun náboženské aktivity do zvláštní sféry společenského a soukromého života.<sup>46</sup>

Vývoj dějin se zdál pevnou víru v pokrok jen utvrzovat v přesvědčení, že náboženství svou historickou úlohu dohrálo. „Náboženské instituce a hodnoty ztratily svůj všeobjímající vliv na životy většiny obyvatel... [Evropy], značně poklesla četnost náboženské praxe i počty členů tradičních církví a denominací, jejich veřejný vliv se velmi umenšil a postupně se ztrácí i dosud obvyklá přesvědčení, zakotvená v náboženském (v tomto regionu zejména křesťanském) názoru na svět.“<sup>47</sup> Zkoumání poklesu významu církví, jejich vlivu na kulturu a politiku, či organizovaného náboženství ve veřejném životě obecně vedlo v 50. letech 20. století především v německé oblasti ke vzniku sociologie církví jakožto do značné míry samostatné sociologické subdisciplíny.<sup>48</sup> Se statistikami neotálela: stále častější výstupy z církví, klesající návštěvnost bohoslužeb, ubývání akceptace církevního učení. Tyto trendy se nezdálo možné interpretovat jinak než jako další potvrzení sekularizační teze. Domnívali se ještě v polovině 60. let kanadsko-americký sociální a kulturní antropolog Anthony Wallace, že v důsledku „rozšiřování vědeckého poznání“ je náboženství v podobě „charakteristické vlastnosti kultury, víry v nadpřirozené síly odsouzené k vymření“ – byť tento „proces zabere pravděpodobně několik set let“<sup>49</sup> –, není sice jeho práce valem přijata jako výsledek ideologického nátěru prostého zkoumání a hlubokomyslné reflexe, přesto se nevyvíjí z – kuhnovsky viděno – obvyklého dobového paradigmatu. Jeho změna

---

či „facety“ procesu sekularizace (tak Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* [orig. *A Secular Era*, Harvard 2007], přel. J. Schulte, Frankfurt am Main 2009, s. 703 n.).

44. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, s. 39.

45. Hošek, *Prolegomena*, s. 22.

46. Hervieu-Léger, *Multiple Religious Modernities*, s. 327.

47. Lužný – Navrátilová, *Religion and Secularisation in the Czech Republic*, s. 83. Ve všech citacích tohoto textu se zde přidržuji jeho překladu na <http://snem.cirkev.cz/download/Luzny.htm> [26. 4. 2013].

48. Srv. zejm. Andreas Feige, *Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeit im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945*, Gütersloh 1990.

49. Anthony F. C. Wallace, *Religion. An Anthropological View*, New York 1966, s. 265. Dále srv. tamt., s. 264 n.: „...budoucností vývoje náboženství je jeho zánik (*extinction*). Víra v nadpřirozená bytí (jsoucná, *beings*) a nadpřirozené síly, která ovlivňují přírodu bez poslušnosti přirozeným zákonům, se budou rozpadat a stanou se jen zajímavou historickou pamětí.“

přichází v *téže době* docela odjinud: s náhledem, že *ústup* a *hynutí* nejsou ani v případě náboženství – ba právě v něm – synonymy. Takto do sociologie náboženství zasáhl německý sociolog Thomas Luckmann poté, co se záhy po původním vydání dočkal jeho stěžejní spis v přepracované a rozšířené verzi anglického vydání.<sup>50</sup> Již tehdy Luckmann poukázal na to, co o takřka dvě desetiletí později výslovně pojmenoval jako úskalí sekularizační teze v jejích různých varietách: ze sekularizace jakožto předmětu vědeckého bádání se stal mnohem spíše „moderní mýtus“.<sup>51</sup> Luckmannova velikost jistě není bez souvislosti s jeho postojem ke vztahu filosofie a vlastního oboru. Vždyť sama „palčivá otázka po postavení jednotlivce ve společenském řádu“, která „se v různých obměnách vyskytuje v sociálních vědách“, je „zdeděna od filosofie“.<sup>52</sup>

Již na pozadí Luckmannova díla mě zkušenost se sekularizační tezí a jejími zastánci vede k přesvědčení, že *pouze* s pomocí historie a filosofie se vytváří kompetence „identifikovat historické (*geistesgeschichtlichen*) a sociálně-strukturální předpoklady, za nichž náboženské a protináboženské tendence vznikají, jsou schopny se ujmout a prosadit nebo naopak ztratit plauzibilitu. [...] Právě výsledky filosofických úvah o procesu sekularizace mohou napomoci sociologickému uvažování o náboženství a nenáboženství: Jelikož přijetí Boží existence nelze pod záštitou moderního poznání opírat o důkazy nebo vědeckou evidenci, bude jak víra, tak i její explicitní odmítání záležitostí praktického rozhodnutí, resp. stanoviska a tím také kontextů, která taková rozhodnutí podpírají nebo zpochybňují.“<sup>53</sup>

---

50. Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 1963; též, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society* (dále *IR*), New York 1967. Kniha byla pod názvem anglického překladu po takřka třiceti letech vydána v autorově prostředí s předmlouvou sociologa Huberta Knoblauchova znovu: též, *Die unsichtbare Religion* (dále *UR*), Frankfurt am Main 1991. K novému vydání došlo patrně kvůli obsahově rozšířené anglické verzi o podstatné části; svou roli však nepochybně sehrála snaha nahradit první, takřka bez jakéhokoli zájmu prošlé vydání s chybami, jaké jsou v tiskem vydané publikaci věru pozoruhodné (vybírám jen snad tu nejkřiklavější: „protestantischen Demonstrationen“ namísto „Denominationen“ [*Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, s. 21]). Knoblauchova vydatná, na odkazy bohatá předmluva (*Die unsichtbare Religion*, s. 7–41) zasazuje Luckmannovo dílo do širších souvislostí sociologicko-náboženského bádání, a tvoří proto vynikající úvod jak do tohoto diskursu, tak Luckmannova myšlení samotného. Knoblauch uzavírá: „Skutečnost, že nové formy náboženství se ukazují zjevně schopné prosazení a problém ‚proteovských identit‘ – dnes ve znamení ‚postmoderny‘ – na aktualitě nic neztratil, odůvodňuje předpoklad, že dnes nemáme co dočinění se změnou epochy, nýbrž můžeme pozorovat budování toho, co se rýsovalo v 60. letech: Neviditelné náboženství.“ Tamt., s. 33. Jak svědčí Knoblauchův poměrně nedávný příspěvek (*Europe and Invisible Religion, Social Compass* L/3, 2003, s. 267–274), luckmannovskému chápání náboženství je stále věrný.

51. Thomas Luckmann, *Säkularisierung – ein moderner Mythos*, in: též, *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn 1980, s. 161–172.

52. Luckmann, *The Invisible Religion*, s. 9 (*Die unsichtbare Religion*, s. 45).

53. Pollack – Wohlrab-Sahr – Gärtner, *Einleitung*, s. 10.

Poté, co se sekularizační teze ukázala spíše jako „legenda o ‚nenáboženském věku‘“,<sup>54</sup> označuje pojem sekularizace v procesu sociální diferenciaci do funkcionálně samostatných segmentů společnosti „deinstitucionalizaci, dekonfesionalizaci, pluralizaci, oddogmatizování a individualizaci náboženských postojů“.<sup>55</sup> Tento náhled si nyní blíže představíme na dvou významných a pro naše téma nejpřínosnějších sociologicko-náboženských koncepcích.<sup>56</sup>

## 2.1 Thomas Luckmann

Luckmann se vrací k samotným kořenům své disciplíny: „Lze říci, že jak Weber, tak Durkheim rozpoznali to, co se předpokládá i v tomto eseji: že problém individuální existence v [moderní] společnosti je problémem ‚náboženským‘.“<sup>57</sup> Avšak v dalším vývoji sociologie náboženství „[v]nější rozkvět disciplíny nebyl doprovázen teoretickým vývojem“,<sup>58</sup> což v horlivé snaze pracovat s čistě empiricky nabytými a prokazatelnými daty – mezi řádky není věru obtížné vyčíst výhrady německého vědce adresované do anglosaského milieu – vedlo k její „převážné povrchnosti“,<sup>59</sup> s níž posuzovala religiozitu podle měřitelných údajů: církevní příslušnosti, věrnosti učení a účasti na náboženských aktivitách. „Hlavní předpoklad – který má také nejzávažnější důsledky pro výzkum a teorii sociologie náboženství – spočívá v identifikaci církve a náboženství. Tu a tam je tento předpoklad formulován jako metodologický princip: náboženství může být mnohým, vědecké analýze je však přístupné jen do té míry, nakolik se organizuje a institucionalizuje.“<sup>60</sup> Takový přístup se ovšem „kryje s pozitivismem“, podle něhož rovněž „je náboženství institucionální konglomerát určitých iracionálních věr.“<sup>61</sup> Luckmann však jde ještě dále. Jestliže se sociologie náboženství proměnila v „úzcí pojatou sociografii církví“, „[b]ylo by možné se ptát, zda vůbec disponuje teoretickými a metodologickými prostředky přinejmenším tento fenomén přiměřeně analyzovat a in-

---

54. Gottfried Sprondel, Die Legende vom „religionslosen Zeitalter“. Auch in der nachchristlichen Wirklichkeit wird nach Gott gefragt, *Lutherische Monatshefte* 24, 1985, s. 557–561.

55. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 158.

56. Jiný, jednoznačnou dominanci sekularizační teze poněkud zastírající, přesto však metodicky plausibilní přístup by byl jednotlivé kategorie, jimiž se společensko-náboženský vývoj v (post)moderně vyznačuje, pod pojem sekularizace nezahrnovat a o procesu *pluralizace, sekularizace a individualizace* ve vztahu k náboženství pojednávat odděleně. Tak činí např. Wolfgang Steck, *Praktische Theologie. Horizonte der Religion. Konturen des neuzeitlichen Christentums, Strukturen der religiösen Lebenswelt I*, Stuttgart – Berlin – Köln 2000, s. 156–173 (kap. „Die Entwicklung der modernen Religionskultur im Horizont des Pluralisierungs-, Säkularisierungs- und Individualisierungsprozesses“).

57. *IR*, s. 12 (*UR*, s. 49; o slůvko „moderní“ je německá verze obohacena).

58. *IR*, s. 18 (*UR*, s. 50).

59. *IR*, s. 26 (*UR*, s. 60).

60. *IR*, s. 22 (*UR*, s. 55 n.).

61. *IR*, s. 22 (*UR*, s. 56).

terpretovat.“<sup>62</sup> Klíčová otázka sociologie (náboženství), již ovšem tato „zcela opomíjí“, zní: „Za jakých podmínek jsou ‚transcendentní‘, nadřazené a ‚integrující‘ struktury, [dávající] smysl, společensky objektivizovány?“<sup>63</sup>

Na cestě za jejím zodpovězením Luckmann mapuje náboženskou situaci v Evropě a USA, načrtává shody i rozdíly, které shrnuje do tvrzení, „že tradiční církevní náboženství bylo v Evropě vytlačeno na periferii ‚moderního‘ života, zatímco v Americe se stalo ‚moderním‘ proděláním procesu vnitřní sekularizace.“<sup>64</sup> „...symbolickou skutečnost“ tradičního, na církve vázaného náboženství zakládá „struktura smyslu“, která „se však nezdá být ve spojení s kulturou moderní industriální společnosti.“ Proticírkevní ideologie však v odcírkevnění tradičního křesťanství příliš velkou roli nehraje. Jelikož s nárokem náboženských organizací na zprostředkování tradičního světonázoru je spojen míře jejich konzervativnosti odpovídající důraz na institucionální stránku, přivádí jejich tímto daná spjatost především s určitou na „světě smyslu“ (*universe of meaning, Sinnuniversum*), a tedy i na „minulém sociálním řádu“ se orientující částí populace společenskou marginalizaci. Jestliže se náboženské organizace naproti tomu kultuře industriální společnosti přizpůsobují, nutně přebírají legitimizační roli sociálního řádu tohoto a současně pozbývají své tradiční úlohy ve společnosti „svět smyslu“ reprezentovat. „Zkrátka, tzv. proces sekularizace rozhodným způsobem změnil buď sociální postavení církevního náboženství, nebo jeho vnitřního světa smyslu.“ Ve svých „hypotetických, extrémních podobách“ se tyto alternativy zdají být „vzájemně vylučné.“<sup>65</sup> Pro sociologii z toho vyplývají dva úkoly: (a) definovat příčiny marginalizace tradičního, na církve vázaného náboženství; (b) zjistit, zda do prostoru dříve vyhrazeného církevnímu náboženství vstoupilo něco, co by sociologie mohla označit jako náboženství.<sup>66</sup>

Institucionální náboženství Luckmann chápe jako třetí fázi vývoje jeho sociálních forem. V první fázi, typické pro archaické společnosti, je vztah k transcendentnu určující v rámci celé sociální struktury a de facto ve všech situacích života společnosti a jedince.<sup>67</sup> – Ve druhé fázi dochází k jisté diferenciaci náboženských funkcí a jejich koexistenci s jinými podobně diferencovanými institucemi (např. starozákonní Izrael). – Ve třetí fázi se diferenciaci náboženských funkcí pevně váže na jejich výlučně institucio-

---

62. IR, s. 26 (UR, s. 61).

63. IR, s. 26 (UR, s. 61).

64. IR, s. 36 n. (UR, s. 72).

65. IR, s. 37 (UR, s. 72).

66. IR, s. 37 n. (UR, s. 72).

67. Velmi podobně Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford 1982, s. 153 n. a Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City – New York 1967, s. 34, který tu silněji akcentuje legitimizaci takto zposvátněného sociálního řádu.

nální zprostředkování, tedy vytváření „oficiálního“ modelu náboženství“,<sup>68</sup> a tím se náboženství od ostatních institucí odděluje.<sup>69</sup> Tendence těchto fází je jasná: povolné tožňování „oficiálního“ náboženství s je zprostředkovávajícími institucemi. Současně s tím se však rozdíl „oficiálním“ a individuálním náboženstvím zvětšuje.<sup>70</sup> Spolu s privatizací individuálního života a jeho osvobozováním od sociálních struktur dochází i k *privatizaci náboženství*.<sup>71</sup> Jedinice žijícího v moderní společnosti již neuspokojuje pro společnosti „premoderní“ příznačná identita kolektivní, touží po identitě vlastní, a tedy i vlastní svobodě a autonomii.<sup>72</sup> „Posvátný kosmos“ již není tvořen jasně vymezeným souborem, jež si má jedinec osvojit, nýbrž pro rozmanitost a různorodost „náboženského trhu“ z něj „konzument“ vybírá „zboží“, které mu vyhovuje pro vytvoření *vlastního* „posvátného kosmu“. <sup>73</sup> Na příkladu dvou „krajních“ poloh, synkretistických hnutí (zejména New Age) a náboženského fundamentalismu, Luckmann ukazuje snahu překonat specializaci jednotlivých oblastí společnosti jejich užším propojením. Zatímco New Age zdůrazňuje *individuální* duchovní život a růst, přebírá množství prvků celé řady náboženských tradic a umně z nich vytváří „tržně konkurenceschopné produkty“, fundamentalismus zmíněnou atomizaci a (právo na) vlastní autonomii striktně odmítá jako příčinu dnešní mnohovrstevné dekadence společnosti. Síly však podle Luckmanna nejsou vyrovnané: oproti synkretistickým hnutím je působnost fundamentalismu omezena na uzavřená společenství. Budoucnost náboženství tak Luckmann spatřuje ve čtvrté fázi jeho shora představeného vývoje, *privátním synkretismu*.

## 2.2 Peter L. Berger

Páteří našeho představení pojetí sekularizace amerického sociologa Petera L. Bergera bude spis *Sociální konstrukce reality*, jež Berger napsal společně s Luckmannem a který se stal nade všechna očekávání bestsellerem.<sup>74</sup> Kniha ukazuje, nakolik je jejich pohled na náboženství v moderní západní společnosti podobný. Přesto v ní lze v kontextu

---

68. IR, s. 74 (*Die unsichtbare Religion*, s. 113).

69. Thomas Luckmann, *The New and the Old in Religion*, in: Pierre Bourdieu – James S. Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder – San Francisco – Oxford – New York, s. 167–182, 174 n.

70. IR, s. 82–86 (*UR*, s. 120–124).

71. Luckmann, *The New and the Old in Religion*, s. 176 pass.

72. IR, s. 96–99 (*UR*, s. 138–141).

73. IR, s. 99–102 (*UR*, s. 141–144). Tento motiv poté v sociologii náboženství rozvede tzv. „teorie racionální volby“. K jejímu představení srv. např. Grace Davieová, *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě* (orig. *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002), přel. T. Suchomel, Brno 2009, s. 58–61; ke kritice pak srv. zejm. Steve Bruce, *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford – New York 1999.

74. Peter L. Berger – Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění* (orig. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City – New York 1966), přel. J. Svoboda, Brno 1996 (dále SKR).

Bergerova díla nalézt některé pro něj obzvlášť typické důrazy, které umožňují z ní vybrat právě jeho myšlenky. Na prvním místě je to Bergerova teze, že člověk „...na rozdíl od vyšších savců nemá žádné přirozené prostředí, jež by bylo typické pro něj jako pro druh, žádné přirozené prostředí, jemuž by instinktivně vtiskl daný řád.“<sup>75</sup> Člověk je již od narození bytostně otevřen vůči světu, neboť „proces stávání se člověkem se odehrává ve vzájemném vztahu s prostředím.“ Etnologové nás již dostatečně zpravili o tom, že „neexistuje žádná lidská přirozenost ve smyslu biologicky daného základu, určujícího různorodost socio-kulturních formací.“<sup>76</sup> Můžeme nanejvýš hovořit o „antropologických konstantách“, „které umožňují existenci lidských socio-kulturních formací a vymezují jejich charakter. Přestože je možno říci, že člověk má přirozenost, ještě více platí výrok, že člověk buduje svou přirozenost, či jednoduše, že člověk vytváří sám sebe.“<sup>77</sup> Pro Durkheimova „učedníka“ je ovšem zcela klíčová úloha společnosti: „*Homo sapiens*, člověk moudrý, je vždy stejnou měrou *homo socius*, člověk společenský.“<sup>78</sup>

Otevřenost a společenskost člověka, jíž jedině Berger přiznává „původ v lidském biologickém vybavení“,<sup>79</sup> Berger nazývá *externalizací*. „Lidská existence je od samého počátku neustále probíhající externalizací. Jak člověk externalizuje sám sebe, vytváří svět, do něhož se externalizuje.“<sup>80</sup> Jí se vytváří *sociální řád*, jehož základem je *habituálizace*, časté opakování určitých činností. Sociální řád do jisté míry omezuje člověkovu otevřenost vůči světu. Vzájemnou typizaci habituálizovaných činností jejich vykonavatelé dochází k *institucionalizaci*, podřízení daných činností sociální kontrole.<sup>81</sup> Přestože sociální řád „zvěčněním“ získává *objektivní* povahu,<sup>82</sup> jíž vděčí za svou autoritu a vytvoření dojmu, že je něčím jiným než výsledkem *lidské* institucionalizace, musí být stále nově *legitimizován*. „Legitimizaci jako proces můžeme nejlépe popsat jako ‚druhoplánovou‘ objektivaci významů“, jejíž funkcí „je učinit již institucionalizované ‚prvoplánové‘ objektivizace objektivně dostupnými a subjektivně věrohodnými.“<sup>83</sup> Na její nejvyšší úrovni stojí „symbolické světy“, které jednotlivá dílčí a rozdílná vysvětlení uspořádávají do koherentního celku v jeho „symbolické celistvosti“. „Symbolický“ tu

---

75. SKR, s. 51.

76. SKR, s. 52 n.

77. SKR, s. 53.

78. SKR, s. 55.

79. SKR, s. 56.

80. SKR, s. 104.

81. „Sociální řád existuje pouze jako produkt lidské činnosti. Kdybychom mu chtěli přisoudit nějaký ontologický status, naprosto bychom tím znemožnili pochopení jeho empirických projevů.“ SKR, s. 55–58, 56.

82. „...zvěčnění znamená chápat výsledky lidské činnosti jako něco jiného než výsledky lidské činnosti – například jako přírodní jevy, produkty kosmických zákonů či projevy boží vůle.“ SKR, s. 90.

83. SKR, s. 93.



znamená „odkazují[cí] na jiné skutečnosti, než jsou skutečnosti každodenní zkušenosti.“<sup>84</sup> Dochází tak k paradoxní situaci: všechny oblasti sociálního a institucionálního řádu jsou uspořádávány způsobem, který z běžné zkušenosti nelze odvodit a zůstává jí nepřístupný, který však zároveň *jako jediný* umožňuje společnost a jedince (nepřehlédněme bergerovské pořadí) nahlížet jako „něco, co se odehrává *uvnitř* tohoto světa.“<sup>85</sup>

„Symbolické světy“ umísťují jednotlivé části institucionálního řádu do dvojího kontextu: *historického* a *kosmického*. „Hranice této zastřešující legitimizace jsou v zásadě shodné s hranicemi teoretických ambicí a vynalézavosti legitimizátorů, těchto oficiálně zplnomocněných tvůrců reality.“<sup>86</sup> Propojováním přítomnosti s minulostí a budoucností se vytváří paměť určité „symbolické světy“ sdílejících společenství. Díky „zastřešující[mu] baldachýn[u] institucionálního řádu i jedincova života“, jež „symbolické světy“ vytvářejí, se utrpení a smrt stávají snesitelnými.<sup>87</sup> „Symbolický svět“ náboženství je svým propojováním sociálního a institucionálního řádu s Universem nástrojem legitimizace nad jiné efektivním.

Vztah mezi sociálně zkonstruovanou realitou a jejím individuálním přijímáním není bez jejího stálého udržování zdaleka harmonický. Podle Bergera je nejdůležitějším prostředkem k harmonizaci *konverzace* (v širokém smyslu slova). „Na jedincův každodenní život můžeme pohlížet jako na neustálé působení konverzačního aparátu, který soustavně udržuje, proměňuje a rekonstruuje jedincovu subjektivní realitu.“<sup>88</sup> Činí tak tím, „že ‚probírá‘ nejrůznější složky zkušenosti a přisuzuje jim určité místo v reálném životě.“<sup>89</sup> Významnosti rolí, které pro jednotlivce lidé v jeho okolí hrají, odpovídá i síla jejich hlasu v tomto procesu: „Významní druzí v jedincově životě jsou hlavními prostředníky udržování jeho subjektivní reality. Méně významní lidé zastávají úlohu jakéhosi chóru. [...] Vztah mezi významnými druhými a ‚chórem‘ při udržování reality je dialektický, což znamená, že tyto skupiny působí na sebe navzájem i na subjektivní realitu, k jejímuž stvrzování slouží.“<sup>90</sup> Určitou sociální základnu a sociální procesy nutné pro udržo-

---

84. SKR, s. 96.

85. SKR, s. 97.

86. SKR, s. 98.

87. „Symbolický svět ochraňuje jedince před nesmírným děsem tím, že ochranným strukturám institucionálního řádu propůjčuje zastřešující legitimizaci.“ SKR, s. 102. Dále srv. tamt., s. 103: „Symbolický svět tak lidi propojuje s jejich předchůdci a s jejich následovníky v jeden smysluplný celek, čímž pomáhá transcendovat konečnost existence jedince a dává jedincově smrti smysl. Všichni členové společnosti nyní mohou považovat sami sebe za lidi náležející ke smysluplnému světu, který tu byl předtím, než se narodili, a bude tu i poté, co zemřou.“

88. SKR, s. 150.

89. SKR, s. 151.

90. SKR, s. 148 n. Vybírám jen jeden z několika příkladů, které Berger pro dialektiku významných blízkých a „chóru“ uvádí: Víra věřícího katolíka je výrazněji ohrožována ateistickou manželkou než ateistickými spolupracovníky. „Je proto logické, že v pluralitní společnosti katolická církev toleruje širokou

vání subjektivní reality Berger nazývá „strukтуры věrohodnosti“.<sup>91</sup> Vlivem splynutí subjektivní reality se „strukturami věrohodnosti“ dochází k pozdvižení takto vzniklého tonázu na obecně platný rámec dané „strukтуры věrohodnosti“. Oslabení nebo dokonce přerušení konverzace s jejich zprostředkovateli snižuje pravděpodobnost chování vlivu na subjektivní realitu.<sup>92</sup> Náboženská „struktura věrohodnosti“ a legitimační schopnosti náboženských „symbolických světů“ jsou v moderní společnosti významně narušeny. Hlavními příčinami toho jsou pak proces sekularizace a pluralizace.

Sekularizace a pluralizace společnosti se podmiňují a posilují navzájem; jde o *týž* proces. Má však i širší kulturní rozměr: vždyť rozmanitost jednotlivých kultur a jejich vzorců se považuje za pozitivní aspekt západní společnosti. Dynamiku vztahu mezi ní a jedincem zachovává Berger i v tomto případě: jedinec čelící společenské a kulturní emancipaci si může svůj náboženský „jídlníček“ sestavit do značné míry podle vlastní „náboženské preference“.<sup>93</sup> Náboženské instituce přestávají hrát celospolečenskou roli arbitra pravdivosti, stávají se jedním z mnoha hlasů ve společnosti, dřívější členská samozřejmost mizí, podle své věroučné orientace přicházejí do veřejného života s určitou nabídkou.<sup>94</sup> Pestrost „zboží“ na „náboženském trhu“ však stimuluje kooperaci různých náboženských skupin a má tak pozitivní vliv na ekumenické vztahy.<sup>95</sup> Takové „tržní“ soupeření může dokonce vést ke vzniku jakési náboženské obdoby ekonomických kartelů.<sup>96</sup>

Dosavadní vývoj západní společnosti Berger weberovsky spatřuje v úzké souvislosti s protestantismem, který zpochybnil nejvýraznější projevy posvátna – *tajemství*, *zázrak* a *kouzlo* –, položil důraz na individualitu a odpovědnost, čímž vytvořil „intelektuální podmínky“ k „sekularizaci vědomí“ člověka.<sup>97</sup> Analogii sekularizace lze však na trojí rovině nalézt již ve Starém zákoně, kde dochází k *transcendentaci*, *historizaci* a *racionalizaci* Boha a jeho vztahu ke světu, resp. k člověku. Bůh je líčen ve své oddělenosti

---

paletu spolupracovníků různých vyznání v ekonomické a politické sféře, ale stále pohlíží s nelibostí na sňatky příslušníků různých náboženství.“ *SKR*, s. 149 n., 150. Aktualnost tohoto příkladu je více než čtyřiceti lety, které nás od sepsání citované knihy dělí, nejen neoslabena, ale přinejlepším zpola naplněnými očekáváními mnohých katolíků i nekatolíků, že další vývoj Druhým vatikánským koncilem náhle osvěžená církev bude v duchu koncilu pokračovat důsledněji, spíše posílena.

91. *SKR*, s. 152–154.

92. „Člověk nemůže zůstat muslimem mimo islámskou *ummu*, buddhistou mimo *sanghu* a pro hinduistu by patrně nebylo možné zůstat hinduistou někde jinde než v Indii.“ *SKR*, s. 155n.

93. Peter L. Berger, *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, (orig. *A Far Glory. Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York – Toronto 1992), přel. P. Pšeja, Brno 1997, s. 60 pass.

94. Berger, *The Sacred Canopy*, s. 145.

95. Berger, *The Sacred Canopy*, s. 141.

96. Berger, *The Sacred Canopy*, s. 143n.

97. Berger, *The Sacred Canopy*, s. 111.

od vlastního díla stvoření – se světem zůstává ve spojení „pouze“ prostřednictvím smlouvy se svým lidem –, království je na rozdíl od okolních kultur Izraele zesvětšeno a chápáno funkcionálně, mechanismus oběti typu *do ut des* je přinejmenším přehodnocen, a třebaže oběti nemizí, svrchovaný Bůh jedná na nich nezávisle.<sup>98</sup> Pro vztah Boha a člověka jsou určující konkrétní historické události, nikoli nadčasové a rituálně zpřítomňované mytické dění.<sup>99</sup> V průběhu vývoje tradice zachycené ve starozákonních látkách dochází k oslabování, ba potlačování magie a na významu nabývá *racionalizovaná etika*.

Křesťanství na tento vývoj navázalo, některé jeho momenty posílilo (zvláště racionalizaci etiky), některé naopak oslabilo (spekulativním charakterem raně církevních dogmat). Církev zkoncentrovala vše náboženské do institucionálně vymezeného prostoru, jehož přesah je „světský“, svým obsahem „nenáboženský“. Svým učením o dvou říších pak Luther autonomii „světa“ podpořil i teologicky.<sup>100</sup> Bergerova inspirace Weberem se výrazně ukazuje v tom, že ekonomickou oblast s jejím vymaněním se z (institucionálně) náboženské svrchovanosti považuje za samotný původ sekularizace. Participaci jednotlivých společenských vrstev na vzniku a rozmachu kapitalistické společnosti odpovídá i jejich zasažení sekularizačním procesem.<sup>101</sup>

V pluralitní společnosti se stávajícím, natož novým „strukturám věrohodnosti“ daří nepříliš. Pro pluralismus je totiž charakteristický „heretický imperativ“.<sup>102</sup> S růstem „struktur věrohodnosti“ ve vzájemném nutně konkurenčním vztahu – případné nároky na jejich absolutní platnost již nemohou být celospolečensky uznávány – klesá věrohodnost jedné každé. Někteří jedinci si proto ze strachu před utonutím v této „tekuté modernitě“ – smím-li do Bergerových myšlenek zasáhnout termínem Zygmunta Baumanna – z náboženské nabídky volí takové skupiny, které jim věroučnou jednoznačností, namnoze spojenou s protimodernistickým afektem a vysokými mravními nároky, dodávají pocit zakotvení a jistoty. V moderních, pluralitních společnostech se proto mísí tolerance a fanatismus.

Oproti Luckmannovi věnuje Berger podstatně více prostoru analýzám příčin toho, že k sekularizaci a kulturně-společenské pluralizaci dochází v důsledku modernizace právě v *západní* společnosti. Vždyť „modernost je produktem západní civilizace, jež sama je naopak produktem racionálního myšlení starého Řecka na straně jedné a náboženského zanicení židů na straně druhé. Oba tyto odkazy zapřičiňují, že je pro nás dosti obtížné se s pluralismem vyrovnat na kognitivní úrovni. V židovském náboženství byl pevně zako-

---

98. Berger, *The Sacred Canopy*, s. 115–117.

99. Berger, *The Sacred Canopy*, s. 117–119.

100. Berger, *The Sacred Canopy*, s. 119–124.

101. Berger, *The Sacred Canopy*, s. 129.

102. Peter L. Berger, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York 1979.

řehněný názor, že Bůh může být jen jeden; obdobně v racionalitě Řecka neochvějně platilo, že žádná věc či jev nemůže být zároveň *A* i *ne-A*. Jak princip monoteismu, tak princip kontradikce se nad celou historií vývoje západního myšlení vznášejí jako tíživý přízrak.<sup>103</sup> Oproti indickému nebo čínskému prostředí se tudíž Západ nebyl schopen přizpůsobit „kognitivní nákaze“ pluralismu“, v důsledku čehož se vývoj na jeho společensko-náboženské scéně ubírá směrem k sekularizaci. „Křesťanství je tedy z tohoto pohledu... ve vztahu k sekularizačním důsledkům moderního pluralismu obzvláště zranitelné.“<sup>104</sup> V ostatních částech světa, v nichž se případná modernizace nestřetla se shora nastíněnými, pro západní civilizaci určujícími ideovými a historickými okolnostmi, dochází naproti tomu k *desekularizaci* společnosti. To Bergera vede k odvážné tezi, že dnešní svět „je zuřivě náboženský stejně, jako byl vždy, a na některých místech více než kdy dříve.“<sup>105</sup>

### 2.3 Shrnutí

Představené koncepty poukazují na vzájemné podmiňování a posilování sekularizace a pluralizace západní kultury a společnosti. Sociální diferenciaci, začínající emancipací „světské“ sféry, k vyvolání procesu sekularizace pravděpodobně nepostačuje.<sup>106</sup> Podle Luckmanna a Bergera probíhá sekularizace především na rovině organizovaného náboženství, zatímco v privátní sféře náboženství nadále patří k základnímu orientujícímu vybavení člověka.<sup>107</sup> Oba pokaždé trochu jiným způsobem odhalují klíčové postavení *smyslu*, jímž náboženství skutečnost obdařuje, resp. jej konstituuje. Zůstává ovšem

---

103. Berger, *Vzdálená sláva*, s. 37.

104. Berger, *Vzdálená sláva*, s. 38.

105. Peter L. Berger, *The Desecularization of the World. A Global Overview*, in: týž (ed.) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999, s. 1–18, 2.

106. Oproti evolucionistickému sekularizačnímu modelu, podle něhož v archaických společnostech chybějí organizačně samostatné instituce a na jehož stopy jsme u Bergera, a zvláště u Luckmanna narazili, upozornil již v polovině 40. let etnolog Bronisław Malinowski (*Scientific Theory of Culture. And Other Essays*, Chapel Hill 1944) na to, že i tyto kultury vykazují rudimentární formu sociální „diferenciaci“ mezi „náboženskou“ a „světskou“ sférou.

107. Výrazně jinak než Luckmann a Berger, ale i mnozí jiní současní velcí teoretikové sekularizace (Bryan R. Wilson, Steve Bruce, Thomas O’Dea či Karl Dobbelaere), jimž se zde nevěnujeme podrobněji, hledí na proměny vztahu náboženství a společnosti v moderní a postmoderní době německý sociolog Niklas Luhmann. Podle jeho systémově-teoretické koncepce se náboženství v sekularizované společnosti ukazuje na individuální rovině stále více jako zbytné, zatímco jeho institucionalizované formy se na základě své celospolečenské relevance udržují jako dílčí sociální systém (slábnoucí *primární*, spirituální funkci kompenzují posilováním funkce *sekundární*, především zvýšenou aktivitou v sociální oblasti). Sekularizaci Luhmann chápe jako „pojem, který je střížen na polykontextuálně pozorovatelný svět“ a nevede jednoduše „k hypotéze, že náboženství v moderní společnosti ztratilo na významu.“ Luhmann, *Säkularisierung*, s. 284. Dále srv. týž, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977, zejm. s. 225–271 (kap. „Säkularisierung“).

otázka, zda pro moderní a postmoderní dobu příznačnou kulturně-společenskou diferenciací, pluralizací, ba fragmentací danou jak prudkým nárůstem funkcionálně specifických, vždy vlastních autonomií (politika, právo, hospodářství), tak pádem konsensuálních modelů řádu (*societas christiana*, stavovské uspořádání, přirozené právo) zohledňují dostatečně. Není zapotřebí předpokládat ještě větší vliv těchto změn – včetně urbanizace, mobility a zrychlování životního tempa – jak na celospolečenskou relevanci náboženských institucí, tak i na privátní religiozitu? Nedochozí k výraznějším proměnám nikoli pouze na individuální, nýbrž individuálně-náboženské rovině, než jaké by bylo možné spolu s působením ideových faktorů souhrnně označit jako „sekularizaci vědomí“ člověka, který si synkretisticky vybírá „zboží na náboženském trhu“?

Přesto jsou představená sociologicko-náboženská pojetí sekularizace pro teologii nenahraditelným pomocníkem. Jak upozorňuje halský systematik Jörg Dierken, „[s]ociologicky popsatelnému, ovšem těžko vymežitelnému fenoménu ‚neviditelného‘ privátního náboženství... odpovídá centrální vlastnost křesťanského chápání víry: totiž že víra se uskutečňuje v niternosti (*Innerlichkeit*). A srdce a svědomí zná vposled jen sám Bůh.“<sup>108</sup> Výsledky sociologicko-náboženského bádání navíc ukazují ohromnou kulturní, společenskou a psychologickou sílu náboženství, což teologii staví před trvalý úkol náboženské vědomí člověka a kulturu v jejich reciprocitě důkladně reflektovat. Metodické úskalí sociologie náboženství, vyplývající z jejího „pouze“ empirického zaměření, spatřuji v tendenci k funkcionalizaci náboženství (způsobené koncentrací takřka výhradně na *religio*). Ta vede i její nejpronikavěji uvažující duchy k – jak se domnívám – nesprávnému závěru, že všechny sociální a individuální otázky smyslu jsou vposled otázkami náboženskými. Sociologie náboženství jistě správně poukazuje na to, že náboženství se nevyznačuje pouze vztahem k posvátnu, nýbrž plní též sakralizující, ritualizující a orientující funkci, jíž odpovídají analogické procesy v lidském vědomí i nevědomí. Není ovšem jasné, zda na nezbytné rozlišování, avšak neoddělování nitrosvětské a náboženské dimenze smyslu nástroje empirické vědy vůbec stačí. Jinak řečeno, zda je s to postihnout kategorie relativnosti a absolutnosti v jejich diskontinuitě.

Sociologie náboženství dokáže velmi názorně ukázat též heterodoxní, heretické a synkretické, a proto oficiálně „vylučované“, resp. za náboženské nepovažované představy. Stane-li se předmětem kultu národ, politická strana nebo jí reprezentovaný režim, oblíbený manšaft či zpěvák, příroda a ekologie, zaměstnání, záliba, automobil nebo vlastní tělo, kategorizující náčiní religionistiky to označí za projevy implicitního náboženství, případně podrobněji za krypto- či pseudoreligiózní fenomény.<sup>109</sup> To ovšem zahrnuje nepozorovaný nebo přinejmenším neproblematizovaný předpoklad, že se o náboženské postoje jedná i tehdy, jsou-li jako takové dešifrovatelné jen podle svých

---

108. Jörg Dierken, *Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*, Tübingen 2005, s. 54.

109. Z českých úvodů srv. Jan Heller – Milan Mrázek, *Nástin religionistiky. Uvedení do vědy o náboženstvích*, Praha 1988, s. 124–132; Ivan Odilo Štampach, *Přehled religionistiky*, Praha 2008, s. 27 n.

vnějších projevů. Šíře pojmu náboženství, do niž jej empirické zkoumání rozvedlo, je vykoupena další zaváděnou dichotomií: vedle posvátného a profánního<sup>110</sup> se rozlišuje též vědomé a nevědomé.

---

110. Teologickou korekci této Eliadovy – smím-li tu užít Husserlova výraziva – „fenomenologické redukce“ předjal již Paul Tillich, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 1962, s. 59–63 a zejm. týž, *Systematic Theology* III, Chicago 1963, s. 104–113 (*Systematische Theologie* III, Stuttgart 1966, s. 120–130). Slavná práce Mircey Eliadeho, Tillichova přítele a chicagského kolegy, *Le sacré et le profane* (česky *Posvátné a profánní*, přel. F. Karfík, Praha 1994) vyšla v roce 1965. Podle Tillicha je pro náboženství charakteristická nejen polarita *posvátného a profánního*, nýbrž také *božského a démonského*.

### 3. Úděl a naděje novověku. Sekularizace jako teologický problém<sup>111</sup>

Do teologie vstoupil pojem sekularizace přes jemu příbuzný, dnes již od sekularizace zřetelně odlišovaný výraz „sekularismus“. Došlo k tomu během konference Mezinárodní misijní rady roku 1928 v Jeruzalémě, jíž se zúčastnili zástupci z 51 národů. „Žádné z hesel, kolem nichž konference na vrcholu Olivové hory... shromáždila své myšlenky, se neprosadilo tak rychle a tak všeobecně jako slovo sekularismus.“<sup>112</sup> Hlavním podnětem k tomu byla přednáška amerického teologa Rufuse M. Jonese na téma „Secular Civilization and the Christian Task“, přičemž „sekulární civilizací“ docela všeobecně mínil dechristianizující se západní společnost. Jednoty v otázce, jak by se církev k výzvě sekularismu měla postavit, nebylo dosaženo. Jones sekularismus vítal, upínaje své naděje k metodicky přesné vědě, jež osvobozuje od pověry. William Temple byl sekularismu rovněž nakloněn a v následné diskusi vyslovil názor, že zatímco všechna náboženství budou sekulárním světonázorem smetena, křesťanství jeho tlaku odolá, neboť samo vyvolává pohyb a změnu. Jedině v křesťanství se totiž celý svět ve světle inkarnace v Kristu stává svatým.<sup>113</sup> Jednota nezavládla ani ohledně samotného termínu *sekularismus*. Třebaže se zpočátku ozývaly hlasy vznášející protest „proti užívání tohoto anglického eufemismu pro bezbožnost“,<sup>114</sup> pojem se „jakožto nejkratší výraz pro odkřesťanštění moderního lidstva“<sup>115</sup> prosadil, aniž by více upomínal na významovou mnohoznačnost, zahrnoval-li šíři pozic od konfesní neutrality po ateismus nebo proces odkřesťanštění obecně. Výraz „sekularismus“ tak mohl zakrátko v mnoha jazycích nabýt negativní příděch, ať už jako kritický pohled na vývoj západní, stále méně „křesťanské“ kultury a společnosti, či konkrétněji ve smyslu vzepření se těm (namnoze režimně zastřešeným) programům, které si sekularizaci kladou za svůj politicko-ideologický cíl.

---

111. Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953. V této kapitole se soustředím výhradně na tematizaci sekularizace v evangelické teologii. Z teologie římskokatolické je třeba upozornit zejména na dva významné příspěvky z pera patrně největšího katolického teologa 20. století Karla Rahnera, *Theologische Reflexionen zur Säkularisation*, in: týž, *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, s. 637–666; týž, *Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus*, in: týž, *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1970, s. 177–196. Dále srv. týž, *Die Chancen des Christentums heute*, Köln 1952; týž, *Chancen des Glaubens*, Freiburg im Breisgau 1971 aj.

112. Martin Schlunk, *Die Überwindung des Säkularismus. Die Entchristlichung der modernen Menschheit und die Aufgaben der Weltmission des Christentums*, Berlin <sup>2</sup>1929, s. 5n.

113. Milan Opočenský, K problému sekularizace, in: *Miscelanea 1978. Studie a texty KEBF III*, A. Molnár a J. Smolík (ed.), Praha 1979, s. 69–81, 70.

114. Wilhelm Scholz, Säkularisation, Säkularismus und Entchristlichung, *ZThK NF* 11, 1930, s. 290–298, 291.

115. Schlunk, *Die Überwindung des Säkularismus*, s. 6.

V následujícím představím – jak se domnívám – nejvýznamnější evangelická teologická uchopení sekularizace.

### 3.1 Dietrich Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer je právem považován za „apoštola“ teologie sekularizace. Bonhoefferův rostoucí zájem o tento svět, jenž obzvlášť vyniká na pozadí jeho předchozího finkenwaldského období v letech 1935–1937,<sup>116</sup> jej vede k úsilí zásadně nově interpretovat samotné základy křesťanské zvěsti. Protiklad Boha a světa ustupuje, důraz na Ježíšův kříž zůstává, ovšem do popředí vystupuje jeho smírčí dílo: „Neexistují dvě skutečnosti, nýbrž pouze jedna, a to je Boží skutečnost, zjevená v Kristu ve skutečnosti světa.“<sup>117</sup> V Kristu smířený a vykoupený svět je ovšem nerozlučně spjat s jeho nárokem.<sup>118</sup> Jednota Boha zjeveného v Kristu a světa je tedy dialektická; Kristus zůstává jeho svrchovaným Pánem: „Všechny mocnosti světa jsou mu podrobeny a musí mu sloužit, každá svým způsobem.“<sup>119</sup>

Nové porozumění křesťanství Bonhoeffer dále rozvíjí ve svých dopisech z vězení. V Kristu smířený a vykoupený svět vyžaduje, aby mu církev evangelium zvěstovala světsky, tj. *nenábožensky*. Od něj neodmyslitelný je *nenáboženský život* křesťana, který světu slouží. Svět se ve svém dějinném vývoji, nezvratně poznamenaném osvícenstvím, pozvolna odkřesťanšťuje (otázkou vztahu *odkřesťanštění* a *odnáboženštění* světa se Bonhoeffer nezabývá nebo zabývat se již nestihl). Nyní svět vyzrál do své *dospělosti* (*Mündigkeit, die mündig gewordene Welt*) a tomu musí odpovídat i zvěstování a služba církve.<sup>120</sup>

---

116. Nejvýraznějším Bonhoefferovým literárním počinem z této doby, kdy v takřka „seminaristickém“ prostředí působil jako učitel a duchovní budoucích farářů Vyznávající církve, je kniha *Následování* (1937): Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, München 1958 (česky *Následování*, přel. F. M. Dobiáš a A. Molnár, Praha 1962). Srv. tamt. (česky s. 73): „Je to zvrácené chytráctví, dovozujeme-li z Ježíšova kříže, že se církev má přizpůsobit světu.“

117. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge*, München 1966, s. 210. Dále srv. tamt.: „Je to popření Božího zjevení v Ježíši Kristu, chceme-li být křesťany, aniž vidíme a poznáváme svět v Kristu.“ Křesťanství, jež staví evangelium proti světu, se neubrání strojenosti, ba zvrácenosti (*Unnatur*), pošetilosti (*Unvernunft*), zpupnosti (*Übermut*) a svévoli (*Willkür*). Tamt., s. 213.

118. „Svět, který trvá jen pro sebe, je vyňat z Kristova zákona, propadá nevázanosti (*Bindungslosigkeit*) a svévoli (*Willkür*).“ Bonhoeffer, *Ethik*, s. 213.

119. Bonhoeffer, *Ethik*, s. 315.

120. „Doba, v níž by se dalo všechno lidem říci slovy – ať už teologickými či zbožnými – je pryč. Rovněž doba, niternosti a svědomí, a to právě znamená doba náboženství vůbec. Jdeme vstříc po všech stránkách nenáboženskému období; lidé, tak jak nyní jsou, již nejsou náboženští. I ti, kteří se upřímně označují jako ‚náboženští‘, to nijak nepraktikují; slovem ‚náboženský‘ tedy zřejmě myslí něco jiného.“ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (dále *WuE*), E. Bethge (ed.), München 1955, s. 178 (česky *Na cestě ke*



„Celé naše 1900 let trvající křesťanské zvěstování a teologie staví na ‚náboženském apriori‘ lidí. ‚Křesťanství‘ bylo vždy formou (možná pravou formou) ‚náboženství‘. Ukáže-li se však jednoho dne, že toto ‚apriori‘ vůbec neexistuje, nýbrž že to byla historicky podmíněná a pomíjivá výrazová forma člověka, stanou-li se lidé skutečně radikálně nenáboženskými – a já si myslím, že tomu tak víceméně již je (v čem spočívá např. to, že tato válka na rozdíl ode všech předchozích nevyvolává ‚náboženskou‘ reakci?) –, co to pak znamená pro naše ‚křesťanství‘? Celé naše ‚křesťanství‘ je připraveno o svůj základ a zbývá už jen několik ‚posledních mohykánů‘ nebo pár intelektuálních nepoctivců, u nichž se můžeme ‚nábožensky‘ uchytit.“<sup>121</sup> Karl Barth jako jediný začal podle Bonhoeffera správně uvažovat tímto směrem, věc však nedomyslel a dospěl k „pozitivismu zjevení, který vposled zůstal do značné míry restaurací“<sup>122</sup> podle hesla „žer, ptáčku, nebo chcípni“.<sup>123</sup> Rudolf Bultmann zase ve svém programu „demytologizace“ „zašel nikoli ‚příliš daleko‘, jak se domnívala většina, nýbrž příliš málo daleko.“<sup>124</sup> Problematické jsou dnes totiž nejen mytologické, nýbrž i „náboženské“ formy. „Náboženská“ interpretace evangelia znamená mluvit o Bohu jednak metafyzicky, jednak individualisticky. „Obojí se netýká ani biblického svědectví, ani dnešního člověka.“<sup>125</sup>

Na sklonku středověku, přibližně od 13. století, začíná doba postupné autonomizace člověka, jež „v naší době dosáhla jisté dokonalosti. Člověk se naučil ve všech důležitých otázkách vystačit si sám se sebou bez pomoci ‚pracovní hypotézy Boha‘.“<sup>126</sup> Katolické i protestantské dějepisce v tom spatřuje odpad od Boha. Čím více křesťané proti tomuto vývoji stavějí právě Boha a Krista, „tím více si tento vývoj rozumí jako protikřesťanskému.“<sup>127</sup> Církve namnoze postupují způsobem „sekularizovan[ého] metodism[u]“: snaží se „člověka nejprve vehnat do vnitřního zoufalství, a tím mají hru vyhranou.“<sup>128</sup> Svými nesmyslnými, nízkými a vposled nekřesťanskými útoky vůči světu křesťanská apologetika usiluje svět infantilizovat, a tím uvrhnout do již vyřešených pro-

---

*svobodě. Listy z vězení*, přel. M. Černý, M. Heryán a J. Šimsa, Praha 1991, s. 199). Překlad je můj (tak i nadále; někdy se však s českým vydáním shoduje).

121. *WuE*, s. 179 (česky s. 199 n.).

122. *WuE*, s. 179 n. (česky s. 200). Dále srv. *WuE*, s. 180 (česky s. 201): „Pavlovský problém, zda περιτομή je podmínkou ospravedlnění, dnes podle mě znamená, zda podmínkou spásy je náboženství.“

123. *WuE*, s. 184 (česky s. 204).

124. *WuE*, s. 183 (česky s. 203). Dále srv. tamt.: „Bultmannův přístup je právě v samém základu přece jen liberální (tj. ukracující evangelium), zatímco já chci myslet teologicky.“

125. *WuE*, s. 183 n. (česky s. 203).

126. *WuE*, s. 215 (česky s. 230). Dále srv. 240 n. (česky s. 239): „Bůh jako morální, politická, přírodovědná pracovní hypotéza je odstraněn, překonán; ale stejně tak jako hypotéza filosofická či náboženská (Feuerbach!). Patří k intelektuální poctivosti nechat tuto hypotézu padnout, popř. ji vyřadit, jak jen to je možné.“

127. *WuE*, s. 216 (česky s. 231).

128. *WuE*, s. 217 (česky s. 231).

blémů a právem opuštěných „dětinských“ představ.<sup>129</sup> Všechny dosavadní teologické pokusy problematiku dnešního světa vyřešit „pluly ve vodách liberální teologie, aniž chtěly“ a mylně „se snažily vyšetřit prostor pro náboženství ve světě nebo proti světu.“<sup>130</sup> Že proti těmto snahám Barth vytáhl, „zůstává jeho největší zásluhou [...], ale v nenáboženské interpretaci teologických pojmů nedal žádné konkrétní vodítko, ani v dogmatice, ani v etice.“<sup>131</sup>

Zásadní nespokojenost dospělého člověka s „pracovní hypotézou Boha“ vede křesťany k životu „etsi deus non daretur“, což poznávají právě před Bohem. „Před a s Bohem žijeme bez Boha. Bůh se nechává ze světa vytlačit na kříž, Bůh je ve světě bezmocný a slabý, a právě jen tak je s námi a pomáhá nám. [...] Zde je rozhodující rozdíl oproti všem náboženstvím. Náboženskost člověka jej v jeho nouzi odkazuje na moc Boha ve světě, Bůh je deus ex machina. Bible ukazuje člověku bezmoc a utrpení Boha; jen trpící Bůh může pomoci. Potud lze říci, že popisovaný vývoj k dospělosti světa, jímž je odstraněna falešná představa o Bohu, uvolnila pohled pro Boha Bible, který svou moc a prostor ve světě získává bezmocí. Zde snad bude muset začít ‚světská interpretace‘.“<sup>132</sup> Všichni, kdo v Novém zákoně následují Ježíše Nazaretského, jsou vtaženi „do mesiášského utrpení Boha“, třebaže se tak děje velmi rozmanitými způsoby.<sup>133</sup> Spojuje je ovšem jejich víra, není tu „nic z náboženské metodiky, ‚náboženský akt‘ je vždy něco parciálního, ‚víra‘ je něco celistvého, životní akt.“<sup>134</sup> Křesťanův život je následování Krista, křesťanovo „bytí pro druhé“ je vlastní zkušeností transcendence.<sup>135</sup> Neméně to platí pro církve: „Církev je církví jen tehdy, je-li tu pro druhé. [...] Musí lidem všech povolání říci, co je to život s Kristem, co to znamená ‚být tu pro druhé (für andere dazusein)‘.“<sup>136</sup> Část věnovanou Bonhoefferovi zakončují třetí slokou jeho básně *Křesťané i pohané*: „Ke všem lidem jde Bůh, když bída je drtí, za křesťany, pohany umírá křížovou smrtí, a obojím dává odpuštění.“<sup>137</sup>

Skutečnost, že během druhé světové války se Boha zjeveného v Kristu a víry v něj dovolávali jak odbojní mučedníci, zhusta příslušníci Vyznávající církve, tak i členové

---

129. WuE, s. 217 n. (česky s. 231).

130. WuE, s. 219 (česky s. 232).

131. WuE, s. 219 (česky s. 232 n.)

132. WuE, s. 241 n. (česky s. 250).

133. WuE, s. 245 (česky s. 252).

134. WuE, s. 246 (česky s. 253).

135. WuE, s. 259 (česky s. 263). Dále srv. WuE, s. 263 (česky s. 266): „Sotva je něco více oblažujícího než pocít, že můžeme něco znamenat pro druhé lidi.“

136. WuE, s. 261 (česky s. 265).

137. WuE, s. 247 (česky s. 253; zde doslova). Orig.: „Gott geht zu allen Menschen in ihrer Not, sättigt den Leib und die Seele mit Seinem Brot, stirbt für Christen und Heiden den Kreuzestod, und vergibt ihnen beiden.“

kolaborantského hnutí Německých křesťanů, přivodila zásadně nové kladení otázek po vztahu mezi církví a světem. Přitom „jednoduchá alternativa přitakání nebo odmítnutí existujících vztahů – odhlédnuto od mála výjimek – teologicky nepřicházela v úvahu.“<sup>138</sup> Předmětem teologické reflexe se sekularizace stala nejprve v milieu tehdy již evangelické teologické scéně (vedle „školy“ marburského novozákoníka Rudolfa Bultmanna) dominující tzv. dialektické teologie či teologie Slova, jejímž „otcem“, čelným představitelem a do značné míry i završitelem je švýcarský teolog Karl Barth. Při vědomí Barthova co možná nejhlasitějšího „ne“ soudržnosti křesťanství a západní kultury, již on a jeho souputníci spatřovali v přímé souvislosti s postojí „kulturprotestantů“ k politice Německa před první světovou válkou a během ní,<sup>139</sup> nepřekvapí, že se sekularizace jakožto „osvobození od církevně-státního poručníkování“<sup>140</sup> dočkala historicky prvního teologického zpracování právě v tomto prostředí. Zkušenost dvou největších válečných tragédií v dějinách lidstva, spolu s mnoha kolaboracemi křesťanů, se po skončení té hroznější zdála hlas tzv. dialektické teologie činit nad jiné naléhavým už proto, že odtud táhla linii ideového vývoje až k samotným počátkům liberálně-teologické tradice.

### 3.2 Friedrich Gogarten

Jako první teolog vůbec zevrubně analyzoval sekularizaci a další společensko-náboženské proměny Friedrich Gogarten.<sup>141</sup> Sama teologická tematizace nové situace člověka a jeho sebeporozumění bylo aktem Gogartenovy částečné emancipace od – jak svou kritiku Bartha nazývá Heinz Zahrnt – „monolog[u] v nebi“<sup>142</sup> teologie Barthovy. „Epocha metafyzického myšlení, sahající až k antice, je u konce. Na jeho místo nastoupilo v pozvolném, avšak zcela vítězném vývoji myšlení, které nejlépe označujeme jako vědecko-kritické. Nejprve to nastalo v tom, co nazýváme přírodní vědou. Potom ve vě-

---

138. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 130.

139. Srv. zejm. Wilfried Härle, *Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie*, *ZThK* 72, 1975, s. 207–224. Dále srv. Heinz Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Zürich 1966, s. 107; Luděk Brož, *Cesta Karla Bartha*, in: *týž – Karl Barth, Cesta Karla Bartha. Uvedení do evangelické teologie* (orig. *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1962), přel. S. Verner a L. Brož, Praha 1988, s. 7–171, 27 n.

140. Scholz, *Säkularisation, Säkularismus und Entchristlichung*, s. 292.

141. Friedrich Gogarten, *Die Kirche in der Welt*, Heidelberg 1948; *týž*, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*; *týž*, *Die Frage nach Gott*, Tübingen 1968.

142. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, s. 141–154. Otakar A. Funda (*Víra bez náboženství*, Praha 1994, s. 194) zase ve zjevné návaznosti na Zahrnta hovoří o Barthově „zbožné[m] monolog[u]“. Jedinečný pokus zasadit Karla Bartha do širokého teologického a filosofického kontextu (Luther, Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Cohen, Weber, Troeltsch, Herrmann, Tillich, postmoderna) představuje monografie Dietricha Korsche, *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996.

dě o státu a nakonec – a to je pro naši otázku nejdůležitější – ve vědě historické.<sup>143</sup> Tento proces transformace Gogarten spojuje se sekularizací, jež „dnes zachvátila celou existenci člověka i jeho svět“,<sup>144</sup> avšak současně představuje „nutný a legitimní důsledek křesťanské víry.“<sup>145</sup> Sekularizace hluboce odpovídá biblickému obrazu o světě a stvoření, upozorňuje na desakralizovaný a autonomní charakter světa a tím víru uvolňuje ze světských vazeb k její odkázanosti na Boha samého. Spojnici mezi křesťanskou vírou a světskostí lze ovšem vést pouze tehdy, není-li Boží působení ve světě popíráno, ať už ze strany různých ideologií nebo moderním nihilismem na takové otázky rezignujícím, které sekularizaci hypostazují, a tím z ní činí sekularismus. Přísné pojmové rozlišování sekularizace a sekularismu Gogartenovi slouží k odlišení křesťanské a teologicky vítané od nežádoucí, ba škodlivé světskosti.<sup>146</sup> *Sekularisticky* světský člověk již necítí žádnou odpovědnost, jeho konstruktérství vlastního světa přechází v manipulaci se zpředmětněnými druhými a vposled ve zbožštění sebe sama, kdežto *sekulárně* světský člověk chápe sekularizaci jako svého druhu žádoucí „demytologizaci“, jež mu uvolňuje cestu k uvědomění si svého náležitého postavení před Bohem. Gogartenovo uvažování o sekularizaci stojí na třech pilířích<sup>147</sup>: křesťanské víře ve stvoření v jeho odbožštění, avšak Stvořitelem jako dobré spatřované povaze, Pavlově soteriologii a Lutherově antropologii. Všem třem je společná desakralizace a autonomizace světa, a tím i osvobození víry člověka k její službě v „dospělém“ světě (až na výrazně lutersky důsledné kladení učení o ospravedlnění pouhou vírou do středu biblické zvěsti<sup>148</sup> se zde Gogarten věcně přibližuje Bonhoefferovi).<sup>149</sup>

K nebývalému a od té doby v různých obměnách působícímu přechodu od sekularizace k sekularismu došlo podle Gogartena v osvícenství, kdy autonomie světa a člověka

---

143. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, s. 163.

144. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, s. 102.

145. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, s. 139.

146. Přesně tento moment Gogartenovo pojetí sekularizace odlišuje od uchopení sekularizace „teology (po) smrti Boha“ (zejména Thomas J. J. Altizer, Paul M. van Buren, William Hamilton, Gabriel Vahanian, částečně Harvey Cox a Dorothee Sölle), kteří – při vědomí rozdílů mezi nimi – světskost radikalizují do té míry, že Boží působení a transcendenci spatřují „pouze“ v nové, „ježíšovské“ kvalitě sdíleného lidství.

147. Obzvláště patrné je to v jeho práci *Die Frage nach Gott*, s. 35 – 62 (kap. „Die säkularisierte Welt“). Srv. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 132.

148. Na příliš abstraktní, nedostatečně christocentrické zakotvení principu „sola fide“ na Gogartenově přístupu kritizuje Jan Milič Lochman, *Die Säkularisierung als theologisches problem, Communio viatorum* 1, 1958, s. 135–141, 140 n. Dodává: „To je důvod, proč se mi intelektuálně imponující konstrukce Gogartenovy systematiky zdá neuspokojivá.“ *Tamt.*, s. 141.

149. Do širších souvislostí odvratu od apologetických tendencí teologie 19. století Gogartenovu teologii zařazuje Helmut Thielicke, *Gotteslehre und Christologie. Der evangelische Glaube* II, Tübingen 1973, s. 82.

měly primárně antropologický, řádu stvoření neodpovídající základ. Všem lidem je v první řadě společný jejich rozum a nikoli jejich stvoření, vztah k transcenci se vytrácí. Na tomto stavu Gogarten napadá především zdeformované pojetí lidské svobody, která „se prohřešuje proti základnímu řádu veškerého bytí“.<sup>150</sup> Dochází tak ke zneužití skutečné, pravé svobody, možné pouze ve vztahu vděčnosti a závaznosti stvoření vůči Stvořiteli. Taková kritika osvícenství, jehož přímým důsledkem má být „odkřesťanštění a zesvětštění“,<sup>151</sup> zaznívala od největších teologů tehdejší i pozdější doby: Karl Barth nazval osvícenství dobou „absolutistického člověka“ a Helmut Thielicke spojuje soudobou (70. léta) náboženskou krizi výslovně s osvícenskou emancipací ega.<sup>152</sup> Podle C. H. Ratschowa tvoří náboženství a osvícenství nesmiřitelný protiklad, nakolik osvícenství „staví samostatnou oblast myšlení proti náboženství a teoreticky i prakticky je zbavuje vlivu.“<sup>153</sup> K podobnému hodnocení osvícenství a spatřované strukturální souvislosti „dnešního“ světa a člověka s ním uveďme již jen jeden příklad z katolického prostředí. Romano Guardini hovoří o „zážitku autonomie (*Autonomie-Erlebnis*), který se prosadil vůči autoritativnímu způsobu myšlení středověku; ale také z resentimentu novověku, který ví, že se v něm stala revoluce trvalým stavem.“ Jelikož autorita tvoří „základní prvek“ i toho nejzralejšího života, není „jen pomocí pro slabé, nýbrž bytostným ztělesněním svatosti“.<sup>154</sup> Osvícenci požadované „zrušení autority musí vyvolat její karikaturu (*Zerrbild*), totiž násilí.“<sup>155</sup>

### 3.3 Harvey Cox

Teologický diskurs výrazně přesáhla jedno z nejvýznamnějších teologických děl let šedesátých – *Sekularizované velkoměsto* Harveyho Coxe.<sup>156</sup> Cox navazuje na Cornelia Van Peursena,<sup>157</sup> který ve vývoji lidského myšlení rozlišuje tři etapy: *mytologickou*, kdy člověk skutečnosti rozumí prostřednictvím mýtu, *ontologickou*, kdy se ptá po podstatě věcí a skutečnosti se zmocňuje pojmy, čímž nad ní získává racionální kontrolu, a nyníjší *funkční*, kdy má člověk o věci kolem sebe zájem jen do té míry, nakolik *fungují*. Bůh

---

150. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, s. 91.

151. Hanns Rückert, *Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie*, Tübingen 1972, s. 70.

152. „Nakolik se v novověku já a vědomí já emancipují, posiluje se jejich normativní role v rámci vztahu Bůh – člověk.“ Thielicke, *Gotteslehre und Christologie*, s. 180. Dále srv. tamt., s. 181: „Konec je tedy zcela emancipované pro sebe jsoucí (*für-sich-seiende*) vědomí radikálního sekularismu.“

153. Carl Heinz Ratschow, čl. Säkularismus I., in: *RGG*<sup>3</sup> V, 1961, sl. 1288–1296, 1291.

154. Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Würzburg 1950, s. 34.

155. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, s. 34.

156. Cox, *The Secular City*. Ke Coxově přínosu pro diskusi o sekularizaci v sociologii náboženství srv. Vido, *Konec velkého vyprávění?*, s. 40–43.

157. Cornelis A. van Peursen, Man and Reality – the History of Human Thought, *The Student World* LVI/1, 1963, s. 13–21.

je pochopen zcela nově: jeho nevypočítatelnost – naprostá v etapě *mytologické* a pořád ještě značná v etapě *ontologické* – mizí. Pro vztah člověka k Bohu je nyní důležité, že a jak Bůh jedná v dějinách. Nemůže být poznán mimo své činy, pevně zasazené do dějin. Van Peursenovo dělení Cox přejímá, jeho kategorie však nahrazuje kategoriemi sociologickými: *kmen*, *město*, „*technopolis*“. Teprve „*technopolis*“ boří všechny umělé (kmenové, rasové, třídní, kastovní) hranice předchozích období a soustředí se na *funkce*, které lidi ve společnosti vykonávají. Vytváří tak předpoklady pro ideologickou nezávislost a otevřenost. Moderní doba se vyznačuje navzájem hluboce propojenými procesy *urbanizace*, prudkým rozmachem velkoměst – „*technopolis*“ –, změněného způsobu života, jež *urbanizace* přináší, a *sekularizace*, rozkladem tradičního náboženství a tím i hlubokou proměnou lidského sebe porozumění. Na sociální rovině se fenomén „*technopolis*“ vyznačuje anonymitou a mobilitou, na rovině kulturní pak profánností a pragmatismem. Coxovo rozlišení mezi sekularizací a sekularismem je velmi podobné jako u Gogartena; pro biblické zakotvení sekularizace jí křesťan musí přitakat. Sekularismus je naproti tomu ideologií, funguje podobně jako nové náboženství, od něhož nás právě sekularizace osvobozuje a vede k otevřenosti vůči světu.<sup>158</sup> Sekularizace představuje „uvolnění světa z náboženského a kvazi-náboženského sebe porozumění, rozptýlení všech uzavřených světonázorů, prolomení všech nadpřirozených mýtů a posvátných symbolů“, čímž člověka vede k poznání, že „svět byl ponechán v jeho ruce“.<sup>159</sup> Sekularizace nejenže člověku otevřela oči pro vnímání *hic et nunc*, ale její zásluhou vznikla a zakořenila myšlenka pluralismu a tolerance, odmítání práva považovat nějaké hodnoty za absolutní a vnucovat je druhému s postoji odlišnými. Biblický základ sekularizace je trojí: odkouzlení přírody, desakralizace politiky a zesvětštění hodnot. Odkouzlení přírody, programová myšlenka stvoření, připravilo půdu pro rozvoj vědy a techniky, které jsou dnes pro orientaci člověka určující. Anonymita moderního velkoměsta člověka vymaňuje z tradičního společenství a zjednává mu svobodu. Mobilita, odpovídající starozákonnímu nomádkému způsobu života, člověka vede k vědomí omezenosti, sociální a geografické situovanosti. Profánnost znamená naprostou nitrosvětskou životní orientaci bez tradiční vazby na „metafyzického“ Boha dlícího mimo tento svět, jehož moderní sekularizovaný člověk v naprostém souladu s biblickou zvěstí odmítá. Moderní člověk v „*technopolis*“ řeší problémy co nejjednodušeji a neúčinněji, jeho pragmatismus má k biblickému pojetí pravdy mnohem blíže než tradiční metafyzika.

---

158. Cox, *The Secular City*, s. 18.

159. Cox, *The Secular City*, s. 1 n.

### 3.4 Wolfhart Pannenberg

Proti soudobé konjunktuře sekularizace v teologii pozvedl svůj hlas filosof Hans Blumenberg.<sup>160</sup> Souběžně s vyprcháváním sekularizačního paradigmatu přestává od druhé poloviny 60. let téma sekularizace dominovat teologickému diskursu.<sup>161</sup> Podle Blumenberga pojem sekularizace nepředstavuje vlastní kategorii k chápání novověku; svým chápáním sekularizace teologové upírají novověku jeho *samostatnou* legitimitu. Na Blumenberga výrazně polemicky zareagoval Wolfhart Pannenberg. Oponuje jeho tezi, že „původ novověku [spočívá] v osvobození se od nároků teologického absolutismu pravdy“.<sup>162</sup> Pannenberg Blumenbergerovi vytýká, že „pro vznik a sebepochopení novověku kupodivu vůbec nediskutuje roli reformace“. Vždyť křesťanská tradice, jež z ní vzešla, především díky jednomu ze svých hlavních důrazů na bezprostřední vztah člověka k Bohu, k němuž již není zapotřebí zvláštního kněžského stavu, „dokázala legitimovat tendenci k emancipaci od tradičních autorit.“<sup>163</sup> Namísto Blumenbergova „antitetického vztahu novověku ke křesťanství je třeba počítat s věcnou kontinuitou, takže novověk mohl legitimovat sebe sama veskrze křesťansky“, a v důsledku toho „též kategorie sekularizace získává obnovenou relevanci.“<sup>164</sup> Jak ostatně již ukázal Gogarten, „[s]ekularizace nepotřebuje být v žádném případě teologickým bojovným pojmem (*Kampfbegriff*)“, nýbrž stejně „jako vyplynula sekularizace (*Säkularisation*)<sup>165</sup> církevního majetku a sekularizace kleriků v prostoru reformace jako důsledek reformačních principů, tak lze i sekularizaci (*Säkularisierung*) v širším smyslu chápat pozitivně jako důsledek reformace, totiž jako zrušení privilegií kléru ve prospěch křesťanského li-

---

160. Hans Blumenberg, „Säkularisierung“. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: Helmut Kuhn – Franz Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964, s. 240–265; též, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966; též, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt am Main 1974.

161. Již roku 1963 prohlásil budoucí generální sekretář Ekumenické rady církví Philip A. Potter tato slova: „Teologové se předháněli ve vypracování vhodně upravených poselství o nenáboženském člověku a sekulární víře, z nichž byly odřezány všechny mýty o nebi a o pekle a o transcendentním Bohu. Člověk dospěl. Křesťanská víra musela být nově interpretována, aby se uprostranilo Bohu, který je uprostřed dějin spíše než nad dějinami. Skutečným omylem byl názor, že proces sekularizace povede k vymírání náboženského vědomí nebo zájmu o transcendentno.“ Cit. dle: js [Josef Smolík], Ještě k problému sekularizace, *Křesťanská revue* (dále KR) XXXX, 1973, s. 188 n.

162. Wolfhart Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, s. 5.

163. Pannenberg, *Gottesgedanke*, s. 126.

164. Pannenberg, *Gottesgedanke*, s. 127.

165. Němčina nabízí jedinečnou možnost významového rozlišení výrazu sekularizace: v původním „hmotném“ smyslu bývá užíváno pojmu „Säkularisation“, ve významu přeneseném a pro celý tento diskurs určujícím pojmu „Säkularisierung“. Při překladu lze pro sekularizaci ve druhém smyslu užít výrazu „sekularizování“. Tak Hans Waldenfels, *Fenomén křesťanství. Křesťanská univerzalita v pluralitě náboženství* (orig. *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen*, Freiburg im Breisgau 1994), přel. M. Voplakal, Praha 1999, s. 14.

du.<sup>166</sup> K takto příznivému pohledu na sekularizaci však neoddělitelně patří také vědomí, že se tento proces skutečně nerozběhl proto, aby tím posloužil křesťanství a jeho flexi, což jej nutně činí dvojznačným.<sup>167</sup> Sekularizace „navzdory všem spolupůsobícím tendencím k odvratu nejen od autoritářské středověké formy křesťanské tradice, nýbrž tím současně křesťanství samého, znamená fázi křesťanských dějin, v níž se vírou v inkarnaci založené ‚nekonečné posílení lidské sebeúcty‘ projevilo vůbec poprvé.“<sup>168</sup>

Ve svém klíčovém antropologickém spisu *Antropologie v teologické perspektivě* (1983) se Pannenberg k fenoménu sekularizace vrací, ovšem již s poněkud odlišnými důrazy. Čteme tu sice, že „základní myšlenka autonomie individua je zakotvena v myšlence křesťanské svobody, kterou reformace v jejím základním významu pro život víry křesťana, jakož i pro jeho samostatnost v záležitostech pozemského života obnovila“, a autonomizace člověka představuje ve své masivní podobě jev „novověké sekulární společnosti“. Jako fenomén „specificky novověký“ Pannenberg uvádí „nápadnou ‚neutralitu hodnot‘ všeobecných a veřejných oblastí života společnosti, především práva, státu a hospodářství.“ Teprve s „neutralitou hodnot“ začíná proces, který nazýváme sekularizací.<sup>169</sup> S gogartenovským hodnocením sekularizace jakožto veskrze konsekventního pokračování ústředních křesťanských idejí v jejich reformační interpretaci je Pannenberg v *Antropologii* již mnohem opatrnější. Přímo zde zazní, že „počáteční fáze... procesu ‚sekularizace‘ se nesmějí vidět ani jako výraz vzpoury proti křesťanství, ani jako přímý důsledek reformačních principů svobody svědomí a oddělení duchovního od světského.“<sup>170</sup> Emancipace základních lidských práv od jejich křesťanských kořenů vedla k neblahému individualismu.<sup>171</sup>

Na skutečnosti, že „sekulární svět novověkého státu a jeho kultury se těmto [scilicet křesťanským] kořenům odcizily“, mělo hlavní podíl rozdělení západního křesťanstva a následná, se stejným množstvím aktérů jako vítězů a poražených dopadnuvší třicetiletá válka, kdy „stát a veřejná kultura kvůli svému přežití musely být postaveny na bázi nezávislé na konfesních střetech.“<sup>172</sup> Tím však došlo k „oddělení od pramenů náboženství“ a zanedlouho z toho vyplývajícímu pojetí „veřejné kultury a společenských institucí“, které „tento proces mezitím dovedly k ohrožení dalšího trvání sekulární kultury samé.“ Neměla-li pak tato pozbýt „všech závazných norem“, a tím se rozpadnout „v an-

---

166. Pannenberg, *Gottesgedanke*, s. 127.

167. Pannenberg, *Gottesgedanke*, s. 127.

168. Pannenberg, *Gottesgedanke*, s. 128.

169. Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 469.

170. Pannenberg, *Anthropologie*, s. 162.

171. „Zdá se, že teprve ze sekularizace křesťanské myšlenky základních práv vzešel abstraktní individualismus moderního přirozeného práva, který v politické realitě a teorii občansko-liberálního věku vedl k antagonismu individua a společnosti.“ Pannenberg, *Anthropologie*, s. 163.

172. Pannenberg, *Anthropologie*, s. 469. Dále srv. tamt., s. 162.



tagonismu odpoutaných egoistických zájmů“, potřebovala se ke svým náboženským kořenům vrátit. Uvědomila si, „že v náboženství nejde o překonané či nově se rozmáhající pověry, nýbrž o konstantu lidství od jeho počátků“. <sup>173</sup> Proto se Pannenberg hlásí k Paulem Tillichem rozvíjené koncepci *teonomní kultury*, jež odstraňuje rozpor mezi *heteronomií* a *autonomií*. <sup>174</sup> Nahlédnutí nerozlučnosti náboženství a kultury však neznamená smazání rozdílu mezi jejich institucionálními formami, tedy rotheovské „splynutí církve a státu.“ <sup>175</sup> Rozdíl mezi nimi, „příznačný pro celé dějiny křesťanství“, je „výrazem křesťanského chápání politického řádu jakožto předběžného řádu tohoto světa“. <sup>176</sup> Zdánlivé protiklady ve společnosti obemýkající teonomní kultura by měla zahrnovat nejen umění – samozřejmě i ono nikoli explicitě „křesťanské“ –, ale také znovu integrovat „hospodářství jakožto soutěž“. <sup>177</sup> Řád světa zakládá strukturální jednotu legitimní samostatnosti jedince a společenských institucí v jejich kulturně-náboženském rámci. Vůbec první větu Pannenbergovy *Antropologie* lze číst jako celou knihou rozvíjený program: „Při otázce po přirozenosti člověka v sekulární kultuře západního novověku nebyla žádná otázka lidské skutečnosti zanedbána tak jako náboženství.“ <sup>178</sup>

Po dalších několika letech je Pannenberg v kladném hodnocení sekularizace ještě zdrženlivější. Ve své trojsvazkové *Systematické teologii*, nejen svým rozsahem jedním z největších dogmatických počinů posledních desetiletí, přísně rozlišuje mezi křesťanskou „sekularitou“, po jejíž (možné) realizaci prostřednictvím sekularizace již není nejmenších stop, a „sekularismem“, který se stává terčem stále ostřejší kritiky. V prvním svazku (1988) nacházíme již takřka postsekulární tvrzení, že „radikální sekularizace životního prostoru (*Lebenswelt*) může být světem bez Boha, ale také se stát východiskem pro od něj se odklánějícího obrácení se k Bohu.“ <sup>179</sup> Individualizace pokročila natolik, že „[m]yšlenka jednoty lidstva... byla v moderně, v procesu sekularizace moderní kultury, uvolněna ze svých náboženských kořenů.“ <sup>180</sup> Ve druhém svazku (1991) již na první straně předmluvy stojí věta, že „moderní sekularismus... je sám úpadkovým produktem

---

173. Pannenberg, *Anthropologie*, s. 469.

174. Paul Tillich, *Theology of Culture*, R. C. Kimball (ed.), London 1959; též, *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*, R. Albrecht (ed.), GW IX, Stuttgart 1967.

175. Pannenberg, *Anthropologie*, s. 470.

176. Pannenberg, *Anthropologie*, s. 470 n.

177. Pannenberg, *Anthropologie*, s. 471.

178. Pannenberg, *Anthropologie*, s. 7. Pannenberg zde tedy zevrubně rozpracovává myšlenku, s níž přichází ve svých starších pracích *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1962 a *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte*, Göttingen 1978.

179. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, s. 202.

180. Pannenberg, *STh I*, s. 166.

(*Verfallsprodukt*) křesťanstvím ražené kulturní tradice.“<sup>181</sup> Výraz „sekularizace“, natož zmínka o nějakém jejím přínosu, se v knize neobjeví ani jednou, sekularismus je tvrdě kritizován.<sup>182</sup> Ve třetím svazku (1993) rozpor mezi biblickou „sekularitou“ a novověkým sekularismem vrcholí. Spolu s „více či méně rozhodnou“ emancipací od svého křesťanského původu se sekularismus emancipoval též od křesťanského „rozlišování a přiřazování duchovního a světského“, a tím se stal „skrz na skrz ideologickým. Ideologický charakter moderního sekularismu spočívá na určitých, mezitím dalece za samozřejmé platících domněnkách o lidské přirozenosti, které v každém případě náboženskou tematiku považují za sekundární. Vůči tomuto ideologicky určenému sekularismu se musí křesťanství postavit do nového, fundamentálně kritického vztahu. Křesťané a církve by propadli iluzi, kdyby sekularismus moderní společnosti chtěli jednoduše pojímat jako pokračování vymezené samostatnosti a sekularity světského vůči duchovnímu v souvislosti celkově křesťansky ražené kultury.“<sup>183</sup> Přesto představuje sekularistická moderna pro křesťanství výzvu. Spolu s ní by pak křesťanství mělo do svého „chápání sekularity přijmout momenty skutečně sekulární humanity ve vědění člověka o své konečnosti, jak se v moderním společenském a kulturním životě vytvořily“, a „nenechat se strhnout ke klerikalistickým reakcím na moderní sekularismus, které by chtěly rozumnou autonomii individua a instituce společnosti podřizovat klerikálním panským nárokům (*Herrschaftsansprüche*). Křesťané a jejich církve musejí jakožto obháječi rozumné autonomie člověka jednat spíše s vědomím jeho vlastní konečnosti a proto také jeho konečnou existenci (*Dasein*) zakládajícího Božího tajemství.“<sup>184</sup>

### 3.5 Ulrich Barth

V kontextu díla Ulricha Bartha, jednoho z nejvýraznějších a nejpozoruhodnějších současných teologů, nepřekvapí, že svou pronikavou teologickou reflexi sekularizace začíná u myšlenek F. D. E. Schleiermachers. Ten již roku 1799 ve svých *Promluвах o náboženství* poukázal na to, že působení osvícenství na náboženství nespočívá v jeho radikální kritice náboženství, nýbrž je nutné je hledat na hlubší rovině. „Nikoli plísňení bezbožníci, nýbrž přespříliš prakticky orientovaní, rozumní lidé uvnitř i vně náboženských společenství jsou skuteční hrobníci náboženství!“<sup>185</sup> Tím, že trvají na vysvětlení a užitečnosti ve všech oblastech života, povyšují konečný rozum na poslední měřítko výkladu skutečnosti a náboženství bytostně vlastní perspektiva celkovosti a nahlížení

---

181. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, s. 9.

182. „Novověký sekularismus se nemůže současně pyšnit emancipací od náboženských vazeb a odpovědnost za následky svého zabsolutizování pozemského úsilí vlastnit (*Besitzstrebens*) uvalit na onen náboženský původ, od jehož omezení se sám osvobodil.“ Pannenberg, *STh II*, s. 234.

183. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie III*, Göttingen 1993, s. 67.

184. Pannenberg, *STh III*, s. 67.

185. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 146.

nekonečnosti v jednotlivině zásadně narušena. Mizení pravého náboženství je nezbytným důsledkem – jak později vystihuje Paul Tillich – „Duch[a] v sobě spočívající konečnosti“.<sup>186</sup> Empiristická a utilitaristická redukce rozumu pak byla „funkční logikou moderních sociálních systémů mocně posílena a skrze svou všednodenní přítomnost pronikla do všech pórů dnešního chápání skutečnosti. Obtíže transcendování smyslu života se tomu odpovídajícím způsobem drasticky zvýšily“,<sup>187</sup> zatímco „sociální předpoklady pro... subjektivní relevanci“ náboženské víry naopak chybějí.<sup>188</sup> Pro strukturální vyostření situace dnes Barth upozorňuje na hlavní systémové charakteristiky, vycházející ze zjištění sociologie: byrokratizace, kapitalismus, technologizace, demokratizace a informační média. Jejich vliv na náboženství v pohledu Ulricha Bartha si nyní přestáváme.

### 3.5.1 Byrokratizace

Diferenciace rolí náleží nejen k základním vlastnostem společenského uspořádání, ale i k biologické výbavě člověka. Čím více roste komplexita společnosti, tím je míra diferenciace rolí vyšší.<sup>189</sup> Maximální výkon při minimálním vynaložení sil je možný jen tehdy, jestliže jednotlivým (sub)systémům přináležejí určitá funkce a navzájem spolupracují. Jejich vnitřní budování, organizační strukturování a vymezování kompetenčních oblastí na všech úrovních společnosti bývá již od Maxe Webera v sociologii nazýváno *byrokratizace*.<sup>190</sup> Dnes běžné užívání pojmu byrokracie pouze pro aparát veřejné správy jej tedy nemístně zužuje.

Vysoká míra byrokratizace, pro modernu příznačná, je do značné míry výsledkem procesu racionalizace. Jakkoli se byrokratizaci ve svém bádání věnuje především sociologie, obrovský význam má také pro antropologii. Snad jako první se vztahem byrokratizace společnosti a jedince zabýval Wilhelm Dilthey. Moderní člověk plní současně

---

186. Paul Tillich, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, Berlin 1926, s. 124.

187. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 146.

188. Alois Hahn, *Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1974, s. 116. Cit. dle: Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 146.

189. Co říká Schleiermacher o „systematickém náboženství“, jistě platí i v této „profánní“ souvislosti: „...neboť kde si každý myslí, že má celý systém a též i jeho střed, tam musí neúměrně vzrůst hodnota přikládána každé jednotlivosti.“ Friedrich D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, G. Meckenstock (ed.), Berlin – New York 1999, p. 202 (dle 1. vyd.), s. 145 (česky *O náboženství. Promluvy ke vzdělavcům mezi jeho utrhači*, přel. J. Kranát, Praha 2012, s. 139; překlad pozměněn).

190. Srv. zejm. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie I–II*, Köln 1956; Renate Mayntz, *Soziologie der Organisation*, Reinbek 1963; též, *Soziologie der öffentlichen Verwaltung*, Heidelberg – Karlsruhe 1978; též (ed.), *Bürokratische Organisation*, Köln – Berlin 1968; Theodor Leuenberger, *Bürokratisierung und Modernisierung der Gesellschaft*, Bern – Stuttgart 1975; Thomas Leuenberger – Karl Heinz Ruffman (ed.), *Bürokratie. Motor oder Bremse der Entwicklung?*, Bern – Frankfurt am Main 1967; Rolf Dahrendorf, *Homo sociologicus*, Köln – Opladen<sup>9</sup>1970.

několikero sociálních rolí, aniž by byla jedna druhé podřízena a dohromady tvořily jednotný „velký příběh“ jedince v rámci „velkého příběhu“ společnosti. „Různé osoby jsou v každém z nás.“<sup>191</sup> Být otcem rodiny, podnikatelem, členem církve či pěveckého sboru jsou na sobě do značné míry *nezávislé* sociální role a k jejich přijetí je člověk společensky predestinován minimálně. „Jednotlivé individuum je bodem křížení množství individuí.“<sup>192</sup>

Pokročilá byrokratizace jednotlivých oblastí života, jejich samostatná funkcionální reglementace vedou jedince k podřízenosti *jedné každé* z nich. Korelativně narůstá jeho privátní sféra, jež stabilizuje heteronomii, v níž jedinec žije, a prostředkuje mezi jeho vnějším a vnitřním světem. „Deindividualizace a individualizace se tedy podmiňují navzájem.“<sup>193</sup> Jedinec se pro uchování vlastní individuality utíká do privátní sféry. Dojem, že tam „nalézá sebe sama“, je ovšem klamný: i nejvlastnější privátní *já* je jato novými mechanismy, do nichž se únikem do rádooby nezczizitelné svobody subjektu vprádá. Zábavní či volnočasový průmysl jsou toho čítankovým příkladem; jeho standardizované formy člověka „včas“ upozorní, jak si „odlevit“.<sup>194</sup>

Pro individuální i sociální funkci náboženství je takto pokročilá diferenciacce rolí jednotlivce ochromující. Vytváří ty nejnepříznivější podmínky pro to, aby se náboženské vědomí člověka mohlo vytvořit a rozvíjet. To totiž nahlíží ve *všech* významových vztazích a smyslově recipovaných souvislostech (všednodenního) života dimenzi Absolutna, Nekonečna, Posvátna či Transcendence, a týká se proto člověka v naprostém úhrnu jeho existence. Tuto skutečnost lze snadno doložit na základních pojmech křesťanské antropologie jako stvoření, hřích, vykoupení, která znamenají vždy totální určení *celého* člověka, jeho existence a sebeporozumění ve vztahu k Bohu. Náboženské nastavení člověka se v důsledku fragmentace jeho vědomí stává pouze jednou *součástí* člověka. Celostnímu nároku náboženství lze za těchto okolností dostát jen tehdy, chápe-li se nikoli jako normativní kritérium jednotlivých dílčích perspektiv a rolí, do nichž se vědomí člověka rozpadá, nýbrž jako jejich transcendentující vybalancování. To je ovšem neodmyslitelné od interpretace, od úsilí jim *rozumět* – a tím i sobě samému a světu v jejich jednotě, do níž intence náboženství vše přivádí.

### 3.5.2 Kapitalismus

Snaha při minimálním vynaložení sil získat maximum tvoří rozhodující prvek ekonomického jednání již od doby, co mezi lidmi existuje nedostatkem a potřebou něčeho

---

191. Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, GS I, Stuttgart – Göttingen 1990, s. 87; cit. dle: Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 148.

192. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, s. 51; cit. dle: Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 148. Diltheyovu teorii „individuú v individuú“ pak dále rozvíjel zejména sociolog Georg Simmel.

193. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 148.

194. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 148.

podmíněná výměna zboží. Až s vynalezením tržního hospodářství však byl kapitalismus za účelem rychlejšího růstu životní úrovně povýšen na nejdokonalejší formu ekonomického jednání (snad aby tak suploval všechny již ztroskotavší naděje na celospolečenský pokrok).<sup>195</sup> Systémová úspěšnost kapitalismu, spočívající na jednoduše fungující logice, že uspokojování potřeb vede k jejich dalšímu stupňování, ovšem odhaluje i jeho odvrácenou stránku, jíž je odmítání jakýchkoli orientujících kritérií hospodářského jednání a submise i zcela neekonomicky zaměřených mechanismů vlastní logice systému. Klíčová slova kapitalismu opanují společenský a mediální prostor, poměr ceny a výkonu či uvážení nákladů a užitku určují nejen bezmála všechny oblasti života, ale pronikají též do emočních mohutností člověka a jeho subjektivního světa prožitků.<sup>196</sup>

Nejpozději na tomto místě se dotýkáme oblasti náboženství, zprvu její praktické stránky – náboženské etiky. Ta propojuje v dané kultuře tradiční pravidla a normy jednání a k jejich dodržování nezbytné volní motivace s jednáním, které vyrůstá z náboženského výkladu sociálního světa. Prý již sám Adam Smith si uvědomil, nakolik je křesťanská láska k bližnímu – abychom užili klasický topos náboženské etiky – v příkrém rozporu s pravidly a normami jednání v prostředí tržního hospodářství. Aniž by Barth chtěl plédovat za nějaké jiné společensko-ekonomické uspořádání, oproti výše představenému problému vztahu byrokratizace a náboženství již nejde o intrasubjektivní konflikt vyvolaný diferenciací rolí jedince, nýbrž o rozpor mezi náboženským étosem a logikou, jíž se řídí svět, ve kterém žijeme.<sup>197</sup> Strukturální rušení platnosti náboženského étosu ekonomickou praxí vykazuje jeho realizaci do specializovaných forem organizačního zprostředkování (rozvojová pomoc, sociální politika, diakonie atd.), a tím jej redukuje na intersubjektivní regulativy jednání v uměle vydělené sociální oblasti. Snižování evidence etických principů samých je pak toho nutným důsledkem.<sup>198</sup>

### 3.5.3 Technologizace

Až do novověku byla technika určena hlediskem usnadnění života ovládnutím přírody. Od 19. století ovšem dochází k nové konstelaci, vytvořené zkřížením a vzájemným podmiňováním moderní přírodovědy, industriální produkce a zpeněžení v rámci kapitalistického systému. Ve vnitřní dynamice této „superstruktury“ (Arnold Gehlen)<sup>199</sup> získávají technologické interkonexe stále více charakter sebe sama regulujících systémů, které vposled vrhají uživatele techniky (tedy každého západního jedince) do situace

---

195. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 149.

196. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 150.

197. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 150 n.

198. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 151

199. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1941; též, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied am Rein – Berlin 1963; též, *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Reinbek 1986.

nemožnosti kontrolovat její přiměřenost vlastním potřebám a podle toho ji využívat. Dochází k novému interpretačnímu schématu, v němž je skutečnost nahlížena prizmatem vyrobiteľnosti a realizovatelnosti.<sup>200</sup> Jejich vliv na apercepční formy náboženského vědomí je proto nesmírný.

„Vytvoření v sobě členěné celkové představy o skutečnosti patří ve všech vysokých kulturách k elementárním funkcím náboženství.“<sup>201</sup> V náboženství křesťanském k tomu dochází na základě představy stvoření, resp. vírou ve stvoření statuovaným vztahem Boha a člověka. Víra ve stvoření prodělala hlubokou proměnu na začátku novověku, kdy přírodovědecký model vysvětlení vzniku světa vykázal náboženskou kosmologii do pozice jeho transcendentního zakládajícího smyslu.<sup>202</sup> Ta ovšem stojí v nepřekonatelném protikladu k technologickému výkladu světa, v němž poslední platnost připadá zmíněnému hledisku vyrobiteľnosti a realizovatelnosti. Postulovaný řád stvoření v oblasti přírody, přirozeného světa a společnosti se stává transcendentním natolik, že tu zcela ztrácí potvrzující význam a v nejlepším případě získává charakter mementa (lidská důstojnost, životní prostředí).<sup>203</sup>

#### 3.5.4 Informační média

Symbolickou komunikaci dnes (nejen) prostředkují média. Vznik masmédií představuje jistě nejvýraznější zlom ve vývoji veřejné komunikace vůbec.<sup>204</sup> „Co víme o své spo-

---

200. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen<sup>5</sup>1985; týž, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, C. Strube (ed.), Frankfurt am Main 2009. Česky k tomu jen týž, *Věda, technika a zamyšlení*, (orig. „Die Frage nach der Technik“ a „Wissenschaft und Besinnung“ [1953]), přel. J. Michálek, J. Kružíková, I. Chvatík, Praha 2004.

201. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 152.

202. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 152.

203. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 153 n.

204. Česky srv. zejm. Viktor Farkas, *Válka médií. Mýtus informační společnosti* (orig. *Mythos Informationsgesellschaft. Was wir aus den Medien nicht erfahren*, Rottenburg 2005), přel. V. Čadský, Praha 2012; Marshall McLuhan, *Jak rozumět médiím. Extenze člověka* (orig. *Understanding Media. The Extensions of Man*, London 1963), přel. M. Calda, Praha<sup>2</sup>2011; M. A. Verick, *Mediální monopol. Kontrola myšlenek a temná manipulace* (orig. *Das Medienmonopol. Gedankenkontrolle und Manipulation der Dunkelmächte*, Weinheim 2006), přel. I. Kraus, Praha 2009; Robert Waterman McChesney, *Problém médií. Jak uvažovat o dnešních médiích* (*The Political Economy of Media. Enduring Issues, Emerging Dilemmas*, New York 2008), přel. B. Holubová, Praha 2009; Maxwell E. McCombs, *Agenda setting: nastolování agendy – masová média a veřejné mínění* (orig. *Setting the Agenda. The Mass Media and Public Opinion*, Cambridge 2004), přel. T. Kačer a V. Nečas, Praha 2009; Jan Jiráček – Barbara Köplová, *Masová média*, Praha 2009; Jiří Bystřický a kol., *Média, komunikace a kultura*, Plzeň 2008, Jiří Bystřický – Ivan Mucha, *K filozofii médií*, Praha 2007; Ignatio Ramonet, *Tyránie médií* (orig. *La Tyrannie de la communication*, Paříž 2001), přel. M. Pacvoň, Praha 2003; Salon kritického myšlení (ed.), *Média jako překážka v komunikaci?*, Praha 2003. Dále srv. Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen 1996; Klaus Merten – Siegfried J. Schmidt – Siegfried Weischenberg (eds.), *Die Wirklichkeit der Medien*, Opladen 1994; Werner Faulstich, *Medientheorie*, Göttingen 1991; Norbert Bolz,

lečnosti, ano o světě, ve kterém žijeme, víme prostřednictvím masmédií.“<sup>205</sup> Sociologie široce zkoumá jejich kvantitativní a kvalitativní vliv na podobu veřejného mínění. Dopívá k závěru, že „[m]oderní, funkcionálně diferencované společnosti nemohou bez systému masmédií vůbec existovat.“<sup>206</sup> Přitažlivost masmédiálně sdělovaných informací se měří rychlostí střídajících se zpráv, jež mají na prvním místě nikoli informovat, nýbrž překvapit, nejlépe šokovat, na druhém pak bavit. Jestliže „i lidé v diferencovaných a pluralistických společnostech potřebují společné konstrukce své sociální a subjektivní reality“, nic je v nich nevytváří tak dokonale jako masmédiá.<sup>207</sup> Zdá se tedy, že role masmédií dokládá neschopnost nebo přinejmenším neochotu postmoderní společnosti vzdát se svých „velkých příběhů“. Jejich budováním a udržováním tak masmédiá suplují *rolí* náboženství v tradičních společnostech. Masmédii přivozené strukturální změny způsobu komunikace se ovšem dalekosáhle týkají náboženství *samého*, snad nejvíce jeho veřejné roviny, náboženské komunikace.<sup>208</sup> Již jsme poukázali na to, že náboženská interpretace skutečnosti stojí ve své komplexitě v rozporu s jinými snahami skutečnosti vtisknout určitý smysl. V podmínkách moderní společnosti přistupuje k obsahovým protikladům ještě konflikt s účelem a způsobem masmediálně sdělovaných informací: přitažlivost, již masmédiá tématům přisuzují, a dynamika, s níž o nich zpravují, vytváření imaginativní mnohosti událostí včetně pocitu, že na nich konzument rovněž participuje, sugerovaná nutnost zaujetí vlastního stanoviska na jedné, opakující se rituály, liturgie podle zcela jiných měřítek než rychlého střídání prostředkování zážitků různé přitažlivosti, záměrná nenázornost symbolů, recitace stále stejných svatých textů a jejich výklad na druhé straně. Již při zběžném pohledu na současnou scénu organizovaného náboženství se jasně ukazuje, že přistoupí-li církve či náboženská instituce na způsob komunikace masmédií, chápe sebe sama v konkurenčním vztahu k ostatním. To ji vede – nebo přinejmenším výrazně přispívá – k nedostatečné myšlenkově hloubce a přesnosti, stejně jako s tím úzce související rezignaci na hodnotu církevní tradice a oficiální kult.<sup>209</sup>

Reflexe Ulricha Bartha výrazně kontrastuje s pozitivním teologickým hodnocením sekularizace z doby dominance sekularizačního paradigmatu. Považuji ji za nejhlubší, nejkompexnější a nejvyváženější svého druhu a v závěru na ni v nejednom ohledu navážu. Její velkou silou je Barthovo teologické zhodnocení příspěvků řady neteologic-

---

*Theorie der neuen Medien*, München 1990; Klaus von Bismarck – Günter Gaus – Alexander Kluge – Ferdinand Sieger, *Industrialisierung des Bewußtseins. Eine kritische Auseinandersetzung mit den „neuen“ Medien*, München – Zürich 1985.

205. Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, s. 9.

206. Wilhelm Gräb, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002, s. 135.

207. Gräb, *Sinn fürs Unendliche*, s. 135.

208. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 155.

209. Barth, *Säkularisierung und Moderne*, s. 155 n.

kých oborů. Do kýženého „vypracování interdisciplinární kriteriologie“ pro zabývání se „komplexní otáz[ou] vztahu evropské sekularity a (západo)křesťanské tradice adekvátně“<sup>210</sup> se tu nabízí jedinečný vklad.

---

210. Hošek, Prolegomena, s. 23.



## II. SEKULARIZACE A RELIGIOZITA V ČESKÉ REPUBLICE V ZRCADLE EMPIRICKÝCH PRŮZKUMŮ

Teze o Čechách jakožto „nejateističtější národ“ Evropy nebo dokonce světa se již nějakou dobu jeví jako přinejmenším nepřesná. Nejen historikové a sociologové náboženství poukazují na nutnost zvláště v případě České republiky neztotožňovat religiozitu s jejími viditelnými, natož na církve a náboženské společnosti vázanými projevy. Sociologická šetření také nejednou popřela tvrzení, že nejhlavnější příčinou náboženské situace v České republice byla čtyřicetiletá vláda komunistického režimu. Je-li totiž religiozita zkoumána v širším kontextu postkomunistických zemí, získaný obraz je velice pestrý. Jednomu z takových výzkumných projektů s názvem „Political Culture in Central and Eastern Europe“ se věnujeme podrobněji.

Projekt, vedený německým sociologem Detlefem Pollackem, se uskutečnil na podzim roku 2000. Jeho součástí byl průzkum religiozity v jedenácti postkomunistických zemích. Zjištěné hodnoty ukazují mj. vysokou alternativní religiozitu Čechů: 41 % věří v reinkarnaci, 64 % v astrologii a 43 % v uzdravování vírou.

Tab. 1: Výsledky průzkumu religiozity v postkomunistických zemích podle projektu „Political Culture in Central and Eastern Europe“ v roce 2000 (v %) [zdroj: pozn.<sup>211</sup>].

	Členství	Pravidelná účast na bohoslužbách	Důvěra v náboženské instituce	Víra v Boha
<b>Albánie</b>	77	18	72	85
<b>Bulharsko</b>	44	14	66	73
<b>ČR</b>	28	11	31	41
<b>Estonsko</b>	22	7	69	59
<b>Maďarsko</b>	59	18	44	58
<b>bývalá NDR</b>	24	6	34	28
<b>Polsko</b>	82	77	64	83
<b>Rumunsko</b>	96	36	87	96
<b>Rusko</b>	37	10	65	66
<b>Slovensko</b>	72	43	59	73
<b>Slovinsko</b>	65	25	39	66

Podle hodnot uvedených v prvních dvou sloupcích stojí České republice nejbližší bývalá NDR a Estonsko, podle ostatních kategorií pak jednoznačně bývalá NDR, kde jsou všechny hodnoty kromě důvěry v náboženské instituce ještě nižší než v ČR. Naopak

211. Detlef Pollack – Olaf Müller, Religiousness in Central and Eastern Europe. Towards Individualization?, in: Irena Borowik (ed.), *Religions Churches and Religiosity in Post-Communist Europe*, Kraków 2006, s. 22–36, 24.

nejsilnější pozici mají náboženské skupiny v Rumunsku, Polsku, na Slovensku a ve Slovinsku.<sup>212</sup> Jelikož důvěra v náboženské instituce a víra v Boha je v Estonsku výrazně vyšší než v ČR a NDR je již minulostí, můžeme plným právem ČR přinejmenším již v roce 2000 pokládat za nejsekularizovanější stát Evropy. Oproti bývalé NDR neexistují v ČR – zvláště po rozpadu Československa – žádné míru religiozity a společenskou roli křesťanství vyrovnávající faktory, takže „nízký stupeň religiozity a poměrně vysoký stupeň ateizace a související sekularizace má přímý vliv na celospolečenskou atmosféru, na politickou kulturu a na postavení církví ve společnosti.“<sup>213</sup>

Rozmanitost religiozity a jejích projevů poukazuje mj. na nutnost nevnímat postkomunistické země jako jednu „veličinu“, abychom „spíše nepřehledný a rozporuplný obraz“<sup>214</sup> vyvstávající z pozorování jejich náboženské scény násilnou generalizací nezjednodušovali. „Rozhodně nelze hovořit o ‚postkomunistickém světě‘ či ‚Východu‘ paušálně jako celku. Mezi jednotlivými zeměmi jsou tak radikální rozdíly, že relativizují linii mezi Východem a Západem: podle sociologických charakteristik je náboženská situace v Čechách mnohem podobnější religiozitě ve Francii než na Slovensku, polská podobnější irské než české apod.“<sup>215</sup> Tato skutečnost má hluboké historické kořeny a úzce souvisí s různou podobou modernizačního vývoje v jednotlivých postkomunistických zemích.<sup>216</sup> Proces modernizace proběhl v ČR a bývalé NDR oproti ostatním zemím do doby, kdy se jejich vlád zmocnily ony komunistické, odlišně a pokročileji.<sup>217</sup>

---

212. Václavík (*Náboženství a moderní česká společnost*, s. 47) řadí do této skupiny namísto Slovinska, třebaže „s jistým omezením“, Bulharsko. Mně však připadá pro hodnocení síly pozice náboženských institucí symptomatická spíše míra převahy členství v náboženských institucích nad důvěrou v ně. Opačný poměr nás pak k tvrzení o nejslabší pozici náboženských institucí opravňuje jen do určité míry (patří sem totiž kromě Estonska a bývalé NDR též Rusko a Bulharsko). V případě Polska si povšimněme si také víceméně stejného množství členů církví (v tomto případě by bylo možné užít singuláru), pravidelných účastníků bohoslužeb a věřících v Boha.

213. Fiala, *Laboratoř sekularizace*, s. 27.

214. Olaf Müller, Glaube versus Atheismus? Individuelle religiöse Orientierungen in Mittel- und Osteuropa, in: Pollack – Wohlrab-Sahr – Gärtner (eds.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, s. 171–196, 171.

215. Tomáš Halík, Katolická církev v České republice po roce 1989, in: kol., *Společnost v přerodu*, Praha 2000, s. 144–158, 144.

216. Pro zdůraznění rozmanitosti procesu modernizace v jejím vztahu k dané kultuře razí izraelský sociolog Shmuel N. Eisenstadt (*Die Vielfalt der Moderne*, přel. a zpr. B. Schluchter, Weilerswist 2000, s. 13 n. pass.) v návaznosti na Jaspersův termín „osové doby“ (*Achsenzeit*) pojem „osové kultury“ (*Achsenkultur*). Jakkoli Eisenstadt pojem míní v obecném měřítku, jistě lze o „osových kulturách“ hovořit i v případě jednotlivých postkomunistických zemí. K Eisenstadtově pojetí moderny a s ní spojené „osové transformace“ srv. Jóhann P. Árnason, *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*, přel. A. Bakešová et al., Praha 2009, s. 25–35. Jaspersovu tezi o „osové době“ aplikuje na náboženství v moderně francouzský sociolog Yves Lambert, Religion in Modernity as a New Axial Age. Secularization or New Religious Forms? *Sociology of Religion* LX/3, 1999, s. 303–333.

217. Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 49 n.

Jsou-li totiž hlavními, navzájem spolu souvisejícími vlastnostmi procesu modernizace „strukturální diferenciaci, urbanizace, industrializace a rostoucí komunikace“, <sup>218</sup> pak bylo jeho vyššího stupně před začátkem komunistického režimu dosaženo pouze v bývalé NDR a ČR. Třebaže komunistická diktatura „vedla k nivelizaci celého regionu na podobnou úroveň, ...mnohé faktory ukazovaly a stále ukazují na významné strukturální rozdíly, které se začaly výrazněji stírat až s politickými, hospodářskými a kulturními změnami v tomto regionu po roce 1989.“<sup>219</sup>

## 1. Náboženská situace v Čechách a na Moravě po roce 1989

Vír změn, do nichž se česká společnost dostala pádem komunistického režimu, přivodil i nové definování jejího vztahu k náboženským otázkám. Jakkoli je problematické z hodnocení významu návštěvy Československa papeže Jana Pavla II. roku 1990 přímo usuzovat na vzrůstající prestiž katolické církve v české společnosti, důvěra v církev tehdy byla nebývale vysoká. Toto období lze podobně jako dobu po roce 1918 označit jako *liminální situaci*, neboť šlo o stav zásadní změny s potřebou vymezit se vůči předchozímu politickému režimu. Analogicky k vymezování se společností vůči společensko-politickému uspořádání, jež roku 1918 padlo, a protěžovanému římskému katolicismu jakožto „oficiálnímu“ náboženskému vyznání habsburské monarchie došlo po listopadu 1989 k vymezování se společností vůči ateismu coby „oficiálnímu“ světonázoru a příklonu k církvím, komunistickým režimem považovaných za úhlavní „ideové nepřátele“. Víra v Boha a připouštění jeho existence v první polovině 90. let rostly, byť nijak prudce. Tento vývoj souvisí s tehdejší nárůstem celospolečenského významu náboženství.

Tab. 2: Vývoj počtu věřících v Boha v první polovině 90. let (v %) [zdroj: IVVM].

	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995
<b>Věří v Boha</b>	16	22	25	24	30	24	21
<b>Připouští Boží existenci</b>	24	26	32	37	30	31	31
<b>Nevěří v Boha</b>	60	52	43	39	50	45	48

Po více než čtyřiceti letech mohli v roce 1991 českoslovenští občané svou víru vyjádřit při Sčítání lidu, domů a bytů.<sup>220</sup> Výsledky sčítání nepochybně odrážejí vzrušenou spole-

218. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, s. 10.

219. Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 50.

220. Otázka po náboženském vyznání (resp. církevní příslušnosti) byla součástí census v letech 1921, 1930 a 1950. Jen malá část občanů na ni neodpověděla (roku 1921 a 1930 kolem 1,5 tisíc, v roce 1950 však již 23 tisíc). Sčítání lidu za komunistického režimu otázku po náboženském vyznání pod pláštěm

čenskou atmosféru, a proto je nutné přistupovat k údajům o religiozitě obyvatelstva, které z průzkumu vyplývají, s ještě větší mírou obezřetnosti než v případě dalších censů. Jejich výsledky jsou synopticky uvedeny v tab. 13 a 14 na s. 58–60.

Je tomu již bezmála sto let, kdy někdejší místopředseda Státního úřadu statistického Antonín Boháč trefně a jistě podnes platně poznamenal, že „číslicemi lze nejméně argumentovat na poli náboženském.“<sup>221</sup> Stejně jako jiná data o demografickém, hospodářském a dalším stavu společnosti se otázka církevní příslušnosti stala v Evropě součástí pravidelných censů v průběhu 19. století. V Rakousku-Uhersku k tomu prvně došlo roku 1880 a nástupnické státy tuto podobu zjišťování církevní příslušnosti převzaly.<sup>222</sup> Zavádějící je především kategorie „bez vyznání“, která až do pádu habsburské monarchie zahrnovala ponejvíce náboženské nonkonformisty než skutečné nevěřící.

Výsledky sčítání lidu z období meziválečného jsou rovněž velmi nepřesné. Hnutí „Los von Rom“, jež se od druhé poloviny 19. století projevovalo mezi německými a rakouskými liberály, se stalo do značné míry hnutím výstupovým a přestupovým. V jeho rámci opustilo římskokatolickou církev bezmála 1,5 milionu Čechů a Slováků (v Německu a Rakousku hnutí nebylo po první světové válce obnoveno). Zhruba polovina z nich vstoupila do Církve československé, založené radikálním křídlem hnutí katolického modernismu 8. ledna 1920,<sup>223</sup> malá část do Českobratrské církve evangelické či jiných menších protestantských církví a polovina zůstala bez vyznání. Ovšem zdaleka ne všichni, kteří se s římskokatolickou církví vnitřně rozešli, z ní formálně vystoupili. Nepostižitelnost velikosti této skupiny výsledky meziválečných censů silně problematizuje.

Podoba, v jaké byla otázka po náboženském vyznání do sčítání lidu roku 1991 navrácena, žel neumožňuje přímé navázání na census v roce 1950: otázka se stala dobrovolnou a táže se již nikoli na (formální) církevní příslušnost, nýbrž na (osobní) „náboženské vyznání“.<sup>224</sup> „Stejně jako neznáme různé důvody zdržení se odpovědi, nemáme ani (nepochybně opět rozličné) důvody přihlášení se k jednotlivým vyznáním, které lze jen částečně ztotožnit s konkrétními církvemi, případně se stavem bez vyznání/náboženského přesvědčení. Pokud cesty v průběhu 20. století v celoevropském mě-

---

uchování práva na náboženskou svobodu nekladla. (Skutečným důvodem však byly ateistické propagandy a očekáváním nových dignit zdaleka neodpovídající výsledky průzkumu: přes vysídlení spíše církevně orientovaných českých Němců se k církvím při censu v roce 1950 přihlásilo ještě více občanů než v roce 1930.)

221. Antonín Boháč, *Volné kapitoly z české konfesijní statistiky*, *Kalich* V/10, 1917–18, s. 381–383, 381.

222. Jaroslav Podzimek, *Vývoj čs. statistiky do vzniku Státního úřadu statistického*, Praha 1974. Ke kritice zjišťování církevní příslušnosti prostřednictvím censů srv. Emanuel Rádl, *Sociologický rozbor sčítání lidu v Československu roku 1921*, *KR* II, 1928–1929, s. 130–139, 172–179, 206–211.

223. Pavel Filipi, *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*, Brno 1996, s. 175.

224. Podle ČSÚ se otázkou rozumí „účast na náboženském životě některé církve (náboženské společnosti) nebo vztah k ní“.

řítku přestávaly fungovat jako nástroje indikace religiozity, což v řadě případů vedlo k vypuštění příslušných otázek, v České republice na počátku 21. století tento stav dosáhl „dokonalosti“.<sup>225</sup>

Nahrazení církevní příslušnosti „náboženským vyznáním“ vede k otázce po důvodech, které respondenty přiměly k jejich odpovědi. Jsou jistě rozmanité: od aktivní účasti na životě dané církve, přes členství „matrikové“, podporu v sociální oblasti, až po osobní sympatie či „vzpomínku na dětství“. Neméně košatá je i skupina bez vyznání: zahrnuje postoje odporu k církvím, náboženskou indiferentnost či skutečný, ne nutně militantní ateismus.

Především tyto okolnosti nás vedou k soustředění se spíše na specializované sociologické průzkumy. Ačkoli jsou prováděné na malém vzorku populace, „přinášejí mnohem smysluplnější vhled do aktuálního ne/náboženského života společnosti než celospolečenské censy, protože umožňují porozumění individuálním představám a jednáním.“<sup>226</sup> Pro teologický pohled na religiozitu současné české společnosti nejsou tyto průzkumy vhodnější jednoduše proto, že na základě jejich výsledků dochází k poklesu deklarativních věřících mnohem pomaleji než v případě censových dat a že se podle nich na celorepublikové (nikoli regionální!) úrovni „v podstatě nemění podíl aktivních účastníků náboženského života“.<sup>227</sup> Jde především o to, že jsou mnohem lépe schopny zasadit religiozitu v České republice do nadstátního kontextu. „Jejich realizace je ovšem obtížná i kvůli nedostatku zdrojů: církve a náboženské organizace je nechtějí uvolňovat proto, že je nemají (pomineme-li možnost obav z výsledků nebo z obvinění, že došlo k jejich manipulaci), a státní či nevládní sektor proto, že žijí v mylném přesvědčení o upadajícím a zanikajícím významu náboženství pro společnost.“<sup>228</sup>

### **1.1 Analýza české religiozity v letech 1990–2000 podle specializovaných průzkumů**

Při analýze religiozity dnes sociologie náboženství přes určitou pojmovou nejednoznačnost snad nejčastěji užívá rozlišení religiozity na dvě základní kategorie: *tradiční* (na církve či náboženské společnosti vázanou) a *alternativní* (odehrávající se mimo obvyklé církevní struktury).<sup>229</sup> Jak již představené analýzy Luckmannovy a Bergerovy ukázaly,

---

225. Zdeněk R. Nešpor, Náboženství a ateismus v současné české společnosti ve světle statistických a sociologických výzkumů, *Salve* 1, 2012, s. 7–20, 10.

226. Nešpor, Náboženství a ateismus v současné české společnosti, s. 13.

227. Nešpor, Náboženství a ateismus v současné české společnosti, s. 13.

228. Nešpor, Náboženství a ateismus v současné české společnosti, s. 16.

229. Americký sociolog a teolog Andrew M. Greeley (*Religion in Europe at the End of the Second Millennium*, London 2003, zejm. s. 37 n.) hovoří namísto o „alternativní“ religiozitě o „magii“ či „magickém náboženství“. Chce tak zdůraznit člověkovu snahu ovládat transcendentní síly ke svému prospěchu, jež je pro „magické náboženství“ obzvlášť příznačná. Tento zavedený pojem volí také proto, aby poukázal na trvalost magických náboženských představ a praktik: privátní religiozita, odehrávající se mimo tradiční církevní struktury, není žádným novým jevem. (Velký zájem o magii dnes je navíc podle Greeleyho

těžiště evropské religiozity se z tradiční přesouvá do alternativní a Česká republika je toho čítankovým příkladem. Vzhledem k demografickým procesům ovšem současně dochází i v České republice k nárůstu počtu aktivních věřících, často pocházejících z necírkovního prostředí. Naprostá většina společnosti se pak nachází někde mezi církevní příslušností a ateismem. Je třeba mít na paměti, že pojem „ateismus“ v České republice označuje spíše proticírkevní naladění než zcela nenáboženský postoj, což hranici mezi kategorií „mezi“ a „ateismem“ značně rozostřuje.

Východiskem analýzy se nám stanou některá data čtyř mezinárodních průzkumů, které v České republice v 90. letech proběhly. Jde o „European Values Study“ (EVS),<sup>230</sup> „O vztahu československé populace k náboženství a bibli“ (BIBL 1991), „Religiozita v reformovaných východo(středo)evropských zemích“ (AUFBR 1997)<sup>231</sup>, „International Social Survey Programme“ (ISSP) a „International Social Survey Programme – Religiozita II“ (ISRE 1999).

Tab. 3: Přesvědčení respondenta („*Nezávisle na tom, zda chodíte do kostela nebo ne, mohl(a) byste říci, že jste... a) věřící, b) nevěřící, c) přesvědčený ateista, d) nevím, e) není odpověď.*“) [zdroj: EVS 1991, 1999].

	1991	1999
<b>Věřící</b>	37,4 %	40,4 %
<b>Nevěřící</b>	47,4 %	45,4 %
<b>Přesvědčený ateista</b>	4,9 %	7,7 %
<b>Neví</b>	10,2 %	5,3 %
<b>Neodpověděl/a</b>	0,1 %	1,1 %

Spolu s věřícími mírně vzrostl i počet přesvědčených ateistů. Podle téhož průzkumu poklesl počet těch, kteří se hlásí k nějakému náboženskému vyznání, z 39,4 % v roce 1991 na 33,5 % v roce 1999. V průběhu 90. let tedy dochází k „rozevírání nůžek“ mezi klesající institucionalizovanou religiozitou a rostoucí religiozitou privátní, což také dokládá nárůst (ne)náboženské rozhodnosti.

---

specifikem slovanských národů. Srv. tamt., s. 43.) Já se však v následujícím přidržím v sociologii náboženství nejčastějšího rozlišení.

230. EVS je longitudinální mezinárodní srovnávací výzkum hodnotových orientací. Impulz k jeho první fázi přišel z Nizozemí a Belgie, začala roku 1981 a proběhla v 26 evropských zemích. Druhá fáze začala v roce 1990 a zúčastnilo se jí 45 nejen evropských zemí, včetně bývalého Československa. Třetí fáze se pak konala roku 1999.

231. Zkratka AUFBR je odvozena z německého „Aufbruch“, původního pracovního názvu průzkumu. Jiný název průzkumu zní „Gott nach dem Kommunismus“. Autory projektu jsou rakouský římskokatolický (především pastorální) teolog Paul M. Zulehner (\* 1939) a maďarský sociolog náboženství Miklós Tomka (1941–2010).

Nižší hodnota než oněch 39,4 % občanů, kteří se v Čechách a na Moravě v roce 1991 přihlásili k nějakému náboženskému vyznání, byla ze zkoumaných zemí zjištěna jen v bývalé NDR (necelých 34 %). Ovšem jen o nemnoho vyšší hodnotu vykazovalo např. Nizozemí (45 %). Pro srovnání uveďme údaje ze sousedních zemí: Polsko 96 %, Rakousko 87 %, bývalá SRN 86 % (bývalá NDR Německu „kazí“ průměr na 60 %), Slovensko 77 %.

Tab. 4: Důvěra církvím v letech 1991–1999 (v %) [zdroj: IVVM].

	Ano	Ne
<b>1991/2</b>	41	44
<b>1993/4</b>	31	51
<b>1995/2</b>	34	53
<b>1995/10</b>	33	54
<b>1996/2</b>	32	54
<b>1996/10</b>	28	58
<b>1997/2</b>	28	58
<b>1998/2</b>	32	54
<b>1998/10</b>	29	59
<b>1998/10</b>	34	54
<b>1999/2</b>	29	60
<b>1999/10</b>	33	54

Již záhy po roce 1990 se v postojích české společnosti vůči církvím začala projevovat nedůvěra. Od roku 1993, kdy oproti prvnímu průzkumu v roce 1991 důvěra značně poklesla, je v prvním desetiletí po pádu komunistického režimu podíl důvěry a nedůvěry církvi víceméně stálý: jedna třetina společnosti církvím důvěřuje, dvě třetiny nikoli. Výkyvy lze vysvětlit již zmíněným obrazem církví v médiích (opakovaně rozvířované diskuse ohledně sexuálních skandálů kněží či navrácení majetku církvím). Pokles důvěry vůči církvím mezi lety 1991 a 1993 bývá nejčastěji vysvětlován první vlnou restitučních nároků církví nedlouho po prvním průzkumu v roce 1991. Další pokles důvěry během roku 1996 se pak klade do souvislosti se sporem o katedrálu sv. Víta, který se nedlouho předtím rozhořel. Zároveň je třeba poukázat na to, že Češi „církve“ a „katolickou církev“ zpravidla ztotožňují. Mediální obraz si katolická církev poškodila též svými konzervativními etickými postoji (odmítáním interrupcí, antikoncepce či registrovaného partnerství homosexuálů), jakož i několika kontroverzními vstupy do politické diskuse. Obzvlášť flagrantním případem bylo vystoupení kardinála Vlka v souvislosti s krizí Klausovy vlády na sklonku roku 1997, když nakonec vyzval premiéra k rezignaci. Podle průzkumu uskutečněného IVVM v témže roce bylo 48 % respondentů přesvědčeno, že by církve měly být zcela finančně soběstačné, ovšem pouze 8 % dotázaných by vrátilo církvím vše, co vlastnily za první republiky a 19 % to, co jim patřilo

před únorem 1948. Dalších 25 % respondentů by z dřívějšího majetku vrátilo jen něco a podle 35 % by se církvím nemělo vracet vůbec nic.

Tab. 5: Postoj k užitečnosti církví v letech 1995–1999 (v %) [zdroj: STEM].

	10/1995	12/1995	2/1997	12/1997	2/1999
<b>Určitě ano</b>	12	17	12	17	13
<b>Spíše ano</b>	30	34	29	35	27
<b>Spíše ne</b>	36	31	38	32	37
<b>Určitě ne</b>	22	18	21	16	23

Jakkoli je pojem užitečnosti v souvislosti s církvemi naplněn jistě velmi rozmanitým obsahem, více než polovina respondentů – a to i tak těsná – považovala ve druhé polovině 90. let církve za užitečné pouze v prosinci 1995 a 1997. Dále rozdíl výsledků průzkumu EVS 1991 a 1999 zřetelně ukazuje, že stále více lidí se domnívá, že církve nedávají přiměřenou odpověď nejen na morální (57 % oproti 22 %), rodinné (57 % oproti 33 %) a sociální (69 % oproti 44 %) problémy, ale že nedokážou vyhovět ani duchovním potřebám lidí (26 % oproti 16 %). To samozřejmě znamená, že podíl negativních odpovědí roste i mezi členy církví. Navíc podle průzkumu ISSP 1999 je osobám „bez vyznání“ sice nejsympatičtější náboženství křesťanství, ale buddhismus se drží v těsném závěsu, a tak předstihne všechny křesťanské církve.<sup>232</sup>

V rámci stoupající diferenciaci a pluralizace společnosti, nárůstu individualizované religiozity a alternativní spirituality se i tradiční církve staly *součástí* rozšiřující se náboženské nabídky; hranice nejen mezi jednotlivými náboženskými institucemi, ale i náboženstvími jako takovými se rozostřují (Václavíkovo hodnocení, že „výsledkem je situace duchovního tržiště“ – řečeno termínem amerického sociologa W. C. Roofa<sup>233</sup> – mi vzhledem k přece jen stabilnějšímu postavení tradičních církví i v pohledu sekulárního člověka připadá přemrštěné). „Stírání náboženských hranic“ nepřímou ukazuje koncept tzv. indexu křesťanské ortodoxie, vypracovaného L. Halmanem, T. Petersonem a J. Verweijem. Jeho základem je víra v pět „předmětů“ pro křesťanské náboženství napříč konfesemi ústředních: víra v osobního Boha, v posmrtný život, v existenci pekla, nebe a hříchu. Při vytváření průměrné hodnoty indexu znamená 1 víru ve všechny, 0 naopak

232. Respondenti měli volit mezi stupni 1–7 (1 = naprosto nesympatický, 7 = naprosto sympatický). Průměr odpovědí u osob „bez vyznání“: křesťanství (4,1), buddhismus (3,9), ČCE (3,8), CČSH (3,8), Církev římskokatolická (3,6), židovství (3,6), pravoslavná církev (3,3), islám (2,4), Svědkové Jehovovi (1,6). Zajímavé také je, že ti, kteří se označili za římské katolíky, hodnotili svou církev výše než křesťanství (5,8 oproti 5,6). Z ekumenické perspektivy potěšitelná je ČCE na druhé či CČSH na třetí příčce v hodnocení katolíků. Svědkové Jehovovi jsou katolíkům právě tak (ne)sympatičtí jako lidem bez vyznání.

233. Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remarkings of American Religion*, Princeton – Oxford 2001; cit. dle: Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 158.



nevíru ve všechny. V rámci průzkumu EVS 1999 je index křesťanské ortodoxie v České republice pouhých 0,288, což je hned po bývalé NDR ze zkoumaných zemí nejméně (v Nizozemí 0,382, v Rakousku 0,488, na Slovensku 0,563 a v Polsku 0,756).<sup>234</sup>

Tab. 6: Index křesťanské ortodoxie (v %) [zdroj: EVS 1999].<sup>235</sup>

	Nulová	Velmi slabá	Slabá	Střední	Silná	Velmi silná
<b>ČR</b>	37,2	25,4	15,6	8,7	4,2	8,9
<b>Bývalá NDR</b>	58,5	12,6	5,4	3,1	1,2	7,7
<b>Bývalá SRN</b>	16,4	15,7	13,8	8,9	5,7	15,2
<b>Nizozemsko</b>	27,6	21,1	17,4	11,7	11,1	11,2
<b>Rakousko</b>	11,8	22,1	19,7	17,2	15,2	14,0
<b>Slovensko</b>	17,3	13,2	16,4	11,2	7,9	34,0
<b>Polsko</b>	2,7	9,0	13,3	10,1	12,3	52,6

Míra ortodoxie u těch, kteří se v tomtéž průzkumu přihlásili k některé křesťanské církvi, by vyneslo hodnotu indexu v České republice na 0,536. Ovšem jen asi u 33 % českých občanů, kteří sami sebe považují za křesťany, se setkáváme se silnou nebo velmi silnou ortodoxií, což je méně než v celé polské či slovenské populaci a přibližně stejně jako v celé populaci rakouské. Podle indexu ortodoxie 73 % českých křesťanů věří v Boha a 79 % v hřích.<sup>236</sup> Ostatním „předmětům víry“ věří ještě podstatně méně křesťanů: v posmrtný život 48 %, v nebe 41 %, v peklo 28 %.<sup>237</sup>

Díky některým dalším průzkumům máme k dispozici přesnější analýzu *podoby* víry v Boha na začátku a na konci 90. let. Je zřejmé, že představa respondentů o Bohu je mnohem cennější než pouze odpověď ano – ne.

234. Lužný – Navrátilová, Religion and Secularisation in the Czech Republic, s. 94; Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 159.

235. *Nulová*: víra v 0 položek; *velmi slabá*: víra ve 2 položky; *střední*: víra ve 3 položky; *silná*: víra ve 4 položky; *velmi silná*: víra ve všech 5 položek.

236. Považuji za důležité upozornit na zdánlivý detail, který ovšem mohl výsledky české a bývalé východoněmecké ortodoxnosti ovlivnit: jelikož právě u nás a částečně v bývalé NDR je vzdělávání v otázkách křesťanství či náboženství obecně ze zkoumaných zemí na nejnižší úrovni, řadě v církvi nesocializovaných občanů či (spíše „matrikových“) křesťanů nemusí být známo, že „osobní Bůh“ je totožný s jediným Bohem všech. Vždyť „osobní Bůh“ může znamenat jak „Boha jakožto osobu“, tak i „Boha pro mě osobně“. Proto je možné si představit, že určitá část křesťanů, kteří chtějí odpovědět „pravověrně“, odpovídá na otázku po víře v „osobního Boha“ negativně z obavy z hereze. Domnívám se, že takto lze nejpřiměřeněji vysvětlit fakt, že v Boha u nás věří méně křesťanů než v hřích.

237. Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 160.

Tab. 7: Podoba (ne)víry v Boha v Čechách a na Moravě v letech 1991 a 1999 (v %) [zdroj: EVS 1991, 1999].

	1991	1999
<b>Nevěří v Boha, neví, zda existuje a nevěří, že to lze zjistit</b>	23,6	21,5
<b>Váhá; neví, zda existuje Bůh, někdy si myslí tak, jindy jinak</b>	26,8	20,2
<b>Nevěří v osobního Boha, ale věří v nějakou vyšší moc, duchovní sílu</b>	37,6	48,5
<b>Věří v existenci osobního Boha</b>	12,0	6,3

Největší posun v průběhu 90. let je patrný: o více než 10 % přibylo těch, kteří věří ve vyšší moc či duchovní sílu, nikoli v osobního Boha. Jak je tato tradiční křesťanská víra u nás slabá, ukazují srovnání s výsledky z jiných zemí: v Polsku v osobního Boha věřilo 82 %, na Slovensku 34 %, v Rakousku 31 %, v Německu 29 % (přitom v bývalé SRN 36,7 %, v bývalé NDR 20,5 %), v Nizozemí 23,5 %. Výrazný pokles víry v osobního Boha nepřímo dokládá růst privátní religiozity, pro niž představuje „Bůh“ (neřkuli „osobní Bůh“) kategorii příliš konkrétní, a tudíž podle vlastních přání „namísenou“ religiozitu příliš svazující. Tuto skutečnost dokládá nízká – navíc klesající – míra nevíry v jakoukoli „podobu“ Boha (v bývalé NDR takových bylo v roce 1999 celých 53 %). Je také příznačné, že ubyli v otázce víry v Boha svým přesvědčením „nevyhranění“. Třetí kategorie tak „posílila“ na úkor druhé a čtvrté.

## 2. Náboženská situace v České republice v novém miléniu

Jako první zdroj informací nám poslouží Sčítání lidu, domů a bytů z roku 2001. Oproti témuž průzkumu v roce 1991 klesl počet těch, kteří se hlásili k nějaké církvi či náboženské společnosti ze 4 523 734 na 3 288 088. Naproti tomu počet těch, kteří se deklarovali jako bez vyznání, vzrostl ze 4 112 864 na 6 039 991. Zároveň se zde zvýšila rozhodnost: respondentů, kteří na otázku po své náboženské příslušnosti neodpověděli, ubylo z 1 665 617 na 901 981. Ke značnému poklesu členské základny došlo zejména v případě „velkých“ tradičních církví: Církve československé husitské (pokles o 79 %), Českobratrské církve evangelické (pokles o 74 %) a Církve římskokatolické (pokles o 47 %), ačkoli je téměř jisté, že výsledky censu z roku 1991 neodrážely zvláště v případě těchto církví jejich skutečnou členskou základnu. Menší, namnoze evangelikálně a letničně orientované církve naopak svou členskou základnu rozšířily, někdy i znásobili: na prvním místě Církve bratrská (nárůst o 260 %), Apoštolská církev (nárůst

o 207 %), Křesťanské sbory (nárůst o 129 %), Svědkové Jehovovi<sup>238</sup> (nárůst o 59 %), Bratrská jednota baptistů (nárůst o 42 %). Členstvo takovýchto „malých“ denominací narostlo proti roku 1991 na více než desetinásobek.<sup>239</sup>

Výrazné regionální rozdíly, patrné již při censu v roce 1991, se o desetiletí později potvrdily. „Velké“ tradiční církve ztratily velké množství členů na celém území České republiky; nejvíce katolíků zůstalo na jižní Moravě, nejméně pak v severních a severozápadních Čechách. Většinový podíl katolíků ve společnosti klesl z 22 okresů na 3 (Uherské Hradiště, Opava, Hodonín). Tradiční nekatolické církve zůstaly silné na Valašsku, v severovýchodním Slezsku a ve východních Čechách. V regionech, kde je členů tradičních církví nejméně, se naopak nejlépe daří netradičním církvím a náboženským společnostem, mezi nimi „novým náboženským hnutím“ (Liberecko, Jablonecko, Ústecko, Mostecko, kde se jejich podíl mezi věřícími pohybuje okolo 16 %). Zčásti to platí i naopak: v okrese Hodonín jejich podíl činil jen 4,2 %, v okrese Zlín pak 6 %. Uvedme ještě podíl těchto denominací mezi věřícími v největších českých městech: v Praze 14 %, v Brně 10,5 %, v Ostravě 11,7 % a v Plzni 12 %.

Tab. 8: Věřící a nevěřící v české společnosti v letech 1998 a 2008 (v %) [zdroj: ISSP 1998 a 2008].

	Církevní věřící	Kategorie „mezi“	Ateisté
<b>1998</b>	12,1	66,3	21,6
<b>2008</b>	9,7	50,4	39,9

Dva velké průzkumy religiozity české společnosti v prvním desetiletí nového milénia, jmenovitě „Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice“ (DIN 2006) a další fáze již uvedeného průzkumu „Religiozita v reformovaných východo(středo)evropských zemích“ (AUFBR 2007), potvrdily hlavní trendy, které se na české náboženské scéně prokazatelně objevují již od poloviny 90. let: odcírkevnění a růst alternativní religiozity.

238. Jakkoli Svědkové Jehovovi nejsou chápáni jako křesťanská církev (a i oni se takovému označení brání), pouze za účelem srovnání jim budiž statut církve přiřknut.

239. Nelze však přehlédnout ani příslušníky jiných než křesťanských společenství: za buddhisty a muslimy se nyní považovalo celkem 10 tisíc občanů.

Tab. 9: Návštěvnost bohoslužeb v České republice v letech 1997, 2006 a 2007 (v %) [zdroj: AUFBR 1997, AUFBR 2007, DIN 2006]

	AUFBR 1997	AUFBR 2007	DIN 2006
<b>Alespoň jednou za týden</b>	8,9	6,5	7,6
<b>Alespoň jednou za měsíc</b>	4,7	4,4	7,0
<b>Několikrát za rok</b>	12,0	8,9	8,8
<b>Méně často</b>	16,7	17,4	37,3
<b>Nikdy</b>	57,7	62,8	47,1

Výrazně vyšší hodnotu u návštěvnosti „alespoň jednou za měsíc“, naměřenou v průzkumu DIN 2006, lze snad vysvětlit větším množstvím nabízených možností: vedle „alespoň jednou za týden“ a „alespoň jednou za měsíc“ také „téměř každý týden“ (2,3 %), „dvakrát až třikrát za měsíc“ (2,9 %) a „asi jednou za měsíc“ (1,5 %). Nápadně vyšší podíl kategorie „méně často“ oproti kategorii „nikdy“ v průzkumu DIN 2006 je způsoben dalšími nabízenými možnostmi: „asi jednou nebo dvakrát za rok“ (16,3 %) a „méně než jednou ročně“ (12,2 %).

Tab. 10: Návštěvnost bohoslužeb v roce 2007 (v %) [zdroj: AUFBR 2007].

	ČR	Slovensko	Bývalá NDR	Polsko
<b>Alespoň jednou za týden</b>	6,5	25,4	5,9	52,5
<b>Alespoň jednou za měsíc</b>	4,4	21,8	11,2	21,9
<b>Několikrát za rok</b>	8,9	7,3	17,7	15,0
<b>Méně často</b>	17,4	17,9	22,9	5,9
<b>Nikdy</b>	62,8	27,5	41,2	4,7

Co se týče návštěvnosti bohoslužeb, je tedy Česká republika ještě sekularizovanější zemí než bývalá NDR. V případě tohoto indikátoru na druhou stranu nedochází k takovému poklesu jako v případě lidí s náboženským vyznáním. Tento fakt lze vysvětlit úbytkem nejméně aktivních věřících.<sup>240</sup> Samu návštěvnost bohoslužeb podle mého mínění nelze považovat za ukazatel odcírkevnění společnosti. Přikládání významu důležitým náboženským obřadům je v tomto případě jistě vhodnější. Podle průzkumu DIN 2006 bylo více než 60 % respondentů pokřtěno, ovšem jen 32,7 % dotázaných považovalo za důležité, aby bylo pokřtěno jejich dítě, a podle 33,6 % respondentů na tom nezá-

240. Tak např. Jan Spousta, Církev očima sociologických výzkumů, in: Hanuš (ed.), *Náboženství v době společenských změn*, s. 77.

leží. Na tuto otázku v rámci průzkumu AUFBR 2007 odpovědělo kladně jen 21,6 % dotázaných, což bylo ze zkoumaných zemí zdaleka nejméně (celkový průměr kladných odpovědí dosáhl 75 %). Podle průzkumu DIN 2006 je pro 28,9 % respondentů důležité, aby součástí jejich pohřbu byl náboženský obřad, 44,3 % je opačného názoru, 14,4 % je to jedno a 11,9 % dotázaných o tom neuvažovalo.

Dalším vhodným ukazatelem pokročilé sekularizace české společnosti je důvěra v církev ve srovnání s jinými institucemi. Z tohoto srovnání vynikne pro Českou republiku vůbec příznačná nedůvěra v instituce.

Tab. 11: Důvěra v instituce (v %) [zdroj: DIN 2006].

	Naprostá důvěra	Velká důvěra	Jistá důvěra	Velmi malá důvěra	Žádná důvěra	Neumí si vybrat
<b>Parlament</b>	0,8	3,4	22,5	43,6	27,6	1,3
<b>Církev</b>	4,25	9,0	25,8	27,8	28,4	3,7
<b>Soudní a právní systém</b>	0,8	2,9	40,3	31,5	15,1	1,7
<b>Politické strany</b>	0,2	2,3	19,0	39,6	35,6	1,5
<b>Evropský parlament</b>	1,1	8,5	39,6	24,0	16,3	9,2

Stojí za pozornost, že celých 58,3 % respondentů bylo přesvědčeno, že náboženství přináší více konfliktů než míru a jen 14,8 % zastávalo opačné mínění. Už to poukazuje na skutečnost, že pod výrazem „náboženství“ si Češi ihned představují nějaké konkrétní, nadto v jeho instituční podobě, schopné teroristických útoků apod.

Zajímavé je sledovat náboženskou sebereflexi. Podle průzkumu AUFBR 2007 se jen 6,7 % respondentů označilo za velmi nábožensky založené, 16 % částečně, 11,3 % za ani nábožensky ani nenábožensky, 20,7 % za spíše nábožensky založené a 44,1 % dotázaných za založené naprosto nenábožensky.

Je zřejmé, že otázka *považování se* za nábožensky založeného člověka není pro jeho religiozitu rozhodující (ostatně kolik dobrých nebo nedobrych lidí nemá o svých povahových kvalitách ani tušení!). Proto skutečnost, že bezmála 65 % respondentů se označilo za nenáboženské, toho o míře sekularizace České republiky říká nepřilíš. Nicméně podle průzkumu DIN 2006 již „nenáboženští“ Češi zdaleka tolik nepřevažují. Tento průzkum kladl otázku nikoli po náboženském zaměření, evokujícím spíše nějaké konkrétní, institucionalizované náboženství, nýbrž po „duchovním založení“. Zejména 45 % „svým způsobem duchovně založených“ respondentů ukazuje mimořádně vysokou míru individualizované a detradicionalizované religiozity české společnosti. To potvrzují představy Čechů o transcendentnu: podle téhož průzkumu věří více než 50 %

respondentů v nějakou formu transcendentna, ovšem jen kolem méně než 11 % věří v osobního Boha, téměř 27 % v nějakou formu ducha nebo životní síly, 22 % dotázaných to neví, ale rádi by se to dozvěděli. „Jen“ bezmála 26 % nevěří v nic z toho a až na 2 % respondentů si svou odpověď vybrali všichni. Je zajímavé, že v tak sekularizované zemi je přece jen o něco méně těch (10,4 %), jimž je otázka transcendence lhostejná, než těch, kteří mají o Bohu tradiční křesťanskou představu (10,6 %). Velké množství věřících v transcendentno je jistě dáno značnou významovou šíří a „pružností“ tohoto pojmu. Václavík je v návaznosti na Paula Heelase vymezuje takto: „...transcendentno nabývá stále více podobu něčeho, co je více ‚v souladu‘ s ostatními diskurzí a naracemi, které se podílejí na vytváření pluralitní pozdně moderní identity. S jistou nadsázkou by se dokonce dalo říci, že s ‚tekutou vírou‘ se tekutým stává i Bůh.“<sup>241</sup> „Tekutost“ víry – jak současnou českou náboženskou scénu v návaznosti na pojmy „tekutá modernita“ či „tekuté časy“ sociologa Zygmunda Baumana Václavík trefně charakterizuje – vede k příznačné instrumentalizaci Boha či transcendentna: Bůh či transcendentno se stávají nástrojem uspokojení individuální víry náboženství „konzumujícího“ jedince. Pojem Boha či transcendentna získává svůj obsah v závislosti na určitých náboženských potřebách náboženství „konzumujících“ jedinců. Spolu s „tradičním“ pojmem osobního Boha hrají malou roli i „tradiční“ křesťanské představy: podle průzkumu DIN 2006 věří v nebe 28 %, v peklo 23 %, v zázraky 29 %, v posmrtný život 37 %, v účinnost modlitby 41 %. U „nejtradičnějších“ křesťanských představ zároveň nejvíce respondentů odpovědělo nejen „pravděpodobně ne“, nýbrž přímo „rozhodně ne“ (víra v nebe 45 %, vpeklo 49 %, v zázraky 43 %, v posmrtný život 34 %, v účinnost modlitby 34 %). Alternativní náboženské představy jsou pro Čechy věrohodnější: v původ schopností léčitelů od Boha 41 %, ve štěstí občas přivozeném amulety věří 43 %, v horoskopy 45 %, v existenci nějaké nadpřirozené síly 50 %, ve věštce schopné předpovídat budoucnost celých 53 %. Tedy pouze v případech posledních dvou náboženských představ je větší podíl respondentů s kladnou odpovědí.

Průzkum ISSP 2008 zkoumal alternativní náboženské představy též podle (deklarované) církevní příslušnosti.

---

241. Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 211.

Tab. 12: Víra v konkrétní náboženské představy v roce 2008 se zřetelem k ateistům a římským katolíkům (v %) [zdroj: ISSP 2008].

	Ateisté	Římští katolíci		Společnost celkem
		Pravidelní účastníci bohoslužeb	Příležitostní účastníci bohoslužeb	
<b>Věštce</b>	28,2	68,6	66,1	45,6
<b>Léčitele</b>	19,4	75,6	63,8	41
<b>Horoskopy</b>	21,1	50	52,7	35,9
<b>Posmrtný život</b>	5,2	78,9	43,7	25,4
<b>Nebe</b>	2,3	81,8	39	21,8
<b>Reinkarnaci</b>	4,2	26,8	26,1	14,5

Výsledky překvapivě ukazují, nakolik se alternativní religiozita týká i těch, jejichž (ne)náboženské představy by měly „správně“ vypadat dosti odlišně. Především v případě „tradičních“ náboženských představ je zřetelný rozdíl mezi pravidelnými a příležitostnými návštěvníky bohoslužeb – obecněji vzato mezi socializovanými a nesocializovanými v církvi. Jak na základě výsledků průzkumu DIN 2006 soudí socioložka Dana Hamplová, „náboženská socializace v dětství hraje klíčovou roli v tom, zda lidé věří v ‚tradiční‘ náboženské skutečnosti“.<sup>242</sup> Současně však platí, že „[n]áboženská socializace v církvích... neovlivňuje jen pravděpodobnost, že lidé věří prvkům křesťanské tradice, ale i pravděpodobnost, že věří obecně v existenci nadpřirozených jevů.“<sup>243</sup> To znovu dokládá fúzi různých (ne)náboženských představ. Na její postupný růst budou jednotlivé církve a náboženské společnosti reagovat dozajista nestejně.

## 2.1 Religiozita podle výsledků Sčítání lidu, domů a bytů v roce 2011

Sčítání lidu, domů a bytů v roce 2011 přineslo oproti předchozím dvěma censům o religiozitě české společnosti několik pozoruhodných informací, aniž lze z důvodů uvedených již při témž průzkumu v roce 1991 na základě censů přímo usuzovat na nějaké vývojové trendy. Počet těch, kteří se přihlásili k nějaké církvi či náboženské společnosti, klesl oproti předchozímu censu z 3 100 558 na 1 467 438, což je pokles sice značný (o 111 %), ale z očekávaného schématu nijak nevybočuje. Kategorii „bez vyznání“ nahradila možnost „bez náboženské víry“ a přihlásilo se k ní 3 612 804 občanů (34 %). Pokles (o 68 %) oproti kategorii „bez vyznání“ v roce 2001 potvrzuje přes horší srovná-

242. Dana Hamplová, Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity, *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* XXXIV/4, 2008, s. 703–723, 720.

URL: [http://sreview.soc.cas.cz/uploads/eeb1d38e3abd382ce8dbabafa1983485057582c7\\_512\\_2008-4Hamplova.pdf](http://sreview.soc.cas.cz/uploads/eeb1d38e3abd382ce8dbabafa1983485057582c7_512_2008-4Hamplova.pdf) [26. 4. 2013].

243. Hamplová, Čemu Češi věří, s. 714 n.

ní s předchozími censy oprávněnost tohoto nahrazení: otázka po „vyznání“ evokuje nějakou konkrétní křesťanskou církev, a proto skupina „bez vyznání“ při censu v roce 2001 se svými 59 % populace tak suverénně převažovala nad ostatními. „Náboženská víra“ představuje pro Čechy pojem mnohem obecnější – „bez náboženské víry“ sama sebe chápe „jen“ 34 % občanů. Šíře kategorie „náboženské víry“ má ovšem i svou stinnou stránku. „Znamená to, že jsem pokřtěn? Znamená to, že je mi daná církev sympatická, nebo že jsem aktivní věřící? A co to znamená být aktivní věřící? Různí lidé si tyto pojmy mohou vykládat různě. Nebo snad svou odpovědí demonstrují svůj názor na církev ve veřejném prostoru? Nebo svůj názor na církevní restituce? To vše a celá řada dalších skutečností se do té odpovědi různou měrou promítá. A pokud se ptáme pouze jednou otázkou, pak nemůžeme zjistit, co a do jaké míry respondenta k odpovědi vede.“<sup>244</sup>

Počet těch, kteří na otázku po víře neodpověděli, stoupl z 901 981 občanů v roce 2001 na 4 662 455 (o 417 %), což použitelnost censu zdaleka nejen pro naše účely minimalizuje (nechceme-li jednoduše předpokládat, „že ti, kteří neodpověděli, svým rozložením odpovídají té části společnosti, která se odpovědět nezdráhala“<sup>245</sup>). Pokles této kategorie oproti roku 1991, kdy činil 1 665 617, na hodnotu 901 981 v roce 2001 lze interpretovat jako *nárůst rozhodnosti*: čím více času uplynulo od pádu komunistického režimu, občané se přestávali obávat své náboženské přesvědčení sdělovat. Prudké vychýlení této kategorie opačným směrem ukazuje jak obzvlášť překotný růst náboženského lhostejnění, tak rychlou privatizaci náboženství v české společnosti. Tuto interpretaci se zdá potvrzovat především 705 368 „věřících nehlásících se k žádné církvi ani náboženské společnosti“, což je kategorie, jež se při sčítání lidu nabízela vůbec poprvé. Alespoň částečně nám umožňuje odhalit nesmírně pestrou skupinu „bez vyznání“ předchozích censů, aniž lze přesněji určit, nakolik se tito „věřící“ v předchozích censech definovali jako „bez vyznání“.

Nezanedbatelné množství občanů hlásících se ke „katolické víře“, „protestantské víře“ či obecně ke „křesťanství“ (celkem 92 383 lidí) by ve vztahu k náboženství ukázkově potvrzovalo druhý silný trend české společnosti – negativní postoj vůči institucím –, kdyby ovšem nezahrnovalo spíše celou řadu různých odpovědí, z nichž se na některou z těchto kategorií dalo usuzovat.

Značný pokles členské základny „velkých“ tradičních církví, pozorovaný již při censu v roce 2001, se ještě zintenzivnil: nejvíce členů tentokrát ztratila Církev římskokatolická (pokles o 153 %), Církev československá husitská (pokles o 153 %) a Českobratrská církev evangelická (pokles o 126 %). Tento trend však oproti předchozímu censu již není doprovázen nárůstem členské základny menších, namnoze evangelikálně a letničně

---

244. Zdeněk R. Nešpor, V otázce náboženství a víry si s čísly nevystačíme, *Universum* XXII/3, 2012, s. 22 n., 22.

245. Nešpor, Náboženství a ateismus v současné české společnosti, s. 11.



orientovaných církví. Členstvo Církve bratrské narostlo jen o 9,5 %, Apoštolské církve o 8 %. Některé z těchto církví, jež v předchozí periodě zaznamenaly strmý početní nárůst, množství členů ztratily: především Křesťanské sbory (pokles o 100 %), Svědkové Jehovovi<sup>246</sup> (pokles o 77 %), Evangelická církev metodistická (pokles o 38 %), Církev adventistů sedmého dne (pokles o 32 %), Bratrská jednota baptistů (pokles o 13 %). Některé z těchto církví se početně dostaly dokonce pod stav z roku 1991 (Církev adventistů sedmého dne, Svědkové Jehovovi, Jednota bratrská a Novoapoštolská církev). Počet členů u nás velmi slabě zastoupené Novoapoštolské církve klesl o 355 věřících, což představuje nejprudší pokles ze všech církví a náboženských společností vůbec (o 368 %). Pozoruhodný je také výkyv počtu členů Evangelické církve augsburského vyznání v České republice. Zajímavým jevem je strmý nárůst těch, kteří se přihlásili k církvi Křesťanská společenství. Možná lze tento fenomén vysvětlit značně „neinstitucionálně“ znějícím názvem církve, který „přiláká“ i řadu těch, jež s církví nejsou blíže obeznámeni (počet členů je totiž podle církevních statistik oproti výsledkům censu nižší než poloviční). Interpretace více než 15 tisíc příslušníků jedismu, fiktivnímu náboženství z filmové ságy Hvězdné války, není rovněž jednoznačná: kromě skutečného členství se v tomto relativně vysokém počtu „jedistů“ může mísit odpor vůči zjišťování religiozity prostřednictvím sčítání lidu a vysoká míra recesismu v české společnosti, z jehož dosahu nejsou náboženské otázky vyňaty.

---

246. Viz pozn. 238.

Tab. 13: Náboženské vyznání obyvatelstva podle Sčítání lidu, domů a bytů v letech 1950, 1991, 2001 a 2011 (v %) [zdroj: ČSÚ].

	1950/podíl		1991/podíl		2001/podíl		2011/podíl	
<b>Věřící celkem</b>	8 353 282	93,9 %	4 523 734	43,9 %	3 288 088	32,2 %	2 168 952#	20,8 %
<b>CŘK</b>	6 792 651	76,4 %	4 021 385	39,0 %	2 740 780	26,8 %	1 082 463	10,4 %
<b>CČS(H)</b>	946 497	10,6 %	178 036	1,7 %	99 103	1 %	39 229	0,4 %
<b>ČCE</b>	401 729	4,5 %	203 996	2,0 %	117 212	1,2 %	51 858	0,5 %
<b>Ostatní církve</b>	212 405	2,4 %	120 317	1,2 %	330 993	3,2 %	290 034	2,8 %
<b>Bez vyznání*</b>	519 962	5,8 %	4 112 864	39,9 %	6 039 991	59 %	3 604 095	34,5 %
<b>Nezjištěno</b>	22 889	0,3 %	1 665 617	16,2 %	901 981	8,8 %	4 662 455	44,7 %
<b>Celkem obyvatel</b>	8 896 133	100 %	10 302 215	100 %	10 230 060	100 %	10 436 560	100 %

\* V SLDB 2011 jde o kategorii „bez náboženské víry“. Pro možnost srovnání jednotlivých SLDB tyto dvě kategorie kladu vedle sebe.

# Součet „věřících hlásících se k církvi, náboženské společnosti“ (1 463 584) a „věřících nehlásících se k církvi ani náboženské společnosti“ (705 368).

Tab. 14: Počty věřících podle dosavadních Sčítání lidu, domů a bytů po roce 1989 [zdroj: ČSÚ].

	Název registrované církve a náboženské společnosti	1991	2001	2011
1	Apoštolská církev	1 485	4 565	4 930
2	Bratrská jednota baptistů	2 544	3 622	3 208
3	Buddhismus Diamantové cesty linie Karma Kagjü	-	-	3 484
4	Církev adventistů sedmého dne	7 674	9 787	7 391
5	Církev bratrská	2 759	9 931	10 865
6	Církev československá husitská	178 036	99 103	39 229
7	Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů	cca 300 – 700	1 375	923
8	Církev Křesťanská společenství	-	300	9 377
9	Církev Nová naděje	-	-	430
10	Církev řeckokatolická	7 030	7 675	9 883
11	Církev římskokatolická	4 021 385	2 740 780	1 082 463
12	Církev Slovo života	-	-	857
13	Církev živého Boha	-	-	371
14	Česká hinduistická náboženská společnost	-	300	427
15	Českobratrská církev evangelická	203 996	117 212	51 858
16	Evangelická církev augsburského vyznání v České republice	4 151	14 914	6 632
17	Evangelická církev metodistická	2 855	2 694	1 949
18	Federace židovských obcí v České republice	1 292	1 515	1 129
19	Jednota bratrská	2 385	3 443	2 152
20	Křesťanské sbory	3 017	6 927	3 450
21	Luterská evangelická církev a. v. v České republice	dle reg. 10 000	5 420	2 589
22	Mezinárodní společnost pro vědomí Krišny, hnutí Hare Krišna	-	300	673
23	Náboženská společnost českých unitářů	365	302	155
24	Náboženská společnost Svědkové Jehovovi	14 575	23 162	13 069
25	Novoapoštolská církev v České republice	427	451	96
26	Obec křesťanů v České republice	-	300	883
27	Pravoslavná církev v českých zemích	19 354	22 968	20 533
28	Ruská pravoslavná církev podvoje patriarchy moskevského a celé Rusi v České republice	-	-	5 817
29	Slezská církev evangelická augsburského vyznání	33 130	14 020	8 158
30	Starokatolická církev v České republice	2 255	1 605	1 730
31	Ústředí muslimských obcí	-	-	1 437
32	Višva Nirmala Dharma	-	-	1 098
33	Anglikánská církev – nereg.	-	-	112
34	Církev sjednocení (moonisté) – nereg.	-	-	65
35	Hnutí Grálu – nereg.	-	-	232
	Hnutí Nového věku (New Age)	-	-	22

36	Jedi – nereg.	-	-	15 070
37	Scientologická církev – nereg.	-	-	374
38	buddhismus	-	-	2 617
	esoterismus	-	-	4
39	hinduismus	-	-	210
40	islám	-	-	1 921
41	judaismus	-	-	345
42	katolická víra	-	-	71 138
43	křesťanství	-	-	13 034
44	pohanství	-	-	863
45	protestantská / evangelická víra	-	-	8 211
	<b>Věřící, hlásící se k církvi, náboženské společnosti celkem</b>	<b>4 523 734</b>	<b>3 288 088</b>	<b>1 463 584</b>
	<b>Věřící, nehlásící se k žádné církvi, náboženské společnosti celkem</b>	-	-	<b>705 368</b>
	<b>Věřící celkem</b>	<b>4 523 734</b>	<b>3 288 088</b>	<b>2 168 952</b>
	<b>Bez vyznání / Bez náboženské víry</b>	<b>4 112 864</b>	<b>6 039 991</b>	<b>3 604 095</b>
	<b>Neuvedeno</b>	<b>1 665 617</b>	<b>901 981</b>	<b>4 662 455</b>

Tab. 15: Podíl kategorie „věřící celkem“ v jednotlivých krajích podle Sčítání lidu, domů a bytů v letech 2001 a 2011 (v %). [zdroj: ČSÚ].

Kraj	Podíl věřících 2001	Podíl věřících 2011
Praha	24,5	18,8
Středočeský	23,4	14,3
Jihočeský	34,7	20,8
Plzeňský	24,2	15,1
Karlovarský	20,5	12,8
Ústecký	15,8	10,1
Liberecký	18,4	12,9
Královéhradecký	26,6	16,5
Pardubický	32	19,7
Vysočina	46,4	29,3
Jihomoravský	43,7	28,7
Olomoucký	37	24
Zlínský	55,2	37,0
Moravskoslezský	40,2	26
<b>ČR průměr</b>	<b>32,2</b>	<b>20,8</b>

## 2.2 Shrnutí

Spojíme-li výsledky posledního censusu s daty z některých specializovaných průzkumů, můžeme se pokusit o nástin nejnovějšího vývoje na české náboženské scéně a jeho trendů. Alternativní religiozita nadále sílí, počet věřících „velkých“ tradičních církví valem ubývá, růst menších, namnoze evangelikálně a letničně orientovaných církví se oproti předchozí censové periodě výrazně zpomalil.

Alternativní religiozita (spiritualita) se již stala a bude čím dál běžnější součástí naší kultury. Aktivních vyhledávačů alternativní religiozity přitom není o moc více než aktivních návštěvníků bohoslužeb (mezi 5–10 %). Podíl „příležitostných“ zájemců o alternativní religiozitu je ovšem výrazně vyšší a již zdaleka není záležitostí pouze mladších věkových skupin (jako v 90. letech). Mezi zájemci o alternativní religiozitu zhusta dochází ke kritickému vymezování se vůči institucionálnímu náboženství.

Podle průzkumů ISSP 1998 a 2008 stoupá počet ateistů, zejména na úkor nábožensky nejistých (při censusu v roce 2011 se k ateismu přihlásilo pouhých 1 075 osob, což lze přičíst na vrub absenci této možnosti v metodických pokynech pro vyplňování dotazníku). Zároveň „dochází k pevnému semknutí ‚ateistického tábora‘ kolem určitých sociálně ozvučných témat, jako jsou restituce církevního majetku a vůbec otázky spojené s veřejným financováním církví,<sup>247</sup> kritika církví a náboženství obecně na základě jejich historických ‚vin‘ či údajné funkce ‚opia lidu‘, přítomnost religiozity v politice a veřejném prostoru a další. Protináboženské argumenty přitom namnoze vycházejí z repertoáru poskytovaného komunistickou ideologií, jsou však přebírány i nastupujícími generacemi a upravovány podle aktuálních potřeb. Tato argumentace je navíc posilována tím, že na kritice církevního náboženství se ateisté dobře shodnou se ‚spiritualisty‘ a na kritice tzv. nových náboženských hnutí dokonce i se značnou částí věřících.“<sup>248</sup>

„Velké“ tradiční církve – v České republice na prvním místě jednoznačně Církev římskokatolická – v míře sice menší než v jiných evropských zemích, přesto však stále „plní určitou ‚zástupnou funkci‘ – poskytují hodnotové zakotvení a orientaci podstatné části společnosti, která se nepovažuje za věřící a rozhodně se pravidelně neúčastní náboženského života.“<sup>249</sup> V poslední době se tato funkce zřetelně projevila v souvislosti

---

247. Průzkum ISSP 1999 ukazuje překvapivě vysoké procento věřících, kteří by odmítali na svou církev přispívat částkou 50,- Kč měsíčně: 31 % katolíků by platilo určitě, 29 % by platilo spíše, 24 % by spíše odmítlo, 16 % by určitě odmítlo; v případě členů jiných církví by 24 % určitě platilo, 27 % by spíše platilo, 36 % by spíše odmítlo, 13 % by určitě odmítlo. Z osob bez vyznání by určitě platila 3 %, spíše by platilo 11 %, spíše by odmítlo 34 % a určitě by odmítlo 53 %. Nedávné diskuse ohledně tzv. církevních restitucí znovu jasně ukázaly, o jak citlivou otázku v případě financování církví – za vydatné pomoci médií – v České republice jde.

248. Nešpor, *Náboženství a ateismus v současné české společnosti*, s. 15.

249. Nešpor, *Náboženství a ateismus v současné české společnosti*, s. 16. Dále srv. expresivní, rozhovoru odpovídající hodnocení postavení církví v české společnosti in: Týž, *V otázce náboženství a víry si s čísly nevystačíme*, s. 23: „Církev jsou garanty hodnot. Umožňují rozumět minulosti, rozumět jiným kulturám a do jisté míry i nevěřícím slouží jako morální vzory. Mým oblíbeným příkladem je srovnání církvé

s úmrtím a pohřbem prezidenta Václava Havla. České kostely se plnily množstvím truchlících občanů, „kteří do nich jinak zavítají nanejvýš u příležitosti folklórně-traditionalisticky, nikoli nábožensky prožívané Půlnoční mše. Symptomatické přitom bylo, jak si tito ‚příležitostní‘, na náboženství se ‚rozpomenuvší věřící‘ nerozuměli s obvyklými návštěvníky kostelů a naopak.“<sup>250</sup>

### 3. Česká náboženská specifika

Přes důležitost empirických průzkumů i pro naše téma je zapotřebí poukázat na jejich omezenou výpovědní hodnotu. Neříkají – pokusíme-li se vystihnout krajní polohy –, nakolik klesající počet věřících vyjadřuje jejich neochotu respektovat církvemi prezentované náboženské a mravní zásady, protože jejich zájem o náboženství vyhasl nebo protože dané životní situace považují za natolik složité či jedinečné, že se jim v nich nezdají církve nabízet adekvátní řešení. Jak poznamenává teolog Jiří Kašný, druhý případ by mohl poukazovat na to, že „s křesťanskou ctností rozlišování prohloubili v některé nové problematice křesťanské zásady.“<sup>251</sup> Z empirických průzkumů rovněž není zřejmé, zda lidé přestávají chodit do kostela z lenosti, kvůli obřadům, které jim jsou cizí, a nic neříkajících kázání, v kostelích prakticky všech našich nekatolických církví okamžitě nápadnosti „těch, co s námi nechodí“ a – často oprávněné – obavy z přímého či plíživého náboru (nazývaného „misie“). Otázka nízké ochoty církve podporovat finančně pak úzce souvisí s šíří a kvalitou církevní „nabídky“.

Označení Čechů jako „nejateističtější národ“ Evropy je namístě především v tom ohledu, že Češi svým (narůstajícím) „ateismem“ často míní náboženskou lhostejnost či agnosticismus, někdy dokonce víru v jiném než „křesťanském“ či „církevním“ smyslu (tyto pojmy získávají velmi rozmanitý a křesťanské víře žité v církvi zpravidla vzdálený obsah). Tomáš Halík proto navrhuje deklarativní „ateismus“ Čechů nazývat „apateismus“.<sup>252</sup> S ním se nutně nevyklučuje víra v amulety, horoskopy, astrologii, různé meditační a léčitelské praktiky, odkazujícími (zhusta jen v pohledu těchto „nevěřících“) k východním spiritualitám, která v České republice patří k nejvyšším v Evropě. Obvyk-

---

a spolku zahrádkářů. Když ukradnete varnou konvici ve spolku zahrádkářů, nikoho to nezajímá. Když to-  
též uděláte v nějaké církevní organizaci, je to dobrý titulek téměř na první stranu novin a všichni si to se  
zájmem přečtou. Co z toho vyplývá? Církev nejsou spolek zahrádkářů. Nefungují pro společnost jako  
spolek zahrádkářů, a to nejenom pro ty, kdo jsou jejich členy, ale pro společnost jako celek. Církev stále  
poskytují jakousi veřejnou službu, která není měřitelná a projevuje se častěji ve výjimečných situacích –  
když vám umře babička, když je společenská krize apod.“

250. Nešpor, *Náboženství a ateismus v současné české společnosti*, s. 16.

251. Jiří Kašný, *Sekularizace – zmenšování, nebo proměna vlivu náboženství ve společnosti?*, in: Hanuš –  
Vybíral (eds.), *Evropa a její duchovní tvář*, s. 271–276, 272.

252. Halík, *Chci, abys byl*, s. 67 n.

lé označení pro Čechy tudíž navrhuji přeformulovat na „nejnedůsledněji ateistický národ“ Evropy.

Češi neradi vidí bohaté a vlivné církve, zato péči o staré, nemocné a postižené považují za jakoby jejich „samozřejmou“ povinnost. Ne zcela proticírkevně orientovaní Češi v různé míře využívají církve pro „hezčí“ a snad i méně formální církevní svatbu (ne nutně v kostele), než je sekulární (předmanželskou přípravu, jež církevní svatbě zpravidla předchází, může daný pár vnímat buď jako „nutné zlo“ nebo naopak jako „přidanou hodnotu“ k jejich sňatku: není-li již manželský svazek pro rodinný život samozřejmostí, vyšší estetickou hodnotu a nižší formálnost obřadu mnozí vítají), pro „důstojnější“ poslední rozloučení s příbuzným, podstatně méně pak pro „tradičnější“ přechodový rituál křtu, než je jeho sekulární forma vítání občánků. (Tato církevní „nabídka“ by např. v německých církvích nebyla možná; přinejmenším v bývalé SRN ovšem i zcela „odcírkevnění“ občané právě z „kazuálních“ důvodů členy církve zůstávají – tamější společenská atmosféra zůstává procírkevní). Už proto nelze říci, že vysoká míra nedůvěry české populace vůči církvím jednoduše odpovídá vysoké míře její historicky podmíněné nedůvěry vůči institucím *in genere*. Z průzkumů pouze vyplývá, že naprostá většina české společnosti nemůže svou religiozitu artikulovat jazykem některé náboženské instituce. Vzhledem k tomu, že nedůvěra vůči církvím v České republice rozhodně není ani důsledkem přímé negativní zkušenosti církvím nedůvěřující majority s nimi, ani výrazem rozchodu s jejich učením po seznámení se s ním, lze tuto nedůvěru považovat spíše za jakýsi apriorní proticírkevní afekt, bohatě přiživovaný negativním obrazem církví v médiích. Přičteme-li k tomu ještě neznalost nejhrubších základů křesťanské víry většiny českých občanů, způsobenou absencí (za komunistického režimu programově jakékoli) výuky náboženství, je vybudována dosti masivní předsudečná hráz, která nábožensky cítícího Čecha podněcuje věřit nejen *mimo* náboženské instituce, nýbrž spíše *navzdory* nim. Církevní historik a sociolog náboženství Zdeněk R. Nešpor na otázku po vzájemném porozumění církve a společnosti odpovídá takto: „Církev římskokatolická jakožto církev u nás největší a nejvýraznější se samozřejmě snaží určitým způsobem se společností komunikovat. Řekněme si na rovinu, moc se to nedaří. Důvodů je více, a to na obou stranách: Nelze komunikovat s někým, kdo se s vámi nechce moc bavit. Na druhé straně ovšem platí, že společnosti, jejíž znalosti o náboženství jsou mizivé, se obtížně vysvětlují náboženské kategorie, protože k tomu prostě nemá nutný pojmový aparát. Prvotní jsou tedy zásadní problémy: jsou zde dvě skupiny, které mají dosti odlišný jazyk a obtížně nacházejí cestu už jenom k tomu, aby spolu komunikovaly. A když už se komunikovat začne, je tu otázka, zda se skutečně na obou stranách hovoří o tomtéž a je-li na obou stranách skutečná vůle rozumět tomu druhému. [...] Musíme ovšem brát na vědomí, že pro většinu společnosti jsou stále působivé apriorní proticírkevní tendence: když se kněz natahuje po pytlíku s penězi, nemá to mnoho společného s realitou současnou ani historickou, ale i přesto je to stereotyp, který na většinu společnosti funguje. A dokud tomu tak bude, komunikace mezi ní a církvemi nemůže být na dobré

úrovni.<sup>253</sup> Nešpor má zajisté pravdu i v tom, že „primárním úkolem [církví] je předávat víru, a ne vědění o náboženství, přesněji řečeno o náboženstvích v plurálu. To je úkolem vzdělávacího systému a intelektuálů obecně. Zvyšování povědomí o funkci [sic!] náboženství ve společnosti samozřejmě nijak nesouvisí s jejich vlastním náboženským přesvědčením... Čtyřicet let se zde o náboženství neříkalo v rámci vzdělávacího systému vůbec nic, případně pouze bludy, a tato situace se po revoluci v roce 1989 příliš nezměnila. Podívejte se, jak se dnes vyučuje historie, zeměpis či občanská nauka. Funkce církvi a náboženství vůbec přece spadá do obecného kulturního povědomí – a jaké má společnost povědomí v této oblasti? Nulové či nule se limitně blíží.“<sup>254</sup>

Nalezení útočiště v některé jiné než etablované církvi (často v nějakém „novém náboženském hnutí“) je nezřídka doprovázeno pevným, ze strany jejích představitelů a dalších souvěrců utvrzovaným přesvědčením o tom, že *právě tato* náboženská instituce není institucí, nýbrž opravdovým společenstvím (již slovo „církev“ působí dráždivě). Lze konstatovat, že proticírkevní afekt či vysoká míra nedůvěry vůči institucím obecně dokonce zčásti vězí za úspěchem „nových náboženských hnutí“.<sup>255</sup> Nicméně do náboženských institucí, tím spíše do „nových náboženských hnutí“, vstupuje jen velmi malá část české nábožensky založené populace. Podstatně častějším jevem je luckmannovský *privátní synkretismus*, a tedy i dalekosáhlé zjednodušování náboženských představ vybíraných podle individuálních potřeb. Jelikož pouze u určité části české společnosti se proticírkevní afekt přenáší na křesťanství samotné, vedle množství různých „buddhismů“ existuje i takřka neomezené množství rozličných „křesťanství“. Tento fenomén dokládá mj. nízký index ortodoxnosti v České republice. Pojem „buddhismus“ či „křesťanství“ tak často představují spíše projekční plátno nebo pomyslnou sklenici k eklektickému „namíchání si vlastního náboženského koktejlu“. „Křesťanem jsem, pokud *já* se za něj považuji. Nikomu jinému nepřísluší posuzovat míru mého pravověří. Zda věřím v Boha, v reinkarnaci nebo obojí, co si pod Bohem a reinkarnací představuji, je na mně.“ Privatizace náboženství a náboženský individualismus se navzájem posilují: „Po mém náboženství nikomu nic není“, u tolerantnějších potom „ať si každý věří, čemu chce“.

Přesto musíme na náboženskou situaci v České republice pohlížet šíře. Nejen v případě České republiky, ale ani nejen v případě postkomunistických zemí lze mluvit

---

253. Nešpor, V otázce náboženství a víry si s čísly nevystačíme, s. 23.

254. Nešpor, V otázce náboženství a víry si s čísly nevystačíme, s. 23.

255. Ostatním, „světským“ institucím je přisuzována jen omezená legitimita, v extrémních případech pak zcela upírána a postoupena nositeli charismatické autority. Ten bývá v nových náboženských hnutích považován za kompetentního pro rozhodování bezmála o všech oblastech života jejich člena. Všestranná kompetence vůdce výrazně limituje nebo dokonce zcela vylučuje jiné autority, např. vzdělávací či zdravotní. Srv. Zdeněk Vojtíšek, *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*, Praha 2007, s. 54–83.



o „kulturní[m] schod[ku] církve v jejím vztahu ke společnosti“ a modernímu světu.<sup>256</sup> Netrvá ovšem pouze vinou církví. Zajímavé je, že tolik nezávisí na míře sekularizace daného státu. Miklós Tomka jej na poměru katolické církve a společnosti zemí střední a východní Evropy charakterizuje v šesti bodech: „1. Předmoderní většina uvnitř církve je neschopná přijmout pluralismus. 2. Nábožensky aktivní lidé jsou vytlačeni na okraj společnosti, jsou izolovaní a tím málo schopní nabídnout Radostnou zvěst současné mediální společnosti. 3. Komunikace mezi věřícími uvnitř církve je chudá a zatížená velkou vzájemnou nedůvěrou. 4. Křesťanská víra a církev jsou pojímány převážně předmoderním způsobem a tuto jejich podobu dále reprodukuje teologické fakulty, křesťanská média (která jsou pod přímou církevní kontrolou) a běžné homilie. 5. Oficiální církevní instituce dále propagují předmoderní názory z doby před II. vatikánským sněmem zvláště v oblasti vztahu církve a společnosti (státu). Opravdový dialog mezi církví a světem, jeho aktéry a institucemi, ještě nezačal. 6. Mladší věřící, žijící v pluralitním a nevěřícím prostředí..., se tak ocitají v nesnadné situaci, v jakési zemi nikoho. Propast mezi požadavky, mezi občansky demokratickou, pluralitní společností a jednáním církve, kterou II. vatikánský sněm ‚překročil‘, se ve východní Evropě<sup>257</sup> prozatím naopak prohlubuje.“<sup>258</sup>

Nedomnívám se, že by Tomkova výstižná charakteristika platila pouze pro katolické země postkomunistické. Z nich však náboženská situace především v České republice plně náleží do víru celospolečenských změn západní kultury. Zdá se tedy, že české náboženské zvláštnosti jsou výsledkem „pouhého“ vyostření těch specifik, která zde dle míry a způsobu náboženské inkulturace byla přítomná již delší dobu. Ve svobodném prostředí po skončení liminální fáze nastává období „sklizně“. Individualizace náboženství se v České republice liší sice kvantitou, avšak kvalitativně plně odpovídá obecné individualizaci (náboženství) západní společnosti, jež se přibližně kryje s obdobím postmoderny. Jde ruku v ruce s náboženským oživením, což některé vede současnou dobu v návaznosti na Habermase charakterizovat jako dobu *postsekulární*. Současný filosof a sociolog Gilles Lipovetsky tyto celospolečenské změny hodnotí břitce: „Návrat k posvátnosti je zase hříčkou rychlosti a vratkosti individuální existence ponechané sobě samotné. Čirá lhostejnost znamená apoteózu dočasnosti a individualistického synkretismu. Proto můžete být zároveň kosmopolitou i regionalistou, racionalistou v práci a zároveň žákem jakéhosi orientálního guru, žít permissivně a zároveň dodržovat určité náboženské předpisy, beztak vybrané podle vlastního gusta. Postmoderní jedinec je nestálý, je jaksi ‚všudypřítomný‘. Postmodernismus je vlastně jen dalším stupínkem per-

---

256. Miklós Tomka, Marginalizace a opozice jako motivy izolacionismu a konzervatismu východoevropského katolicismu, in: Hanuš (ed.), *Náboženství v době společenských změn*, s. 91–109, 107.

257. Východní Evropou Tomka míní i střední Evropu.

258. Tomka, Marginalizace a opozice, s. 107.

sonalizace jedince odsouzeného k narcistické samoobslužnosti a ke lhostejným skopickým kombinacím.<sup>259</sup>

Aniž bychom sestoupili na rovinu spekulací a hypotéz, otázku, zda a nakolik sekularizace v České republice představuje „pouze“ vyšší stupeň sekularizace obecně, tedy zda je Česká republika „předvojem“ takové míry sekularizačních procesů, do niž více méně dospějí i ostatní evropské země, musíme nechat zcela bez odpovědi. Tvrzení, že „role křesťanství ve veřejném prostoru v evropských zemích [se] začne podobat dnešnímu českému ‚zvláštnímu případu‘“,<sup>260</sup> není v nejmenším verifikovatelné. Je třeba zaujímat spíše zdrženlivější pozici a nevykračovat za konstatování, že dnes zažíváme „dekonstrukci rozchodu většiny Čechů s (církevním) náboženstvím“, ale současně o „problematizaci jejich deklarovaného ateismu.“<sup>261</sup>

#### 4. Nástin (možných) historických předpokladů náboženské situace v České republice

Historikové, sociologové, filosofové a teologové se zabývají otázkou historických předpokladů jedinečné náboženské situace v České republice již několik desetiletí. Ukázalo se, že většinový postoj české společnosti k institucionalizované religiozitě je velmi nedůvěřivý a vykazuje rysy výrazného antiklerikalismu. Jeho kořeny nacházíme již v prudkém odsuzování „neřádných kněží“ v době husitství. Teologické základy mu položil sám Hus svým učením, že život kněze v těžkém hříchu jej diskvalifikuje pro výkon úřadu. Tento „husovský“, mravně rigoristický nárok kladený na církve – či snad nositele jakékoli autority – již Čechy neopustil (byť potřebu domáhat se jej po vzoru Makedonských cítila vždy jen malá část z nich). Zdá se však, že nepřátelský vztah většinově protestantského národa k církvi, na jejíž víru museli obyvatelé Čech (10. 5. 1627) a Moravy (10. 5. 1628) po Obnoveném zřízení zemském buď přestoupit, nebo odejít ze země, necharakterizuje celé pobělohorské období. Třebaže nutnost změnit konfesi v rozporu s vlastním svědomím nemohla na duchovním životě lidí nezanechat stopy, rekatolizační úsilí, zaměřené především na oblast školství a vzdělávání, do značné míry dosáhlo svého cíle. Hrál-li nyní katolicismus roli oficiálního říšského náboženství, tvořil-li nábožensko-kulturní rámec celé společnosti, vydání Tolerančního patentu 13. 10.

---

259. Gilles Lipovetsky, *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*, (orig. *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris 1989), přel. H. Beguivínová, Praha 1998, s. 58.

260. Fiala, *Laboratoř sekularizace*, s. 163. Poněkud opatrněji, avšak s tímž výhledem i Jan Štefan, *Teologie v pokřesťanské době. Český příklad, Teologická reflexe XVI/1*, 2000, s. 42–55, s. 51.: „Obávám se však, že to, co je dnes výjimkou – církve coby profilovaná menšina v radikálně sekularizovaném okolí, křesťané v roli cizinců ve světonázorově bezezbytku neutrálním státě – se může brzy stát pravidlem.“

261. Nešpor, *Náboženství a ateismus v současné české společnosti*, s. 7.

1781 jej o toto postavení připravilo. Náboženské reformy Josefa II. přinesly jak „modernizaci“ katolické církve, tak legalizaci evangelických vyznání augsburského a reformovaného, jakož i pravoslaví. Postavení židů bylo rovněž upraveno. I když ještě dlouho poté naprostá většina společnosti katolickou církev neopustila,<sup>262</sup> paleta jejích forem zbožnosti byla stále pestřejší – od trvajících „barokní“ lidové zbožnosti přes snahy „očistit“ církve od osvícenského „nánosů“ a považování všeobjímajícího vztahu církve a společnosti ve středověku za ideál, až po bezvýhradné přijímání rostoucího vlivu na církve ze strany státu. Reakce na vývoj poměrů mezi státem a náboženstvím svou rozmanitostí odpovídaly změnám samým.<sup>263</sup> Dvojkolejnost církevní příslušnosti a osobního (popř. rodinného) „žitého náboženství“ a světonázoru se stávala čím dál více samozřejmou.

19. století má pro vývoj religiozity zásadní význam nejen u nás, nýbrž na celém evropském kontinentu. Bývá nazýváno stoletím „dlouhým“, neboť společenské poměry, jež v jeho průběhu shledáváme, jsou vymezeny Francouzskou revolucí či josefínskými reformami na jedné a první světovou válkou na druhé straně. „Dlouhé“ 19. století představovalo završení a zúročení dosavadního náboženského vývoje, konfesionalizace započaté v období raného novověku a aktuálně doplněné o politický vliv církví na demokratizujícím se veřejném kolbišti, o nové možnosti tisku a dalšího veřejného působení církví, náboženské spolky a další instituce, staré i nově založené. V tomto smyslu bylo období „dlouhého“ 19. století vlastně nej církevnější epochou evropských i českých náboženských dějin, érou plných kostelů, ale i vzájemných sporů mezi církvemi, do nichž se začala postupně zapojovat i veřejnost, stejně jako do širších diskusí o sociálních funkcích a vlivu církevní religiozity.<sup>264</sup> V téže době však zároveň přestává být osvícenská proticírkevní, ba protikřesťanská kritika věci úzké vrstvy intelektuálů, a zpochybňování samé podstaty náboženské víry ve jménu moderního, výlučně racionálního poznání se začíná rozmáhat mezi širší veřejností. Ve stopách sílícího antiklerikalismu kráčel ateismus; rodí se a sílí alternativní religiozita vymezující se vůči „oficiálnímu“, církevně vázanému křesťanství. „Tyto protisměrné procesy a jejich střety, které hluboce ovlivnily veškerý pozdější náboženský vývoj, přitom byly v českém prostředí silnější a významnější než kdekoli jinde. Specifická náboženská situace čes-

---

262. V roce 1890 se v Čechách jen 899 osob označilo jako „bez vyznání“, v roce 1900 pak 1 180 osob a o dalších deset let později 11 204. Srv. Jan Jandourek, *Vzestup a pád moderního ateismu*, Praha 2010, s. 73. O výjimečnosti již tehdy „bezbožných“ Čech pak svědčí skutečnost, že při censu v roce 1910 (posledním v Rakousku-Uhersku) se na Moravě označilo jako „bez vyznání“ jen 683 a ve Slezsku 326 osob. Srv. Zdeněk R. Nešpor, *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha 2012, s. 55.

263. Toleranční politika císaře Josefa II. nevyjadřovala a institucionálně nezastřežovala rádobu obecné toleranční naladění společnosti. Prameny nás naopak zpravují o takřka každodenních svárech mezi většinou společností a těmi, kteří se přihlásili k jedné z tolerovaných konfesí. Jejich vrcholem snad je tajné vykopávání nekatolických nebožtíků z posvěcené půdy hřbitovů.

264. Zdeněk R. Nešpor a kol., *Náboženství v 19. století. Nej církevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*, Praha 2010, s. 9.

kých zemí ve 20. století, ale i dnes, není vysvětlitelná bez přihlédnutí k tomu, co jí předcházelo a co ji namnoze určovalo.“<sup>265</sup>

Na formování náboženských vztahů měla rovněž vliv rodící se „publicistika“ (Kramerius) a díky rozmnožení základních škol i nárůst vzdělání. Výrazem zvýšení společenské důležitosti vzdělání se stalo i přejmenování „Učené společnosti“ na „Královskou českou společnost nauk“ Leopoldem II. Rozmach osvícenství s jeho kritikou náboženství a novým chápáním samých základů křesťanství šel s českým národním obrozením ruku v ruce. Kritika nevzdělanosti mnohých kněží se překrývala s kritikou tajemného Boha, který nemůže plnit úlohu garanta morálky a vědeckému rozumu dopřát potřebnou svobodu. Při vší rozdílnosti národních buditelů je spojovalo přesvědčení, že takovéto „zpátečnictví“ znamená jednu z největších překážek v uskutečnění jejich snah. Pro většinu z nich byl příznačný kritický odstup od institucionální podoby křesťanství – evangelické nevyjímaje. Navzdory církevním i světským úřadům a jejich zásahům vyjadřovala i posilovala náhlá obliba docela jinak než „pravověrně“ smýšlejících myslitelů, nad jiné snad Bernarda Bolzana (1781–1848), dvojkolejnost názorů (katolické) církve a naprosté většiny společnosti. „...jedna či dvě obrozenecké generace se ještě přidržovaly vnějškových forem katolické tradice, ale i mnozí vlastenečtí kněží měli blíže k deismu než k teismu, čímž usnadnili příštím generacím vplynutí do náladového rozpoložení XIX. století s jeho skepticismem, racionalismem, pozitivismem a materialismem.“<sup>266</sup> Církev a s ní i „náboženský“ výklad světa obecně začaly v životní orientaci rostoucího počtu lidí hrát stále menší roli.<sup>267</sup>

Významné celospolečenské změny v souvislosti s revolucí 1848–1849 se samozřejmě týkaly i poměrů náboženských. Došlo ke zrovnoprávnění dosud jen tolerovaných církví i židů, byl navíc povolen stav „bez vyznání“, k němuž se ovšem hlásili spíše členové malých, netolerovaných církví (svobodní reformovaní, baptisté, adventisté aj.). Roku 1848 se dokonce někteří protestantští duchovní pokusili propojit národní a konfesní identitu cestou jakési národní „re-protestantizace“.<sup>268</sup> Jejich neúspěch nebyl absolutní: reakce římskokatolické církve, stále více se uzavírající do vlastního „ghetta“, ji připravila o značnou část veřejné podpory. Jakkoli se katolické církvi především rakouským konkordátem (platným v letech 1855–1870) se Svatým stolicem zaštitěným snahám udržet postavení státní konfese v monarchii nepodařilo, zůstala až do rozpadu státu privilegovaným vyznáním panovníků a naprosté většiny obyvatel. Z různých stran

---

265. Nešpor, *Náboženství v 19. století*, s. 9.

266. Podiven [Petr Pithart, Petr Příhoda, Milan Otáhal], *Češi v dějinách nové doby. (Pokus o zrcadlo)*, Praha 1991, s. 54. Dále srv. Milan Machovec, *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, Praha 1995, s. 164.

267. Tento stav dobře dokládá např. skutečnost, že úmrtní oznámení si začali psát lidé sami.

268. Zdeněk R. Nešpor, *Religiozita, ne-religiozita a antireligiozita v moderních společnostech: česká anomálie*, in: Hanuš – Vybíral (eds.), *Evropa a její duchovní tvář*, s. 111–116, 113.

nebyl kritizován pouze „sňatek“ trůnu a oltáře;<sup>269</sup> rostoucí část společnosti odmítala též oficiální protimodernistické postoje římskokatolické církve, které ztvrdila uzavřením spojenectví s absolutistickým státem v bachovské éře v 50. letech. Od druhé poloviny 18. století byl postoj stoupců politického liberalismu ke katolické církvi skutečně nepřátelský. Lpění církve na tradičních hodnotách a „pravdách“ se navíc pojilo s otázkou nacionální. Na liberální Mladočeskou stranu někteří katolíci reagují založením „Katolické strany národní“ a „Katolického sdružení v království Českém“, za jejichž vznikem ovšem vězí docela opačná snaha než na straně politických liberálů: na nacionálním základě bojovat s „modernistickým živlem“. Přejedem k industriální společnosti vyvolaná dělnická otázka však katolickou církví nezůstala oslyšena; roku 1894 v Litomyšli vzniká „Křesťansko-sociální strana pro Čechy a Moravu“. Na evangelické straně se od roku 1868 objevují snahy o sjednocení církví augsburského a helvetského vyznání, za krátko, roku 1873, je pak vzkříšena Jednota bratrská.

Přestože se hnutí „Los von Rom“ v českém prostředí ve srovnání se sousedním Německem tak výrazně neprojevovalo, vzájemné odcizování katolické církve a českého národa stále rostlo. Počty výstupů z církve v 19. století zdaleka neodpovídají vnitřním rozhodům s jejím učením na straně obyvatelstva. Vzniká fenomén „matrikového katolicismu“ – jak převažující náboženský postoj Čechů nazval Masaryk –, který až na proticírkevní orientaci přibližně odpovídá „kazuálnímu křesťanství“ v lidově protestantských oblastech západní a severní Evropy. Pod křesťanskou slupkou navíc zvláště ve zvycích venkovských věřících přežívalo mnoho očividně pohanského (např. vynášení slaměné smrti či tanec na konopě). Jakkoli si určitý odstup od církve/církví udržovali zejména vzdělanci,<sup>270</sup> vzdalování vývoje katolické církve a společnosti nemohlo zůstat bez vlivu na religiozitu lidí samu. Koncentrace církve na otázky vnější, včetně posilování vlastní, do co možná nejvíce vrstev života společnosti a jedince zasahující moci – tedy po úspěšné protireformaci nasadit ještě „protisekularizaci“ –, o mnoho převyšovala její zájem o otázky duchovní. Být dobrým katolíkem znamenalo třeba i ryze formální dodržování rozsáhlých církevních předpisů.

Katolická církev byla vnímána nejen jako „brzda pokroku“, ale navzdory výše jmenovaným, de facto okrajovým katolickým nacionálním sdružením, též jako instituce protinárodní, protičeská. „Církev se dostala do pozice spoluvíníka národního útisku.“<sup>271</sup> Český antiklerikalismus proto na rozdíl od boje proti klerikálním politickým stranám – či obecněji politickému vlivu katolické církve – v jižní a západní Evropě byl navíc podněcován odporem vůči proklamovaně katolickému charakteru habsburské monarchie.

---

269. Toto spojení považuje José Casanova (Naděje a úskalí veřejného náboženství, s. 86) za hlavní příčinu úpadku církevně organizovaného náboženství.

270. Jan Milič Lochman, *Duchovní odkaz obrození. Dobrovský, Bolzano, Kollár, Palacký. Náboženské profily*, Praha 1964, s. 264 n.

271. Ján Mišovič, *Víra v dějinách zemí Koruny české*, Praha 2001, s. 75.

„V této optice totiž na katolickou církev padala spoluodpovědnost za křivdy, jichž se monarchie – domněle či skutečně – dopouštěla na českém národě.“<sup>272</sup> České národní hnutí, naše vzdělanostní elita 19. století, výslovně navazovalo na svérázně chápaný ideál husitství a českobratrství. Spojení myšlenky národní s českou reformací, nahlíženou jako vrchol českých dějin a klíč k pochopení jejich smyslu, potom pokračuje v období první republiky, kdy se jeho nejvýraznějším zastáncem stal Tomáš Garrigue Masaryk. „Málo záleželo na tom, že jeho koncepce smyslu českých dějin vycházela mnohem spíše ze svérázných subjektivních úvah než z přesného výkladu historických fakt, podepřena autoritou prezidenta docházela ve veřejnosti velkého souhlasu.“<sup>273</sup>

Československý stát byl z hlediska institucionalizované religiozity budován na spíše protináboženských než pouze nenáboženských základech (do vínku nového státu byl tedy vložen jeden z největších společensko-politických rozdílů mezi českými zeměmi a Slovenskem). Nejvýrazněji se to projevilo v šíření silných protikatolických nálad v české společnosti mezi lety 1918 a 1921. Zvláště v Čechách katolíků výrazně ubylo, kategorie „bez vyznání“ strmě narůstala.<sup>274</sup> Heslo „ pryč od Vídně“ se ostatně jedním dechem vyslovovalo s heslem „ pryč od Říma“: „Zúčtovali jsme s Vídní, zúčtujeme s Římem.“<sup>275</sup> Otázka „Může dobrý Čech být (či zůstat) katolíkem?“ byla katolíkům mnohem spíše vnucována zvenčí než výsledkem neklidného svědomí. „Nemálo z nich bylo zmateno, ale přesto velká krize, která postihla v prvním desetiletí trvání Československa katolickou církev v českých zemích a která vedla k tomu, že tuto církev opustilo více než milion jejích dosavadních členů, sice nepochybně se vznikem nového a záni-

---

272. Halas, *Sekularizace v Evropě a vztah mezi náboženstvím a společností v první československé republice*, in: *Společnost v přerodu*, s. 117–134, s. 121.

273. Halas, *Sekularizace v Evropě a vztah mezi náboženstvím a společností*, s. 122. Tzv. spor o smysl českých dějin Halas shrnuje takto: „Historiku Pekařovi nedalo velkou práci dokázat, že například pro Masarykovu tezi, podle níž národní obrození přímo navazovalo na humanistické ideály jednoty českobratrské, nelze nalézt ve faktickém průběhu českých dějin 16.–19. století nižádnou oporu, a podobný osud potkal i další Masarykovy myšlenky: pokud se pokoušely vystihnout dějiny českého národa jako odraz jeho humanistického a náboženského poslání, neobstála argumentace jejich autora před historickou kritikou. Přesto tyto myšlenky měly... velký ohlas. A hledá-li se důvod, proč tomu tak bylo, spatřoval bych jej nejspíš v tom, že Masarykovy intuitivní postřehy sice nepodávaly správný výklad dějin, ale zato dosti přesně vystihovaly potřeby a požadavky jeho současnosti.“ Tamt., s. 122 n. Na druhou stranu přerůstala-li Pekařova protimasarykovská obrana kulturních hodnot českého baroka v přesvědčení o nadřazenosti románské katolické kultury nad německou protestantskou, šlo o spekulaci podobného druhu. Nerozpletilnou složitost tehdejší a snad i dnešní náboženské situace „ukazuje fakt, že v určitém směru byl např. nábožensky orientovaný Masaryk katolíkům bližší než liberál Pekař.“ Tamt., s. 123.

274. Již roku 1921 se u nás jako „bez vyznání“ označilo celých 716 515 lidí (více než 7 % obyvatel Čech a Moravy) a v roce 1930 potom 834 144 (téměř 8 % obyvatel). Růst osob bez vyznání byl výrazně vyšší v Čechách (roku 1930 10,2 %) než na Moravě a ve Slezsku (2,9 %), zvláště pak na Slovensku (0,3%).

275. Jana Kružíková, *Mezi „Pryč od Říma“ a „Modem vivendi“*. Z osudů katolické církve v Československu za první republiky, *Lidé města XVII/3*, 2005, s. 84–92.

kem starého státu souvisela, měla ovšem i jiné příčiny než pouze státoprávní změnu.“<sup>276</sup> Výrazem zčásti spontánního, zčásti připravovaného protikatolického vzmachu se stalo stržení mariánského sloupu na Staroměstském náměstí již 3. 11. 1918. Před prvním československým sčítáním lidu roku 1921 byl protikatolických příspěvků, agitujících pro výstupy lidí z katolické církve, od fejetonů po studie, plný český tisk. Nekatolické církve se předháněly v nabídkách nového domova pro rozhodně, „moderně a národně“ smýšlející spoluobčany. Z hlediska naprosté většiny náboženské orientace obyvatelstva Československo zůstalo katolickou zemí a jeho představitelé se s tím nakonec smířili (Slováci a zčásti čeští Němci dokonce své katolictví zdůrazňovali jako znak, kterým se nejvíce lišili od Čechů; Slováci je pak dokonce užívali jako nástroje k prosazování svých národních práv).

Z katolické církve se na poměry nového státu nejrychleji adaptovala její politická složka: Československá strana lidová, vzniklá spojením obou českých katolických politických stran, se stala jedním z pilířů budované československé státnosti, v letech 1921–1938 se bez ní neobešla žádná vládní koalice a za 2. světové války se její předseda msgr. Jan Šrámek stal i předsedou exilové vlády v Londýně (nicméně zvláště první léta spoluvlády lidové strany byly způsobeny nutností zajistit vládě parlamentní většinu). Lidové straně se navíc podařilo odvrátit odluku církve od státu, jež se vlastně stala součástí hnutí „Los von Rom“ a k níž hleděl nejen Hrad, ale všechny síly na našem politickém kolbišti kromě lidové strany. Přesto se katolická církev nakonec v Československu stabilizovala i společensky. Nedlouho po výročí Husova upálení roku 1925, kdy během tzv. Marmaggiho aféry jedinkrát významněji „zaskřípal“ vztah mezi prvorepublikovým Československem a Svatým stolcem (papežský nuncius odjel na znamení protestu proti účasti nejvyšších státních představitelů na oslavách, aby Masaryk při této příležitosti snad nejvýrazněji za dobu výkonu svého úřadu projevil své protikatolické smýšlení<sup>277</sup>), uzavřelo Československo v lednu roku 1928 díky diplomatickému mistrovství ministra Beneše s Vatikánem oboustranně výhodnou smlouvu, nazvanou *Modus vivendi* (svůj vztah k Benešovi papežská kurie ještě ztvdila jeho podporou v prezidentské volbě roku 1935; katolická církev si vděčně uvědomovala, že Beneš jako jediný přední národní socialista zůstal jejím členem a nikdy se nepřidal na stranu antiklerikálního tábora<sup>278</sup>). Další významnou roli ve stabilizaci společensko-církevních poměrů sehrály oslavy tisíciletého výročí zavraždění svatého Václava hned v roce 1929. Přesto jak při husovském, tak i svatováclavském jubileu se náboženskými prostředky vyjadřoval národní obsah oslav. Podstatnou část svatováclavského milénia tvořilo otevření dostavěného chrámu

---

276. František X. Halas, *Sekularizace v Evropě a vztah mezi náboženstvím a společností*, s. 127. Dále srv. Miloš Trapl, *Náboženství a politika*, in: tamt., s. 135–143, 141.

277. Antonín Klimek, *Boj o hrad. Vnitropolitický vývoj Československa 1926 – 1935 na půdorysu zápasu o prezidentské nástupnictví 1., Hrad a pětka*, Praha 1996, s. 340 n.

278. Trapl, *Náboženství a politika*, s. 142.

sv. Víta na Hradčanech, kam se vydal průvod nedělního odpoledne 28. září z Vyšehradu.

Přestože k odluce církve od státu v období tzv. první republiky nedošlo, vliv katolické církve na kulturně-společenské dění byl podstatně oslaben. Řada významných zákonů a ministerských výnosů vykročila směrem k výrazné sekularizaci školství: učitelé a žáci byli zbaveni povinnosti účastnit se náboženských úkonů, modlitby na začátku a na konci vyučování byly zrušeny, výuka náboženství sice nebyla zcela zdobrovolněna, avšak zůstala povinnou již pouze relativně, ze škol a tříd byly odstraňovány náboženské symboly. Ministry školství byli vesměs sociální demokraté, národní socialisté či agráři. Sekularizační tendence československé republiky se významně projeví též v manželských otázkách: byl zaveden občanský sňatek (objevily se dokonce návrhy, aby se stal povinným), možnost manželské rozluky a rozvodu. V zákonně o pohřbívání byl zakotven pohřeb žehem.<sup>279</sup> Překotnost sekularizace v pohledu prvorepublikového katolíka měla ovšem ještě druhou stránku: fakt, že „být katolíkem přestalo znamenat být jako každý druhý, církev vnitřně posílil a – dodám – připravil ji, aby dokázala snést dobu skutečné perzekuce, k níž pak došlo po roce 1948.“<sup>280</sup>

Protikatolickým náladám v Československu byla druhou světovou válkou a jí předcházejícím vývojem zavdána další, snad ještě hlubší, ale i opodstatněnější příčina: zatímco papežové a jiní představitelé kléru opakovaně odsuzovali demokratické státoprávní uspořádání jakožto zdroj veškerého společenského zla, fašistické formy vlády nebyly katolickou církví oficiálně odsouzeny nikdy. Uzavřením několika smluv s jejich představiteli jim církev naopak vyjadřovala veřejnou podporu; nejprve uzavřela 11. února 1929 Lateránské smlouvy s Itálií,<sup>281</sup> následovaly konkordáty s Německem (1933), Portugalskem (1940), Španělskem (1953). Toto konstatování ovšem nesmí zastítnit statečnost a morální kvality mnoha biskupů, kněží i laiků, projevované odbojem proti nacistické, stejně jako následné komunistické diktatuře.

Roku 1946 se 75 % českých komunistů a více než 90 % českých voličů hlásilo k některé z církví.<sup>282</sup> Je tedy zřejmé, že v prvních poválečných letech nebyla KSČ a její politika viděna v rozporu s křesťanskou vírou a jejím společenským dosahem. Na svém sjezdu v roce 1946 komunisté deklarovali svobodu svědomí a náboženského vyznání, podmíněnou ovšem kladným vztahem církví a věřících k budování lidově-demokratického státu. Na tomto půdorysu měla být dosažena vzájemná spolupráce.

---

279. Trapl, *Náboženství a politika*, s. 138.

280. Halas, *Sekularizace v Evropě a vztah mezi náboženstvím a společností*, s. 129.

281. Smlouvy byly uzavřeny mezi kardinálem Gasparim a samotným Mussolinim, který si od uzavření smluv nikoli naivně sliboval podporu církve pro svůj režim. K vyřešení tzv. římské otázky, uznání existence Městského státu Vatikán, tak došlo v prostředí fašistické diktatury. Srv. František X. Halas, *Fenoménu Vatikán. Idea, dějiny a současnost papežství, diplomacie Svatého stolce, České země a Vatikán*, Brno 2004, s. 253n, 289–292.

282. Karel Kaplan, *Stát a církev v Československu 1948–1953*, Brno 1993, s. 20.



Zanedlouho se však situace změnila. 26. 2. 1948 vydal pražský arcibiskup Josef Beran pastýřský list, kde upozorňoval na nezákonné jednání KSČ. V červenci následujícího roku exkomunikoval papež Pius XII. v pastýřském listu *Congregatio Sancti Officii* všechny katolíky, kteří vyznávali, neřkuli propagovali komunismus. K režimu komunistickému se tedy Řím vyslovil jednoznačně odmítavě. Dokument musel být co nejdříve čten v kostelích. 14. 10. 1949 roku byly Národním shromážděním odhlasovány tzv. církevní zákony, jimiž se církve staly vazaly státu a dohled nad nimi měl od této chvíle zajišťovat Státní úřad pro věci církevní. Ateistická propaganda ve školách a sdělovacích prostředcích, neštítíc se nejodpornějších prostředků, však nepůsobila pouze represivně. Do značné míry „urychlovala růst mnohem starší setby a sklízela ji“. „Komunisté jistě počítali s tím, že vzhledem k antiklerikálním tradicím českého národa zde bude vůči proticírkevním represím nejmenší odpor („Probudíme husitské instinkty našeho lidu,“ vyhrožoval po únoru 1948 komunistický ministr Václav Kopecký katolickým biskupům).“<sup>283</sup> Stejně jako v jiných zemích s komunistickou vládou byla i v Československu přibližně do druhé poloviny 50. let religiozita dosti vysoká. K jejímu poklesu začíná docházet od konce 50. let a velmi sílí v letech 60. a 70. „Rezistence společnosti vůči politickému útlaku klesala a morální poraženectví, které z ní plynulo, završilo proces společenského rozkladu.“<sup>284</sup> Ten byl doprovázen masivním úpadkem religiozity. „Vyžadované formální opuštění církví a jejich kritika byla pro většinu společnosti snadnou záležitostí ‚ospravedlněnou dějinami‘“.<sup>285</sup> Pokles religiozity však nebyl pouhým důsledkem přímé represivní politiky státu vůči církvím, „[m]noho škody napáchaly úspěšné pokusy ovládat církve zevnitř prostřednictvím demoralizovaných duchovních.“<sup>286</sup>

Že komunistický režim spatřoval v náboženství a církvích své úhlavní „ideové nepřátele“, svou propagandou a výchovou potlačoval náboženský život a přesvědčení, šikanoval nábožensky aktivní část společnosti a představoval ji jako kulturně, ba mentálně zaostalou minoritu, platí pro celé jeho devastační trvání. Zákeřnost realizace své ideologie postupně stupňoval: stále více bránil věřícím v přístupu k vyššímu vzdělání a významnějšímu společenskému postavení, jen aby nábožensky „neinfikovali“ druhé. Věřící byli mnohem častějším terčem přímého i tajného policejního dohledu. „Výčet lidských, morálních i materiálních škod – nezapomeňme na jedinečné historické budovy klášterů, předané po vyhnání řeholníků armádě a záhy zcela zdevastované – by naplnil množství knih...“<sup>287</sup> S okupací Československa „spřátelenými vojsky“ v srpnu 1968 se s konečnou platností ukázaly odhady možnosti ideově nezpronevěřilé koexistence křes-

---

283. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 147.

284. Tomka, *Marginalizace a opozice*, s. 96.

285. Nešpor, *Religiozita, ne-religiozita a antireligiozita*, s. 114.

286. Ivan O. Štampach, *Náboženské spektrum České republiky*, in: Hanuš (ed.), *Náboženství v době společenských změn*, s. 53–72, 57.

287. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 147.

řanství a komunistického režimu jako liché. Jelikož však iniciativy typu Nové orientace zasáhly jen malou část věřících, odvrácenou stranou nezbytných kontrakulturních snah bylo upadání církví do společensko-kulturního ghetta.

Přestože se komunistický režim snažil oddělit římskokatolickou církev od církví ostatních, jejich odlišný postoj k novým dignitám zamýšlenou separací vytvořil sám. V lednu 1950 totiž všichni duchovní nekatolických církví složili slib věrnosti státu.<sup>288</sup> Takto demonstrovaná loajalita nekatolických duchovních ovšem nebyla hlavním důvodem jiného vztahu komunistické moci ke katolické církvi oproti církvím ostatním. Nesmírně důležitou roli zde hrála vazba katolické církve na západní, „imperialistický“ Vatikán. Právě od něj se snažil komunistický režim církev izolovat (ve druhé polovině 60. let se to jasně ukázalo blokadou realizace změn přivozených Druhým vatikánským koncilem – „tridentský“, do sebe sama zapouzdřený katolicismus minimálně aktivizující laiky komunistům vyhovoval). Po krátkém, nadějeplném a tak hořce utnutém období Pražského jara začala přibližně o desetiletí později vznikat nová ohniska společenských iniciativ. Svůj politický výraz našla především v samizdatu a opozičních skupinách 80. let. Současně nastalo i jisté náboženské oživení. Empirické ukazatele od této doby signalizují posilování religiozity, ovšem současně změnu složení náboženských institucí: venkovský charakter církve s tradičním a starším, spíše méně vzdělaným obyvatelstvem se mění ve prospěch mladších a vzdělanějších obyvatel měst – zároveň aktivních účastníků společenského dění, případně i bytových seminářů. Změnila se též samotná proticírkevní politika státu: „Pozdější fáze komunistických režimů (trefně nazvaná ‚reálný socialismus‘) se spokojila s pouhým vytlačení náboženství do soukromé sféry a zajištěním politické hegemonie ve veřejném prostoru pod heslem: nemíchejte se do politiky a my vás necháme uspokojovat v soukromí své zpozdilé náboženské potřeby.“<sup>289</sup> Naproti tomu právě v období tzv. normalizace se stávaly některé církevní svátky výraznými protirežimními aktivitami. 7. července 1985 se konaly oslavy 1100. výročí úmrtí svatého Metoděje, apoštola Slovanů a jednoho z patronů Evropy. Se svými 150 000 účastníky představovaly největší poválečné shromáždění v Československu. Petiční „Podněty katolíků k řešení situace věřících občanů v Československu“ z roku 1988 podepsalo na 700 tisíc občanů. Podpora církve nepochybně vyjadřovala touhu po svobodě nejen náboženské, přičemž boj o ni tu katolická církev symbolizovala jako žádná jiná organizace. Jak upozorňuje Tomka, „[d]echristianizace komunistické společnosti není především důsledkem sekularizace (neboli nárůstu autonomie, diferenciací a segmentace společnosti, jejímž důsledkem je postupná ztráta společenských funkcí náboženství a církví), nýbrž společenského rozkladu a anomie. Proto také jde společenská

---

288. Kaplan, *Stát a církev v Československu v letech 1948–1953*, s. 123.

289. Jiří Schneider, Opatrné ano veřejné roli náboženství, in: Hanuš – Vybíral (eds.), *Evropa a její duchovní tvář*, s. 116–118, 118.

rekonvalescence ruku v ruce s náboženským oživením.<sup>290</sup> Jelikož s pádem komunistického režimu přišla zprvu v pětiletých cyklech plánovaná „modernizace“ o svou ideovou základnu, nic nebrání tomu, aby i v postkomunistických zemích, sotva v nich dohasla tvrdá ateistická propaganda, kráčely sekularizace a náboženské oživení ruku v ruce.<sup>291</sup>

Když s pádem komunistického režimu náboženství vstoupilo na jeviště veřejného života, mnozí svá očekávání upínali k „velkým“, tradičním církvím – v naprosté většině k církvi katolické, která se pro svou dlouholetou perzekuci těšila nejvyššímu uznání.<sup>292</sup> „Ostatně: pohyb přimknutí se k církvi v dramatických dobách a ve chvílích hledání nové identity je historicky známý jev, stejně jako ochabnutí této tendence v relativně „normálních dobách“.<sup>293</sup> Když pak katolická církev v důsledku vnitřních problémů nedokázala těmto očekáváním vyhovět, zaměřujíc se především na restituce církevního majetku a vyrovnávání se s novými problémy, jež se s pádem komunistického režimu objevily (10 % kněží v různé míře organizovaných v kolaborantském Sdružení katolických duchovních *Pacem in terris*, otázka inkorporace „podzemní církve“ do oficiálních církevních struktur), jiné tradiční církve ji v tomto nebyly schopny „nahradit“. I ony se tedy představily jako nedostatečně schopné oslovit „nábožensky muzikálního“ a přemýšlivého člověka, který však současně vnímá a přijímá dynamiku měnící se společnosti. Velmi rychle se ukázalo, „jak vratké bylo náboženské útočiště zastánců svobody.“<sup>294</sup> Vlna nadějeplného očekávání a mimořádné přízně vůči církvi/církvím však „byla založena na idealizovaném obrazu české církve, který byl poskládán např. z nekriticky vnímané postavy kardinála Tomáška jako symbolu spojení církve s demokratizačním úsilím části společnosti, nekonvenčních kněží zapojených do širšího opozičního hnutí typu Václava Malého a ještě méně tradičních a mediálně atraktivních kněží typu Tomáše Halíka. To vše bylo podtrženo skutečností pronásledování církve a její aktivní rolí v dekonstrukci komunistického režimu.“<sup>295</sup> Navíc zdecimování církví dekádami útlaku, včetně jejich izolace od teologického vývoje, bylo mnohem hlubší, než si zpravidla uvědomovali i samotní duchovní.

---

290. Tomka, *Marginalizace a opozice*, s. 96 n.

291. Petra Bahr, *Religion und Säkularität in Europa – ein gezähmter Widerspruch?*, in: táž – Aleida Assmann – Wolfgang Huber – Bernhard Schlink et al., *Protestantismus und Europäische Kultur*, Gütersloh 2007, s. 85–96.

292. Pro ilustraci lze uvést např. vysokou míru pozornosti, jíž se u nás těšily papežské návštěvy. Největší aktivní účast byla spojena s papežovou první návštěvou Československa v roce 1990, kdy se přivítání papeže nebo některé z bohoslužeb zúčastnilo přibližně 5 % lidí. 75 % Čechů pak návštěvu sledovalo v médiích.

293. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 151.

294. Schneider, *Opatrné ano veřejné roli náboženství*, s. 118. Dále srv. Jakub S. Trojan, *Vývoj a úkoly ekumény ve střední a východní Evropě*, *KR LXI/5*, 1994, s. 118.

295. Fiala, *Laboratoř sekularizace*, s. 38.

Někteří, zdaleka nejen nízkým polistopadovým kulturně-společenským působením církví zklamaní jedinci i celé rodiny vyhledávali nové či nově povolené církve a náboženské společnosti, jimž často přidávala na hodnotě jejich perzekuce v období komunistické totality (typickým příkladem jsou Svědkové Jehovovi). Paralelně k tomu mnohé přitahovala programově neinstitucionalizovaná religiozita, která měla po listopadu 1989 – analogicky k situaci po vzniku samostatného Československa – podobu hledání spíše jakéhosi univerzalistického humanistického náboženství. Při tom „vstupovaly do hry“ prvky různých náboženství. Česká (československá) společnost hledala obecně: v politice, ekonomice i náboženství. Když zanedlouho získala navrch utilitární a pragmatická politika, zdůrazňující podobně jako předchozí režim hodnoty povýtce materiální, tendující přitom ke ztotožňování osobního štěstí a spokojenosti s hmotným blahobytem, pro jakési neinstitucionalizované, „masarykovsky“ humanistické náboženství zbývalo ve společnosti stále méně místa. Na jeho zastánce – stejně jako např. na ekology, ale i právníky – bylo i z nejvyšších politických pater shlíženo jako na zdržovatele pokroku, nyní tedy ve formě hospodářského růstu. Přirovnání církví k zahrádkářskému spolku, v jehož základu tkví nepochopení nutnosti rozlišovat mezi zájmem *společným* a *veřejným*, nebylo vyslovováno s obavami o veřejnou podporu takového soudu. Podle Lužného a Navrátilové došlo „k návratu k sekularizačním trendům z předchozí doby“, přičemž následující faktory měly na jejich utvrzení největší vliv: (a) protikatolické postoje české společnosti, (b) sekularizační tendence dané strukturální diferenciací moderních společností, (c) ateistická propaganda v době komunismu.<sup>296</sup>

---

296. Lužný – Navrátilová, Religion and Secularisation in the Czech Republic, s. 86.

### III. SEKULARIZACE A RELIGIOZITA V ČESKÉ REPUBLICE V TEOLOGICKÉ A FILOSOFICKÉ REFLEXI

Stěžejní část práce otevírám v samém srdci současné reflexe náboženské situace v naší zemi – u mnohostranného myslitele, nejspíše však filosofa náboženství a teologa Tomáše Halíka. V návaznosti na předchozí nástin historických předpokladů začneme Halíkovou pozoruhodnou interpretací novověkých českých náboženských dějin.<sup>297</sup>

#### 1. České náboženské dějiny v paradoxech

Myšlení v paradoxech obecně oblíbené Halík hovoří o pěti paradoxech novověkých českých náboženských dějin, jež je nutné mít při snaze o hlubší porozumění současné náboženské situaci v České republice na vědomí.

1. „*Katolicismus jako nositel národní identity a zároveň jako nositel odnárodnění.*“<sup>298</sup> Tento paradox dobře ukazuje tzv. spor o smysl českých dějin: vrcholem českých dějin je pro některé husitství a Jednota bratrská (Palacký, Masaryk), pro jiné je důležitá kontinuita spojovaná s katolictvím, a proto se vrchol českých dějin spatřuje v době vlády Karla IV. a baroka (Pekař). V období první republiky římskokatolická církev symbolizovala rakouskou monarchii; vznik ČČS byl do značné míry vyvolán odporem katolické moderny vůči výrazně „nečeskému“, „cizímu“ charakteru římskokatolické církve. Vznikla tak církev usilující o spojení katolické tradice s tradicí „národní“, jejíž vrcholy byly masarykovsky nacházeny v husitství a snahách národněobrozeneckých. Do značné míry nepřiznané či nevědomé zakoušení paradoxního vztahu mezi katolictvím a českou identitou jistě významně přispělo k poklesu společenskotvorné role náboženství v české společnosti.

2. „*Náboženskost jako zdroj boje proti totalitě a zároveň jako základ pro konformní přežívání s totalitou.*“<sup>299</sup> V období komunistického režimu probíhaly na straně jedné perzekuce a popravy křesťanů (hlavně katolíků), devastace církevního provozu, prezentace náboženství a věřících jako „opiem“ omámených „brzd pokroku“, na straně druhé tu byli s režimem konformní kněží (Mírové hnutí katolického duchovenstva, Sdružení katolických duchovních *Pacem in terris*) i běžní věřící.

---

297. Cit. dle: Libor Prudký, *Církev a sociální soudržnost v naší zemi*, Praha 2004, s. 7–12.  
URL: [http://www.ceses.cuni.cz/CESES-20-version1-sesit04\\_10\\_prudky.pdf](http://www.ceses.cuni.cz/CESES-20-version1-sesit04_10_prudky.pdf) [26. 4. 2013].

298. Prudký, *Církev a sociální soudržnost v naší zemi*, s. 7.

299. Prudký, *Církev a sociální soudržnost v naší zemi*, s. 8.

3. „[N]áboženská jako cest[a] k pravdě a proti tomu náboženská jako vlastnictví pravdy.“<sup>300</sup> Tomuto paradoxu odpovídá konflikt mezi – zjednodušeně řečeno – stoupenčí tradiční, uzavřené a moderní, otevřené církve. V katolickém prostředí se konkrétně projevuje jako soužití lidové církve a modernizačních proudů spojených s Druhým vatikánským koncilem. Jak jsme již naznačili, koncem 80. let a počátkem let 90. dochází ke značnému sblížení „ducha doby“ vnímajících kněží i laiků a přemýšlivější veřejnosti: zmíněných 700 tisíc podpisů na petici za dodržování práva na svobodu náboženského vyznání (iniciované ovšem tradičně smýšlejícím laikem Augustinem Navrátilem), program „Desetiletí duchovní obnovy národa“, vyhlášený 27. 11. 1987 kardinálem Tomáškem a dalšími biskupy pastýřským listem, začínajícím parafrází slov z L 21,28: „Nebojte se a zvedněte hlavy.“ List se obracel nejen do církevních řad, nýbrž k celé, s církvemi většinou sympatizující společnosti. Rozvrh projektu do deseti let odpovídal Desateru, přičemž jeho pojetí je podle mého mínění ukázkovým příkladem interpretace podstatných obsahů křesťanské víry „navenek“, vymaněných ze zajetí oné společnosti nesrozumitelné a protivné „církevníčiny“ – příkázání byla přetlumočena tak, aby nesla pozitivní hodnotové poselství: příkázání „Nepokradeš“ bylo interpretováno jako téma „Práce a sociální odpovědnost“, příkázání „Nesesmilníš“ jako „Rodinný život“, příkázání „Nevydaš křivého svědectví“ pak jako „Pravda a spravedlnost“ atd. O úspěšnosti projektu v prvních letech nejlépe svědčí některé takřka masové aktivity – nejvíce snad při cyrilometodějských oslavách na Velehradě. V duchu „společné řeči“ církve a společnosti se nesly i události v souvislosti s koncem komunistické éry v listopadu 1989. Později se ovšem podle Halíka ukázalo, že „katolické církvi se nepodařilo to podstatné: nabídnout tento program celku společnosti a učinit jej základní koncepcí pastorační práce, která by se neobracela jen dovnitř obce věřících („obracení obrácených“), nýbrž vyzařovala duchovní a mravní inspiraci... i do širších vrstev společnosti, přinejmenším k těm, které církev mohla kolem roku 1989 počítat mezi své sympatizanty.“<sup>301</sup>

4. „Paradox mezi potřebou náboženskosti a neochotou spojovat ji s církvemi, institucemi, veřejnými projevy a příslušnostmi k náboženským společenstvím“.<sup>302</sup> Jde o lidi s Halíkem často nazývanou „plachou zbožností“, jimž je vlastní důraz na lidská práva a svobody, morální rozměr života jedince a společnosti. Lidem s „plachou zbožností“ je cizí konzumně zaměřený život, v podmínkách nově nabyté svobody kráčeající ruku v ru-

---

300. Prudký, *Církev a sociální soudržnost v naší zemi*, s. 8.

301. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 152. Dále srv. týž, *Evropa a její svatí*, in: týž, *Vzýván i nevzýván*, s. 195–209, 208: „...cítím bolestný pocit selhání církve přinejmenším v jednom bodu: většina kněží i laiků pochopila tento projekt v tradičním duchu jako sled poutí k národním patronům a zcela přehlédla to, co bylo jeho nejvlastnějším smyslem – ukázat vědomí odpovědnosti křesťanů za celek života společnosti. Dokázat, že církev nesleduje jen své vlastní úzké cíle jako instituce mezi institucemi, nýbrž že opravdu chce být solí země a kvasem společnosti.“

302. Prudký, *Církev a sociální soudržnost v naší zemi*, s. 10.

ce nejen s prospěchářským pragmatismem ekonomických neoliberalů. Hledají hodnoty hlubší, spojené s respektem vůči „ne-já“ – druhým, přírodě, ano „něčemu, co nás přesahuje“. Pro artikulaci „plaché zbožnosti“ tito lidé nezbytně potřebují určitý odstup od náboženskými institucemi reprezentované zbožnosti, jež jim nezřídka (plným právem) připadá jako nadmíru „jistá si sebou sama“, nedostatečně „hledající“, příliš vrostlá do tradičních církevních struktur na to, aby stimulovala k samostatnému úsudku či „nebojácnému“ přemýšlení vůbec. Tito lidé se (a opět plným právem) obávají onoho církevně jasně „definovaného“, co že to znamená „být křesťanem“. Hluboce cítí plytkost „instantních“ prostředků k ukájení „duchovních potřeb“, nabízených na „náboženském trhu“ dneška a distribuovaných ne právě výjimečně náboženskými institucemi („Jen věř, bratře/sestro, a všechno bude lepší.“). Nová situace povlovného stírání rozdílu mezi kategoriemi „člen církve“ – „bez vyznání“ a její přenos do dvojice „přemýšlivý, hledající“ – „apatický konzument“ je snad pro nárok, který na církve klade, chápána jako výzva jen zčásti.

5. *Paradox reagování a spoluodpovědnosti církví za vývoj transformující se české společnosti.* Hodnotově jednostranný způsob transformace české ekonomiky, který se v 90. letech prosadil, a jeho důsledky nelze z křesťanského hlediska hodnotit veskrze pozitivně. V církvích i mimo ně jsou různé názory na to, zda na „vyprazdňování hodnotových dimenzí života, zmenšování obsahů a významů, tedy i ubývání lidských dimenzí společenské existence“<sup>303</sup> církve reagovaly dostatečně a vhodnými způsoby. „Myšlenka, že by katolická sociální nauka mohla být významnou inspirací procesu politicko-ekonomické a sociální transformace v postkomunistických zemích[,] zůstala spíše zbožným přáním. V této oblasti se spíše uplatnily liberální a sociálnědemokratické projekty, přičemž do obou se často promítaly reliktů marxistických klišé.“<sup>304</sup> Namísto toho církev do společnosti promlouvá slovy, jimiž se kriticky vymezuje vůči většinovému mínění o určitém typu bioetických problémů (interrupce, antikoncepce, předmanželské soužití, registrované partnerství homosexuálů, eutanazie). Nakolik tento specifický druh otázek katolická církev a její reprezentace skutečně považují za nejzávažnější problémy dnešní doby a svůj názor na ně za jejich řešení, není zcela jasné. – Druhý moment zmíněného paradoxu představují morální selhání řady kněží. Ve veřejném prostoru působí tyto případy obzvlášť nápadně už proto, jaký typ společenských problémů bývá nejčastějším předmětem kritiky právě ze strany katolické církve.<sup>305</sup>

Odpovědi na řadu otázek, jež se nad sekularizací a náboženskou situací v České republice vznášejí, se nezdají překračovat schéma „nejen, ale i“: „Je to pozdní plod tragických náboženských sporů v dávných kapitolách českých kulturních dějin? Je to

---

303. Prudký, *Církev a sociální soudržnost v naší zemi*, s. 11.

304. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 155.

305. Prudký, *Církev a sociální soudržnost v naší zemi*, s. 11.

důsledek politicky instrumentalizované interpretace české náboženské minulosti ve filozofii českých dějin a v ideologii českého nacionalismu v devatenáctém a dvacátém století? Je to výsledek čtyř desetiletí komunistického režimu, potlačování církví a masivní ateistické propagandy? Nebo je to výsledek nedávné neschopnosti církve – zejména katolické – využít mimořádný kredit náboženství a náboženských institucí roku 1989?<sup>306</sup>

## 2. Vzdáleným nablízku. Současná (česká) náboženská scéna očima Tomáše Halíka

Do úvah nad religiozitou ve „spíše ,nábožensky zanedban[é]“<sup>307</sup> české společnosti programově interdisciplinárního Halíka je snad nejlépe vkročit branou jemu blízké hlubinné psychologie. V návaznosti na Paula Tillicha Halík nerozlišuje lidi na „věřící“ a „nevěřící“, nýbrž na ty s „otevřenou“ a „uzavřenou“ myslí. „...hlavní dělicí linie neběží mezi těmi, kteří se považují za věřící, a těmi, kteří se považují za nevěřící, nýbrž mezi těmi, které Bůh zanechává lhostejnými – ať už jsou to ‚lhostejní ateisté‘ či konvenční křesťané –, a mezi těmi, jichž se ‚otázka po Bohu‘ existenciálně dotýká“.<sup>308</sup> Lidé s „otevřenou“ myslí jsou otevření vůči tajemství, povaze skutečnosti samé, „zvoucí k nekončícímu hledání, tázání, stále novým interpretacím, ale především k úctě, k důvěře, mlčenlivému žasnutí“.<sup>309</sup> Naproti tomu lidé s „uzavřenou“ myslí chtějí „skutečností manipulovat, ...brát [ji] do své režie, ...spoutat svými definicemi, poznatky, ‚zákony‘“.<sup>310</sup> Vírou pak Halík rozumí „primárně tuto otevřenost a modlitbou všechno, čím tato otevřenost prostupuje naše srdce, naše smýšlení a naše vztahy ke skutečnosti“.<sup>311</sup> Přichází-li hlubinná psychologie s poznatkem, že lidská psychika „je jako ledovec, jehož jedna desetina ční ve ‚vědomí‘, ale devět desetin je skryto v hloubce, v ‚nevědomí‘“, vyzývá tím reflexi víry ke kladné odpovědi na otázku, zda „[n]eexistují lidé, jejichž povrchová vrstva, osvětlena rozumem, je plna zbožnosti, především zbožných slov a vnějších gest, ale ta skrytá hlubina jejich bytosti, v níž tkví kořeny jejich motivace – bible by tomu řekla ‚srdce‘ – je uzavřená a plná hniloby“. Podobně „existují lidé,

---

306. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 144 n.

307. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 145.

308. Tomáš Halík, *Je Evropa dneška nekřesťanská a nenáboženská?*, in: *týž, Vyzván i nevyzván*, s. 22–64, 41. Dále srv. *týž, Co je bez chvění, není pevné*, s. 45.

309. Jan Jandourek, *Tomáš Halík: Ptal jsem se cest* (rozhovor), Praha 1997, s. 281. Dále srv. Halík, *Vzdáleným nablízku*, s. 10: „S tajemstvím člověk nesmí být nikdy ‚hotov‘. Tajemství – na rozdíl od problému – nelze dobýt; je třeba trpělivě prodlévat na jeho prahu a setrvávat v něm. Nosit ho – jak je psáno v evangeliu o Ježíšově matce – uvnitř, v srdci; nechat ho tam zrát a skrze něj nechat zrát sebe samotné.“

310. Jandourek, *Tomáš Halík: Ptal jsem se cest*, s. 281.

311. Jandourek, *Tomáš Halík: Ptal jsem se cest*, s. 281.



jejichž srdce je zcela otevřené Lásce, i když z nejrůznějších důvodů na té ‚vědomé‘ rovině odmítají se přihlásit k víře v toho, o němž je psáno: Bůh je Láska.“<sup>312</sup>

Sekularizace pro Halíka, v tomto jednoznačně nejvíce inspirovaného Luckmannem a Bergerem, znamená především poklesem společenského významu, vlivu a věrohodnosti náboženských institucí doprovázená změna *forem*, jimiž se artikulují náboženské *obsahy*.<sup>313</sup> „To, oč jde v dnešní české společnosti, není ani zdaleka ‚odnáboženštění‘,<sup>314</sup> nýbrž odcizení od určitého typu křesťanské kultury – a otázka, co vstupuje do uvolněné náboženské oblasti, by možná měla zajímat nejen církevní hodnostáře. Rozšířený názor, že naše země a naše společnost je nenáboženská, je s poněkud podivnou logikou používán jako argument pro to, aby vše, co se týká náboženství, bylo ve veřejném prostoru (například v médiích nebo školách) nadále odsouváno stranou, neboť lidé to přece nepotřebují, nezajímá je to, je to zbytečné – ‚není poptávka na trhu‘.“<sup>315</sup>

Pro církve/církev<sup>316</sup> Halík sekularizaci chápe především jako výzvu pro všechny zúčastněné. Má-li se církev vystříhat extrémů laciného přizpůsobování se světu na jedné a budováním kontrakulturního ghetta na druhé straně, musí si nejprve uvědomit, že doba, v níž se mohla soustředit pouze na své členy a sekularizaci v duchu sekularizačního paradigmatu chápat jako úpadek zbožnosti, *je naštěstí nenávratně pryč*. Ze strany církve Halík postrádá „opravdu hluboký ‚dialog s kulturou‘“, který „předpokládá reflexi nad specifikou ‚české spirituality‘“. <sup>317</sup> „V Čechách v důsledku historických zranění vztahu národa a církve“ je církvi zapotřebí „brát zvláště v potaz“, že církevní religiozita v západní společnosti existuje stále více „také na periferii církevního náboženství a za viditelnými hranicemi církvi.“<sup>318</sup> Český antiklerikalismus totiž „má často charakter jakési

---

312. Jandourek, *Tomáš Halík: Ptal jsem se cest*, s. 282.

313. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 146.

314. Halík je přesvědčen, že člověk je tvor „nevyčísitelně náboženský“: „Náboženská oblast v širokém a základním smyslu patří k životu člověka právě tak základně a přirozeně jako například oblast etická, estetická nebo erotická, a podobně jako tyto oblasti může mít u konkrétních lidí různý obsah, různé zaměření a být různě kultivována nebo zanedbána, nerozvinuta.“ Halík, *Noc zpovědníka*, s. 137. Dále srv. tamt., s. 139: „Podobně jako člověk žijící v důsledném celibátu není bezpohlavní, tak ani člověk, deklarující svou distanci od jakékoli víry, není ‚nenáboženský‘. Podobně jako ‚odmítání politiky‘ je politický postoj, je i ateismus vyhraněným náboženským postojem.“

315. Halík, *Noc zpovědníka*, s. 138. Dále srv. týž, *Chci, abys byl*, s. 84: „‚Konec náboženství‘... je především ztráta věrohodnosti ‚banálního obrazu Boha‘.“

316. Halík v této souvislosti nerad mluví o jiných církvích než vlastní. Pouze tillichovsky konstatuje, že „[s]tejně jako katolická církev nesmí odmítnout přínos reformace, musí se protestantismus chápat ‚jako součást ‚katolického kontextu‘, jako komplementární, doplňující prvek stávajícího katolicismu“, aby neztratil „kořeny a hloubku“. Halík, *Vzdáleným nablízku*, s. 109.

317. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 152.

318. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 152.

„Hassliebe“, zraněné lásky, která se proměnila v nenávisť.“<sup>319</sup> Některé hodnoty křesťanské víry, zvláště její etické a sociální aspekty (pravdivost či spravedlnost) podle Halíka nepadly masivnímu odcírkevnění v Čechách za obět, pouze při střetu s církevním formalismem – jako by poslechly Havlíčka – „svlékly černou hazuku“.<sup>320</sup> „Když si připomeneme profilující osobnosti české kultury posledních více než sto padesáti let – Bolzana, Havlíčka, Palackého, Masaryka, Čapka, Šaldu, Černého, Patočku, Havla –, zjistíme, že nikdo z nich není ateista. Naopak: pro každého z nich je velmi důležité to, co by opisovali jmény jako ‚božnost‘, vertikála či transcendentála lidského života, prozřetelnostní rozměr dějinného vývoje, ‚horizont horizontů‘, ‚úhel věčnosti‘ apod. Všichni byli velmi senzitivní pro mravní hodnoty křesťanství. Ale žádný z nich nebyl ochoten používat k vyjádření těchto hodnot tradiční církevní terminologii.“<sup>321</sup> Jakkoli se do značné míry jedná „o důsledky novověké krize náboženského jazyka, pocíťované evropskými vzdělanci vůbec“, Halík zde spatřuje něco „příznačného právě pro spirituální dimenzi české kultury“ a snad i „nějakou souvislost s tím, jak se běžný Čech dívá na náboženské otázky [...]. Česká mentalita zřejmě z mnoha vnějších i vnitřních důvodů nedůvěřuje nápadným vnějším formám náboženství, podezírá je z neupřímnosti, formalismu, nebo se obává, že jsou maskou mocenských zájmů.“<sup>322</sup>

Halík často hovoří o „plaché zbožnosti“ a „plaché“ či „křehké víře“, pro Čechy<sup>323</sup> typické; o lidech hledajících, neustávajících ve svých otázkách. Představují podle něj „Zachey dnešní doby“, jejichž víra je a chce zůstat individuální, ne ovšem pro jejich povýšenost, nýbrž svou plachost a skrytost. Přiblížit se jim znamená *oslovit je jménem* – se vším, co k biblickému pojetí jména patří: s respektem k jejich individualitě, osobnímu příběhu a z něj vyrůstající neschopnosti či nevoli identifikovat se s nějakou skupinou „vědomých věřících“; s uznáním jejich tajemství, jež přes všechnu snahu je „začlenit“ tajemstvím zůstane. „*K Zacheům dnešní doby se může patrně opravdově přiblížit jen ten, kdo sám byl a do jisté míry stále je Zacheem.*“<sup>324</sup> „Jsem totiž přesvědčen, že na tom, podaří-li se ‚oslovit Zachey‘, do značné míry závisí osud naší církve, její postavení ve společnosti, a že to dokonce do značné míry rozhodne také o morálním osudu

---

319. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 152. Dále srv. týž, *Co je bez chvění, není pevné*, s. 307 n.

320. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 152 n.

321. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 153.

322. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 153. Dále srv. týž, *Co je bez chvění, není pevné*, s. 29.

323. Mluví-li Halík o „Čechách“, má patrně na mysli celou Českou republiku. Jeho „Čech“ se pro přehlednost přidržím i tam, kde jej necitují přímo.

324. Tomáš Halík, *Oslovit Zachea*, Praha 2003, s. 10; v doslovném znění in: týž, *Vzdáleným nablízku*, s. 26.

této společnosti.<sup>325</sup> *Vzít vážně člověka v jeho neopakovatelné jedinečnosti* – v tom se stávají „Zacheové“ církvím výzvou vposled i pro vztah k „vlastním“ „vědomým věřícím“; církev bez vytváření prostoru pro „Zachee“ „*by totiž nebyla církví, nýbrž sektou*“.<sup>326</sup> „Zachee“ mají „vědomí věřící“ a jejich církve „oslovovat jménem“ také proto, aby se od nich učili nevyčerpatelné hloubce tajemství a tím opravdu být *communio viatorum* – na cestě životem v ustavičném dialogu se skutečností, kdy odpověď neotupuje, nýbrž zostřuje hrot otázky. „Nemáme i my mít stále *ducha začátečníků*?“<sup>327</sup> Je zřejmé, že přistupují-li „vědomí věřící“ ke svým „nevědomým“ bratřím a sestrám z pozice těch, kteří již našli odpověď, kteří chtějí obracet pochyby v jistoty, „Zacheovo“ jméno z jejich úst nevyjde. „Možná, že v této době budeme neúčinněji nabízet Kristovu blízkost tím, že se my, jeho učedníci, učiníme *hledajícími s hledajícími a tázajícími se s těmi, kteří se ptají*“.<sup>328</sup> Příběh o Zacheovi Halík dokonce označuje za „evangelium v malém“<sup>329</sup> – vždyť „Ježíš trvale vyhledává ‚vzdálené‘“, „*lidi na okraji společenství víry*“.<sup>330</sup> Halíkovi o ně nejde „v úzce misionářském smyslu“; „obrátit“ je, z nejistých učinit „jisté“.<sup>331</sup> Od „Zacheů“ se má totiž církev také učit: „I naše blízkost hledajícím nás má učit otevřenosti; nemusíme jen myslet na to, že je máme učit a poučovat – můžeme se mnohému naučit od nich. I nábožensky sebejistým, ‚sytým‘ lidem v církvi se můžeme pokusit ukázat, že je třeba alespoň někdy vyjít také k lidem na okraji církví, a to nejen proto, abychom je ‚obrátili‘ a připodobnili sobě samým. Moci na chvíli zahlédnout, jak vypadá Bůh v perspektivě hledajících, pochybujících, tázajících se, – není to nová, vzrušující, potřebná a užitečná *náboženská zkušenost*?“<sup>332</sup> Vždyť víra a po-

---

325. Tomáš Halík, Oslovit vzdálené, *Universum* XVII/4, 2007, s. 17–20, 17.

326. Halík, *Vzdáleným nablízku*, s. 106. Dále srv. tamt., s. 105: „Záleží mi na tom, aby ‚individualistické hledače‘ typu Zacheů nikdo ani nemanipuloval do svých představ o ‚standardním věřícím‘, ani je nevyháňel z prostoru církve – aby jim prostě dopřál plnou svobodu, aby si sami určili svou blízkost a vzdálenost od viditelné podoby dnešního církevního křesťanství.“

327. Halík, Oslovit vzdálené, s. 18.

328. Halík, *Oslovit Zachea*, s. 10; v doslovném znění in: týž, *Vzdáleným nablízku*, s. 27. Mezi hledajícími jsou rovněž takoví, „kteří své hledání vůbec nechápou jako hledání Boha, jako náboženské hledání; snad by mluvili o hledání pravdy, smyslu, spravedlnosti, lásky – anebo by nejspíš mlčeli, aby používáním těchto příliš ‚velkých‘ a patetických, ale především často až ke kýči a banalitě vyprázdněných slov nezprofanovali před druhými i sebou samými toto hledání a jeho ‚předmět‘.“ Jejich a „náš“ cíl je ovšem totožný, třebaže „pro nás všechny v této chvíli zakryt oblakem“. Tamt., s. 134.

329. Halík, Je Evropa dneška nekřesťanská a nenáboženská?, s. 34.

330. Halík, Je Evropa dneška nekřesťanská a nenáboženská?, s. 38 pass. Dále srv. týž, Oslovit vzdálené, s. 18: „Položme si otázku, zda ti, ‚chudí v oblasti náboženských jistot‘, ti ‚vzdálení‘, pochybující a hledající nejsou také obrazem a výrazem otevřenosti pro Boží tajemství.“

331. Halík, Je Evropa dneška nekřesťanská a nenáboženská?, s. 39.

332. Halík, Je Evropa dneška nekřesťanská a nenáboženská?, s. 40. V saarbrückenské přednášce „Prostor pro ty, kteří s námi nechodí“ (in: týž, *Vzývání i nevzývání*, s. 65–85, 74) Halík v tomto smyslu reinterpretu-

chybnost – stále hlubší a důkladnější reflexe, „*ptát se po hloubce, zajíždět na hlubinu*“<sup>333</sup> – jsou „dvě sestry“, jedno bez druhého je nebezpečné (víra bez pochybnosti slepá a fanatická, pochybnost bez víry cynická, skeptická a vposled beznadějná).<sup>334</sup> Dialog mezi „vírou“ a „nevírou“ tudíž „nezačíná až mezi jednotlivci a skupinami s různým přesvědčením, nýbrž v každém jednotlivém lidském srdci.“<sup>335</sup> Člověk je „*simul fidelis et infidelis*“.<sup>336</sup> Ovšem ty, „kteří se delegovali do pozice ‚silných ve víře‘ (tedy i ‚přesvědčené ateisty‘), samozřejmě dráždí a vyvolává podezření, že jejich souputníci či odpůrci ve víře neberou své přesvědčení dostatečně vážně.“<sup>337</sup>

Svou otevřeností vůči „nevěřícím“ Halík rozhodně nechce opustit tradici<sup>338</sup> nebo rezignovat na péči o „pevné jádro“ církve a klasickou misi. „Ale všechny tyto formy pastorače, prověřené věky, dnes už nestačí. Aby církev zůstala církví a neproměnila se v sektu, musí si jako planeta Saturn uchovávat také ‚vnější prstenec‘.“<sup>339</sup> Proto Halík v návaznosti na latinskoamerickou teologii osvobození požaduje „novou teologii osvobození“, „*vnitřního osvobození*“, jež „by se měla... obracet k západnímu, atlantickému světu s jeho vcelku ojedinělým fenoménem sekularity a moderního ateismu.“<sup>340</sup> V tomto smyslu chce Halík vytvořit „jiné hermeneutické pravidlo... k novému porozumění Písmu a křesťanské zvěsti“: „Slyšet Ježíšovu výzvu ‚ušima Zachea‘!“<sup>341</sup>

Další kategorií „věřících“, jimž Halík věnuje pozornost, jsou lidé, kteří mají „*implicitní*“, „*anonymní*“ víru, obsaženou v *činech milosrdenství*, v službě trpícím a potřebným“. Je předpokládána v Ježíšově líčení posledního soudu (Mt 25,31–46) a vyžaduje zvláštní podobu *trpělivosti*. „Trpělivost, kterou prokazujeme tváří v tvář mnohoznačnosti hádanek – které před nás život neustále klade – tím, že odmítáme dezertovat cestou

---

je výraz „nikodémovští křesťané“. Rád pro ně užívá metaforu svatopetrského chrámu v Římě, vstupem na jehož nádvoří – podobně jako v případě jeruzalémského chrámu, o němž v souvislosti s „nevěřícími“ zase hovoří papež Benedikt XVI. – se již člověk dostal do chrámového prostoru. Dále srv. týž, *Divadlo pro anděly*, s. 141 nn.

333. Halík, *Chci, abys byl*, s. 100.

334. Srv. zejm. Halík, *Co je bez chvění, není pevné*, s. 40–45.

335. Halík, *Divadlo pro anděly*, s. 117. Dále srv. týž, *Dotkni se ran. Spiritualita nelhostejnosti*, Praha 2008, s. 189 n. Halík navazuje na tezi Nilse G. Holma, *Úvod do psychologie náboženství* (orig. *Religion-spsykologins grunder*, Turku 1993), přel. K. Balcar, Praha 1998, s. 45: „Pokud nějakou schopnost současná civilizace silně rozvíjí, pak je to právě ona ‚schopnost snášet vzájemně rozporné zážitkové struktury‘.“

336. Halík, *Chci, abys byl*, s. 20.

337. Halík, *Divadlo pro anděly*, s. 118.

338. Tradici Halík (Víra, rozum a hledání evropské identity, *Universum* XVII/1, 2007, s. 18–22, 22) chápe jako „proud neustálých reinterpretací.“

339. Halík, *Prostor pro ty, kteří s námi nechodí*, s. 84 n.

340. Halík, *Vzdáleným nablízku*, s. 42 n.

341. Halík, *Vzdáleným nablízku*, s. 41.

příliš jednoduchých odpovědí, je nakonec vždy *naší trpělivostí s Bohem*, který není ‚po ruce‘.<sup>342</sup> Mezi „implicitními věřícími“ Halík spatřuje mnoho z těch, kteří sami sebe označují za „ateisty“, stejně jako existují „implicitní nevěřící“ mezi křesťany.<sup>343</sup> Bůh – ve vyznání křesťanů Stvořitel světa a Pán dějin, nikoli jejich „kmenový bůžek“ – „má přece svůj příběh s *každým* člověkem. Chce vstoupit do svatyně každého srdce, a když se mu člověk (zejména ‚bez své viny‘) neotvírá explicitní vírou, přesto tlouče na jeho vrátka a pokorně i vynalézavě hledá jinou cestu, zejména tu, v níž víra může být obsažena ‚implicitně‘.“<sup>344</sup> Může být skryta, „převtělena“ v lásku, ostatně i apoštol učí, že láska je největší a potrvá i tam, kde víra už splní svůj poutnický úkol.<sup>345</sup> Podobně může být víra „zastoupena“ „implicitní vírou“ naděje; mezi nadějí „křesťanskou“ a „nekřesťanskou“ tedy nelze jednoduše rozlišovat. „...vedle Lutherovy ‚sola fide‘ můžeme zřejmě postavit zásadu ‚sola spe‘.“<sup>346</sup> Společenství víry, naděje lásky znamená „společenství bez hranic.“<sup>347</sup>

Ateismus – onu „*nedopověděn[ou] pravd[u]*“, „*nedodělan[ou] prác[i]*, nedořešený úkol, nedostavěn[ou] stavb[u], nedovařený, a proto ještě nestravitelný pokrm, k němuž je třeba ještě dodat špetku soli víry“<sup>348</sup> – a sekularitu, „ochladnutí víry mnohých“ chce Halík „vnímat jako tajemnou účast dějinného času na velikonočním dramatu, na mlčení Bílé soboty, kdy se na povrchu neděje nic..., avšak tam ‚kdesi dole‘ se odehrává důleži-

---

342. Halík, *Vzdáleným nablízku*, s. 239 n. (Všechny cizojazyčné překlady citované Halíkovy knihy nesou název *Trpělivost s Bohem*.) „Čekání na Boha“ je podle Halíka zásadně důležité, neboť „Bůh nemluví jen svým slovem, nýbrž i svým mlčením; nepromlouvá k lidem jen svou blízkostí, nýbrž i svou vzdáleností.“ Tamt., s. 247.

343. Halík, *Divadlo pro anděly*, s. 207. Dále srv. týž, *Noc zpovědníka*, s. 24 a týž, *Co je bez chvění, není pevné*, s. 189, 198 n. pass. Schéma „my“ – „oni“ Halíkovi vadí na papežově encyklice *Spe salvi*. „Mnozí z těch, kteří se sami pokládají za ateisty, jsou křesťany více, než tuší. Někteří z nich znají „našeho“ Boha prostě pod jiným jménem, protože naše řeč o Bohu k nim nedolehla, anebo ji neslyšeli v takové podobě a z takových úst, že ji nemohli čestně a upřímně přijmout. Jiní odmítají-li „Boha“, odmítají vlastně bůžka, Boží karikaturu; jiní zas Boha neodmítají ze zpupnosti či lhostejnosti, ale spíše s ním zápasí v temných nocích.“ Halík, *Stromu zbývá naděje*, s. 79 n.

344. Halík, *Stromu zbývá naděje*, s. 80 n. Dále srv. týž, *Divadlo pro anděly*, s. 180 n.

345. „Poutnickou“ úlohu víry Halík nejspíš přebírá od svého velmi oblíbeného myslitele Søren Kierkegaarda. Např. v jeho práci *Evangelium utrpení. Křesťanské řeči* (1847), přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Brno 2006, s. 10 čteme: „Říkají si věřící a označují tím, že jsou poutníci, cizinci a příchozí na světě. [...] Právě víra znamená hluboký, silný, ale blažený neklid, který věřícího pohání, aby se v tomto světě neuklidnil, takže ten, kdo se docela uklidní, přestává být věřícím. Neboť věřící nemůže s poutnickou holfi v ruce klidně sedět, věřící putuje vpřed. – Nazývají se ‚obecenstvím svatých‘ a vyjadřují tím, čím by měli být a čím se jednou mají stát, až víra pobude platnosti a poutnická hůl se odloží.“

346. Halík, *Stromu zbývá naděje*, s. 82.

347. Halík, *Stromu zbývá naděje*, s. 84. Dále srv. Halík, *Dotkni se ran*, s. 239: „Pro dobu, na jejímž prahu stojíme, bude, soudím, nejpotřebnější naděje.“

348. Halík, *Vzdáleným nablízku*, s. 61.

tý zápas života a smrti“.<sup>349</sup> Je zapotřebí hledat a promýšlet smysl a „zvěst“ dnešní doby, „aniž bychom okamžitě v každém ‚návratu náboženství‘ hned příliš ukvapeně viděli jas slíbeného velikonočního rána“.<sup>350</sup> Augustinovo (!) církevní předznamenání „semper reformanda“ církev vyzývá, aby svůj dosud převládající partikularismus nechala „statečně za sebou.“ Církev se žel stala nikoli „novým“, nýbrž „druhým Izraelem“, dalším partikulárním společenstvím“.<sup>351</sup>

Podobně jako po zničení jeruzalémského chrámu vyrostly na troskách starého izraelského náboženství dvě jeho dědické větve, rabínský judaismus a křesťanství, na troskách středověké *christianitas* vyrostlo novověké církevní křesťanství v jeho mnoha církevních podobách a „laická kultura“, do kultury „vstřebaná“ forma křesťanství. Postupně se vzájemně odcizovaly a dostávaly do nepřátelského poměru, z něhož po spojení s pružnou novověkou přírodovědou vyšla kulturně a politicky vítězně laicita. Přírodní věda se stala „jazykem novověké elity.“ Církev na to reagovala „dvěma nešťastnými způsoby“: liberalismem, rozpouštěním identity v kultuře, a fundamentalismem, stažením se do kontrakulturního ghetta.<sup>352</sup>

Evropská moderna vyrostla na křesťanských základech jaksi „samozřejmě“; mizení křesťanství z evropské kultury neznamena, že by se stávala ateistickou, nýbrž „náboženskou“ v nekřesťanském, ba – jak 20. století flagrantně vyjevilo – protikřesťanském smyslu. Světonázory vykazují v sekulární kultuře Západu trvalou tendenci stávat se „náboženstvím“. Křesťanství jakožto bytostně inkulturační, *synkretické* náboženství sekulární kultuře „paradoxně... zabraňuje v tom, aby se plně stala náboženstvím. Sekulární kultura Západu je natolik sekulární, nenáboženská, nakolik je křesťanská.“<sup>353</sup> Pro takový úkol pochopitelně zdvořilá tolerance nestačí; „...budoucnost Evropy spočívá v nalezení dynamické kompatibility mezi dvěma evropskými tradicemi: křesťanskou

---

349. Halík, *Vzdáleným nablízku*, s. 69. Nevíra naší doby pak představuje „kolektivní temnou noc ducha“, velkopáteční „zatmění Boha“. Týž, *Chci, abys byl*, s. 23. Jinde (Ateismus jako druh náboženské zkušenosti, in: týž, *Vzývání i nevzývání*, s. 86–109, 104–109) Halík v návaznosti na Hegela a Halíkovi obzvlášť drahého Nietzscheho a Jana od Kříže mluví o ateismu jako o „velkém pátku dějin Evropy“; „zkušenost[i] radikálního opuštění od Boha“, jež „je účastí na temné hodině Kristovy smrti na kříži.“ Výpověď „Bůh je mrtev“, „ona děsivá ‚částečná pravda‘ ateismu, zkušenost s triumfem smrti nad Bohem, je *pravda Velkého pátku*. [...] ...úlohou křesťana není tuto pravdu vyvracet, nýbrž vložit ji do kontextu velikonočního příběhu.“ Halík, *Divadlo pro anděly*, s. 64. Dále srv. týž, *Chci, abys byl*, s. 102.

350. Halík, *Vzdáleným nablízku*, s. 69.

351. Halík, *Vzdáleným nablízku*, s. 76 n. Dále srv. tamt., s. 77: „Nesmíme lpěním na minulosti a setrváváním v úzkých hradbách dosavadních tradic zlehčit novost evangelia, vyprázdnit Kristův kříž, který se stal mostem smíření a rozbořil dřívější hradby.“

352. Halík, Křesťanství a laicita, *Universum* XXIII/1, 2013, s. 17–19, s. 18.

353. Halík, *Divadlo pro anděly*, s. 131. Radikální sekularismus naproti tomu „nenabízí pro teologickou a filozofickou kritiku nic zajímavého.“ Halík, *Dotkni se ran*, s. 71.

a sekulárně-humanistickou.<sup>354</sup> Exegeze podobenství o marnotratném synu se v Halíkově podání dostává do pozoruhodné souvislosti: „Oba tyto proudy jsou „bratři“, protože mají společnou matku – Evropu a společně „prarodiče“ – hebrejskou víru a antickou moudrost. Dnešní „křesťanský humanismus“ a sekulární humanismus mají i společného otce – osvícenství; díky němu je křesťanský humanismus ‚humanismem‘ a sekulární humanismus zas po něm zdědil přízvisko sekulární.“<sup>355</sup> Halík dokonce přitakává Charlesu Taylorovi,<sup>356</sup> „že moderní kultura, přestože se odchýlila od křesťanských struktur a pravd víry, také dovedla některé stránky křesťanského života dál, než byly kdy dovedeny nebo mohly být dovedeny uvnitř křesťanství. Tváří v tvář ranějším podobám křesťanské kultury jsme nuceni čelit pokořujícímu konstatování, že roztržka byla nutnou podmínkou vývoje.“<sup>357</sup> Je zde ještě jeden důležitý rozměr nutnosti „bratrského“ vztahu mezi křesťanstvím a laicitou, na nějž upozornil papež Benedikt a který je stále potřebnější: „V multikulturním prostředí, ve kterém se všichni nacházíme, vidíme, že čistě racionalistická evropská kultura bez transcendentní náboženské dimenze není s to vstoupit do dialogu s velkými kulturami lidstva, jež všechny mají tuto transcendentní náboženskou dimenzi, která je dimenzí lidského bytí.“<sup>358</sup>

Úsilí o dialog církve s vyznavači „sekulární důvěry v člověka a ‚pozemské hodnoty‘“ má v postkomunistických zemích specifickou podobu, z níž by se dalo mnohé vytěžit. Zde totiž „zastánci obou těchto proudů kdysi stáli v jednom šiku proti totalitnímu režimu, avšak jejich jednota a spojenectví leckde padly s pádem vnějšího nepřitele.“<sup>359</sup> Vysoká míra sekularizace české společnosti nevyklučuje jev, na který upozorňují někteří sociologové náboženství,<sup>360</sup> totiž *desekularizaci* světa, aktivní vstup náboženství do ve-

---

354. Halík, *Chci, abys byl*, s. 26. „Obávám se, že kdyby nastal rozchod křesťanství a sekularity, nebo kdyby jedna složka totálně vytěsnila tu druhou, Evropa by prohrála jak svůj závazek vůči své minulosti, tak svou budoucnost. Ať už by zvítězila jedna či druhá složka..., v každém případě by prohrály obě.“ Halík, *Křesťanství a laicita*, s. 19. Dále srv. týž *Vzýván i nevzýván*, s. 10 a týž, *Noc zpovědníka*, s. 143.

355. Halík, *Vzdáleným nablízku*, s. 112. Dále srv. týž, *Chci, abys byl*, s. 228 n., 229: „Teprve až soudobé křesťanství vezme vážně sekulární humanismus a přijme ho jako bratra, bude moci současná sekulární kultura brát zase vážně křesťanskou víru.“ Tutéž metaforu v podobné souvislosti kongeniálně již před takřka dvaceti lety užil Jakub S. Trojan, *Vývoj a úkoly ekumény ve střední a východní Evropě*, *KR LXI/5*, 1994, s. 117–122, 120: „Ve všech [církvích] našťestí najdeme jednotlivce a skupiny, které si jsou vědomy hloubky problémů a nepodléhají iluzi kýčovitého návratu marnotratných synů novověku do náruče církvi.“ Stejně jako Halík Trojan nabádá k soustavnému dialogu se sekulárním prostředím.

356. Charles Taylor, *A Catholic Modernity?*, Oxford 1999.

357. Halík, *Vzýván i nevzýván*, s. 315. Dále srv. týž, *Divadlo pro anděly*, s. 132 n.

358. Cit dle: Halík, *Křesťanství a laicita*, s. 129. Dále srv. týž, *Chci, abys byl*, s. 110: „...může-li Západ přesvědčit rozumnější část islámského světa, že není ‚říší Satanovou‘, pak jen tím, že se stane praktickým důkazem toho, že náboženství a sekulární společnost mohou nejen žít navzájem v pokoji, ale velmi se vzájemně obohacovat.“

359. Halík, *Vzdáleným nablízku*, s. 109.

360. Zejm. Gilles Kepel, José Casanova, Mark Jürgensmeyer či (od 90. let) Peter L. Berger.

řejné sféry. Její projev u nás Halík vidí v tom, že se i v Čechách stalo křesťanství významným zdrojem „zápasu za lidská práva proti totalitárnímu komunismu ve chodní Evropě“, což „patří k důkazům živelného propojení mezi politikou a náboženstvím v současném světě“.<sup>361</sup> Česká „plachá zbožnost“ vystupuje z „anonymity“ či „neviditelnosti“ v dramatických okamžicích dějin (národní poutě po Mnichovu, pouť na Velehrad roku 1986, Otčenáš Václava Malého v listopadu 1989 aj.), stejně „jako odpověď na takový způsob náboženského oslovení, který má povahu pozvání ke společnému hledání a čestného dialogu.“<sup>362</sup>

Desekularizaci lze chápat také jako „návrat náboženství“ v současné postsekulární době. Jednou z jeho možných příčin by mohl být vědecký sekularismus, jehož jednostranný důraz na rozum vyprovokoval spirituální žízeň po tom, co kompetenci rozumu přesahuje.<sup>363</sup> Tento jev Halík nehodnotí nikterak pozitivně: „Ptám se, zda se i v době dnes tolik diskutovaného náboženského rozkvětu a ‚návratu Boha‘ do velkého domu naší civilizace nevracejí mnohdy také staří destruktivní bohové či laciné náboženské náhražky. Na této době oceňuji spíš její žízeň než nápoje, jimiž se ji často snaží utišit, více její otázky než odpovědi, které bývají předkládány. Nejsou dnes znovu ve hře především staří, *známí bozi*?“<sup>364</sup> Je-li se „Zachey“ dneška zapotřebí hledat „oltář ne-

---

361. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 154.

362. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 154. Jak již bylo zmíněno, právě po konci komunismu církev podle Halíka nevratně selhala: „Když Kristovi učedníci po pádu komunismu vyšli po dlouhé době svobodně na veřejnost, vnímali všude kolem množství lidí, kteří jim tenkrát tleskali, a snad i ty nemnohé, kteří jim dosud hrozili pěstí. Nevšimli si však, že *stromy okolo byly plné Zacheů*. Těch, kteří se nechtěli či nemohli vmísit do zástupu starých či zbrusu nových věřících, kteří však nebyli lhostejní ani nepřátelští. Tito Zacheové byli hledající a zvědaví, avšak zároveň si chtěli zachovat *odstup a nadhled*; ta zvláštní směsice tázání a očekávání, zájmu a plachosti, někdy snad i pocitů viny a jakési nepatřičnosti je držela ve skrytu řídkého listí.“ Halík, *Oslovit Zachea*, s. 7 n. Důsledky nastoupeného polistopadového vývoje církve se dostavily zanedlouho: „Církev v Čechách propadla... unavenému pragmatismu, stala se jednou převážně špatně fungující institucí mezi mnoha dalšími. Českou společnost zklamala tím, že se od ní málo odlišuje, a tudíž jí málo nabízí.“ Týž, *Vzýván i nevzýván*, s. 209. Ostatně „bývalí křesťané“ – ti, které církve zklamaly a opustili je, nicméně v sobě si stále nesou nezanedbatelné rysy křesťanské kultury – tvoří podle některých sociologů jednu z největších skupin dnešního Západu. Srv. týž, *Divadlo pro anděly*, s. 219.

363. Halík, *Divadlo pro anděly*, s. 109.

364. Halík, *Vzdáleným nablízku*, s. 151 n. Dále srv. Halík, *Stromu zbývá naděje*, s. 34 n.: „Co znamená ‚návrat náboženství‘? [...] Vrací se opravdu něco, co už tu bylo nebo spíše na místo tradičních náboženství nastupují jevy, které to, co jsme si zvykli nazývat náboženstvím, spíše vzdáleně připomínají, případně přebírají některou z jeho opuštěných rolí? Nejedná se nakonec o dění, které se odehrává nikoliv na světové scéně, v ‚objektivní realitě‘, nýbrž jen v hlavách západních intelektuálů, kteří přestali podceňovat náboženství, odložili jeho nevyhovující brýle teorie o sekularizaci, nezadržitelném odnáboženštění světa (ono sebenaplňující proroctví a ‚zbožné přání‘ bezbožných), a začali si všimnout toho, co tak dlouho přehlíželi?“ „Osobně na celém současném ‚návratu náboženství‘ vidím jako pozitivní především to, že se náboženství znovu stává středem pozornosti sekulárního světa a že je zajímavě reflektováno soudobou postmoderní filozofií.“ Tamt., s. 70, pozn. 1.



známému Bohu“, Halík by jej hledal „spíše v prostoru, vyčištěném procesem sekularizace a náboženské kritiky minulých dob, než na současném pestrém a hlučném ženském trhu.“<sup>365</sup>

Dnešním módním duchovním proudům Halík vytýká především nedostatek morálního zřetele,<sup>366</sup> absenci transcendence<sup>367</sup> a „ukázaných ran“. „Všechno, co se nám nabízí na náboženském trhu dneška, bychom měli vystavit této zkoušce pravosti. Nesou ty náboženské nabídky také nějakým způsobem na sobě rány – nevytěsnily prvky tragična, bolesti, nejistoty? Nebo jsou to jen laciné, lesklé nabídky rychlé cesty ke štěstí, úspěchu, spokojenosti?“<sup>368</sup> Nabídku „náboženství v mezích pouhého rozumu“ střídá nabídka k „náboženství pouhého zážitku, k čistému emocionálnímu náboženství (bez dogmat i bez rozumu).“ Stane se rovněž „slep[ou] uličkou křesťanství“?<sup>369</sup> – Druhá populární a sílící podoba dnešní religiozity, konzervativní forma křesťanství a židovství, je na řeči o morálce sice velmi zaměřená, ovšem „při bližším pohledu je až zarážející, jak je tato

---

365. Halík, *Vzdáleným nablízku*, s. 152. Na jiném místě (*Vzýván i nevzýván*, s. 331 n.) Halík nechá tuto metaforu vyznít do až nečekaně barthovsky znějící teze (vůči tzv. dialektické teologii, především přímo Karlu Barthovi, je Halík jinak velmi kritický; srv. zejm. Jandourek, *Tomáš Halík: Ptal jsem se cest*, s. 268: „Málokterý myslitel mi je tak vzdálený jako Barth“): „V kultuře, v níž svět byl ‚plný bohů‘, musel Pavel najít ‚oltář neznámému bohu‘, aby v průrvě do této všeobecné náboženskosti našel prostor, v němž je možné autenticky křesťansky mluvit o Bohu a jeho Synu Ježíši. Je snad třeba v sekularizované době zas hledat ostrůvky posvátného, aby zase tento ‚oltář neznámému bohu‘ mohl být východiskem k srozumitelnému tlumočení téže zvěsti evangelia o Kristu? Možná že ano, ale nikoliv proto, že by víra a náboženství, křesťanství a ‚posvátno‘ musely jít vždy nutně spolu. Podle mého názoru je zvěst o kříží a vzkříšení jedinečná zejména tím, že vyjadřuje ambivalentní a paradoxní povahu lidské existence ve vztahu ke světu i k Bohu, a proto musí být vždy zvěstována na hraně náboženství a ateismu. Právě místo pro křesťanské kerygma je právě průnik mezi posvátným a světským (jak naznačuje dogma o Vtělení), dnes průnik či ‚ostří nože‘ mezi náboženstvím a ‚sekularitou‘.“

366. „Jedna věc mne na prakticky všech současných inovacích náboženského života zaráží. Zatímco náboženství Západu bylo v devatenáctém století – hlavně pod vlivem Kantovým – často zredukováno na morálku, nápadným rysem soudobého ‚návratu náboženství‘ je ignorování morálky.“ Halík, *Stromu zbývá naděje*, s. 48. Týká se to především popularity východních spiritualit na Západě: „Náboženství Orientu smí do duchovního harému dnešního Západu vstoupit zpravidla jen tehdy, podrobí-li se předem důkladné morální kastraci.“ Tamt., s. 51.

367. „...současná západní esoterika nenabízí skutečnou transcendenci [...]. ‚Duchovno‘, které nabízí cesty prosté jakékoli mravní odpovědnosti, nemůže být zdrojem naděje, nýbrž jen falešné naděje, iluzí, opiem.“ Halík, *Stromu zbývá naděje*, s. 52. Přibližně od začátku tohoto desetiletí je Halík v kritice této módní spirituality ještě příkřejší a souhrnně ji nazývá „novopohanství“. Srv. např. týž, *Divadlo pro anděly*, s. 111: „...hravé a komerční postmoderní novopohanství...“ Dále srv. týž, *Chci, abys byl*, s. 234: „To, co dnešní sociologie nazývá ‚návratem náboženství‘, z velké části ústí do ‚novopohanství‘.“

368. Tomáš Halík, *Spiritualita pro naši dobu*, *Universum XXI/4*, 2011, s. 26–29, 29.

369. Halík, *Stromu zbývá naděje*, s. 83. Dále srv. týž, *Divadlo pro anděly*, s. 112: „Jsem... stále více přesvědčen, že k současnému ‚návratu náboženství‘ na Západě by křesťané měli přistupovat velmi opatrně, střízlivě a kriticky. [...] Evropské křesťanství se většinou naučilo žít v sekulární společnosti; jak se bude dařit křesťanství, obklopenému mnoha novými či staronovými bohy, je dnes opravdu těžké předpovědět.“

morální agenda zúžena prakticky na otázky, točící se až obsesivně kolem pohlaví (potraty, antikoncepce, homosexualita, předmanželský sex). Halasným zastáncům tohoto typu mravnosti často naprosto unikají klíčové mravní problémy naší doby, etické otázky vědeckého výzkumu, techniky, médií, ochrany životního prostředí či sociální zodpovědnosti.<sup>370</sup> Zde má Halík na mysli především představitele „náboženské pravice“. „Tento typ čirého farizejství, *záměna morálky za ‚morální rozhořčení‘*..., představuje jeden z velkých morálních bankrotů soudobého křesťanství.“<sup>371</sup> Tito mravokárci šíří jed „moralin“ – řečeno s Nietzsche – místo aby světu skutečně pomáhali morální problémy řešit. Nadto deformují sám pojem tradice: „Zatímco tradice je ve skutečnosti fascinující mnohotvárná řeka, bohatá a dynamická, tradicionalisté ji vždy zredukuje na jednu podobu, kterou si – zpravidla s příznačně špatným vkusem – vybrali jako svůj předobraz, vzor a legitimizující posvěcení.“<sup>372</sup>

V šedesátých letech na náboženskou scénu (zprvu na amerických univerzitách) vstoupil typicky postmoderní či „postsekulární“ proud letničního a charismatického hnutí (v mírnější katolické podobě zvané „hnutí charismatické obnovy“). Spojuje zbožnost typu New Age (důraz na emocionální prožitek), jakkoli New Age a podobné synkretické skupiny odsuzují, a fundamentalistickou teologii (démonizace mimokřesťanských náboženství).<sup>373</sup> „Zejména v poslední době a v naší zemi se však nemohu ubránit dojmu, že mnozí pentekostalisté věnují víc horlivé pozornosti ‚duchům zla‘ než Duchu Kristovu.“<sup>374</sup>

Halíkova zdrženlivost vůči „návratu náboženství“ nachází svůj podstatný zdroj v tom, že „sekulární společnost Západu“ považuje „nikoliv za ‚konec křesťanství a náboženství‘, ani za nepřítel křesťanství, nýbrž za jednu z forem křesťanství – za laickou, anonymní, v mnohém heterodoxní podobu křesťanství, avšak, opakují, za jev, který *ne stojí vně, nýbrž uvnitř* širokého dějinného proudu křesťanství.“<sup>375</sup> „Návrat náboženství“ totiž často přichází v podobě „difuzní náboženskosti“ či „vágní religiozity“.<sup>376</sup> „Ne-

---

370. Halík, *Stromu zbývá naděje*, s. 54.

371. Halík, *Stromu zbývá naděje*, s. 55.

372. Halík, *Stromu zbývá naděje*, s. 58. Protože vytrhují jeden fragment z celku, jsou v pravém smyslu heretiky. Tamt.

373. Halík, *Stromu zbývá naděje*, s. 65. „...musíme odmítnout... naivní přesvědčení fundamentalistů, že jen náš Bůh ‚je‘ – a ostatní neexistují, a existují-li, pak jsou to démoni.“ Týž, *Divadlo pro anděly*, s. 115. Dále srv. týž, *Víra, rozum a hledání evropské identity*, s. 21 n.: „Fundamentalismus je jakási inverze materialismu a pozitivizmu do náboženského myšlení, je to jakýsi ‚materialismus naruby‘.“ „Náboženská fakta“ totiž považuje „za něco, co už žádnou interpretaci nepotřebuje...“

374. Halík, *Stromu zbývá naděje*, s. 66.

375. Halík, *Vzývání i nevzývání*, s. 61. Dále srv. *Křesťanství a laicita*, s. 18: „Evropská moderní ‚laická‘ kultura je svým původem a svým způsobem křesťanská – ovšem způsobem nenáboženským a necírkevním.“

376. Halík, *Vzývání i nevzývání*, s. 88.

přátelské naladění vůči církvím, až voyaerské slídění po skandálech, jemuž ochotně vycházejí vstříc média“, tedy není příznačné pouze pro bojovný ateismus a „má možná nejhlubší psychologickou příčinu v tom, že *se tito nábožensky zviklaní Evropané snaží uvrhnout na církev a její nevěrohodnost (někdy skutečnou, někdy bulvárně zveličenou) veškerou odpovědnost za to, že nemohou věřit.*“<sup>377</sup>

Jak upozorňuje britská socioložka Grace Davieová, mezi další změny, které se na společensko-náboženské scéně moderny udály, patří *konec „zástupného náboženství“* („vicarious religion“). Dříve se křesťané chápali – snad v návaznosti na starozákonní Izrael – jako *zástupná menšina celku* („pars pro toto“): být křesťanem a participovat na církevním životě bylo *normální*; lidé, kteří tak nečinili, představovali výjimku z pravidla. Dnes se karta obrátila. „A když se aktivní věřící už necítí jako ‚zástupci většiny‘, nýbrž tuší, že jsou vnímáni jako určitá kulturní menšina, nastává velký psychologický přelom.“<sup>378</sup> – Dále se během jedné a půl generace silně změnila motivace lidí navštěvovat bohoslužby. Lidé již do kostela nechodí proto, že se to „sluší“, že jde o Boží, církevní či společenskou povinnost, nýbrž proto, že tam *ze svého rozhodnutí* chodit *chtějí*. Mají proto zcela jiné očekávání toho, čeho se jim v kostele dostane; zvyšuje se jejich náročnost. „Velká část současných návštěvníků, budou-li opakovaně slyšet hloupé kázání, tak už nepřijdou a nebudou se za to cítit vinni. Je možné je za to odsuzovat, ale to na věci málo změní.“ Jistá „statičnost“ církve, staré kostely a liturgie, mohou rozpoznání a uvážení těchto změn poněkud zastírat.<sup>379</sup>

Za široce diskutovaným vztahem církve a státu „se skrývá otázka daleko hlubší a zásadnější: jakou roli bude mít náboženství a náboženské instituce v budoucnosti v Evropě vůbec a v této části Evropy zvláště?“<sup>380</sup> „Novou evangelizaci Evropy“, velkou výzvu Jana Pavla II., Halík nechápe jako „náboženskou mobilizaci“, „nýbrž jako pokyn k pokornému a trpělivému ‚návratu do školy‘“,<sup>381</sup> jako „výzvu ke skutečně novému, možná tiššímu, pomalejšímu, avšak především *mnohem hlubšímu* vnášení terapeutické síly evangelia do samého srdce naší kultury, i do jejích ‚třináctých komnat‘.“<sup>382</sup> V návaznosti na Nicholase Lashe tvrdí, že situace křesťanství se v dnešním světě nezlepší, nestane-li se církev „*školou křesťanské moudrosti*“, místem učení „a jistě také modlitby, slavení a diakonie“,<sup>383</sup> Úzká nabídka (evropských) církví se míjí se širokou poptávkou lidí.<sup>384</sup>

---

377. Halík, *Vzýván i nevzýván*, s. 89.

378. Halík, *Oslovit vzdálené*, s. 20.

379. Halík, *Oslovit vzdálené*, s. 20.

380. Halík, *Katolická církev v České republice po roce 1989*, s. 156 n.

381. Halík, *Stromu zbývá naděje*, s. 70.

382. Halík, *Dotkni se ran*, s. 74. „Hlásání evangelia bez inkulturace by bylo pouhou náboženskou agitací a indoktrinací.“ Týž, *Křesťanství a laicita*, s. 17. Dále srv. týž, *Víra, rozum a hledání evropské identity*, s. 20.

383. Halík, *Stromu zbývá naděje*, s. 71. Dále srv. týž, *Noc zpovědníka*, s. 134.

„Možná si dosud plně neuvědomujeme úžasnou šanci naší doby, kdy se křesťanství vytrácí z naší kultury jako její samozřejmý rámec, jako ‚náboženství‘,<sup>385</sup> tj. věc tradice, autority, kolektivity, jako předaný statek. Po mnohá staletí, kdy křesťanství bylo takto přítomno v evropské společnosti, to sice přineslo mnohá kulturní a sociální dobra, nicméně miliony křesťanů byly zřejmě ochuzeny o to, co je v křesťanské víře podstatné, totiž o zkušenost obrácení, *metanoia*. Nikoliv jen ve smyslu konverze jako přechodu od nevíry k víře nebo od jedné konfese k druhé, nýbrž jako proměnu života, k níž ustavičně (ve stopách proroků) vyzýval Ježíš Nazaretský.“<sup>386</sup>

Křesťanství jako systém a instituce bude hrát stále menší roli. Dojde zřejmě na slova Karla Rahnera, že křesťanství nového tisíciletí bude buď mystické, nebo nebude vůbec. Pro církve to znamená výzvu k „hluboké teologické a spirituální obnov[ě]“, aby dokázala přesvědčivě „představit křesťanství jako životní styl, jehož hlubinnou dimenzí bude *spiritualita*... a druhým výrazným rysem *solidarita*, zejména solidarita s těmi, kteří v té které společnosti přicházejí zkrátka.“<sup>387</sup> Možná, „že naše křesťanství prochází právě onou fází ‚*accidiae*‘, poledního útlumu, časem ospalé otupělosti.“<sup>388</sup> Přesto Halík očekává jeho „dějinné odpoledne“,<sup>389</sup> „[k]řesťanství druhého dechu“, ovšem nikoli jako „systém[] věr a rituálů“, nýbrž stane-li se „školou víry, naděje a lásky; školou podle ideálu středověkých univerzit, onoho společenství života, modlitby a studia, kde pravda byla hledána ve svobodné diskusi... [...] Možná že právě v Čechách, kde klasické podoby církve a náboženství byly tak silně zdecimovány a vykořeněny, má tato nová tvář křesťanství více šancí než kdekoli jinde, kde konec staré podoby náboženství není dosud tak patrný?“<sup>390</sup>

---

384. Halík, *Oslovit vzdálené*, s. 20.

385. Podle Halíka dnes v západní společnosti plní roli „religia“ média. V roli integračního rámce společnosti nahradila vědu, jež tvořila „religio“ od doby osvícenství. Srv. zejm. Tomáš Halík, *Média – náboženství naší doby?*, *Dingir* XII/4, 2009, s. 118 n. Ve svém posledním příspěvku k našemu tématu (*Křesťanství a laicita*, s. 17) však Halík tuto tezi poněkud mírní a vykračuje spíše směrem, jímž uvažuje Walter Benjamin: „Dnes sociologickou roli náboženství jakožto roli univerzálního pojítka hraje trh, kapitalistická ekonomika, a zejména trh s nejvýznamnějším zbožím, s informacemi – *exemplárním příkladem* jsou média masové komunikace. Média přejala roli ‚náboženství‘ *nejvíce*...“ Kurzíva PR.

386. Halík, *Dotkni se ran*, s. 75.

387. Halík, *Dotkni se ran*, s. 145.

388. Halík, *Dotkni se ran*, s. 224 n.

389. Halík, *Chci, abys byl*, s. 220.

390. Halík, *Chci, abys byl*, s. 10. Dále srv. týž, *Křesťanství a laicita*, s. 17 n.

### 3. Protináboženský instrument. Sekularizace v české evangelické teologii před rokem 1989

Česká evangelická teologie je již od poválečných dob, nejvíce snad od poloviny 50. do konce 60. let, určena teologií Karla Bartha a Dietricha Bonhoeffera. Zápasu Vyznávající církve věnovali čeští evangelíci zájem již pohnuté doby jejího vzniku v polovině 30. let.<sup>391</sup> Bohoslovecké směřování liberální, už tak v českém protestantismu nepříliš rozvinuté,<sup>392</sup> se u nás dostávalo stále více na okraj, než bylo odmítnuto zcela.<sup>393</sup>

V textech vzešlých z českého evangelického prostředí se otázka sekularizace téměř vždy prolíná s otázkou vztahu křesťanství a náboženství. Té věnovali čeští evangeličtí myslitelé výrazně vyšší pozornost než tématu sekularizace, třebaže ji zodpovídali vesměs jednohlasně. Na soudobé diskuse o sekularizaci ve světové teologii reagují čeští evangeličtí myslitelé takřka bez výjimky s barthovsko-bonhoefferovským „nenáboženským“ předznamenáním, spojeným se silným určením sekularizačním paradigmatickým a z něho vyrůstajícím přesvědčením o moderním „dospělém“ člověku. Angažovaný laik, právník Miroslav Bula, začal o „nenáboženské“ interpretaci evangelia hovořit jako o interpretaci „civilní“, chtě tím mj. vyjádřit pozitivní intenci programu.<sup>394</sup> Nový pojem se ujal; predikáty „nenáboženská“, „nemetafyzická“, „světská“ a „civilní“ se užívají víceméně synonymně.

„Odnáboženštění se stalo součástí moderního života, ano programem nové společenské i kulturní výstavby. Nedejme se mást uvědomělými, ale někdy horečnými pokusy zachránit křesťanské národy před tímto procesem. Nedaří se více než jen postavit kulisy, zavěsit vývěsní štíty a opatřit prapory se znamením kříže. Tyto kulisy, štíty a prapory zakrývají namnoze odnáboženšťovací vývoj v lidských vztazích i v lidských nitrech. Tak jako není možno se vrátit ve vztazích mezinárodních a hospodářsko-politických do

---

391. Pavel Filipi, K recepci díla Dietricha Bonhoeffera v české evangelické teologii, *Teologická reflexe* II/1, 1996, s. 52–61, 52.

392. Mezi stoupence evangelického liberalismu u nás patřili především novozákoník František Žilka, filosof náboženství František Linhart a filosof Jan Blahoslav Kozák. K filosofii náboženství Linhartově srv. Tomáš Bubík, *Úvod do české filosofie náboženství*, Pardubice 2009, s. 124–130; k oné Linhartově a Kozákově srv. týž, *České bádání o náboženství ve 20. století. Možnosti a meze*, Červený Kostelec 2010, s. 53–59.

393. Srv. zejm. Jan Milič Lochman, O liberální teologii, *KR XX*, 1953, s. 285–295, 293: „...liberální bohosloví je v podobě, jakou na sebe vzaly jeho základní myšlenkové formy, bludné. Teologie, která svým východiskem a centrálním thematem učiní lidský svět, se z povahy věcí – při vši myslitelně dobré vůli a síle náboženského zápalu – ocitá v bludném kruhu: svět, který zvolila za východisko a thema se jí stane i konečným údělem. Její člověk je zaklet do sebe sama, i v náboženství spatřuje toliko svou vlastní tvář. A tu už není teologie.“

394. Miroslav Bula, Civilní interpretace, *KR XXIV*, 1957, s. 225–229; týž, Znovu o civilnost, *KR XXVII*, 1960, s. 47; týž, Jako by Boha nebylo, *KR XXVII*, 1960, s. 275; týž, Křesťanův strach z náboženství, *KR XXVII*, 1960, s. 146; týž, Dospělý svět, *KR XXXIII*, 1966, s. 177–179.

doby před rokem 1938, natož před rokem 1914, tak není myslitelno zastavit tzv. sekularisaci v oblasti myšlenkové a kulturní vůbec. To je pro nás skutečnost velmi vážná.“ Tak píše o sekularizaci nejpřednější český evangelický teolog té doby, Josef L. Hromádka.<sup>395</sup> Tato nová situace ovšem „nemá budit v myslích věřících křesťanů pocit bezúčelnosti a resignace“ a je především výzvou k novému tázání.<sup>396</sup> „Nás theology čeká po této stránce vážná otázka, zda protináboženská filosofie Ludvíka Feuerbacha, Karla Marxe, Friedricha Engelse a V. I. Lenina není bližší biblickému boji proti náboženství a modlářství, než jsou všechny nábožensko-filosofické soustavy posledních 200 let, které chtěly umístit Boha do posvátné náboženské oblasti a chtěly náboženství zachránit výkladem o zvláštní náboženské, duchové i noetické mohutnosti lidského nitra.“ Podle Hromádky sice „odnáboženštění může mít neblahé důsledky pro plnost lidského života, pro jeho vnitřní integraci a tvořivou naději“, současně však „teprve myslitelé, kteří tak úporně likvidovali náboženství jako sebezbožnění člověka nebo jako jeho sebeodcizení a sebeklam, chtěli se dostat k člověku jako takovému, chtěli objevit člověka v jeho konkrétním, *skutečném, plném*, hmotném i duševním lidství.“ Vždyť Bible „jest mohutným bojem proti náboženskému sebeklamu, proti kultické a chrámové nábožnosti, proti modlářství a pověře“ a „svou zvěstí o Hospodinu, Bohu izraelském, a o Ježíši Nazaretském vede nemilosrdně přes všechny náboženské okras, přes všechno náboženské sebezbožňování k člověku jako takovému, do jeho tělesné i duševní, do jeho osobní i společenské skutečnosti.“<sup>397</sup>

„Sekularizace neznamená jen úpadek náboženství, ale také a především kritiku náboženství. Moderní člověk ve své duchovní ‚dospělosti‘ (a to znamená ve svých nejlepších představitelích) není náboženským skeptikem, ale přesvědčeným odpůrcem náboženství“, píše filosof Ladislav Hejdánek.<sup>398</sup> „Sekularizace se stala programem, který má být doveden do konce.“<sup>399</sup> Silnou protináboženskou tendenci Hejdánek nalézá již v prorocké tradici, na niž pak navazuje sám Ježíš. „Zdá se tedy opravdu, že křesťanství jako náboženství organicky a legitimně vyúsťuje v sekularizační úsilí, že sekularizace je právoplatným důsledkem křesťanské zvěsti, která se zbavuje náboženské slupky a vystupuje v nové podobě.“<sup>400</sup> „Dospělému“ člověku je třeba vyjít s Ježíšovou zvěstí naproti, „zbavit své myšlení i svůj slovník neúčinného haraburdí“ a spolu s ním napřít síly

---

395. Josef L. Hromádka, *Evangelium o cestě za člověkem. Úvod do studia Písem a církevních vyznání*, Praha 1958, s. 306.

396. Hromádka, *Evangelium o cestě za člověkem*, s. 306.

397. Hromádka, *Evangelium o cestě za člověkem*, s. 307.

398. Ladislav Hejdánek, *Víra v sekularizovaném světě* (1962), in: *týž, Filosofie a víra. Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti II*, Praha 1999, s. 26–34, 26.

399. Hejdánek, *Víra v sekularizovaném světě*, s. 26.

400. Hejdánek, *Víra v sekularizovaném světě*, s. 28.

k nápravě světa.<sup>401</sup> O čtyři roky později zní Hejdánkův protináboženský hlas ještě důrazněji: „Svět prodělal velkou infekci religiozity; náboženská epidemie alespoň v některých částech světa (zejména v Evropě a evropsky poznamenané Americe) pomalu vyhasíná. Mezi léčebnými prostředky, kterými se epidemii podařilo zvládnout... bylo protimyticky a protinábožensky orientované jádro křesťanské zvěsti a praktického života z víry; avšak lidé, kteří se dnes ke křesťanství hlásí, stávají se svým uchováváním náboženskosti vlastně nebezpečnými *nosiči nákazy*, která může za nějakou dobu vypuknout znovu.“<sup>402</sup> Proti náboženství Hejdánek staví víru: „Víra je jakýmsi útokem na člověka, vedeným zevnitř a nikoli zvenčí; je oslovením člověka, které jej současně uvádí do pohybu... Víra je lidským aktem, jež však člověk sám nedělá; je rozhodnutím, k němuž se člověk vědomě nerozhoduje, právě tak jako se nerozhoduje k sobě.“<sup>403</sup>

Velmi podobným směrem míří úvahy filosofky Boženy Komárkové. „Zemitost biblické víry, její vázanost na tento svět a pozitivní poměr k němu, jsou jejími nejdůležitějšími důrazy. Nechut' spojovat křesťanskou víru s idealismem zavádí až ke snaze odmítat pro ni pojem náboženství. Náboženství už neoznačuje legitimní vztah člověka k Bohu. Znamená pouhý kulturní fenomén s imanentní zákonitostí všem kulturním oblastem. V soudu nad ním se teologie nijak nedistancuje od odsouzení, jež nad ním vyhlásil profánní svět.“ Oproti němu navíc teologie náboženství „obviňuje... z egocentrismu a eudaimonismu“. „Spojení evangelia s náboženstvím se prohlašuje za přechodný dobový zjev a vidí se v něm spíše příčina zatemnění než pochopení jeho zvěsti.“<sup>404</sup>

Až na několik mylných tvrzení (např. že kvůli zrušení transcendentní dimenze nerozlišují posvátné a profánní) Komárková trefně vystihuje kryptonáboženské založení totalitních režimů, včetně jejich sekularizovaných křesťanských rysů (historizace eschatologie<sup>405</sup>). Už proto nemůže cele přitakat Bonhoefferově tezi o nenáboženském člověku. Člověk „dneška“ [o]dmítá víru a žije ji právě tam, kde se domnívá být od ní

---

401. Hejdánek, *Víra v sekularizovaném světě*, s. 31 pass.

402. Ladislav Hejdánek, *Ještě křesťanství a náboženství* (1966), in: *týž, Filosofie a víra*, s. 55. Dále srv. tamt.: „Je-li v souvislosti s náboženstvím člověku něco Bohem ‚dáno‘, pak jenom to, že se může obejít bez náboženství; je-li co zjeveno, pak proti všem náboženským představám a praktikám a jim napříč. *Křesťanství není ve svém jádru náboženstvím*, není a nikdy nebylo.“ „[P]onáboženštěné křesťanství“ je „křesťanství odkřesťanštěné“. *Týž, Úvod do filosofování*, Praha 2012, Sešit 4 (1971), s. 77.

403. Hejdánek, *Víra v sekularizovaném světě*, s. 37. K Hejdánkově filosofii náboženství srv. Bubík, *Úvod do české filosofie náboženství*, s. 56–61.

404. Božena Komárková, *Podobní i nepodobní světu tomuto* (1961), in: *táž, Sekularizovaný svět a evangelium*, Brno 1992, s. 151–160, 155.

405. Tuto myšlenku Komárková rozvíjí v článcích „Víra v pokrok“ (in: *táž, Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 213–229) a „Česká otázka v průběhu století“ (in: *tamt.*, s. 248–281), kde o marxismu výslovně zazní (273): „Povýšen na poslední instanci správnosti a pravdy se stával novou intolerantní religiozitou.“

docela svoboden. Ateismus nevyklučuje religiozitu. Někdy ji právě podmiňuje.<sup>406</sup> Bonhoefferovo úsilí je jí přesto blízké a pádně formuluje předpoklad jeho kladného přijetí: „Je-li výsledkem dějinného procesu podmíněného křesťanstvím sekularizovaná skutečnost, v níž je profaneita povýšena na legitimní životní polohu, je celý tento proces předznačen životem Ježíše Krista samého.“<sup>407</sup> Křesťanství je i pro Komárkovou jediné křesťanskou *vírou*. „Rozhodnout, kde končí náboženství a začíná víra, je nemožno a nejen fenomenologicky ale i teologicky. Stejně nemožno je také pronést konečný soud o náboženskosti nebo nenáboženskosti sekularizovaného světa.“<sup>408</sup>

Zvěstování evangelia musí podle Komárkové stát ve službě křesťanova jednání a vést k činu v duchu Ježíšova evangelia (christocentrismus Barthovy teologie křesťana na tuto skutečnost upozornil; u Barthových epigonů ovšem došlo k nadřazení Slova nad jednáním<sup>409</sup>). Na křesťanský čin církev ztratila monopol. „Svět vrací křesťana, k čemu ho povolal Kristus. Křesťan je Kristu dlužen čin ve světě. [...] Bez odpovědného činu, bez vědomí úkolů ztrácí i modlitba i kázané slovo půdu pod nohama.“ Jakkoli si církev musí sekulárního jednání v křesťanském duchu vážit, „sekulární čin nabyl za dobu svého vývoje znaky podstatně odlišné od křesťanských. Je to realita vytvořená z ničeho, stvořitelství čin v plném slova smyslu. [...] Člověk v něm přejímá roli stvořitele. Křesťanův čin je jiného druhu. Není sám o sobě cílem, ale odkazuje vždy k tomu, který je alfa i omega. [...] K vnitřnímu habitu sekulárního činu se organicky pojí hrdá satisfakce jeho autora. Křesťan nemůže mít ke svému dílu jiný vztah než pokorného služebníka.“<sup>410</sup> Sekulární čin nadto tenduje k instrumentalizaci druhého. „Protože anonymita a funkcionalita současného života svou vnitřní vahou vymycují z lidského společenství odpovědný čin, je křesťan právě takový čin světu dlužen. [...] Služba nehledající svých věcí je dnes jedinou možnou formou křesťanské misie. Zástupnost za druhé je kvalifikovaný čin křesťanské současnosti.“<sup>411</sup> Kvůli „stvořitelství“ charakteru „sekulárního činu“ Komárková dokonce prohlásí, že „[m]oderní humanismus je modloslužba, jejímž předmětem je člověk.“<sup>412</sup> Křesťanovo – řečeno s Bonhoefferem – „bytí pro druhého“

---

406. Božena Komárková, Křesťanství a náboženství (1961), in: táž, *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 168–177, 173.

407. Komárková, Křesťanství a náboženství, s. 175.

408. Komárková, Křesťanství a náboženství, s. 176.

409. „Mocné Boží slovo inkarnované v Kristu se zaměnilo za pouhé kazatelnicové slovo.“ Božena Komárková, Slovo a čin (1961), in: táž, *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 160–168, 164.

410. Komárková, Slovo a čin, s. 167.

411. Komárková, Křesťanství a náboženství, s. 173.

412. Božena Komárková, Nebudeš mítí bohů jiných (1962), in: táž, *Sekularizovaný svět a evangelium*, s. 127–131, 129. Dále srv. tamt.: „Také čistý humanismus zůstává ve světle bible jenom zdánlivou možností člověka.“



naproti tomu vede jedině k „dialektickému humanismu“, který spočívá „v bytostném napětí mezi Bohem a člověkem.“<sup>413</sup>

O budoucnost křesťanského života v nenáboženském, sekularizovaném světě se Komárková nestrachuje: „A kdyby zmizely všechny instituční církve a křesťanské chrámy se v náporu světa proměnily v sutiny, přece tam, kde se sejdou dva neb tři, se současně se jménem Kristovým ozve nejenom dnes tak naléhavé a potřebné vyznání o tom, že Kristus je mým bratrem a mírou pro mé jednání s bratrem, ale ještě slavněji než v dobách instituční církve bude znít vyznání: můj vykupitel, král, kněz!“<sup>414</sup>

Z prakticko-teologických řad se vůči náboženství ostře vymezil Josef B. Jeschke. „Náboženství se rodí ze strachu, z pocitu lidské malosti, z citového založení člověka vůbec, z lidské přemýšlivosti a z touhy vysvětlit si to, co lidskému rozumu není dosažitelné. Tedy náboženství se rodí z nejrozmanitějších lidských citů právě tak jako z nedostatečné rozumové vyspělosti, takže se stává směsicí pověrečnosti, primitivnosti, zaostalosti, a to i tehdy, mluví-li se o náboženské vyspělosti.“<sup>415</sup> Náboženství se naruší a postupně zaniká tehdy, „když do něho zavane vítr kritické vědy.“ Křesťanství je naproti tomu „vírou v Boha, který nestojí v nutné souvislosti s člověkem“, nýbrž ze své svrchované moci a lásky se mu dává poznat „a upotřebuje ho, aby na něm zjevil svou slávu.“ Křesťanská víra pak nevzniká z pocitu ohrožení a strachu, „nýbrž pod tlakem oslovení Božího.“ Bůh je pro ni poznatelný jedině v Ježíši Kristu a přítomen pouze ve svém Slově. V této své původnosti však křesťanství nebylo zachováno. „Stále se do něho dostávaly příměsky, které je srážely na roveň přírodního a přirozeného náboženství.“<sup>416</sup> Naším nynějším úkolem je, „abychom si stále užším přimknutím k biblickému svědectví uvědomovali, že mezi náboženstvím a křesťanstvím je propastný rozdíl.“<sup>417</sup>

V podobné linii pokračuje i Josef Smolík. V dodatku k článku o sekularizaci z pera francouzského filosofa a sociologa Jacquese Ellula<sup>418</sup> považuje podobně jako Komárková Bonhoefferovu tezi, že moderní západní člověk již není člověkem náboženským, za spornou. Pozorovatelná narůstající náboženskost je pak „vinou církve“, což vyžaduje „kající doznání“. Vždyť „skutečně žité evangelium likviduje náboženství, což se projevuje ve zpravdivění vztahu ke stvořené skutečnosti, tedy v určité formě sekularizace.“ Podle Smolíka je žádoucí sekularita člověka udržována přesvědčivým (církvním) zvěstováním evangelia.<sup>419</sup> Je-li soudobá epocha západní civilizace postkřesťanská, znamená

---

413. Komárková, Nebudeš mít bohů jiných, s. 130.

414. Komárková, Křesťanství a náboženství, s. 176.

415. Josef B. Jeschke, Náboženství a křesťanství, *KR XX/1*, 1953, s. 1–3, 1.

416. Jeschke, Náboženství a křesťanství, s. 2.

417. Jeschke, Náboženství a křesťanství, s. 3.

418. Jacques Ellul, Sekularizace a Kristus inkognito, *KR XXXX*, 1973, s. 90–93.

419. Josef Smolík, Poznámky k elaborátu J. Ellula, *KR XXXX*, 1973, s. 93. Dále srv. tamt.: „Kde je toto sekularizované vidění skutečnosti dodrženo evangeliem v určitých mezích, má pozitivní funkci a přesta-

to, že je postnáboženská. „Dějinné skutečnosti od francouzské revoluce ukazují, že se všechny pokusy obnovy náboženskosti v evropské scéně velice rychle hrouť. Člověk, který je vychován v ovzduší racionálního myšlení, které je nutným předpokladem fungování moderní industriální společnosti, velice rychle prohlédne falešnou náboženskost a není s to, aby ji bral z vnitřních důvodů vážně. Prostě náboženskost nemá vnitřní šanci a stává se vnitřně nemožnou. Jestliže náboženství mohlo v antice plnit pozitivní funkci, v období pokřesťanském... může mít jen negativní předznamenání, které dějinný vývoj dříve nebo později odhaluje.“ Smolík náboženství přímo nevymezuje, pouze naznačuje, že „[s]ahá od horoskopů až po politické kultury.“ Pevné zasazení Smolíkova uvažování o náboženství do sekularizačního paradigmatu je zřejmé: s odstraněním hmotné nouze, která lidi v těchto krajinách snad nábožensky podněcuje, modernizací a racionalizací společnosti bude religiozita mizet i v jiných částech světa než v západní Evropě.<sup>420</sup>

Zčásti polemicky se proti Smolíkovi ozval Jan Heller s tím, že pro lepší pochopení věci je zapotřebí striktně rozlišovat mezi *náboženstvím* a *náboženskostí*. Obojí má podle Hellera trvalou povahu. Nicméně náboženství označuje „konkrétní dějinný jev, samozřejmě historicky podmíněný, a proto proměnlivý a pomíjející. Ale zaniká-li jedno náboženství, vzniká jiné.“ Jde o stálou potřebu lidského nitra náboženství vytvářet – a tu Heller nazývá *náboženskost*. „Odtud se podává náš úkol: demaskovat ve zdánlivě nenáboženských formách nová náboženství, která ovšem vytlačují stará, zanikající. Ale nebývají proto lepší. Křesťanův boj proti modlám prostě trvá.“ Jakkoli výraznou proměnu konec tradičního náboženství v Evropě představuje, teze, že tím pomíjí náboženství vůbec, je jen klamným dojmem. „Jistě pomíjí jedna jeho historická forma, ale proto, že se přežila, a tak dělá místo jiné.“ Heller přitakává Smolíkovi, že člověk vychovaný v prostředí racionálního myšlení „velice rychle prohlédne falešnou náboženskost a není s to, aby ji bral z vnitřních důvodů vážně.“ Je totiž „– jak ukázala infekce nacismem – téměř bezbranný proti novým formám náboženství, zvláště těm, které jsou opticky ‚nenáboženské‘, pokud ovšem není vnitřně osvobozen evangeliem.“ Přes určité zdařilé pokusy člověka odnáboženštit „není v lidských silách osvobodit člověka od toho, co bude

---

vuje odnáboženštěné vidění, které je předpokladem i vědeckého bádání. Sekularizované, odnáboženštěné vidění světa ovšem samo o sobě a ze svých vlastních zdrojů existovat nemůže. Tam, kde evangelium přestává v dějinném prostoru plnit svou roli, což je zřejmě dnes skutečností, ztrácí sekularizované vidění světa svoji věcnost a propadá náboženskosti.“

420. Smolík, Poznámky k elaborátu J. Ellula, s. 93. Dále srv. tamt.: „I když ve Třetím světě dochází k renesanci náboženství, mám za to, že v nich probíhá ještě další trend. Odstranění hladu a vytvoření předpokladů pro slušnou lidskou existenci v těchto zemích vyžaduje, aby se v nich šířila mentalita racionálního, sekularizovaného přístupu k sociálním a politickým otázkám. Mentalita nejprogressivnějších skupin v těchto oblastech bývá mentalita výrazně sekularizovaná. [...] Smím-li si zavěštit, jeví se mi situace tak, že v těchto zemích bude potřebí nejprve překonat náboženskost, aby v nich mohla fungovat technika. [...] Tady by se mohla objevit dějinnotvorná funkce víry.“ O více než dvacet let později však Smolík (Náboženství a změny ve společnosti *KR* LXII/8, 1995, s. 207–211, 208) svůj „sekularizační optimismus“ ve třetím světě zdaleka nesdílí: „Naše západní civilizace nevzala dost vážně přežívání a houževnatost náboženského paradigmatu ve Třetím světě.“

náboženstvím zítra.“ Na závěr se Heller se Smolíkem na barthovské platformě zcela shodne: „Jediné evangelium či Boží slovo či chcete-li Kristus nepřemáhá jen náboženství, nýbrž náboženskost člověka – tím totiž, když ho radikálně osvobozuje od sebe samého, a tím i od všech jeho náboženských potřeb.“ Až do smrti starého Adama „člověk byl, jest i bude – slovy Kalvínovými – ‚továrna na modly stále v chodu‘.“<sup>421</sup>

Znatelné hromádkovské a hejdánkovské rysy vykazuje uvažování Jakuba S. Trojana. V Bonhoefferově požadavku křesťanova života „před Bohem, jako by Boha nebylo“ vidí „nejhlubší rozdíl mezi náboženstvím a vírou. Náboženství je jevová forma uzavřeného, dostředného kultického pohybu. Je to pokus zmocnit se Boha bezprostředně, jakožto předmětu.“<sup>422</sup> Projevem víry je naproti tomu „tvořivá existence, v níž kult (jako historická forma) je jen alternativním momentem vedle dalších. V tomto smyslu je pro víru Bůh její ‚budoucností‘, nikoliv zpřítomněním kultického předmětu. [...] Proto víra vystupuje z kruhu, jde kupředu a neustále překračuje hranice, které si ukládá jako zkusmé meze své tvořivosti vůči Bohu i světu.“ Je-li Bůh, který „se vymyká pojmové, představové uchopitelnosti a jakékoliv fixaci ideologické“ pro víru „budoucností“,<sup>423</sup> rozdíl mezi náboženstvím a vírou spočívá už v pojetí času: „Je-li náboženství bez dějinné perspektivy, jakoby utáto od času, pak naproti tomu víra vytváří dějiny a v čase žije jako ve svém nejvlastnějším živlu. [...] Patří k nutným důsledkům načrtnutých pozic, že víra je svou podstatou progresivní, demokratická, otevřená, kdežto náboženství regresivní, hierarchické, uzavřené.“<sup>424</sup> Následuje Trojanova ostrá kritika do vlastních církevních řad, kde se množí „dostředn[ý] kult[us] – přehnaná „interní“ orientace církevního života často *navzdory* světu, narůstá hierarchizace sborů, v nichž v postavě faráře bývá „konzervován kněžský princip“.<sup>425</sup>

Na závěr představení několika významných příspěvků k otázce sekularizace a vztahu křesťanství a náboženství v české evangelické teologii nyní nechám zaznít tři hlasy, v rámci diskuse spíše tišší až zanikající, které se naší evangelické „nenáboženské frontě“ postavily: Veronika Tydlitátová,<sup>426</sup> Dalibor Molnár a Jiří Otter. Tvrzením, že křes-

---

421. Jan Heller, Ještě k pohledu J. Ellula na náboženství, *KR* XXXX, 1973, s. 187.

422. Jakub S. Trojan, Pohyb moderního světa, *KR* XXXII, 1965, s. 42–45, 43.

423. Jakub S. Trojan, Zdroj theologie, *KR* XXXII, 1965, s. 169–172, 172. Řeč o Boží budoucnosti vyjadřuje podle Trojana dialektiku Boha zjeveného i skrytého. Tamt., s. 171 n.

424. Trojan, Pohyb moderního světa, s. 43.

425. „Tak si farář volky nevolky postupně obléká kabát arciknížete, který žehná, rozsuzuje, oddává, trestá, vládne. [...] Jako by první otázka církve měla být otázka sebezáchovy a nikoliv pravdy! A tak verdikt církevního funkcionáře, či instituce nahražoval tvořivé hledání a pravou pokoru před pravdou, která vysvobozuje z doktrinářství a obdarovává poslušné pravou *budoucností*.“ Trojan, Pohyb moderního světa, s. 44.

426. Zde užitá práce Tydlitátové vznikly až po roce 1989, a časově by tudíž měly spadat do následující kapitoly. Tam však téma sekularizace v české evangelické teologii budeme sledovat podle jiných metodických kritérií než na pozadí diskusí o (ne)náboženskosti křesťanství, a proto Tydlitátovou uvádím na

ťanství není náboženství, se podle Tydlitátové „poměrně elegantně odbourá řada problémů. Operuje s bohy v podobě zlatého deště, s mnohorukými bohyněmi, s posvátnými žábami – ale také například s prázdným hrobem. Jestliže křesťanství není náboženství, pak je jednak lepší než (pohanská) náboženství a jednak je[] lze zařadit do kategorií (zdravého) rozumu. Jestliže křesťanství není náboženství, nemusí se ho naši agnostici lekat, je to především etická konstrukce, odkaz velkého Učitele, jehož mimořádnost zdůrazňovali naši mýtem odkojení předkové pomocí řady poetických obrazů. [...] A pokud mohu posoudit, mezi vzdělanou mládeží je i dnes [2001 – PR] nenáboženské křesťanství dost populární. Aspoň do té doby, než se ti studenti zeptají, zda vůbec ké křesťanství potřebují – často zjistí, že nikoliv. [...] ...nebudu zde unavovat čtenáře úvahami o náboženství jako antropologické konstantě, ale není to nenáboženské ťanství také jedna velká a krásná iluze?“<sup>427</sup> Tydlitátová rovněž poukazuje na mnohem složitější „otázku náboženskou“ ve Starém zákoně, než jak ji stoupenci nenáboženského křesťanství zjednodušují a sobě přizpůsobují: izraelská teologie „[n]ezničila projevy boženství, ale integrovala je do dost komplikovaného kultu, kde jim jednak poskytla dostatečný prostor k životu a zároveň si nad nimi udržela (někdy též neudržela) kontrolu a možnost je kultivovat. [...] Vezměte lidem mýty křesťanské, prázdný hrob, tělo a krev Páně, Syna Božího na výsostech a dříve či později začnou ti lidé uctívat v lepším případě starou Athénu, Apollóna a Afroditu, v horším pak Arése nebo Háda.“<sup>428</sup> „Hejdánková filosofie tvrdí, že dávní bohové jsou mrtví. Postmoderní agnostik tvrdí, že jsou ochočení. Bojím se, že obojí je nebezpečná iluze. [...] Všimněme si, že nejbláznivějších náboženských excesů naší doby se chytají právě ti lidé, kteří nadměrně pracují s rozumem. [...] Škoda, že evangelíci ani nemohou vychutnat všechny přemety rozumu, kóany kolem transsubstanciace, které tak osvěžují katolickou teologii, a že jí to vystačilo na dvacet století! Iracionalita prosvícená rozumem, to je paradox, který nejlépe odpovídá paradoxnosti lidské existence.“<sup>429</sup>

Podle Dalibora Molnára je křesťanství „náboženstvím zvláštního druhu, protichůdným v mnohém náboženstvím jiným“. Náboženský kult dokonce Molnár spojuje s kul-

---

tomto místě. Tydlitátová navíc reaguje na Hejdánka (Jak je to vlastně s naším křesťanstvím?, *KR* LXVIII/2, 2001, s. 32–35), jehož chápání vztahu křesťanství a náboženství se od 60. let nezměnilo. – Vzhledem k autorčině neopakovatelnému stylu by bylo škoda, kdybych jej chtěl nahrazovat parafrázemi. Budu ji proto napořád citovat přímo.

427. Veronika Tydlitátová, Jak je to vlastně s Hejdánkovým křesťanstvím? *KR* LXVIII/2, 2001, s. 35–38, 37.

428. Tydlitátová, Jak je to vlastně s Hejdánkovým křesťanstvím?, s. 38.

429. Tydlitátová, Jak je to vlastně s Hejdánkovým křesťanstvím?, s. 38. K autorčinu uvažování o náboženství v moderní společnosti dále srv. táž, Náboženské projevy v nenáboženské civilizaci, *KR* LXII/5, 1995, s. 134–136 a táž, Problém náboženské řeči v moderní společnosti, *Studentská vědecká konference* 26. a 27. 4. 2002, Praha 2002, s. 42–46.

turou, a poukazuje na jejich etymologickou souvislost.<sup>430</sup> Tehdy u nás zcela neobvyklý je Molnárův poukaz na izraelský monoteismus, který všechna tři abrahámovská náboženství spojuje: vyznávají Boha neviditelného, nepoznatelného, nezobrazitelného a nemanipulovatelného. Jde v nich o poslušnost člověka vůči tomuto Bohu. „Vedle těchto náboženství jsou všechna ostatní náboženství v postatě úsilím jak zvládnout ona tajemná místa a síly nade mnou, ochočit je a si naklonit.“ Následování Krista ve službě bližnímu je jistě nezbytné, nicméně ke křesťanství neodmyslitelně patří též adorace Boha: „...a je naše křesťanství také proto tak hubené – podvyživené, že ji mylně podceňujeme.“<sup>431</sup> Ateisty nadto Molnár jmenuje v jedné řadě s „mohamedány“, židy, pohany (a ovšem i křesťany), což v době vrcholícího dialogu (nejen českých) evangelických teologů s ateisty a marxisty nepřekvapí. Nad nimi a pro ně všechny zní mocné Boží slovo ve své slávě. „Konkrétní jeho podoba dnes? Odpuštění a smíření, pomoc a služba.“<sup>432</sup>

Jiří Otter zase poukazuje na to, že nenáboženská interpretace je ve vztahu k současnému člověku vždy až druhotná; předpokládá jeho zájem.<sup>433</sup> Ten mu nelze ani v sekularizované společnosti upřít, byť někdy ve „skryté“ podobě: „Vposledu též potřebuje v něco věřit, něčemu se oddat, pro něco horovat, za něčím se upnout a v něčem skládat své naděje. Ovšem taková víra... bude nutně sekulárně poznamenána.“<sup>434</sup> Typická podoba soudobé (60. léta) sekularizované víry technického věku je víra v technický rozvoj a pokrok (Otterův poznatek však nezestárl, snad jen se rozšířila paleta podob víry v pokrok, na níž dnes obzvlášť vyniká víra v ekonomický růst; s pokročilejší sekularizací se snad také prohloubila domněnka, že v případě sekularizovaných forem víry jde o technickou či ekonomickou „vědeckou zákonitost“ a nikoli o víru). Otter dále představuje ufologii jakožto novou populární víru doby s vlastní soteriologií a eschatologií.

V době, kdy byla rovněž ve světové teologii sekularizace v popředí zájmu, se na pozadí těchto třech posledních, v daném kontextu až spektakulárních příspěvků ukazuje, nakolik a v důsledku jakého teologického paradigmatu se čeští evangeličtí myslitelé v uvažování o vztahu křesťanství a náboženství a jeho dopadu na téma sekularizace shodovali.

---

430. Dalibor Molnár, Je křesťanství náboženstvím?, *KR XXXIII*, 1966, s. 6 n., 6.

431. Molnár, Je křesťanství náboženstvím?, s. 7.

432. Molnár, Je křesťanství náboženstvím?, s. 7.

433. Jiří Otter, Sekularisovaná víra technického věku, *KR XXXIII*, 1966, s. 126–129, 126 n. Dále srv. tamt. 127: „Sekularisovaného člověka jako takového však nemohou tyto novátorské misijní snahy a formy s úspěchem zasáhnout, pokud se sám nezačne obracet či vracet k otázkám, které nějak souvisejí s křesťanskou zvěstí.“

434. Otter, Sekularisovaná víra technického věku, s. 127.

#### 4. Evangelium pro dospělého člověka. Sekularizace v české evangelické teologii po roce 1989

Když Smolík hodnotí náboženský vývoj u nás v první polovině 90. let, upozorňuje vedle nárůstu letničních proudů uvnitř etablovaných církví samých na „invaz[i] různých náboženských hnutí a sekt“. Proti nim představují etablované církve „uzavřený ostrov izolované komunity.“ Nicméně jsou pro ně výzvou: „Církve mohou na nich jako v zrcadle pozorovat vlastní nedostatek duchovního života, živého společenství, globálních vizí, naděje a radosti.“ Klíčovým pojmem se tu stává *paradigma*. Právě ono postmoderní je pro etablované církve rovněž výzvou. Smolík ji spatřuje v šesti oblastech: „1. Výzva autoritativním, paternalistickým, hierarchickým prvkům v křesťanství; 2. výzva dogmatické ztuhlosti a exkluzivitě, totalitárním a ideologickým sklonům; 3. výzva jinostvůskosti a úniku ze skutečnosti; 4. výzva sebespravedlnosti a pokrytectví; 5. výzva užívání násilí, donucování a administrativních metod ve věcech víry a přesvědčení; 6. výzva nacionálnímu, rasovému a sociologickému zasetí etablovaných církví.“<sup>435</sup> Tyto výzvy představují spravedlivou kritiku evropského křesťanství, což znemožňuje prohlásit postmoderní paradigma za negativní produkt falešného, svým kořenům odcizeného křesťanství. To naproti tomu adresuje postmoderně několik otázek, týkajících se rostoucí agresivity (je opravdu pouhým důsledkem totalitního režimu, nebo vyžaduje náležitou psychologickou a teologickou analýzu?), jednodimenzionality ekonomického přístupu ke skutečnosti či základních pojmů křesťanské antropologie (mohou být hřích, vina, odpuštění, milost uchopeny psychologicky?). Smolík zde přisuzuje náboženství dvojí funkci: jednak *pozitivně konzervativní* při udržování kontinuity dějin, jednak *duchovně inovativní*.<sup>436</sup> V této změně paradigmatu je nutné soustředit se na pozitivní prvky všech opravdových náboženství (lidství, tolerance, porozumění, solidarita). Současně se tím otevírá možnost dialogu se všemi, jimž jsou tyto hodnoty také vlastní, byť by byli za „náboženskou hranicí“. Dále Smolík vítá rostoucí emancipaci žen: „Jsou to ženy, které většinou zachovávají a předávají náboženské tradice. Z perspektivy žen svět vypadá jinak. [...] Posledním úkolem náboženství je žít a zachovat to ‚věčně lidské‘ v lidských bytostech a vztazích, což je dar milosti.“<sup>437</sup>

---

435. Josef Smolík, Náboženství a změny ve společnosti, *KR* LXII/8, 1995, s. 207–211, 210.

436. Smolík, Náboženství a změny ve společnosti, s. 210 n. Tím se Smolík současně distancoval od svého někdejšího přesvědčení o úpadku náboženství. Jinde (Zmatek v teologii, *KR* LXIV/3, 1997, s. 66 n., 67) to říká jasně: „Otázka mýtů a starých náboženství není osvícenstvím vyřízena, jak jsme se s Bonhoefferem a po určitou dobu s Coxem domnívali, doutná pod povrchem. Zatím nevíme, jak se s ní z protestantského hlediska, pokud nepřijímáme *Uroffenbarung*, vyrovnat. Katolický přístup se nám zdá synkretizující, spojit důraz na jedinečnost biblického zjevení s jeho inkluzivním charakterem bez jemného triumfalismu zatím neumíme.“

437. Smolík, Náboženství a změny ve společnosti, s. 211.

Zamýšlí-li se Smolík nad dějinami křesťanství na evropském kontinentu vzhledem k současné společensko-náboženské situaci, řečnický se ptá, zda „[n]edošlo k těžkým krizím v Evropě právě proto, že se evropská společnosti ve svých masách od církví odpoutala, že zklerikalizované, znacionalizované církve opustily evangelium a křesťanství, kterého se politikové dovolávají, se stalo jen... ‚reklamním trikem‘.“ Potom [o]dpověď na otázku, zda jsme na konci křesťanské Evropy nebo na začátku její duchovní obnovy, je věcí osobního rozhodnutí, nikoli sociologicko-politických analýz.<sup>438</sup> To, co v evropské tradici zůstává a vždy znovu oslovuje další generace, jsou „hodnoty duchovní a kulturní.“<sup>439</sup> Židovsko-křesťanské pojetí skutečnosti, na němž je evropsko-americká civilizace založená, může i nyní „postavit hráz přebujelému individualismu, který zneužívá lidské svobody.“ Smolík je „přesvědčen, že poklady skryté v Písmu Evropa znovu objeví a že Slovo, jak to předpovídal D. Bonhoeffer, znovu zazní a že se pod jeho mocí svět promění.“<sup>440</sup>

Odmítání každé totality a téměř bezbřehý pluralismus postkomunistických společností pro církve znamenají velkou výzvu. Církve jsou však po historických zkušenostech společností „chápány jako instituce, které tendují k totalitě. Marně se pokouší římsko-katolická církev přesvědčit obyvatelstvo, že za jejími restitučními nároky nejsou nároky mocenské.“ Pluralismu a postmoderně Smolík vytýká rezignaci na obecně platnou pravdu, což je problematické zejména v otázkách etických. „Křesťanská víra se v tomto kontextu jeví jako autoritářská ideologie, která vyvolává odpor inteligence.“<sup>441</sup> „Církve nemají žádnou jinou možnost než žít svou křesťanskou identitu ve společnosti a pro společnost a doufat v moc nakažlivého příkladu tak, že se vzdají všech mocenských nároků a budou žít svou křesťanskou vírou v doxologii a životní zkušenosti radostně a závazně napříč pluralitou společnosti. Při tom na sebe vezmou opět nepochopení a odmítání.“ Církev se z pluralitní společnosti „nestahuje do minulosti, nýbrž bere na sebe spoluodpovědnost za vytváření sociální a kulturní identity společnosti.“<sup>442</sup>

Ještě v 90. letech však Smolík chce na Bonhoefferův odkaz navázat a nenechat se zmást prozatímním neúspěchem jeho nenáboženské interpretace v širších teologických a církevních kruzích. Důraz na nenáboženskost, již je nám i dnes zapotřebí, míří především do církevních řad. „V konkrétní praxi totiž platí, že světská, nenáboženská inter-

---

438. Josef Smolík, Budoucnost křesťanství v Evropě, *KR* LXIX/2, 2002, s. 33–38, 36.

439. Smolík, Budoucnost křesťanství v Evropě, s. 37. Dále srv. tamt.: „Navzdory všem proměnám, kterými Evropa a s ní naše země prošla v minulém tisíciletí, je možno sledovat, jak přetrvává židovská a křesťanská tradice, a to nejen v synagoze a církvi, nýbrž i v širším kulturním okruhu. Tříbením staletí procházejí zpravidla nikoli díla ve své době nejrozšířenější a vyhovující masám à la Viewegh, ale skutečná umělecká díla, která mají své kořeny v křesťanství.“

440. Smolík, Budoucnost křesťanství v Evropě, s. 38.

441. Josef Smolík, Křesťanská identita ve střední Evropě, *KR* LXII/10, 1995, s. 259–264, 263.

442. Smolík, Křesťanská identita ve střední Evropě, s. 264.

pretace, která vychází ze zjevení, nikoli z náboženských představ, se stává (fit) pravdivým Slovem v doxologickém kontextu. Teprve v něm může oslovit.<sup>443</sup> Doxologická rovina tu nesmí být podceňena; pouze racionální cestou nelze evangelium sekulárnímu člověku přiblížit ani jeho nenáboženskou interpretací.<sup>444</sup> Současný růst religiozity v její „gnostické podobě (New Age)“, ale i v samotné církvi – tedy opačný vývoj než effer předjímal – Smolík považuje přímo za „ohrožení evangelia“. Religiozitu je nutné nenábožensky interpretovanou evangelijní zvěstí ustavičně přemáhat. Rovněž Večeři Páně bude třeba „nenábožensky nově interpretovat, aby její svědectví zaznělo světsky, civilně a tak vskutku mocně.“<sup>445</sup>

Důsledně v Hejdánkových šlépějích myšlenkově kráčí angažovaný laik, dlouholetý redaktor a deset let šéfredaktor *Křesťanské revue*, geofyzik Ladislav Pokorný.<sup>446</sup> I v postmoderní situaci, vyznačující se radikálním zpochybněním „velkých“ pravd na jedné a „jakousi zvláštní náladou ‚nové náboženskosti‘“ na druhé straně, Ladislav Pokorný důsledně trvá na nenáboženskosti křesťanství. Navazuje na tehdy čerstvě vydanou Fundovu práci *Víra bez náboženství*, kterou pokládá za „v našem prostředí ojediněle podnětn[ou].“<sup>447</sup> Fundovo přesvědčení, že se „nenáboženská“, ba „ateistická“ víra nemůže realizovat v rámci církve, jež bude napořád lpět na supranaturálním pojetí Boha, ovšem nesdílí.<sup>448</sup>

Pokorný připouští, že vymezíme-li náboženství jako potřebu člověka vztahovat se k transcenci, „je jistě určitým způsobem zakotven[o] v lidech již geneticky.“<sup>449</sup> Důvodem toho, proč „skutečné křesťanství – tj. oslovení evangeliem – nejenže není náboženstvím, jakým jsou jiná světová náboženství“, ale i „náboženství postmoderny, nýbrž

---

443. Josef Smolík, K Bonhoefferovu odkazu, *KR* LXII/5, 1995, s. 132–134, s. 133. Dále srv. tamt.: „Otázkou je, zda jsme v církvích pochopili tento záměr Bonhoefferova interpretačního programu a zda jsme jej v praxi dostatečně uplatňovali nebo zda jsme se přižívovali a stále se přiživujeme na ‚náboženských‘ reziduích svých posluchačů.“ Tato slova poněkud kontrastují s tím, jak pozitivně se Smolík k náboženství vztahuje v článku „Náboženství a změny ve společnosti“ z téhož roku. V následujících řádcích se kontrast ještě zesílí.

444. „Osvícenská skořápka, ve které tato interpretace uvázla, vedla spíše k jeho ethizaci ohrožené samo-spravedlností, než ke svobodě z evangelia, zakotvení v odpouštění a milosti.“ Smolík, K Bonhoefferovu odkazu, s. 133.

445. Smolík, K Bonhoefferovu odkazu, s. 134.

446. Jeho úvodníky *Křesťanské revue* jsou shromážděny in: Ladislav Pokorný, *Deset let s Révou. Redakční úvodníky Křesťanské revue 1994–2003*, Praha 2003.

447. Ladislav Pokorný, Křesťanství by nemělo být náboženstvím. Zamyšlení nad knížkou Otakara A. Fundy „Víra bez náboženství“, *KR* LXII/4, 1995, s. 96–102, 101. Dále srv. týž, Otakar A. Funda – apostata či svědek Ježíše Krista?, *KR* LXX/6, 2003, s. 162 n.

448. Pokorný, Křesťanství by nemělo být náboženstvím, s. 102.

449. Pokorný, Křesťanství by nemělo být náboženstvím, s. 97. Dále srv. tamt., s. 98: „Domnívám se, že zůstaneme-li u... etymologického vymezení ‚religiozity‘ jako života ‚ve vazbě‘ či ‚ve vztahu‘ k něčemu mimo mne, pak lze ‚přirozenou náboženskost‘ jako jistou základní mohutnost lidské existence přijmout.“



je přímo jejich popřením“, spočívá ve specifičnosti evangelia popírajícího všechny jistoty. Jedinou jistotou je pro křesťana akt víry – vykročení na cestu lásky a naděje. „Právě tato nezajištěnost je – paradoxně – pro křesťana jedinou jistotou.“<sup>450</sup> Zvěst evangelia není „přirozená“; člověková náboženská je v jeho přijetí spíše na překážku, protože ústí do zmíněného „hledání jistot“, které mají tendenci být zpředmětněny a tím učiněny objekty našeho poznání. „A to je právě to, co evangelium na rozdíl od všech náboženství bytostně nesnáší.“<sup>451</sup> Premoderní člověk měl sice příznivější předpoklady pro přijetí „nábožensky“ formulované evangelijní zvěsti, avšak moderní a – „nepropadne-li některé z těch nových ‚náboženskostí‘“ – postmoderní, sekularizovaný člověk může mít lepší předpoklady být evangeliem skutečně osloven. Tuto naději Pokorný spojuje s vyšší praktičností a nakloněností k činům postmoderního člověka, zvláště v mladší generaci. „Mladí lidé dnes obecně (samozřejmě s řadou výjimek) netíhnou k obecným otázkám smyslu života, dějin, podstaty věcí vůbec. [...] Chtějí ale vědět, jak má být evangelium o Ježíši Kristu uplatněno ve vztahu k válkám, vojenské službě, pomoci chudým a všelijak pronásledovaným, ve vztahu k homosexuálům, k lidem nakaženým HIV, k lidem a národům jiných ras a kultur a zejména ve vztahu k přírodě a životnímu prostředí. [...] Tento obrat je podle mého soudu jevem nesmírně pozitivním a neváhám říci, že přímo ‚evangelijním‘.“<sup>452</sup> Současnému sekulárnímu člověku na církvích tolik nevádí postulát supranaturálního Boha, nýbrž nevěrnost tomu, co samy zvěstují či zvěstovat mají. Sama ozvučnost evangelia je pak „náboženským zarámováním závažným způsobem vyprazdňována.“ Věřící i duchovní jsou vrženi do zvláštní schizofrenie: mají věřit klasickým dogmatům nikoli v jejich smyslu, nýbrž „v předmětné ideologické podobě“, v níž jim upřímně věřit nemohou. Tím je radikálně problematizována věrohodnost zvěstování i navenek.<sup>453</sup>

Pokorný podobně jako u nás Halík považuje dělení lidí na „věřící“ a „nevěřící“ za „od základu falešné, a co víc, ...v přímém rozporu s naší vlastní židovsko-křesťanskou tradicí“.<sup>454</sup> Toto dělení přetrvává, protože „jsme se dosud nezbavili tendence zaměňovat svou víru za přijetí určitých teoretických pouček (tj. reflexi víry), i když už bylo mnohokrát ukázáno, že jádro víry je v něčem úplně jiném, totiž v určitém postoji k životu jako k poslání a že teoretické úvahy o Bohu, o člověku a o světě mají jen pomocný a hlavně časově omezený význam.“ Naším posláním ve světě je jediné *láska*, „tj. vztah Já–Ty“. Mluvit o Bohu vůbec nepotřebujeme. „Ten, kdo věří ve všemoc lásky, je v pravém smyslu věřícím, ať patří k jakémukoliv ‚pronárodu‘, k jakémukoliv ‚náboženství‘“

---

450. Pokorný, *Křesťanství by nemělo být náboženstvím*, s. 97.

451. Pokorný, *Křesťanství by nemělo být náboženstvím* s. 98 n.

452. Pokorný, *Křesťanství by nemělo být náboženstvím*, s. 100 n.

453. Pokorný, *Křesťanství by nemělo být náboženstvím*, s. 101.

454. Ladislav Pokorný, *Věřící a nevěřící*, *KR LXXI/6*, 2004, s. 141.

nebo se hlásí k „ateismu“.<sup>455</sup> Nicméně právě proti takovýmto hlasům z křesťanských řad Halík brojí: „Všechna dosavadní zkušenost [*sic!*] napovídá, že člověk naprosto nemůže účinně sloužit druhým lidem, ostatnímu stvoření a nakonec ani sám sobě, nedá-li se svobodně do služeb Tomu, který převyšuje veškerý rozum lidský.“<sup>456</sup>

Podle Jakuba S. Trojana nás vše, co Evropa ve 20. století prožila, „nutí se ptát, zda ještě platí Gogartenovo tvrzení, že sekularizace je legitimní dítě křesťanské éry, či zda se sekulární myšlení i chování neposunulo do zóny, v níž se tato legitimita již obhájit nedá?“<sup>457</sup> Dále se Trojan táže, zda „jsou sekularizovaní lidé sami odpovědní za sesun do novodobého barbarství, do oné brutální nedospělosti, na hony vzdálené osvícenským ideálům, jež spoluasistovaly při zrodu evropské sekularizace, anebo tomuto pádu do znelidštění napomáhaly i církve přinejmenším svým plytkým svědectvím a lhostejností?“<sup>458</sup> Podobně jako Halík – přesto však s jiným cílem – Trojan nabádá k dialogu se sekulárním prostředím: dialog pro Trojana není vzájemně obohacujícím rozhovorem s bratrem „církevního křesťanství“ jako pro Halíka, nýbrž „nezbytným tréninkem“ pro připravenost naší civilizace „pro soužití ve společnosti, která se poznenáhlu promění v multikulturní a multietnickou.“<sup>459</sup> Církev má být nablízku lidem sociálně na okraji společnosti: etnickým menšinám, těm, které „semlelo soukolí“ tržního hospodářství, nezaměstnaným.<sup>460</sup>

Před otázkou sekularizace nás znovu staví skutečnost, že člověk v „dospělém“ světě oproti Bonhoefferovu přesvědčení při výkladu skutečnosti neodmítá existenci „nadsvět-  
né instance“.<sup>461</sup> Na jedné straně se člověk rozhoduje racionálně a pragmaticky, na druhé straně disponuje náboženským vědomím. Bují tedy různá „nová náboženská hnutí“, která zpravidla nabízejí odvrát od každodenních starostí a „[t]akřka všechny provází i výrazná tendence k sudičství a moralismu.“ Při vší kritičnosti vůči nim se jimi Trojan chce nechat inspirovat v důrazu „na osobní víru a zakotvenost“, bez nichž „nelze dostát této klidné střízlivé kritičnosti, která demonstruje naši univerzální odpovědnost.“<sup>462</sup> Z duchovních zápasů v dějinách, jež by se nám v sekularizované společnosti dnes mohly stát inspirací, vybírá zvláště Husův důraz na pravdu, která nad námi vládne. Na jedné straně

---

455. Pokorný, Věřící a nevěřící, s. 141.

456. Ladislav Pokorný, Konec moderny a christologie, *KR LXI/4*, 1994, s. 92–97, 97.

457. Jakub S. Trojan, Vývoj a úkoly ekumény ve střední a východní Evropě, *KR LXI/5*, 1994, s. 117–122, 120. Gogartenova monografie *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* však Trojan (*Ježíšův příběh – výzva pro nás*, Praha 2005, s. 33, zejm. pozn. 33) nepovažuje za překonanou.

458. Trojan, Vývoj a úkoly ekumény ve střední a východní Evropě, s. 120.

459. Trojan, Vývoj a úkoly ekumény ve střední a východní Evropě, s. 120.

460. Trojan, Vývoj a úkoly ekumény ve střední a východní Evropě, s. 120 n.

461. Jakub S. Trojan, Evangelický křesťan v české sekularizované společnosti, *KR LX/9*, 1993, s. 228–233, 228.

462. Trojan, Evangelický křesťan v české sekularizované společnosti, s. 230.

ji ztotožnit s žádnou pozemskou autoritou, na druhé straně není relativní.<sup>463</sup> Je také v rozporu s fanatismem a jde ruku v ruce s tolerancí.

Trojan ve svém dosud posledním příspěvku k sekularizaci<sup>464</sup> upozorňuje na reciprocitu sekularizace a slabosti svědectví církve: „Zesvětštění ústí v mdlobu církve, slabost jejího svědectví prohlubuje sekularizaci...“ Podle Trojana „[r]eligozita živoří na obvodu, zesvětštění ovládá střed. Jeden náboženský obyčej odchází za druhým, představy o božském světě a jeho přítomnosti v běhu každodennosti vybledají a ztrácejí na síle. Obejdeme se bez nich. Když zahřmí, nerozsvěcujeme svíčky, když dojde k záplavám, nemyslíme na toho, kdo si shora vyřizuje účty se zlotřilým pokolením.“ Třebaže ani modernímu člověku nelze upřít náboženské projevy, vyznačují se uctíváním sebe sama a svých výtvorů a zájmů. „Ale *způsoby*, jimiž své zájmy vyjadřuje, *významy*, které jim přikládá, nenesou nic z toho, čím se až dosud náboženství v dějinách vyznačovalo. Nevzít tuto okolnost v úvahu znamená uzavřít se cestu k pochopení věci.“ Trojan staví jasnou alternativu: „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. Pak jsme osvobozeni od falešného strachu. Tím se dostáváme do tvořivého dialogu s tím, čím prochází společnost. Stáváme se spoluodpovědny za to, jak vypadá nejenom naše církve, nýbrž jak vypadá i naše společnost.“ „Světské jednání“, které se je pro život v sekularizované společnosti příznačné, je v biblickém pohledu „výrazem pravého očekávání na Boha.“ V modlitbě a duchovním životě pak „prožíváme svobodu od světa pro ještě náročnější a hlubší osvobození světa, proměny poměrů, v kterých žijeme ve světle toho, kdo přichází, tedy v eschatologické perspektivě, v níž vše spěje k velké proměně.“ Pouze ta umožňuje naše přimknutí se k pozemskému životu: „Vskutku pozemský život je možný jen tehdy, když člověk ví o někom, kdo je víc než svět a žije z jeho milosti.“

Zdá se, že pro Trojana je náboženství stejně jako před lety jevem vázaným buď na očividně náboženské projevy, které se dnes navíc jeví jako pověrečné, anebo projevem člověkovra narcismu, *hybris*. Lze však mizením jednoho a hypertrofií druhého – a při odsouzení obojího – dokládat úbytek religiozity? Neupozorní nás ihned zvláště Luckmann, že přítomnost a vitalitu náboženství v moderní západní společnosti nelze měřit jeho viditelnými, neřkuli tradičními projevy? A ptejme se dále: Jaká je vlastně souvislost mezi pověrou a náboženstvím? Nepodpírá skutečnost, že pověra šla v minulosti tak často ruku v ruce s náboženstvím, tezi, že náboženství dnes může jít ruku v ruce se zesvětštěním? Nevytváříme si demonizaci náboženství psychologicky potřebného „nepřítele“ pro „pouhou víru“ jakožto důvěru, abychom jí „zajistili“ kýženou singularitu?

---

463. Trojan, Evangelický křesťan v české sekularizované společnosti, s. 231 n.

464. Jde o přednášku „Sekularizace. Ano? Ne?“ na pastorální konferenci Východomoravského seniorátu ČCE ve Velké nad Veličkou dne 12. 11. 2012. Za poskytnutí přednášky prof. Trojanovi srdečně děkuji.

## Shrnutí

Sekularizace je pro křesťanskou víru zdravá, sekularismus neblahý; sekularizace staví křesťanské zvěstování před zásadně nový úkol; sekulárního člověka je nutné vzít vážně v jeho novém sebeporozumění – v tomto se Halík a hlavní proud české evangelické teologie shodují. Je zde ovšem ještě jeden podstatný, poněkud nenápadný společný jmenovatel, spočívající v tendenci posuzovat náboženství podle jeho „vedlejších efektů“. U Halíka se napořád projevuje v pohledu na náboženství jako na *religio*, na jeho institucionální formu. Už podtitul jeho poslední knihy to jasně dokládá: *Křesťanství po náboženství*. V Halíkově rozlišení mezi *vírou* (existenciální akt) a *náboženstvím* („lidské sociokulturní vyjádření víry“,<sup>465</sup> ba „kulturně a dějinně podmíněný náboženský háv víry“,<sup>466</sup>) vystupuje do popředí jeho katolické zázemí, jakož i inspirace existencialismem a vliv fenomenologicky orientované religionistiky.

„Samý pojem náboženství staví teologa před bezpočet problémů“, říká lapidárně Paul Tillich.<sup>467</sup> K náboženství jistě patří jeho institucionální sebevyjádření a vnitřní tendence k němu dospět. Na prvním místě však představuje – alespoň jak mu rozumím – *zcela zvláštní způsob interpretace skutečnosti, určený náboženskou zkušeností jakožto zkušeností s transcendencí*,<sup>468</sup> svérázný „výklad života“<sup>469</sup> či „výklad smyslu“,<sup>470</sup> který člověku vytváří „koherentní obraz ‚celku‘ skutečnosti“.<sup>471</sup> – Až na uvedené tři výjimky jsou zde představení čeští evangeličtí myslitelé přesvědčeni o tom, že náboženství je něco nepatřičného, pověrečného, nekřesťanského, ba protikřesťanského, od čehož člověka našťástí *víra* osvobozuje k životu pro druhé (u Hejdánka spíše k nápravě světa). Jejich zdůvodnění, proč stojí křesťanství a náboženství v kontrapozici, vycházejí z teologie

---

465. Halík, *Chci, abys byl*, s. 210.

466. Halík, *Co je bez chvění, není pevné*, s. 128. Dále srv. tamt., s. 127 n.: „Náboženství je domov, do kterého se člověk rodí, – víra je však věcí volby, rozhodnutí, svobodné odpovědi na povolání – a vydání se na cestu. [...] Křesťanství je ve své podstatě vírou, cestou následování. I když na své dějinné cestě na sebe vždy znovu bralo tvar náboženství, stavělo chrámy a vyjadřovalo se bohatým jazykem náboženství... vždy znovu – v osobách proroků, světců, reformátorů a kacířů – vyšlehal žhavý plamen víry.“

467. Paul Tillich, Význam dějin náboženství pro systematického teologa, in: Karl-Josef Kuschel, *Teologie 20. století. Antologie* (orig. *Die Theologie des 20. Jahrhunderts. Ein Lesebuch*, München 1986), přel. F. M. Dobiáš et al., Praha 1995, s. 394–405, 396.

468. Theo Sundermeier, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh 1999, zejm s. 98–115.

469. Jörg Lauster, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005; Wilhelm Gräb, *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 2006.

470. Wilhelm Gräb, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998, s. 37 pass.

471. Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der postmodernen Kultur*, München<sup>3</sup>2004, s. 111–116, 111.

Barthovy a Bonhoefferovy (náboženství je sebeospravedlňující úsilí člověka o „vyšplhání se“ k b/Bohu a manipulaci s ním, „lidský self-service ve věci Boha a spásy“;<sup>472</sup> v křesťanství naproti tomu Bůh kenoticky sestupuje až na dno lidské bídy) a – s výjimkou Hellera – sekularizačním paradigmatem bezzbytku určených premis (ústup vnějších projevů religiozity znamená vymírání náboženství). Otázka funkce náboženství na celospolečenské rovině se neklade.

---

472. Jan Štefan, *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století: Barth, Brunner, Tillich, Althaus, Iwand*, Brno 2005, s. 175.

## Závěr. Církev a „ti druzí“

„Církev může být sekularizaci vděčná, že její duchovní bohatství existují nyní také ve světské podobě“, pronesl Eberhard Jüngel ve svém pozoruhodném referátu na Evropském evangelickém shromáždění (Europäische Evangelische Versammlung) s názvem „Křesťanská odpovědnost za Evropu“, konaným roku 1992 v Budapešti.<sup>473</sup> Život v sekularizované společnosti s sebou přináší neustálou konfrontaci s těmi, kteří nejsou, nechtějí či nemohou být jako „my“. Neschopnost či neochota přijmout situaci této „nové nepřehlednosti“<sup>474</sup> jako výzvu vede k nenávisti a na náboženské rovině k fanatismu a fundamentalismu.<sup>475</sup> Jak přesvědčivě ukázal Smolík, výzev pro plodný dialog a vzájemné nastavování zrcadla mezi církvemi a dnešní společností není málo. Církev a křesťané by měli stát v prvních řadách těch, kdo z *vlastní zkušenosti* vědí o nesmírně obohacujícím potenciálu pohledu „těch druhých“, uvědomují si nebezpečí „majitelů pravdy“, a chtějí proto „dialogický princip“ zvěstovat. Nabízí se jim k tomu jedinečný poklad vlastní tradice, učení o Trojici.<sup>476</sup> Ačkoli „[e]xplicitní ateismus“, s nímž vede evangelická teologie dialog již více než půlstoletí, „je zjevně střídán všeobecným agnosticismem a tomuto odpovídajícím materialismem“, platí, že „také prostřednictvím ateismu, agnosticismu a materialismu může Bůh ke křesťanům mluvit, jejich myšlenky precizovat a jejich cítění prohlubovat.“<sup>477</sup> Výjimečný systematicko-teologický počín marburského emerita Hanse-Martina Bartha založit kladení již fundamentálně-teologických otázek na dialogu jak se světovými náboženstvími, tak se světonázorovými proudy sekulární společnosti považují za nad jiné nosný rovněž v praktické teologii a společenské diskusi. Cílem takového úsilí ovšem není vytvořit synkretický hybrid či hledat v různých tradicích *unum et idem*. Učí nás prokazovat a prosazovat respekt vůči integritě a partikularitě účastníků dialogu, současně však nezastírat vzájemné rozdíly a nevzdávat se vlastního nároku na pravdu. Existuje tu jakási „dialektika pravdy“: pravdu, s níž křesťané do dialogu vstupují, uznávají jako *univerzální* pro všechny, současně však přijímají jako dar, že v sekulární společnosti (tím spíše v kontextu jiných kulturních a náboženských tradic) je to jedna pravda mezi mnohými. Církev proto dialog se sekulární společností vedou s vědomím, že „spolupráce se všemi lidmi dobré vůle (věří-

---

473. Eberhard Jüngel, *Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas*, in: týž, *Indikative der Gnade, Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*, Tübingen 2000, s. 279–295, 286.

474. Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main 1985.

475. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, s. 174–245, zejm. 181–197.

476. „Dialog má svůj zdroj, vzor a cíl v nejsvětější Trojici.“ Katolická církev. Commissio Theologica Internationalis, *Křesťanství a ostatní náboženství. Dokument Mezinárodní teologické komise z roku 1996*, překlad a úvodní studie C. V. Pospíšil, Praha 1999, s. 63.

477. Hans-Martin Barth, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh<sup>3</sup>2008, s. 808. Do českého prostředí H.-M. Bartha uvedl Jiří Šamšula, Hans-Martin Barth: Dogmatika v kontextu, *Teologická reflexe* XVIII/1, 2012, s. 58–79.

cími i nevěřícími) v uplatňování spravedlnosti a pokoje znamená uvádět do praxe principy Božího království a tím zároveň připravovat jeho eschatologický příchod.<sup>478</sup> dy křesťan by se měl „sklonit před neredukovatelnou jinakostí druhého.“<sup>479</sup> Angažovanost v prakticko-etickém dialogu se stoupenci jiných náboženství a nich světónázorů pro křesťany „není žádným kompromisem či ztrátou vlastní identity, je to věrnost nejvnitřnějším imperativům křesťanské tradice.“<sup>480</sup> Tento dialog ovšem není výsostně akademickou záležitostí a univerzitní pracoviště mají vděčně přijímat, že často bývá pěstován právě „zdola“, v prostředí některých otevřených farností či sborů, komunální politiky, kultury, sociálních služeb nebo v ještě užších formách mezilidských vztahů. Zůstávají-li zúčastnění na druhou stranu ve spojení s teologií, filosofy, religionisty nebo jinými odborníky, získávají širší intelektuální platformu, na níž se může dialog plodněji a hlouběji rozvíjet. Na celostátní úrovni je nesmírně důležitý hlas církví k zásadním společenským otázkám (školství, zdravotnictví, legislativa), netřífštěný ovšem jejich názorovými rozdíly. Nenahraditelnou úlohu zde proto sehrávají Ekumenické rady církví, na rovině nadnárodní pak Světová rada církví.

Pro nesnadný, leč stále naléhavější úkol církví být v sekularizované společnosti kreativní a do jisté míry „alternativní“ menšinou mohou naše menší církve v ekumenickém dialogu církvi katolické předat zkušenost své „menšinovosti v menšině“. Mohlo by to přispívat nejen k vylepšení vztahů mezi společností a katolickou církví, ale i ke kvalitnějšímu dialogu mezi společností a církvemi obecně. Prvním a nezbytným předpokladem toho je ovšem seznamování se s nekatolickými křesťanskými tradicemi v rámci římskokatolické katecheze. Nejen má vlastní zkušenost s úrovní vzdělání některých katolických kněží a katechetů ve věci jiných křesťanských konfesí ovšem v blízké době nedává naději na zlepšení tohoto stavu. Nekatolické církve se pak musejí zbavit posledních zbytků poznávání katolické církve *viae negationis*. Chtějí-li církve zvýšit reálnou úroveň povědomí společnosti o křesťanství – což je nanejvýš žádoucí nejen proto, že jiná cesta k bourání protikřesťanských předsudků je stěžejí možná –, musejí začít „ve vlastním domě“. Vždyť neschopnost křesťanů vést dialog nejprve mezi sebou mohla být klíčovým sekularizačním činitelem.<sup>481</sup> Jistě tu stále budou i ti, kteří prohlubování ekumenických vztahů pokládají za nepotřebné, ba neblahé; ti by se však věrni svému prin-

---

478. Pavel Hošek, *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*, Praha 2005, s. 170.

479. Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 174.

480. Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 170.

481. „Možná to, co jedni nazývali sekularizací a úpadkem náboženství a jiní ‚smrtí Boha‘, začalo neschopností teologie vyčerpané bojem mezi konfesemi tvořivě odpovědět na měnící se obraz světa a člověka na prahu moderny.“ Halík, *Chci, abys byl*, s. 95. Podobně i Jan Roskovec, *Sekularizace, pluralizace nebo reformace?*, in: Hanuš – Vybíral (eds.), *Evropa a její duchovní tvář*, s. 281–283, 282: „...ohrožením věrohodnosti a přitažlivosti křesťanství a hlavním kořenem sekularizace nejsou ani tak pluralistické tendence moderny a postmoderny, jako spíše křečovitě pokusy jim z pozice síly čelit.“

cipu měli při plodném trilaterálním dialogu<sup>482</sup> oněch „liberálních“ zúčastněných sami dostávat do čím dál větší izolace, jakkoli jejich reakční potenciál nelze podceňovat. O vážných nebezpečích sektářských tendencí mají církve společnost informovat, a tak lidi (především v „mezních situacích“) co možná nejvíce chránit před jejich osidly.

Ze svého základního přesvědčení, jemuž se někdy snad nepříliš šťastně říká „skandál partikularity“<sup>483</sup> (Bůh do světa vrcholným způsobem vstoupil v příběhu konkrétní historické postavy Ježíše z Nazaretu a tím zjevil rozhodující ohnisko dějin spásy), křesťanství v dialogu se sekulární společností jistě nemá a nesmí ustupovat, nechce-li svého Pána „zapřít před lidmi“ (Mt 10,33). Domnívám se však, že nejen neuznávání, neškůli zatracování, ale již pouhý nezájem ať už o *kterýkoli* duchovní či světonázorový proud je nedostatečným praktickým osvědčením etického nároku křesťanství. Odmítání stát se „sám sobě otázkou“<sup>484</sup> bývá spíše důsledkem nedověry či strachu z případné relativizace vlastního věroučného stanoviska než vážnějších obav z případné „kontaminace“ domněle „ryzí“ evangelijní víry. V křesťanství však není umělejšího konstruktů než „víra o sobě“; křesťanská (a do značné míry i židovská a muslimská) víra je vždy výsledkem (zprvu namnoze konfrontačního) setkání *víry a kultury*. Náboženství, křesťanské nevyjímaje, je veskrze kulturní fenomén a nábožensko-křesťanská výkladová schémata, mimo něž křesťanská víra nedisponuje naprosto žádnými prostředky k sebevyjádření a explikaci, vznikají, jsou tradována a zanikají jedině v rámci určité kultury. Církve a jednotliví křesťané tedy své sekulární bratry a sestry nenuceně, avšak bez ostychu upomínají na skutečnost, že „Západ je sekularizované křesťanství“.<sup>485</sup>

Halíkova metafora „Zacheů“, jejichž víra je plachá a nesmělá (tím však nikoli nedostatečná či defektní), kteří chtějí být církvím nablízku, ale přesto nejsou schopni nebo ochotni se s kteroukoli církví plně identifikovat, je velmi pronikavá i v rámci evangelické eklesiologie. „Evangelické církve nechtějí a nemohou vůči jiným konfesím představovat *něco zvláštního*. Jejich nárok sahá o velmi mnoho výše. Evangelické církve se dožadují být přesně tím, čeho se dovolávají být a čím jsou určena všechna křesťanská společenství, totiž veskrze lidským a tedy pozemským *představováním (Darstellung) Ježíše Krista* a v něm zjeveného Boha: představením, které se však podaří jen tehdy, nezvrhne-li se v *sebe-představování*.“<sup>486</sup> V ekumenickém společenství pak evangelická církev kýžená „představování Ježíše Krista“ uplatňuje jakožto *církev Slova*, církev Slova *zvěstovaného*. „Evangelický pak velmi prostě znamená: zavázané osvobozující prav-

---

482. Trilaterálním dialogem se obvykle rozumí mezináboženský dialog tří náboženství (nejčastěji židovství, křesťanství a islámu). Zde termín užívám pro dialog jednotlivých křesťanů různých vyznání (např. při neformálním skupinovém setkání), církví a společností.

483. Tak např. Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 174.

484. Halík, *Co je bez chvění, není pevné*, s. 9–31.

485. Vattimo, *Jenseits des Christentums*, s. 103.

486. Jüngel, *Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas*, s. 285.



dě, kterou je Ježíš Kristus osobně.<sup>487</sup> „Oslovit Zachea“ ovšem může jedině za předpokladu, bude-li východiskem jejího zvěstování „Zacheus“ sám. „Zvěstovat Krista“, čímž je církev povínována, znamená pozvání k pozvednutí životních zkušeností, otázek, blémů, starostí a radostí „věřících“ i „nevěřících“, v církevních lavicích zabydlených i „Zacheů“ na rovinu zásadně nového sebezporozumění prismatem evangelijní zvěsti, jež volá k následování Zvěstovaného.<sup>488</sup> Každá církev, nechce-li se stát sektou, potřebuje mít *vedle sebe*, ve svém rámci – třebaže nikoli ve svých kartotékách – ty na okraji, než na okraji *společenství víry*, kteří ji svou „jinakostí“ zdravě provokují, a tak nedovolují duchovně a intelektuálně z pohodlně. Podle Halíka je otevření se dialogu ze strany protestantismu s jeho zátěží „antropologického pesimismu“ obtížnější než ze strany církve katolické. Nemyslím. *Simul iustus et peccator*, nikoli naopak.<sup>489</sup> V reformačním zavržení „římskokatolického“ učení o smazání člověka dědičného hříchu křtem spatřuji spíše odpor vůči automatismu (*ex opere operato*), jež toto chápání předpokládá a posiluje, jakož i snahu odejmout církvi možnost člověka za očištěného od dědičného hříchu nejen prohlásit, ale svátostně *učinit*. To, oč – podle mého mínění – reformátorům při odmítnutí tohoto církevního učení šlo, může být blízké i dnešním „Zacheům“. Kromě právě řečeného, stejně jako shora zmíněného důrazu na zvěstování evangelia, konkrétně na *kázání*, jímž lze snad i v mediální společnosti (nejen „Zachee“) *oslovovat* nejlépe, spatřuji značný potenciál evangelických církví pro „oslovení Zachea“ v několika dalších ohledech: 1. Mezi „věřícími“ a „nevěřícími“ nevedou ostrou hranici a štědře zvou ke svátostem. 2. Dokážou integrovat celou řadu společensko-politických názorových proudů; žádná menšina pro ně není „podle Bible“ ani nějakého církevního dokumentu determinována k určitému způsobu života a žádné etické téma „jednoznačně“ vyřešitelné (interrupce, antikoncepce, předmanželské soužití, registrované partnerství homosexuálů, eutanazie). 3. Tolik jim nehrozí pokušení *sebe sama* v eschatologické perspektivě ztotožňovat s církví vítěznou (*ecclesia triumphans*); nemají církevní hierarchii, a proto jsou méně institucemi, proti nimž jsou Češi tak vysazení; nevydávají žádná závazná prohlášení, a tak princip „hledání pravdy v dialogu“ uplatňují důsledněji. 4. Svou jednoduchostí je „jazyková hra“ evangelické liturgie srozumitelnější; může pro-

---

487. Jünger, Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas, s. 288.

488. Lipská systematička Gunda Schneider-Flume (*Glaube in einer säkularen Welt. Ausgewählte Aufsätze*, Leipzig 2006, s. 180 n.) vidí pro takové pozvání jedinečnou příležitost ve vánočních bohoslužbách. To však současně vyžaduje reinterpretaci pojmu „obrácení“, aby již nebyl chápán jako to, co „pozvané“ od „domácích“ odlišuje: „Vánoce by se měly využít jako příležitost k tomu dnes nově uvažovat o chápání obrácení. Pojem ‚obrácení‘ (*Bekehrung*) je v církevním jazykovém úzu takřka výlučně rezervován pro zkušenost obrácení (*Umkehrerfahrung*) křesťanů, kteří tím označují své rozhodnutí pro křesťanskou víru. Vůči těmto rozhodnutím se musejí křesťané na okraji (*Randchristen*) na vánočních bohoslužbách cítit stále znovu nekonečně cize, téměř jako nevlastní křesťané.“ Tamt., s. 181.

489. Filip Susa, Formule simul iustus et peccator v ekumenickém kontextu, *Teologické texty* 2, 2002. URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2002-2/Formule-simul-iustus-et-peccator-v-ekumenickem-kontextu.html> [26. 4. 2013].

to lépe oslovit takového „Zachea“, pro něhož je košatost liturgie katolické spíše rušivá. Tento moment je však dvojznačný: nižší dialogický potenciál na straně evangelických církví neshledávám v Halíkem zmiňovaném „antropologickém pesimismu“, nýbrž v tom, že jejich liturgie (a nejčastěji i bohoslužebný prostor) „nepřekypuje posvátnem“ tolik jako je tomu u jejich „starší sestry“, a ve svém slavení jsou tudíž evangelické církve pro esteticky vnímavého „Zachea“ oproti sekulární společnosti „méně alternativní“.

Zbývá se zamyslet nad vztahem oněch nábožensky zcela indiferentních jedinců, „vyznavačů lhotejného agnosticizmu“ či – řečeno s Halíkem – „apateistů“, kteří ovšem bývají v českém prostředí zaměřeni výrazně proticírkevně (mj. kvůli jejich zpravidla mizivé orientaci v otázkách křesťanské víry; nebrojí proto vlastně proti církvím, nýbrž proti své klamně představené o nich, již žel nejsou ochotni korigovat). V dosud neuhašených sporech ohledně tzv. církevních restitucí – kde z jejich řad opakovaně zaznívá argument, že církvi stát nic nedluží, neboť vše, co církve kdy vlastnila, pochází z majetku zcizeného chudině – znějí hlasy „apateistů“ nejvýrazněji za několik posledních let. Navíc církve a „křesťanství“ pro ně začínají existovat teprve v okamžicích takovýchto mediálně atraktivních kauz (jak již bylo víckrát upozorněno, česká média tu sehrávají velmi negativní úlohu). Tzv. církevní restituce, zneužívání dětí pedofilními kněžími či před časem další vlna sporu o katedrálu znamenají pro „apateisty“ především alibi pro ospravedlnování své alergie na církve. Předpokládat změnu jejich nevraživého poměru k církvím se mi zdá utopické. Jistě i jim musejí církve sloužit (ostatně, jak bylo ukázáno, v péči o nemocné, postižené a seniory podle nich spočívá jediný společenský význam církví; v případě vůči církvím „přívětivějších“ „apateistů“ pak ještě v péči o církevní památky). Církve se od nich mohou naučit, jak neblahé je spokojit se s nějakým „pevným přesvědčením“, které již domněle nepotřebuje být prověřováno a dialogicky tříbeno; a jak je omezující, když jsou zprávy z médií přijímány nikoli jako určitý *obraz*, nýbrž jako *fakt*. Právě církve musejí dovnitř i navenek hovořit o tom, že původní funkce médií člověka informovat v mediální společnosti stále více nahrazuje jejich funkce člověka bavit, strhnout a k sobě připoutat.<sup>490</sup> Jak u svých věřících, tak v působení navenek by církve měly tendenci médií přebírat funkci *religia* co možná nejvíce narušovat. Samozřejmě nikoli jejich demonizací nebo s pomyslným apelem „Nevěřte médiím, věřte raději nám!“, nýbrž trpělivým upozorňováním na nezbytnost perspektivistického hledání pravdy, jež je v „transparentní společnosti“ vážně ohrožena.<sup>491</sup> Je ovšem otázka, zda s „apateisty“, jsou-li vůči církvím nepřátelští, je možné skutečný dialog vůbec navázat.

---

490. Wilhelm Gräb, *Sinnfragen. Transformationen der Religiösen in der modernen Kultur*, Gütersloh 2006, s. 183–197.

491. Gianni Vattimo, *La società trasparente*, Milano 1989.

Ten totiž vždy „předpokládá, že oba partneři jsou připraveni spolu ve vsí otevřenosti mluvit na rovině rovnoprávnosti a svobody“.<sup>492</sup>

V pluralitní, sekularizované společnosti považují dialog za *jedinou* odpovědnou a eticky „čistou“ formu křesťanského zvěstování; jinak druhého činíme předmětem. „Pokorná vstřícnost (zvláště neformálního) dialogu dnes působí často přesvědčivěji než sebejisté monologické zvěstování, obvyklé v dobách minulých.“<sup>493</sup> Kladnu si ovšem otázku, nakolik je Halíkův jinak velmi případný model „církve jako školy“ (křesťanské moudrosti, modlitby, slavení a diakonie) komunikovatelný navenek. Nikoli pro určitou etymologickou nesrovnalost (σχολή = původně odpočinek, ba zahálka), nýbrž pro spíše negativní konotace, jež výraz „škola“ vyvolává. Kvůli nim by mohla být tato metafora dokonce kontraproduktivní; nechce se jí přece lidi volat k poslušnosti vůči představeným, povinné docházce, plnění úkolů a dodržování spořádaných mravů. Proto spolu s Pavlem Filipim volím jeho oblíbený výraz *pozvání*:<sup>494</sup> církev *zvou* všechny bez rozdílu k dialogu jakožto „způsobu existence“, v němž je odhalováno bohatství života neseného vírou, nadějí a láskou. Již jednou na prahu nové doby prokázalo křesťanství jako *tertium genus* schopnost integrovat zcela odlišné kulturní a náboženské světy. Kéž se mu podaří tímž směrem vykročit i nyní v současně křesťanské a postkřesťanské české společnosti, dokud nebude v sobě samém dialogický Pramen víry, naděje a lásky „všechno ve všem“ (1 K 15,28).

---

492. Otto W. Bollnow, *Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis II*, Stuttgart 1975, s. 66.

493. Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 177.

494. Pavel Filipi, *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*, Praha 2006; též, *Pozvání k oslavě. Evangelická liturgika*, Praha 2011.

## Literatura

### Monografie

- Altrichter, Milan – Ambros, Pavel – Filipi, Pavel – Lášek, Jan Blahoslav – Špidlík, Tomáš, *Otázky české spirituality*, Olomouc – Velehrad 2001.
- Arendt, Hannah, *Krize kultury. Čtyři cvičení v politickém myšlení* (orig. *Between Past and Future*, New York 1961), přel. M. Palouš, Praha 1994.
- Árnason, Jóhann P., *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*, přel. A. Bakošová et al., Praha 2009.
- Baadte, Günter – Rauscher, Anton (eds.), *Neue Religiosität und säkulare Kultur*, Graz – Wien – Köln 1988.
- Bahr, Petra, Religion und Säkularität in Europa – ein gezähmter Widerspruch?, in: táž – Assmann, Aleida – Huber, Wolfgang – Schlink, Bernhard et al., *Protestantismus und Europäische Kultur*, Gütersloh 2007, s. 85–96.
- Balík, Stanislav – Hanuš, Jiří, *Katolická církev v Československu 1945–1989*, Brno 2007.
- Balthasar, Hans Urs von, *Pravda je symfonická. Aspekty křesťanského pluralismu* (orig. *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln 1972), přel. M. Skovajsa, Praha 1998.
- Barth, Hans-Martin, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh<sup>3</sup>2008.
- Barth, Ulrich, Säkularisierung und Moderne, in: týž, *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, s. 127–165.
- Barth, Ulrich, Sichtbare und unsichtbare Kirche, in: Tanner, Klaus (ed.), *Christentumstheorie. Geschichtsschreibung und Kulturdeutung*, Leipzig 2008, s. 179–230.
- Bauman, Zygmund, *Individualizovaná společnost* (orig. *The Individualized Society*, Cambridge 2001), přel. M. Ritter, Praha 2004.
- Bauman, Zygmund, *Tekuté časy. Život ve věku nejistoty* (orig. *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge 2006), přel. H. Šolcová, Praha 2008.
- Bauman, Zygmund, *Úvahy o postmoderní době*, přel. M. Petrusek, Praha 2002.
- Berger Peter L. – Luckmann, Thomas, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění* (orig. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge.*, Garden City – New York 1966), přel. J. Svoboda, Brno 1996.
- Berger, Peter L. The Desecularization of the World. A Global Overview, in: týž (ed.) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999.
- Berger, Peter L., *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York 1979.
- Berger, Peter L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City – New York 1967.

- Berger, Peter L., *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, (orig. *A Far Glory. Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York – Toronto 1992), přel. P. Pšeja, Brno 1997.
- Bernhardt, Reinhold, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990.
- Bieritz, Karl-Heinrich, *Grenzgebiet. Praktische Theologie zwischen Kultur und Kirche*, Rostocker Theologische Studien XIV, U. Kern a K. Hock (ed.), Münster 2005.
- Bismarck, Klaus von – Gaus, Günter – Kluge, Alexander – Sieger, Ferdinand, *Industrialisierung des Bewußtseins. Eine kritische Auseinandersetzung mit den „neuen“ Medien*, München – Zürich 1985.
- Blumenberg, Hans, „Säkularisierung“. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: Helmut Kuhn – Franz Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964, s. 240–265.
- Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966.
- Blumenberg, Hans, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt am Main 1974.
- Bollnow, Otto W., *Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis II*, Stuttgart 1975.
- Bolz, Norbert, *Theorie der neuen Medien*, München 1990.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Ethik. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge*, München <sup>7</sup>1966.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Nachfolge*, München 1958 (česky *Následování*, přel. F. M. Dobiáš a A. Molnár, Praha 1962).
- Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung*, E. Bethge (ed.), München 1955, (česky *Na cestě ke svobodě. Listy z vězení*, přel. M. Černý, M. Heryán a J. Šimsa, Praha 1991).
- Brož, Luděk, Cesta Karla Bartha, in: týž – Barth, Karl, *Cesta Karla Bartha. Uvedení do evangelické theologie* (orig. *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1962), přel. S. Verner a L. Brož, Praha 1988, s. 7–171.
- Brož, Luděk, *Evangelium dnes*, Praha 1974.
- Bruce, Steve, *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford – New York 1999.
- Brunner, Emil, *Unser Glaube. Eine christliche Unterweisung*, Bern 1935.
- Brunner, Emil, *Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis*, Berlin 1938.
- Burrow, John W., *Krise rozumu. Evropské myšlení 1848-1914* (orig. *The Crisis of Reason. European Thought, 1848–1914*, Yale – New Haven – London 2002), přel. T. Suchomel, Brno 2004.
- Bystřický, Jiří – Mucha, Ivan, *K filozofii médií*, Praha 2007.
- Bystřický, Jiří a kol., *Média, komunikace a kultura*, Plzeň 2008.
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago – London 1994.

- Cole, Peter, *Filozofie náboženství* (orig. *The Philosophy of Religion*, London 1999), přel. O. Fischer, Praha 2003.
- Congar, Yves, *Za církev sloužící a chudou* (orig. *Pour une Eglise servante et pauvre*, Paris 1963), přel. T. Brichtová, Kostelní Vydří 1995.
- Cox, Harvey, *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1965.
- Cox, Harvey, *The Seduction of the Spirit. The Use and Misuse of People's Religion*, New York 1973.
- Dahrendorf, Ralf, *Hledání nového řádu. Přednášky o politice svobody v 21. století* (orig. *Auf der Suche nach einer neuen Ordnung. Vorlesungen zur Politik der Freiheit im 21. Jahrhundert*, München 2003), přel. M. Havelka, Praha 2007.
- Dahrendorf, Rolf, *Homo sociologicus*, Köln – Opladen<sup>9</sup> 1970.
- Danz, Christian, *Die Deutung der Religion in der Kultur*, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Davieová, Grace, *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě* (orig. *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002), přel. T. Suchomel, Brno 2009.
- Dierken, Jörg, *Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*, Tübingen 2005.
- Diltschneider, Otto A., *Der Exodus des Christentums. Schicksal und Verheißung*, Berlin 1983.
- Dolista, Josef, *Perspektivy církve. Vybrané kapitoly z eklesiologie*, Kostelní Vydří 2000.
- Dvořáková, Vladimíra – Kunc, Jiří, *O přechodech k demokracii*, Praha 1994.
- Eisenstadt, Shmuel N., *Die Vielfalt der Moderne*, přel. a zpr. B. Schluchter, Weilerswist 2000.
- Ekumenická rada církví v ČSR (ed.), *Český ekumenismus. Theologické kořeny a současná tvář církví*, Praha 1976.
- Eriksen, Thomas Hylland, *Antropologie multikulturních společností. Rozumět identitě* (sborník esejí), přel. T. Kuldová a M. Jakoubek, Praha 2007.
- Farkas, Viktor, *Válka médií. Mýtus informační společnosti* (orig. *Mythos Informationsgesellschaft. Was wir aus den Medien nicht erfahren*, Rottenburg 2005), přel. V. Čadský, Praha 2012.
- Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Malíř, Jiří, *Sekularizace českých zemí v letech 1848–1914*, Brno 2007.
- Faulstich, Werner, *Medientheorie*, Göttingen 1991.
- Feige, Andreas, *Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeit im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945*, Gütersloh 1990.
- Feil, Ernst, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, München 1971.
- Fiala, Petr – Hanuš, Jiří, *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*, Brno 2001.

- Fiala, Petr et al., *Český politický katolicismus 1848–2005*, Brno 2008.
- Fiala, Petr, *Katolicismus a politika. O politické dimenzi katolicismu v postmoderní době*, Brno 1995.
- Fiala, Petr, *Laboratoř sekularizace. Náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*, Brno 2007.
- Filipi, Pavel, *Církev a církev. Kapitoly z ekumenické teologie*, Brno 2000.
- Filipi, Pavel, *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*, Brno 1996.
- Filipi, Pavel, *Po ekumenickém chodníku*, Knihnice studijních textů ČCE IV, Praha 2008.
- Filipi, Pavel, *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegesi*, Praha 2006.
- Filipi, Pavel, *Pozvání k oslavě. Evangelická liturgika*, Praha 2011.
- Fischer, Ernst Peter, „Die Wissenschaft zittert nicht“. Die säkularen Naturwissenschaften und das moderne Lebensgefühl, in: Joas, Hans – Wiegandt, Klaus (eds.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt am Main 2007.
- Forster, Karl, *Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche*, Mainz <sup>2</sup>1978.
- Friedman, Richard Elliott, *Mizení Boha* (orig. *The Disappearance of God. A Divine Mystery*, London 1995), přel. J. Rambousek, Praha 1995.
- Funda, Otakar Antoň, *Znavená Evropa umírá*, Praha 2002.
- Funda, Otakar Antoň, *Víra bez náboženství*, Praha 1994.
- Gabriel, Karl – Reuter, Hans-Richard, *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*, Paderborn 2004.
- Gallagher, Michael Paul, *Křesťanství a moderní kultura* (orig. *Struggles of Faith. Essays*), přel. K. Teindlová, Velehrad 2004.
- Gardavský, Vítězslav, *Bůh není zcela mrtev. Úvaha o křesťanském teismu a marxistickém ateismu*, Praha 1967.
- Gauchet, Marcel, *Dějinný úděl. Hovory s Françoisem Azouvim a Sylvainem Pironem* (orig. *La condition historique de Marcel Gauchet, entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Paris 2003), přel. P. Doležalová, Brno 2006.
- Gauchet, Marcel. *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné* (orig. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985), přel. P. Doležalová, Brno 2004.
- Gehlen, Arnold, *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Reinbek 1986.
- Gehlen, Arnold, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin <sup>2</sup>1941.
- Gehlen, Arnold, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied am Rein – Berlin 1963.

- Gellner, Ernest André, *Podmínky svobody. Občanská společnost a její rivalové* (orig. *Conditions of liberty: Civil Society and Its Rivals*), přel. J. Richter a E. Musilová, Brno 1997.
- Gerhard Köbler, *Deutsches Etymologisches Wörterbuch*, s. 349.  
URL: <http://www.koeblergerhard.de/der/DERS.pdf> [28. 4. 2013].
- Gestrich, Christof – Gräb, Wilhelm (eds.), *Gott in der Kultur. Moderne Transzendenzerfahrungen und die Theologie*, Berlin 2006.
- Giddens, Anthony, *Důsledky modernity* (orig. *The Consequences of Modernity*, Cambridge 1990), přel. K. Müller, Praha<sup>2</sup>2003.
- Giddens, Anthony, *Sociologie* (orig. *Sociology*, Cambridge 1989), přel. J. Jařab, Praha 1999.
- Girard, René – Vattimo, Gianni, *Christentum und Relativismus* (orig. *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, P. Antonello [ed.], Massa 2006), přel. Ch. Boesten-Stengel, Freiburg im Breisgau 2008.
- Gogarten, Friedrich, *Die Frage nach Gott*, Tübingen 1968.
- Gogarten, Friedrich, *Die Kirche in der Welt*, Heidelberg 1948.
- Gogarten, Friedrich, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953.
- Gräb, Wilhelm et al. (eds.), *Christentum in der Spätmoderne. Ein internationaler Diskurs über Praktische Theologie und Ethik*, Stuttgart 2000.
- Gräb, Wilhelm, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998.
- Gräb, Wilhelm, *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 2006.
- Gräb, Wilhelm, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002.
- Gräb, Wilhelm, *Sinnfragen. Transformationen der Religiösen in der modernen Kultur*, Gütersloh 2006.
- Grabner-Haider, Anton, *Kritische Religionsphilosophie. Europäische und außereuropäische Kulturen*, Graz – Wien – Köln 1993.
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der postmodernen Kultur*, München<sup>3</sup>2004.
- Gruber, Jiří, *Co může evangelická církev nabídnout těm, kteří ji znají i neznají*, Knižnice studijních textů ČCE II, Praha 2007.
- Guardini, Romano, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Würzburg 1950.
- Habermas, Jürgen, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main 1985.
- Habermas, Jürgen, Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: *týž, Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt am Main 2003, s. 249–262.



- Halbwachs, Maurice, Kolektivní a historická paměť, přel. M. Černá, in: týž, *Kolektivní paměť* (orig. *La mémoire collective*, Paris 1950), přel. Y. Abu Ghosh et al., Praha 2009, s. 93–135.
- Halík, Tomáš – Dostatni, Tomasz, *Smířená různost* (rozhovor), Praha 2011.
- Halík, Tomáš, *Co je bez chvění, není pevné, Labyrintem světa s vírou a pochybností*, Praha 2002.
- Halík, Tomáš, *Divadlo pro anděly. Život jako náboženský experiment*, Praha 2010.
- Halík, Tomáš, *Dotkni se ran. Spiritualita nelhostejnosti*, Praha 2008.
- Halík, Tomáš, *Chci, abys byl. Křesťanství po náboženství*, Praha 2012.
- Halík, Tomáš, Katolická církev v České republice po roce 1989, in: kol., *Společnost v přerodu*, Praha 2000, s. 144–158.
- Halík, Tomáš, *Noc zpovědníka. Paradoxy malé víry v postoptimistické době*, Praha 2005.
- Halík, Tomáš, *O přítomnou církev a společnost*, Praha 1992.
- Halík, Tomáš, *Stromu zbývá naděje. Krize jako šance*, Praha 2009.
- Halík, Tomáš, *Úvahy na prahu tisíciletí*, Praha<sup>2</sup>2011.
- Halík, Tomáš, *Vzdáleným nablízku. Vášeň a trpělivost v setkání víry s nevírou*, Praha 2007.
- Halík, Tomáš, *Vzýván i nevzýván. Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*, Praha 2004.
- Hanuš, Jiří – Češka, Josef, *Od katakomb ke světové církvi. Rozhovory s historikem starověku Josefem Češkou*, Brno 1998.
- Hanuš, Jiří – Vybíral, Jan (eds.), *Evropa a její duchovní tvář. Eseje – komentáře – diskuse*, Brno 2005.
- Hanuš, Jiří – Vybíral, Jan (eds.), *Náboženství v globální občanské společnosti*, Brno 2008.
- Hanuš, Jiří (ed.), *Náboženství v době společenských změn*, Brno 1999.
- Hanuš, Jiří (ed.), *Vznik státu jako proces sekularizace*, Brno 2006.
- Hanuš, Jiří, *Tradice českého katolicismu ve 20. století*, Brno 2005.
- Heidegger, Martin, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, C. Strube (ed.), Frankfurt am Main 2009.
- Heidegger, Martin, *Věda, technika a zamyšlení*, (orig. „Die Frage nach der Technik“ a „Wissenschaft und Besinnung“ [1953]), přel. J. Michálek, J. Kružíková, I. Chvatík, Praha 2004.
- Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen<sup>5</sup>1985.
- Heine, Susanne – Pawlowsky, Peter, *Moderní průvodce křesťanstvím* (orig. *Die christliche Matrix. Eine Entdeckungsreise in unsichtbare Welten*, München 2008), přel. H. Medková, Praha 2012.
- Hejdánek, Ladislav, *Filosofie a víra. Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti II*, Praha<sup>2</sup>1999.

- Hejdánek, Ladislav, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1997.
- Hejdánek, Ladislav, *Setkání a odstup*, Praha 2010.
- Hejdánek, Ladislav, *Úvod do filosofování*, Praha 2012.
- Heller, Jan – Mrázek, Milan, *Nástin religionistiky. Uvedení do vědy o náboženstvích*, Praha 1988.
- Hervieu-Léger, Danièle, Multiple Religious Modernities. A New Approach to Contemporary Religiosity, in: Ben-Rafael, Eliezer – Sternberg, Yitzhak (eds.), *Comparing Modernities. Pluralism versus Homogeneity*, Leiden 2005, s. 327–338.
- Hervieu-Léger, Danièle, *Religion as a Chain of Memory* (orig. *La Religion pour Mémoire*, Paris 1993), přel. S. Lee, New Brunswick 2000.
- Höhn, Hans-Joachim, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008.
- Höhn, Hans-Joachim, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007.
- Hole, Günter, *Fanatismus. Sklon k extrému a jeho psychologické kořeny* (orig. *Fanatismus. der Drang zum Extrem und seine psychologischen Wurzeln*, Freiburg im Breisgau 1995), přel. S. Hoskocová, Praha 1998.
- Holm, Nils G., *Úvod do psychologie náboženství* (orig. *Religionspsychologins grunder*, Turku 1993), přel. K. Balcar, Praha 1998.
- Holý, Ladislav, *Malý český člověk a skvělý český národ. Národní identita a postkomunistická transformace společnosti*, Praha 2001.
- Hošek, Pavel, *A bohové se vracejí. Proměny náboženství v postmoderní době*, Jihlava 2012.
- Hošek, Pavel, *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*, Praha 2005.
- Hroch, Miroslav, *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*, Praha 1999.
- Hromádka, Josef L., *Evangelium o cestě za člověkem. Úvod do studia Písem a církevních vyznání*, Praha 1958.
- Charle, Christophe, *Intelektuálové v Evropě 19. století. Historickosrovnávací esej s novým původním doslovem autora* (orig. *Les Intellectuels en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle. Essai d'histoire comparée*, Paris 1996), přel. P. Doležalová, Brno 2004.
- Jandourek, Jan, *Tomáš Halík: Ptal jsem se cest* (rozhovor), Praha 1997.
- Jandourek, Jan, *Vzestup a pád moderního ateismu*, Praha 2010.
- Jiráček, Jan – Köpplová, Barbara, *Masová média*, Praha 2009.
- Joas, Hans, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranscendenz*, Freiburg im Breisgau 2004.
- Juergensmeyer, Mark, *Religion in Global Civil Society*, New York – Oxford 2005.
- Jüngel, Eberhard, Das Evangelium und die evangelischen Kirchen Europas, in: týž, *Indikative der Gnade, Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV*, Tübingen 2000, s. 279–295.

- Kant, Immanuel, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), Leipzig 1922.
- Kaplan, Kaplan, *Stát a církev v Československu 1948–1953*, Brno 1993.
- Kasper, Walter – Moltmann – Jürgen, *Jesus ja – Kirche nein?*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973.
- Katolická církev. Commissio Theologica Internationalis, *Křesťanství a ostatní náboženství. Dokument Mezinárodní teologické komise z roku 1996*, překlad a úvodní studie C. V. Pospíšil, Praha 1999.
- Kaufmann, Franz-Xaver, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989.
- Kehl, Medard, *Kam kráčí církev? Diagnóza doby* (orig. *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg im Breisgau 1996), přel. P. Kolmačka a P. Slouk, Brno 2000.
- Kehrer, Günter, *Organisierte Religion*, Stuttgart 1982.
- Kepel, Gilles, *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět* (orig. *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris 1991) přel. R. Ostrá, Brno 1996.
- Kierkegaard, Søren, *Evangelium utrpení. Křesťanské řeči* (orig. *Christelige Taler*, 1847), přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Brno 2006.
- Kitta, Michal (ed.) *Český ateismus: příčiny, klady, zápory*, Benešov 2006.
- Klimek, Antonín, *Boj o hrad. Vnitropolitický vývoj Československa 1926 – 1935 na půdorysu zápasu o prezidentské nástupnictví 1., Hrad a pětka*, Praha 1996.
- Klofáč, Jaroslav, *O rozporech ve společnosti*, Praha 1962.
- Kohák, Erazim, *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*, Praha<sup>2</sup>2010.
- Kohák, Erazim, *Odvaha Být Čechem, odvaha být člověkem: Karlu Skalickému k sedmdesátinám*, in: *Veritas liberabit vos. Sborník k sedmdesátinám Karla Skalického*, České Budějovice 2004, s. 39–49.
- Kohák, Erazim, *Pražské přednášky. Život v pravdě a (post)moderní skepse*, Rychnov nad Kněžnou<sup>3</sup>1999.
- Koch, Kurt, *Konfrontace nebo dialog. Palčivé otázky dneška a křesťanská víra* (orig. *Konfrontation oder Dialog? Brennpunkte heutiger Glaubensverkündigung*, Freiburg im Breisgau 1996), přel. V. Frei a D. Mik, Praha 2000.
- Koltermann, Rainer, *Svět, člověk, Bůh. Člověk před otázkami času* (orig. *Universum, Mensch, Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit*, Graz – Wien – Köln 1997), přel. M. Hořák a P. Klepáč, Praha 2000.
- Komárková, Božena, *Sekularizovaný svět a evangelium*, Brno 1992.
- Korsch, Dietrich, *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996.
- Körtner, Ulrich H. J., *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh 2006.
- Körtner, Ulrich H., *Vielfalt und Verbindlichkeit. Christliche Überlieferung in der pluralistischen Gesellschaft*, ThLZ.F 7, Leipzig 2002.

- Koukolík, František, *Nejspanilejší ze všech bohů. Eseje*, Praha 2012.
- Kraemer, Hendrik, *Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt*, Zollikon 1940.
- Küng, Hans – Kuschel, a Karl-Josef, *Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství* (orig. *Erklärung zum Weltethos*, München 1993, přel. K. Osolsobě, Brno 1997).
- Küng, Hans, *Co je církev?* (orig. *Was ist Kirche?*, München 1970), přel. F. Matula a J. Hanuš, Brno 2000.
- Küng, Hans, *Christ sein*, München <sup>4</sup>1980.
- Küng, Hans, *Světový étos pro politiku a hospodářství* (orig. *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München 2000), přel. K. Floss a B. Horyna, Praha 2000.
- Kuschel, Karl-Josef, *Teologie 20. století. Antologie* (orig. *Die Theologie des 20. Jahrhunderts. Ein Lesebuch*, München 1986), přel. F. M. Dobiáš et al., Praha 1995.
- Lauster, Jörg, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005.
- Lehmann, Hartmut (ed.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, Göttingen 1997.
- Lehmann, Hartmut, *Protestantisches Christentum im Prozeß der Säkularisierung*, Göttingen 2001.
- Lehmann, Hartmut, *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion*, Göttingen 2004.
- Leuenberger, Theodor, *Bürokratisierung und Modernisierung der Gesellschaft*, Bern – Stuttgart 1975.
- Leuenberger, Thomas – Ruffman, Karl Heinz (ed.), *Bürokratie. Motor oder Bremse der Entwicklung?*, Bern – Frankfurt am Main 1967.
- Liguš, Ján, *Christus praesens. Ekleziologie Dietricha Bonhoeffera mezi liberalismem a nacionalismem*, Brno 2008.
- Lipovetsky, Gilles, *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů* (orig. *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris 1992), přel. M. Pokorný a A. Bláhová, Praha 1999.
- Lochman, Jan Milič, *Duchovní odkaz obrození. Dobrovský, Bolzano, Kollár, Palacký. Náboženské profily*, Praha 1964.
- Lübbe, Hermann, *Religion nach der Aufklärung*, München <sup>3</sup>2004.
- Lübbe, Hermann, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg im Breisgau – München 1965.
- Luckmann, Thomas, „The New and the Old in Religion“, in: Bourdieu, Pierre – Coleman, James S. (eds.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder – San Francisco – Oxford – New York 1991 s. 167–182.
- Luckmann, Thomas, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 1963.

- Luckmann, Thomas, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main 1991.
- Luckmann, Thomas, Säkularisierung – ein moderner Mythos, in: týž, *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn 1980, s. 161–172.
- Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967.
- Luhmann, Niklas, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen 1996
- Luhmann, Niklas, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977.
- Luhmann, Niklas, Säkularisierung, in: týž, *Die Religion der Gesellschaft*, A. Kieserling (ed.), Frankfurt am Main 2000, s. 278–319.
- Lužný, Dušan – David Václavík a kol., *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*, Praha 2010.
- Lužný, Dušan, *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, Brno 1999.
- Lužný, Dušan, *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*, Brno 2005.
- Lyon, David, *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době* (orig. *Jesus in Disneyland. Religion in Postmodern Times*, Cambridge 2000), přel. P. Vlčková, Praha 2002.
- Machovec, Milan, *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, Praha 1995.
- Malinowski, Bronisław, *Scientific Theory of Culture. And Other Essays*, Chapel Hill 1944.
- Martin, David, *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978.
- Martin, David, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot 2006.
- Masaryk, Tomáš Garrigue, *Moderní člověk a náboženství*, Praha 1934.
- Mayntz, Renate, (ed.), *Bürokratische Organisation*, Köln – Berlin 1968.
- Mayntz, Renate, *Soziologie der öffentlichen Verwaltung*, Heidelberg – Karlsruhe 1978.
- Mayntz, Renate, *Soziologie der Organisation*, Reinbek 1963.
- McCombs, Maxwell E., *Agenda setting: nastolování agendy – masová média a veřejné mínění* (orig. *Setting the Agenda. The Mass Media and Public Opinion*, Cambridge 2004), přel. T. Kačer a V. Nečas, Praha 2009.
- McChesney, Robert Waterman, *Problém médií. Jak uvažovat o dnešních médiích* (*The Political Economy of Media. Enduring Issues, Emerging Dilemmas*, New York 2008), přel. B. Holubová, Praha 2009.
- McLeod, Hugh, *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)* (orig. *Religion and the People of Western Europe 1789–1989*, Oxford 1981), přel. T. Suchomel, Brno 2007.
- McLeod, Hugh, *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)* (orig. *Secularisation in Western Europe, 1848–1914*, Houndmills – Basingstroke – Hampshire – London 2000), přel. J. Ogrocká a J. Ogrocký, Brno 2008.
- McLuhan, Marshall, *Jak rozumět médiím. Extenze člověka* (orig. *Understanding Media. The Extensions of Man*, London 1963), přel. M. Calda, Praha<sup>2</sup>2011.

- Merten, Klaus – Schmidt, Siegfried J. – Weischenberg, Siegfried (eds.), *Die Wirklichkeit der Medien*, Opladen 1994.
- Michalski, Krzysztof et al., *Liberální společnost* (orig. *Die liberale Gesellschaft. Castelfandolfo-Gespräche 1992*, Stuttgart 1993), přel. O. Vochoč, Praha 1994.
- Mišovič, Ján, *Víra v dějinách zemí Koruny české*, Praha 2001.
- Mlčoch, Lubomír, *Úvahy o české ekonomické transformaci*, Praha 2000.
- Nešpor, Zdeněk R. – Kaiserová, Kristina (eds.), *Variety české religiozity v „dlouhém“ 19. století (1780–1918)*, Ústí nad Labem 2010.
- Nešpor, Zdeněk R. – Lužný, Dušan, *Sociologie náboženství*, Praha 2007.
- Nešpor, Zdeněk R. – Václavík, David a kol., *Průručka sociologie náboženství*, Praha 2008.
- Nešpor, Zdeněk R., *Ne/náboženské naděje intelektuálů. Vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*, Praha 2008.
- Nešpor, Zdeněk R. (ed.), *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*, Praha 2004.
- Nešpor, Zdeněk R., Pluralita náboženství a multireligiozita v moderních společnostech, in: Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek (eds.), *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit. Antropologická perspektiva*, Plzeň 2005, s. 131–161.
- Nešpor, Zdeněk R., *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha 2012, s. 55.
- Nešpor, Zdeněk R., *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*, Praha 2010.
- Nešpor, Zdeněk R., Religious Processes in Contemporary Czech Society, *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* XL/3 2004, s. 277–295.
- Neuner, Peter, *Ekumenická teologie. Hledání jednoty křesťanských církví*, (orig. *Ökumenische Theologie*, Darmstadt 1997), přel. J. Vokoun, Praha 2008.
- Novák, David, *Víra ve vírech doby*, Praha 2001.
- Novák, Tomáš, *O předsudcích*, Brno 2002.
- Olivová, Věra, *Dějiny první republiky*, Praha 2000.
- Pannenberg, Wolfhart, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.
- Pannenberg, Wolfhart, *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte*, Göttingen 1978.
- Pannenberg, Wolfhart, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972.
- Pannenberg, Wolfhart, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988.
- Pannenberg, Wolfhart, *Systematische Theologie II*, Göttingen 1991.
- Pannenberg, Wolfhart, *Systematische Theologie III*, Göttingen 1993.
- Pannenberg, Wolfhart, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1962.
- Patočka, Jan, *Co jsou Češi? Soubor textů k českým dějinám a filosofii*, Praha 1989.

- Pešek, Jiří, Pánbůh v textech českých, polských a ruských písničkářů poslední třetiny 20. století aneb proč je bezbožné společnosti tak zapotřebí Boha?, in: Balon, Jan – Tuček, Milan (eds.) *Chaos a řád ve společnosti a v sociologii. Sborník textů k životnímu jubileu prof. Miloslava Petruska*, Praha 2006, s. 86–94.
- Peursen, Cornelis A. van, Man and Reality – the History of Human Thought, *The Student World* LVI/1, 1963, s. 13–21.
- Pitter, Přemysl, *Duchovní revoluce v srdci Evropy. Pohled do dějin českého národa*, Praha<sup>2</sup>1995.
- Podiven [Petr Pithart, Petr Příhoda, Milan Otáhal], *Češi v dějinách nové doby. (Pokus o zrcadlo)*, Praha 1991.
- Podzimek, Jaroslav, *Vývoj čs. statistiky do vzniku Státního úřadu statistického*, Praha 1974.
- Pokorný, Ladislav, *Deset let s Révou. Redakční úvodníky Křesťanské revue 1994–2003*, Praha 2003.
- Pokorný, Petr, *Den se přiblížil* (s úvahou nad knihou od Lenky Karfíkové), Jihlava 2007.
- Poláková, Jolana, *Bůh v dialogu. K hledání živého základu filosofické teologie*, Praha 2001.
- Poláková, Jolana, *Perspektiva naděje. Hledání transcendence v postmoderní době*, Praha 1995.
- Poláková, Jolana, *Smysl dialogu. O směřování k plnosti lidské komunikace*, Praha 2008.
- Pollack, Detlef – Müller, Olaf, Religiousness in Central and Eastern Europe. Towards Individualization?, in: Borowik, Irena (ed.), *Religious Churches and Religiosity in Post-Communist Europe*, Kraków 2006, s. 22–36.
- Pollack, Detlef – Wohlrab-Sahr, Monika – Gärtner, Christel (eds.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen 2003.
- Prečan, Vilém, *Křesťané a Charta 77. Výběr dokumentů a textů*, Köln 1980.
- Preul, Reiner, *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche*, Berlin – New York 1997.
- Prudký, Libor – Zulehner, Paul Michael – Tomka, Miklós – Toš, Niko, *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Tschechien, Kroatien, Polen, Ostfildern* 2001.
- Rahner, Karl, *Die Chancen des Christentums heute*, Köln 1952.
- Rahner, Karl, *Chancen des Glaubens*, Freiburg im Breisgau 1971.
- Rahner, Karl, Theologische Reflexionen zur Säkularisation, in: týž, *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, s. 637–666.
- Rahner, Karl, Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus, in: týž, *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1970, s. 177–196.
- Ramonet, Ignatio, *Tyrannie médií* (orig. *La Tyrannie de la communication*, Paris 2001), přel. M. Pacvoň, Praha 2003.
- Ratschow, Carl Heinz, čl. Säkularismus I., in: *RGG*<sup>3</sup> V, 1961, sl. 1288–1296.

- Ratzinger, Joseph, *Církev jako společenství* (orig. *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg im Breisgau 1991), přel. F. Jirsa, Praha 1995.
- Ratzinger, Joseph, *Evropa. Její základy dnes a zítra* (orig. *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, Milano 2004), přel. T. Brichtová, Kostelní Vydří 2005.
- Rémond, René, *Náboženství a společnost v Evropě*, (orig. *Religion et société en Europe. Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles [1789–1998]*, Paris 1998), přel. A. Hánová, Praha 2003.
- Rendtorff, Trutz, *Christentum ausserhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung*, Hamburg 1969.
- Renöckl, Helmut – Blackenstein, Miklós (ed.), *Nová religiozita fascinuje a zneklidňuje* (orig. *Neue Religiosität fasziniert und verwirrt*, Budapest 2000), přel. J. Šnejdar, Kostelní Vydří 2000.
- Rohls, Jan, *Protestantische Theologie der Neuzeit II. Das 20. Jahrhundert*, Tübingen 1977.
- Rorty, Richard – Vattimo, Gianni, *Budoucnost náboženství* (orig. *Il futuro della Religione*, Milano 2005), S. Zabala (ed.), z angl. překl. přel. L. Johnová, Praha 2004.
- Rückert, Hanns, *Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie*, Tübingen 1972.
- Říčan, Pavel, *Psychologie náboženství a spirituality*, Praha 2007.
- Salajka, Milan, *Teologie a praxe církve. Praktická teologie křesťanského západu. Eku-  
menismus*, Praha 2000.
- Salon kritického myšlení (ed.), *Média jako překážka v komunikaci?*, Praha 2003.
- Schaeffler, Richard, *Filosofie náboženství* (orig. *Religionsphilosophie*, Freiburg im Breisgau – München <sup>2</sup>1997), přel. J. Poláková, Praha 2003.
- Schleiermacher, Friedrich D. E., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, G. Meckenstock (ed.), Berlin – New York 1999 (česky *O náboženství. Promluvy ke vzdělavcům mezi jeho utrahači*, přel. J. Kranát, Praha 2012).
- Schlunk, Martin, *Die Überwindung des Säkularismus. Die Entchristlichung der modernen Menschheit und die Aufgaben der Weltmission des Christentums*, Berlin <sup>2</sup>1929.
- Schnädelbach, Herbert, *Religion in der modernen Welt*, Frankfurt am Main <sup>3</sup>2009.
- Schneider-Flume, Gunda, *Glaube in einer säkularen Welt. Ausgewählte Aufsätze*, Leipzig 2006.
- Schwöbel, Christoph, *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003.
- Skalický, Karel, *V zápase s posvátnem*, Brno 2005.
- Sokol, Jan, Biologická a kulturní evoluce, in: Budil, Ivo – Blažek (eds.), Vladimír, *Biologická a sociální dimenze člověka*, Ústí nad Labem 2006, s. 54–57.
- Sokol, Jan, *Člověk a náboženství. Proměny vztahu člověka k posvátnému*, Praha 2004.
- Sokol, Jan, *Proč chodíme do kostela?*, Kostelní Vydří 2013.
- Sölle, Dorothee, *Atheistisch an Gott glauben*, Olten – Freiburg im Breisgau 1968.



- Sölle, Dorothee, Der Wunsch ganz zu sein. Zur neuen Religiosität, in: Bahr, Hans-Eckehard (ed.), *Religionsgespräche. Gedanken zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*, Darmstadt – Neuwied 1975, s. 146–161.
- Sölle, Dorothee, *Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen*, Stuttgart 1975.
- Sölle, Dorothee, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*, Stuttgart 1965.
- Spisar, Adolf, *Ideový úkol církvi v náboženské krizi dneška*, Praha 1926.
- Steck, Wolfgang, *Praktische Theologie. Horizonte der Religion. Konturen des neuzeitlichen Christentums, Strukturen der religiösen Lebenswelt I*, Stuttgart – Berlin – Köln 2000.
- Štříženeček, Michal, Adaptácia škál religiozity, in: Sarmány-Schuller, Ivan – Košč, Marián – Jaššová, Eva, *Človek na počiatku nového tisícročia. Zborník príspevkov*, Bratislava 1998, s. 51–53.
- Sundermeier, Theo, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh 1999.
- Szabó, Miloslav, *Boh v ofsajde*, Bratislava 2004.
- Štampach, Ivan Odilo, *Přehled religionistiky*, Praha 2008.
- Štampach, Odilo Ivan, *Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*, Praha 1998.
- Štampach, Odilo Ivan, *Na nových stezkách ducha. Přehled a analýza současné religiozity*, Praha 2010.
- Štefan, Jan, *Karl Barth a ti druzí. Pět evangelických theologů 20. století: Barth, Brunner, Tillich, Althaus, Iwand*, Brno 2005.
- Taylor, Charles, *A Catholic Modernity?*, Oxford 1999.
- Taylor, Charles, *Ein säkulares Zeitalter* (orig. *A Secular Era*, Harvard 2007), přel. J. Schulte, Frankfurt am Main 2009.
- Thielicke, Helmut, *Auf der Suche nach dem verlorenen Wort. Gedanken zur Zukunft des Christentums*, Hamburg 1986.
- Thielicke, Helmut, *Gotteslehre und Christologie. Der evangelische Glaube II*, Tübingen 1973.
- Tillich, Paul, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, Berlin 1926.
- Tillich, Paul, *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*, R. Albrecht (ed.), GW IX, Stuttgart 1967.
- Tillich, Paul, *Dynamics of the Faith*, London 1957.
- Tillich, Paul, *Lidské tázání po nepodmíněném* (sborník esejí), přel. J. B. Lášek a Z. Kučera, Brno 1997.
- Tillich, Paul, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 1962.
- Tillich, Paul, *Systematic Theology III*, Chicago 1963.
- Tillich, Paul, *Systematische Theologie III*, Stuttgart 1966.

- Tillich, Paul, *Theology of Culture*, R. C. Kimball (ed.), London 1959.
- Trojan, Jakub S., *Ježíšův příběh – výzva pro nás*, Praha 2005.
- Vaško, Václav, *Neumlčená. Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce I–II*, Praha 1990.
- Vattimo, Gianni, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Milano 1999.
- Vattimo, Gianni, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, (orig. *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religion*, Milano 2002), přel. M. Pfeiffer, München 2004.
- Vattimo, Gianni, *La società trasparente*, Milano 1989.
- Verick, M. A., *Mediální monopol. Kontrola myšlenek a temná manipulace* (orig. *Das Medienmonopol. Gedankenkontrolle und Manipulation der Dunkelmächte*, Weinheim 2006), přel. I. Kraus, Praha 2009.
- Vido, Roman, *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*, Brno 2011.
- Vogel, Jiří, *Církev v sekularizované společnosti (studie k husitské eklesiologii)*, Brno 2005.
- Vojtíšek, Zdeněk, *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*, Praha 2007.
- Waldenfels, Bernhard, *Znepokojivá zkušenost cizího* (orig. *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main 1990), přel. J. Čapek, Praha 1998.
- Waldenfels, Hans, *Fenomén křesťanství. Křesťanská univerzalita v pluralitě náboženství* (orig. *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen*, Freiburg im Breisgau 1994), přel. M. Voplakal, Praha 1999.
- Wallace, Anthony F. C., *Religion. An Anthropological View*, New York 1966.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie I–II*, Köln 1956.
- Welsch, Wolfgang, *Naše postmoderní moderna* (orig. *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1991), vybr. J. Poláková, přel. I. Ozarčuk a M. Petříček, Praha 1994.
- Werhahn, Hans, *Das Vorschreiten der Säkularisierung*, Freiburg im Breisgau 2012.
- Wilson, Bryan R., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford 1982.
- Wössner, Jacobus (ed.), *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart 1972.
- Wright, Robert, *Evoluce boha* (orig. *The Evolution of God*, New York – Boston – London 2009), přel. A. Hradilek, Praha 2011.
- Zahrnt, Heinz, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Zürich 1966.

## Časopisecké články

- Balabán, Milan, Člověk a náboženství, *Křesťanská revue* LXXI/5, 2004, s. 117–121.
- Bartošová, Michaela, Mezi Bohem a církví – pluralizace náboženské zkušenosti v římskokatolické církvi, *Sociální studia* V/3–4, 2008, s. 85–102.
- Boháč, Antonín, Volné kapitoly z české konfesijní statistiky, *Kalich* V/10, 1917–18, s. 381–383.
- Bongardt, Michael, Jednota ve víře místo jednotné víry, *Teologické texty* 2, 2006.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2006-2/Jednota-ve-vire-misto-jednotne-viry.html> [26. 4. 2013].
- Bubík, Tomáš, Náboženství prismatem vědeckého ateismu, *Dingir* XII/2, 2009, s. 52–55.
- Bucher, Reiner, Církev v mediální společnosti, *Teologické texty* 4, 2003.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2003-4/Cirkev-v-medialni-spolecnosti.html> [26. 4. 2013].
- Bula, Miroslav, Civilní interpretace, *Křesťanská revue* XXIV, 1957, s. 225–229.
- Bula, Miroslav, Dospělý svět, *Křesťanská revue* XXXIII, 1966, s. 177–179.
- Bula, Miroslav, Jako by Boha nebylo, *Křesťanská revue* XXVII, 1960, s. 275.
- Bula, Miroslav, Křesťanův strach z náboženství, *Křesťanská revue* XXVII, 1960, s. 146.
- Bula, Miroslav, Znovu o civilnost, *Křesťanská revue* XXVII, 1960, s. 47.
- Burda, Petr, Poezie a křesťanská mystika v nenáboženském světě, *Teologické texty* 2, 2007.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-2/Poezie-a-krestanska-mystika-v-nenabozenskem-svete.html> [26. 4. 2013].
- Busch, Herbert – Schiller, Birgit, Nabídky duchovního léčení – humbuk, nebo alternativa?, přel. M. Voplakal, *Teologické texty* 4, 2011.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2011-4/Nabidky-duchovniho-leceni-humbuk-nebo-alternativa.html> [26. 4. 2013].
- Butta, Tomáš, Působit do šíře i do hloubky. Církev československá husitská po roce 1989, *Dingir* XIII/2, s. 50 n.
- Černý, David, Iluze Boha? Jen primitivní materialismus, *Teologické texty* 3, 2009.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2009-3/Iluze-Boha-Jen-primitivni-materialismus.html> [26. 4. 2013].
- Černý, Pavel, Pluralismus: překážka, či výzva? Cesta protestantských církví v době náboženské svobody, *Dingir* XIII/2, 2010, s. 40–42.
- Delumeau, Jean, Dechristianizace nebo nový model křesťanství (1975), přel. P. Doležalová, *Církevní dějiny* 7, 2011, s. 22–39.
- Dušek, Pavel, Rozpouštění ostrých hranic. Neviditelné náboženství v neviditelném světě: tři pohledy na nové formy religiozity, *Dingir* XIII/3, 2010, s. 15–17.

- Eder, Klaus, Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung, *Berliner Journal für Soziologie* 12, 2002, s. 331–343.
- Ellul, Jacques, Sekularizace a Kristus inkognito, *Křesťanská revue* XXXX, 1973, s. 90–93.
- Filipi, Pavel, K recepci díla Dietricha Bonhoeffera v české evangelické teologii, *Teologická reflexe* II/1, 1996, s. 52–61.
- Gauchet, Marcel, Rozchod s náboženstvím. Od totalitních režimů k lidským právům. Rozhovor s Marcelem Gauchetem, *Teologie & společnost* IV/4, 2004, s. 20–29.
- Glogar, Petr, Krize spirituality v Evropě, *Universum* XXII/3, 2012, s. 18 – 20.
- Grenz, Stanley, J., Evangelium a postmoderní kontext, *Teologické texty* 2, 2007.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-2/Evangelium-a-postmoderni-kontext.html> [26. 4. 2013].
- Halík, Tomáš, Křesťanství a laicita, *Universum* XXIII/1, 2013, s. 17–19.
- Halík, Tomáš, Média – náboženství naší doby?, *Dingir* XII/4, 2009, s. 118 n.
- Halík, Tomáš, Oslovit vzdálené, *Universum* XVII/4, 2007, s. 17–20.
- Halík, Tomáš, Spiritualita pro naši dobu, *Universum* XXI/4, 2011, s. 26–29.
- Halík, Tomáš, Víra, rozum a hledání evropské identity, *Universum* XVII/1, 2007, s. 18–22.
- Hamplová, Dana, Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity, *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* XXXXIV/4, 2008, s. 703–723.  
URL: [http://sreview.soc.cas.cz/uploads/eeb1d38e3abd382ce8dbabafa19834850575-82c7\\_512\\_2008-4Hamplova.pdf](http://sreview.soc.cas.cz/uploads/eeb1d38e3abd382ce8dbabafa19834850575-82c7_512_2008-4Hamplova.pdf) [26. 4. 2013].
- Hamplová, Dana, Institucionalizované a neinstitucionalizované náboženství v českém poválečném vývoji, *Soudobé dějiny* VIII/2–3, 2001, s. 294–311.
- Hamplová, Dana, Šetření ISSP 1998 – Náboženství, *Sociologický časopis* XXXVI/4 2000, s. 431–440.  
URL: [http://sreview.soc.cas.cz/uploads/bbe0847701c8920b9f02c69c723439f1b6b-93698\\_369\\_431HAMPL.pdf](http://sreview.soc.cas.cz/uploads/bbe0847701c8920b9f02c69c723439f1b6b-93698_369_431HAMPL.pdf) [26. 4. 2013].
- Härle, Wilfried, Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie, *ZThK* 72, 1975, s. 207–224.
- Harnoncourt, Philipp, Katolicita a katolicismus, přel. M. Voplakal, *Teologické texty* 1, 2004.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2004-1/Katolicita-a-katolicismus.html> [26. 4. 2013].
- Hejdánek, Ladislav, Jak je to vlastně s naším křesťanstvím?, *Křesťanská revue* LXVIII/2, 2001, s. 32–35.
- Heller, Jan, Ještě k pohledu J. Ellula na náboženství, *Křesťanská revue* XXXX, 1973, s. 187.

- Horský, Jan, „Zbožná“ nebo „bezbožná“ doba? Poznámky ke snahám vystihnout „náboženský ráz doby“, *Církevní dějiny* 6, 2010, s. 101–108.
- Hošek, Pavel, Na cestě k probuzení. Evangelikální hnutí v ČR v posledních dvaceti letech, *Dingir* XIII/2, 2010, s. 66 n.
- Hošek, Pavel, Nebýt slepý k privátnímu náboženství. Rozhovor s prof. Tomášem Halíkem, *Dingir* XIII/3, 2010, s. 29.
- Hošek, Pavel, Prolegomena k interdisciplinárnímu tázání po vztahu evropské sekularity a západního křesťanství, *Sociální studia* V/3–4, 2008, s. 15–26.
- Hošek, Pavel, Teologie náboženství v poslední dekádě 20. století a na cestě dneškem, *Teologická reflexe* X/2, 2004, s. 117–146.
- Hromádka, Josef Lukl, Náboženská zatuchlost, *Křesťanská revue* IV, 1930–31, s. 225 n.
- Hromádka, Josef Lukl, Poslání církve, *Křesťanská revue* IX, 1935–36, s. 227–237.
- Hromádka, Josef Lukl, Změna v náboženské a církevní diskusi, *Křesťanská revue* II, 1927–28, s. 38–43.
- Ipsler, Ondřej, Obraz církvi v českých médiích. Analýza informací o církvích v denním tisku, *Dingir* XII/4, 2009, s. 126 – 129.
- Jandourek, Jan, Římsští katolíci a média. Nedorozumění, neznalost, podezírání a nakonec snad i smír, *Dingir* XII/4, 2009, s. 141 n.
- Jeschke, Josef B., Náboženství a křesťanství, *Křesťanská revue* XX/1, 1953, s. 1–3.
- Kadlecová, Erika, Ateismus bojovný a trpělivý, *Nová mysl* XVI/10, 1962, s. 1254–1262.
- Kapellari, Egon, Dvojí ohrožení evropské identity, *Universum* XVII/1, 2007, s. 23–27.
- Knoblauch, Hubert, Europe and Invisible Religion, *Social Compass* L/3, 2003, s. 267–274.
- Kolář, Petr, Nový, trochu zvláštní zájem o církev, *Universum* XXII/3, 2012, s. 24–35.
- Krejčí, Petr, O křesťanství v České republice, *Křesťanská revue* LXI/5, 1994, s. 116 n.
- Kružíková, Jana, Mezi „Pryč od Říma“ a „Modem vivendi“. Z osudů katolické církve v Československu za první republiky, *Lidé města* XVII/3, 2005, s. 84–92.
- Křesťanské sociální učení a jeho střet s globalizací, *Universum* XVII/1, 2007, s. 34–37.
- Kříž, Jakub, Neutralita, nebo nepřátelství? Poznámky ke vztahu státu a náboženství, *Teologické texty* 1, 2011.
- URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2011-1/Neutralita-nebo-nepreatelstvi-Poznamky-ke-vztahu-statu-a-nabozenstvi.html> [26. 4. 2013].
- Küng, Hans, Evropa na přelomu epochy (teologická analýza doby), přel. J. Kozlík, *Křesťanská revue* LXI/4, 1994, s. 97–102 a (dokončení) *Křesťanská revue* LXI/5, 1994, s. 122–127.
- Lambert, Yves, Religion in Modernity as a New Axial Age. Secularization or New Religious Forms? *Sociology of Religion* LX/3, 1999, s. 303–333.
- Lehmann, Karl, Teologické impulzy pro střední Evropu, *Teologické texty* 1, 2004.

- URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2004-1/Teologicke-impulzy-pro-stredni-Evropu.html> [26. 4. 2013].
- Lippert, Peter, Aspekty sekularizace, přel. M. Voplakal, *Teologické texty* 1, 2002.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2002-1/Aspekty-sekularizace.html> [26. 4. 2013].
- Lobkowicz, Mikuláš – Voplakal, Miloš, Konzervativní / liberální. Křesťanská alternativa?, *Teologické texty* 1, 2010.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2010-1/Konzervativni-liberalni-Krestanska-alternativa.html> [26. 4. 2013].
- Lochman, Jan Milič, Die Säkularisierung als theologisches problem, *Communio viatorum* 1, 1958, s. 135–141.
- Lochman, Jan Milič, Evangelium bez náboženství, *Křesťanská revue* XXII, 1955, s. 44–48.
- Lochman, Jan Milič, Křesťanské učení o světě, *Theologická příloha Křesťanské revue* 1957, s. 131–136.
- Lochman, Jan Milič, Náš Dietrich Bonhoeffer, *Křesťanská revue* XXII, 1955, s. 107–112.
- Lochman, Jan Milič, O liberální teologii, *Křesťanská revue* XX, 1953, s. 285–295.
- Lochman, Jan Milič, Tvář postmoderny, *Křesťanská revue* LXIII/3, 1996, s. 61–69.
- Lochman, Jan Milič, Vrstvy civilní interpretace, *Křesťanská revue* XXX, 1963, s. 102–108.
- Luckmann, Thomas, The New and the Old in Religion, in: Bourdieu, Pierre – Coleman, James S. (eds.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder – San Francisco – Oxford – New York, s. 167–182.
- Lužný, Dušan – Jolana Navrátilová, Religion and Secularisation in the Czech Republic, *Czech Sociological Review* IX/1, 2001, s. 85–98.  
URL: [http://sreview.soc.cas.cz/uploads/ef476b8bbbe630318d8d6cf7a7db122e01c-17a67\\_316\\_085LUZNY.pdf](http://sreview.soc.cas.cz/uploads/ef476b8bbbe630318d8d6cf7a7db122e01c-17a67_316_085LUZNY.pdf) [26. 4. 2013]; česky URL: <http://snem.cirkev.cz/download/Luzny.htm> [26. 4. 2013].
- Lužný, Dušan, Důsledky náboženské svobody. Náboženská svoboda jako předpoklad a základ religionistiky, *Dingir* XIII/2, s. 58 n.
- Mádr, Oto, Svědectví krve v rané církvi a ve 20. století, *Teologické texty* 2, 2007.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-2/Svedectvi-krve-v-rane-cirkvi-a-ve-20-stoleti.html> [26. 4. 2013].
- Mádr, Otto, Osobnost křesťana v médiích: aspekt etický a spirituální, *Teologické texty* 1, 2010.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2010-1/Osobnost-krestana-v-mediich-aspekt-eticky-a-spiritualni.html> [26. 4. 2013].
- Machálek, Vít, Nejisté perspektivy. Mezináboženský dialog v českých zemích, *Dingir* XIII/2, 2010, s. 82 n.

- Müller, Klaus, *Nový ateismus? Stará klišé, agresivní tóny, zdravé provokace*, přel. M. Voplakal, *Teologické texty* 1, 2008.  
 URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2008-1/Novy-ateismus-Stara-klise-agresivni-tony-zdrave-provokace.html> [26. 4. 2013].
- Nešpor, Zdeněk R., Náboženství a ateismus v současné české společnosti ve světle statistických a sociologických výzkumů, *Salve* 1, 2012, s. 7–20.
- Nešpor, Zdeněk R., Náboženství u nás: tři tábory. Tradiční a alternativní religiozita po roce 1989 ve světle sociologických výzkumů, *Dingir* XIII/2, 2010, s. 63–65.
- Nešpor, Zdeněk R., Opium notně vyčichlé? Náboženské procesy pozdní moderny v západní a východní Evropě, *Soudobé dějiny* XIV/2–3, 2007, s. 269–304.
- Nešpor, Zdeněk R., V otázce náboženství a víry si s čísly nevystačíme, *Universum* XXII/3, 2012, s. 22 n.
- Neuner, Peter, Od konsenzu k profilu. Pohled na vývoj ekumeny od Druhého vatikána, *Teologické texty* 3, 2011.  
 URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2011-3/Od-konsenzu-k-profilu-Pohled-na-vyvoj-ekumeny-od-Druheho-vatikana.html> [26. 4. 2013].
- Opatrný, Aleš, Dialog spirituality a společnosti: potřebujeme nového Cyrila a Metoděje?, *Universum* XXIII/1, 2013, s. 14 – 16.
- Opatrný, Aleš, Sekty a destruktivní kultury u nás, *Teologické texty* 1, 2002.
- Opočenský, Milan, K problému sekularizace, in: *Miscelanea 1978. Studie a texty KEBF* III, A. Molnár a J. Smolík (ed.), Praha 1979, s. 69–81.
- Otter, Jiří, Sekularisovaná víra technického věku, *Křesťanská revue* XXXIII, 1966, s. 126–129.  
 URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2002-1/Sekty-a-destruktivni-kultury-u-nas.html> [26. 4. 2013].
- Pelc, Bogdan, Církev jako instituce, *Teologické texty* 2, 2006.  
 URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2006-2/Cirkev-jako-instituce.html> [26. 4. 2013].
- Pieńkowski, Marek, Kořeny fundamentalismu a indiferentismu. Naše fascinace, naše úzkosti, naše svoboda, *Universum* XVII/1, 2007, s. 28–33.
- Pokorný, Ladislav, Konec moderny a christologie, *Křesťanská revue* LXI/4, 1994, s. 92–97.
- Pokorný, Ladislav, Křesťanství by nemělo být náboženstvím. Zamyšlení nad knížkou Otakara A. Fundy „Víra bez náboženství“, *Křesťanská revue* LXII/4, 1995, s. 96–102.
- Pokorný, Ladislav, Otakar A. Funda – apostata či svědek Ježíše Krista?, *KR* LXX/6, 2003, s. 162 n.
- Pokorný, Ladislav, Potřeba spirituality?, *Křesťanská revue* LXV/3, 1999, s. 57–59.
- Pokorný, Ladislav, Věřící a nevěřící, *Křesťanská revue* LXXI/6, 2004, s. 141.
- Poláková, Jolana, Překážky dialogu, *Teologické texty* 2, 2002.

- URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2002-2/Prekazky-dialogu.html>  
[26. 4. 2013].
- Pospíšil, Ctirad Václav, Ambivalence poměru mezi náboženstvím a vírou, *Teologické texty* 1, 2002.
- URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2002-1/Ambivalence-pomeru-mezinabozenstvim-a-virou.html> [26. 4. 2013].
- Prudký, Libor *Církev a sociální soudržnost v naší zemi*, Praha 2004, s. 7–12.
- URL: [http://www.ceses.cuni.cz/CESES-20-version1-sesit04\\_10\\_prudky.pdf](http://www.ceses.cuni.cz/CESES-20-version1-sesit04_10_prudky.pdf)  
[28. 4. 2013].
- Rádl, Emanuel, Sociologický rozbor sčítání lidu v Československu r. 1921, *Křesťanská revue* II, 1928–1929, s. 130–139, 172–179, 206–211.
- Rausch, Thomas P., Obejmout druhého. Pět změn v současné ekumenické krajině, přel. M. Voplakal, *Teologické texty* 1, 2008.
- URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2008-1/Obejmout-druheho-Pet-zmen-v-soucasne-ekumenicke-krajine.html> [26. 4. 2013].
- Rázek, Adolf, Proticíkevní boj po únoru 1948, *Teologické texty* 2, 2003.
- URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2003-2/Proticikevni-boj-po-unoru-1948.html> [26. 4. 2013].
- Ruml, Jiří, Církev v naší společnosti, *Křesťanská revue* XXXV, 1968, s. 107–111.
- Ruml, Joel, K čemu potřebujeme svobodu? Svoboda pro Českobratrskou církev evangelickou, *Dingir* XIII/2, s. 52 n.
- Schaeffler, Richard, Podmínky kultury dialogu, přel. M. Voplakal, *Teologické texty* 1, 2000.
- URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2000-1/Podminky-kultury-dialogu.html>  
[26. 4. 2013].
- Schillebeeckx, Edward, Svědectví víry v sekularizované společnosti, *Křesťanská revue* LI, 1985, s. 16–19 a (dokončení) LII, 1985, s. 41–44.
- Schilson, Arno, Sekulární náboženství a jeho výzva, přel. M. Voplakal, *Teologické texty* 1, 2002.
- URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2002-1/Sekularni-nabozenstvi-a-jeho-vyzva.html> [26. 4. 2013].
- Scholz, Wilhelm, Säkularisation, Säkularismus und Entchristlichung, *ZThK* NF 11, 1930, s. 290–298.
- Schürmann, Heinz, Církev jako otevřený systém, přel. M. Voplakal, *Teologické texty* 2, 2006.
- URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2006-2/Cirkev-jako-otevreny-system.html> [26. 4. 2013].
- Smolík, Josef, Budoucnost křesťanství v Evropě, *Křesťanská revue* LXIX/2, 2002, s. 33–38.
- Smolík, Josef, Evangelizace, *Křesťanská revue* XXXXVIII, 1981, s. 5–10.



- [Smolík, Josef] js, Ještě k problému sekularizace, *Křesťanská revue* XXXX, 1973, s. 188 n.
- Smolík, Josef, K Bonhoefferovu odkazu, *Křesťanská revue* LXII/5, 1995, s. 132–134.
- Smolík, Josef, Křesťan v nenáboženském světě (rozhovor na ekumenickém semináři v Černošicích-Mokropsích, 18. 4. 1996), *Getsemany* LXIV/7–8, 1996, s. 126–128.
- Smolík, Josef, Křesťanská identita ve střední Evropě, *Křesťanská revue* LXII/10, 1995, s. 259–264.
- Smolík, Josef, Moje theologická cesta (hledání, omyly minulosti, naděje budoucnosti), *Křesťanská revue* LIX/8, 1992, s. 182–188.
- Smolík, Josef, Náboženství a změny ve společnosti, *Křesťanská revue* LXII/8, 1995, s. 207–211.
- Smolík, Josef, Nenáboženská interpretace, *Křesťanská revue*, XXXII, 1965, s. 80–82.
- Smolík, Josef, Poslání církve ve společnosti, *Křesťanská revue* LXIII/8, 1996, s. 172–175.
- Smolík, Josef, Poznámky k elaborátu J. Ellula, *Křesťanská revue* XXXX, 1973, s. 93.
- Smolík, Josef, Umírající církev?, *Křesťanská revue* LXXI/5, 2004, s. 121–126.
- Smolík, Josef, Vstoupili jsme do období postsekularismu? (Jakubu S. Trojanovi k pětasedmdesátinám), *Křesťanská revue* LXXIX/6, 2002, s. 151–158.
- Smolík, Josef, Zmatek v teologii, *Křesťanská revue* LXIV/3, 1997, s. 66 n.
- Sonnemans, Heino, Bůh a nic. Perspektivy kontextové teologie v díle Hanse Waldenfelse, *Teologické texty* 1, 2008.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2008-1/Buh-a-nic-Perspektivy-kontextove-teologie-v-dile-Hanse-Waldenfelse.html> [26. 4. 2013].
- Sprondel, Gottfried, Die Legende vom „religionslosen Zeitalter“. Auch in der nachchristlichen Wirklichkeit wird nach Gott gefragt, *Lutherische Monatshefte* 24, 1985, s. 557–561.
- Susa, Filip, Formule simul iustus et peccator v ekumenickém kontextu, *Teologické texty* 2, 2002.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2002-2/Formule-simul-iustus-et-peccator-v-ekumenickem-kontextu.html> [26. 4. 2013].
- Szaniszló, Inocent-Mária V., Potreba sekularizácie a odmietnutie sekularizmu v dnešnej postmodernej spoločnosti, *Teologické texty* 3, 2009.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2009-3/Potreba-sekularizacie-a-odmietnutie-sekularizmu-v-dnesnej-postmodernej-spolocnosti.html> [26. 4. 2013].
- Šamšula, Jiří, Hans-Martin Barth: Dogmatika v kontextu, *Teologická reflexe* XVIII/1, 2012, s. 58–79.
- Štampach, Ivan O., Neviditelná náboženství. Projevy podobné náboženským, *Dingir* XIII/1, 2010, s. 12–14.
- Štampach, Ivan O., Pod diktátem ideologií. Ideologie před Listopadem a po něm ve vztahu k náboženství, *Dingir* XIII/2, 2010, s. 60–62.

- Štefan, Existuje sice jakýsi náš ateismus... Novověký ateismus a evangelická teologie našeho století, *Teologická reflexe* I/1, 1995, s. 21–40.
- Štefan, Jan, Teologie v pokřesťanské době. Český příklad, *Teologická reflexe* XVI/1, 2000, s. 42–55.
- Tatranský, Tomáš, Výzvy post-sekulární filosofie, *Teologické texty* 1, 2008.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2008-1/Vyzvy-post-sekularni-filosofie.html> [26. 4. 2013].
- Trojan, Jakub S., Co je pravé náboženství? (kázání na text Mi 6,1–8), *Křesťanská revue* LXIII/5, 1996, s. 114–116.
- Trojan, Jakub S., Evangelický křesťan v české sekularizované společnosti, *Křesťanská revue* LX/9, 1993, s. 228–233.
- Trojan, Jakub S., Pohyb moderního světa, *Křesťanská revue* XXXII, 1965, s. 42–45.
- Trojan, Jakub S., Sekularizace. Ano? Ne? [nepublikováno].
- Trojan, Jakub S., Vývoj a úkoly ekumény ve střední a východní Evropě, *Křesťanská revue* LXI/5, 1994, s. 117–122.
- Trojan, Jakub S., Zdroj teologie, *Křesťanská revue* XXXII, 1965, s. 169–172.
- Trtík, Zdeněk, K otázce evangelia pro dospělý svět I.–II., *Křesťanská revue* XXXII, 1965, s. 132–136, 157–159.
- Tydlitátová, Veronika, Jak je to vlastně s Hejdánkovým křesťanstvím? *Křesťanská revue* LXVIII/2, 2001, s. 35–38,
- Tydlitátová, Veronika, Náboženské projevy v nenáboženské civilizaci, *Křesťanská revue* LXII/5, 1995, s. 134–136.
- Tydlitátová, Veronika, Problém náboženské řeči v moderní společnosti, *Studentská vědecká konference 26. a 27. 4. 2002*, Praha 2002, s. 42–46.
- Urban, Jan Evangelista, Křesťan v současném světě (1969), *Teologické texty* 1, 2007.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-1/Krestan-v-soucasnem-svete-2.html> [26. 4. 2013].
- Vido, Roman, Náboženství a modernita v současné sociologii náboženství, *Sociální studia* V/3–4, 2008, s. 27–51.
- Vogel, Jiří, Spějí církev k „jednotě v diverzně“? Nový dokument komise pro Víru a řád Světové rady církví, *Dingir* XII/4, 2009, s. 116 n.
- Vojtíšek, Zdeněk, Náboženství nepotřebuje každý. Rozhovor se skeptikem Jiřím Heřtem, *Dingir* XIII/3, 2010, s. 64 n.
- Vojtíšek, Zdeněk, Rozpoznat neviditelné. Lze popsat nevyjádřený náboženský rozměr např. psychoterapeutického směru?, *Dingir* XIII/3, 2010, s. 104–107.
- Waldenfels, Hans, V hodině nevíry, přel. M. Voplakal, *Teologické texty* 1, 2009.  
URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2009-1/V-hodine-neviry.html> [26. 4. 2013].
- Wernisch, Martin, Jednota a různost českých křesťanských tradic, *Teologické texty* 1, 2004.

URL: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2004-1/Jednota-a-ruznost-ceskych-krestanskych-tradic.html> [26. 4. 2013].