

Postsekularismus po česku? Ne/religiozita současné české společnosti mezi Východem a Západem¹

Zdeněk R. Nešpor

Abstract: The article contributes to critical analyses of contemporary European religion and (rather loose) conceptualisations of post-secularism. Return of religion into the public space, which may be called post-secularism, is visible and growing even in predominantly outchurched Czech Republic. However, the very concept of post-secularism is too broad to be used as an analytical category. The author thus tries to operationalise it using functional differentiation between (social types of) churches and Davie's idea of vicarious religion. Using empirical studies on religion, the author outlines the varying public roles of religion and religiosity in contemporary Western and post-Communist European countries, and emphasises the middle position of the Czech Republic. However, the anomalous position will hardly persist forever. The author is convinced that Czech churches and especially their leaders are currently facing a choice between the Western and Eastern models of public religious life and church-state relations.

Keywords: contemporary religion, postsecularism, church and state, popular religion, Czech Republic, Central and Eastern Europe

Dominantní naraci o vývoji religiozity v moderních společnostech tvořila po většinu 20. století tzv. sekularizační teze, tedy představa že náboženství nebo přinejmenším jeho veřejné projevy a vliv upadají jako automatický průvodní jev či důsledek modernizace.² Předpokládalo se, že v důsledku společenských změn, jako byla industrializace, urbanizace, vstup žen do (pla-

1 Článek vznikl v rámci grantu GA ČR č. 17-08370S; autor za tuto podporu děkuje. Poděkování náleží rovněž dvěma anonymním recenzentům, donutivším autora precizovat argumenty.

2 Podrobný výklad (i kritiku) různých verzí této perspektivy poskytuje ROMAN VIDO, *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*, Brno 2011.

ceného) pracovního procesu, růst vzdělanosti, politické participace a podobně, začalo docházet ke snižování významu náboženství a jeho mizení z veřejné sféry, jež mělo být prvním krokem k celkovému úpadku. Lapidárně řečeno, „evoluční budoucností náboženství je jeho zánik“.³ Empirická data z většiny evropských zemí z poválečného období tyto predikce podporovala: docházelo k měřitelnému poklesu církevní afiliace, aktivit, času a peněz věnovaných na náboženské účely, stejně jako k omezování religiozity na starší, méně vzdělanou, hůře ekonomicky situovanou, venkovskou část populace s dominancí žen. Krátkodechý rozmach tzv. nových náboženských hnutí přitom mohl být vykládán jako dočasný protipohyb a výjimka potvrzující pravidlo, větší problémy nastávaly jenom při konfrontaci evropské situace se Spojenými státy, kde k žádné masivní sekularizaci v uvedeném smyslu nedocházelo. Americká specifická však nebránila obecné představě, že sekularistický vývoj je nezbytný a evropský příklad budou následovat všechny ostatní společnosti.

První známky neplatnosti sekularizační teze se nicméně začaly projevovat již v osmdesátých letech minulého století: v rámci různých, na sobě nezávislých náboženských kultur došlo k rozšíření hnutí požadujících opětovně „znáboženštění“ světa a veřejného prostoru.⁴ Tato hnutí a jejich aktivity přitom začaly získávat mnohem větší úspěchy – stoupenec, vliv a konec konců i ekonomické prostředky – než stoupenec sekularismu. Už dlouho je tak evidentní, že dnešní svět je „stejně výrazně náboženský, jako byl svět kdykoli dřív, a v některých oblastech dokonce ještě víc.“⁵ To, co bylo považováno za sekularizaci, byl spíše jen dočasný odklon od určitého typu religiozity, po němž následuje vzestup jiných forem náboženskosti: „místo abychom považovali sekulariza-

3 ARTHUR WALLACE, *Religion. An Anthropological View*, New York 1966, s. 264. Je třeba poznamenat, že všechny tyto výklady ztotožňovaly náboženství a religiozitu s církvemi, ačkoli již tehdy upozorňoval Thomas Luckmann, že nejde o jediné a do budoucna zřejmě ani dominantní formy religiozity – snižování zájmu o církevní religiozitu je přinejmenším částečně vyvažováno větším zájmem o individualizované formy náboženskosti, tzv. „spiritualitu“ (THOMAS LUCKMANN, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York 1967; německý originál již 1963). Nárůst spirituality na úkor (církevní) religiozity je zjevný i v současnosti (PAUL HEELAS, LINDA WOODHEAD et al., *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005), ovlivňuje však především individuální náboženské postoje, méně již jednání a prakticky vůbec sociální dimenzi těchto jevů; z tohoto důvodu uvedený trend sice příležitostně zmíníme, nebude však vstupovat do hlavní argumentace tohoto článku.

4 Srov. GILLES KEPEL, *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*, Brno 1996.

5 PETER L. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington – Grand Rapids 1999, s. 2.

ci za jednou provždy daný unilineární proces, měli bychom spíše uvažovat o [jednotlivých] úspěšných christianizacích, po nichž následovaly nebo které doprovázely [diferencované sekularizační] reakce“ a vice versa.⁶ Výjimkou se přitom zdála být jenom západní Evropa, která ostatně vždy byla „vzorem“ pro konstrukci sekularistických teorií.⁷ Ani to však už tak docela neplatí. I když se velká a vzrůstající část Evropanů přestává identifikovat s (tradičními) církvemi, neznamená to, že by různé podoby náboženství v jejich životech nehrály roli, jež v souvislosti s obavami ze „střetu civilizací“ zejména v případě islámu dále narůstají.⁸

Nemusí tomu ovšem být ve všech případech: byla-li a v mnoha ohledech stále je západní Evropa oblastí, v níž se sekularizační teze zdá platit i nadále,⁹ obzvláště zřejmým příkladem může být právě nynější Česká republika.¹⁰ Je jistě pravda, že tento „extrém z extrému“ není v rámci sekularistického paradigmatu teoreticky zdůvodnitelný (česká společnost není v žádném jiném ohledu „modernější“ než jiné společnosti, v nichž sekularizace nepostoupila tak daleko),¹¹ jeho empirická platnost je však nabíledni. S teoriemi je ostatně potíže, „filosofické analýzy někdy trpí slabou informovaností o rozmanitých podobách náboženského života a sklouzávají potom k příliš rychlému ztotožnění empirických podob náboženství a sekularity s vlastními teoretickými konstrukty“.¹² Společenské vědy na tom nejsou o mnoho lépe. Pád sekularistického paradigmatu v sociologii náboženství sice na čas otevřel cestu teoretikům racionál-

6 DAVID MARTIN, *On Secularization. Towards a Revised Theory*, Aldershot 2005, s. 3.

7 GRACE DAVIEOVÁ, *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*, Brno 2009.

8 GRACE DAVIE, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford 2000; sem patří i výše zmiňovaný nárůst necírkevní spirituality, viz P. HEELAS, L. WOODHEAD et al., *The Spiritual Revolution*. K diskusi o Huntingtonově tezi srov. alespoň PAVEL BARŠA, *Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, Brno 2001; *Střet civilizací? Dominance Západu, nebo dialog světových kultur*, Praha 2002.

9 Kromě Davieové srov. KAREL DOBBELAERE, *Secularization. An Analysis at Three Levels*, Frankfurt am Main 2002; STEVE BRUCE, *God Is Dead. Secularization in the West*, Oxford 2002; TÝŽ, *Secularization. In Defense of an Unfashionable Theory*, Oxford 2011.

10 PETR FIALA, *Laboratoř sekularizace. Náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*, Brno 2007. K historickým a sociálním důvodům obzvláště výrazné sekularizace české společnosti srov. ZDENĚK R. NEŠPOR, *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha 2010; DAVID VÁCLAVÍK, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha 2010; DANA HAMPLOVÁ, *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, Praha 2013; nejnověji pak ROMAN VIDO, DAVID VÁCLAVÍK, JAN PALEČEK, Czech Republic: The Promised Land for Atheists?, *Annual Review of the Sociology of Religion* 7/2016, s. 201–232.

11 Z. R. NEŠPOR, *Opium notně vyčichlé? Náboženské procesy pozdní moderny v západní a východní Evropě*, *Soudobé dějiny* 2–3/2007, s. 269–304.

12 ONDŘEJ ŠTĚCH (ed.), *Náboženství a sekularita. Zápas o veřejný prostor*, Praha 2017, s. 35.

ní volby, brzy se však ukázalo, že ani tato perspektiva není samospasitelná.¹³ Mezi empiricky zjevnými projevy deprivatizace náboženství a společenské deskularizace na jedné straně a jejich teoretickým zdůvodněním na straně druhé zeje (prozatím) nepřeklenutá propast.

Masivní návrat či nový vstup náboženství do veřejného prostoru a obrovský rozmach duchovního hledání ve všech jeho formách, v němž jsou tradiční církve nanejvýš jedním z řady zdrojů, je i v současné Evropě zjevný. Různí pozorovatelé jej sledují z různých hledisek, s odlišnými hodnotícími znaménky, shodli by se nanejvýš na tom, že lze hovořit o určité podobě postsekularismu, který se stává výzvou pro fungování, případně redefinici politických režimů.¹⁴

K přesnému vymezení tohoto postsekularismu a jeho místa v politické kultuře, tím méně k odhalení a hierarchizaci (všech) jeho příčin se však neodhodlal ani tak bystrý teoretik jako Charles Taylor.¹⁵ Konstatovat postsekulární charakter současného světa je přitom až triviální, blíže určit jeho příčiny, konstitutivní znaky a (budoucí) sociální a politické konsekvence už zdaleka tak snadné není. Do rozsáhlé teoretické diskuze nemíní vstupovat ani tento článek. Spokojíme se s tím, že postsekularismus vymežíme jako nový vstup náboženství do veřejné sféry, v níž se opětovně stává jedním z významných hybatelů, přičemž dochází k soutěži nebo alespoň paralelní existenci většího množství náboženství a jejich nositelů. Nejde tedy jen o církve, tím méně výlučně o ty tradiční a ve společnostech etablované, i když právě tyto organizace jsou nejviditelnější a mocensky nejpůsobivější. V případě postsekularismu přitom jde o specificky (západo-)evropský fenomén, alespoň v moderní době, neboť jenom minimum jiných společností poskytuje prostor náboženské pluralitě a žádná jiná společnost současně neprošla tak masivní před-

13 Z. R. NEŠPOR, Z centra na periferii a zase zpátky? Vývoj sociologie náboženství a proměny její pozice v sociologickém uvažování druhé poloviny 20. století, *Sociológia* 2/2009, s. 121–148; srov. TÝŽ, Three European Sociologies of Religion. Beyond the Usual Agenda of the Discipline, *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 3/2008, s. 557–578.

14 Pěkný příklad (politicko-)filozofické diskuze přináší soubor textů O. ŠTĚCH (ed.), *Náboženství a sekularita*. Autorem, nebo přinejmenším prvním výrazným proklamátorem termínu postsekularismu je JÜRGEN HABERMAS, Religion in the Public Sphere, *European Journal of Philosophy* 1/2006, s. 1–25 (česky in O. ŠTĚCH, *Náboženství a sekularita*, s. 37–77); srov. TÝŽ, Notes on Post-Secular Society, *New Perspectives Quarterly* 4/2008, s. 17–29.

15 CHARLES TAYLOR, *Sekulární věk. Dilemata moderní společnosti*, Praha 2013, s. 167–223.

chozí sekularizací,¹⁶ která je nadto vůči postsekulárním tendencím paralelní – sekulární i postsekulární prvky obvykle působí vedle sebe a proti sobě.¹⁷

V první části studie se pokusíme o empiricky podložený nástin (západo-)evropského postsekularismu, který budeme kontrastovat s jen zdánlivě podobným vývojem ve většině postkomunistických zemí střední a východní Evropy. Do tohoto rámce pak zasadíme Českou republiku, jejíž ne/religiozita zřejmě plně neodpovídá ani jednomu z naznačených modelů. Následně budeme prostřednictvím nábožensko-církevní diferenciací zkoumat, lze-li současnou českou společnost označit za postsekulární, na to naváže analýza použitelnosti a problémů spojených s aplikací konceptu „zástupného náboženství“ (Grace Davieová). Závěrem se pokusíme naznačit možné budoucí vývojové trajektorie veřejné religiozity v České republice a pozitivní i negativní sociálněpolitické konsekvence z nich plynoucí.

Náboženství ve veřejném prostoru západní a východní Evropy

Západní Evropa bývá považována za výjimku potvrzující pravidlo současné deskularizace veřejného prostoru.¹⁸ Zatímco ve Spojených státech a v řadě zemí Třetího světa dochází k propojování náboženství a politiky i k dalším veřejným projevům náboženství („kulturní války“, růst specificky náboženských vzdělávacích a sociálních organizací apod.), v Evropě jsou tradiční křesťanské církve na ústupu a nejpозději v průběhu sedmdesátých a osmdesátých let se „sekularizoval“ i někdejší tábor antiklerikálů.¹⁹ To však neznamená zánik jakýchkoli náboženských zájmů, spíše jejich transformaci. Prostor uvolněný tradičními církvemi byl na čas zaplněn takzvanými novými náboženskými hnutími²⁰ a později (i celospolečensky významněji) necírkevní, namnoze in-

16 GREGOR MCLENNAN, The Post-secular Turn, *Theory, Culture & Society* 4/2010, s. 3–20; PHILIP S. GORSKI, DAVID K. KIM, JOHN TORPEY, JONATHAN VON ANTWERPEN (edd.), *The Post-secular in Question. Religion in Contemporary Society*, New York 2012.

17 REINHARD HENKEL, The Changing Religious Space of Large Western European Cities, *Prace Geograficzne* 2014, s. 7–15; v českém prostředí Z. R. NEŠPOR, Církev a společnost v České republice, in: *Mezi náboženstvím a politikou*, edd. M. Hanyš, J. P. Arnason, Praha 2016, s. 191–212.

18 Nejobsáhleji G. DAVIEOVÁ, *Výjimečný případ Evropa*; poprvé TÁŽ v *The Desecularization of the World*, ed. P. L. Berger, s. 65–83.

19 Srov. modelový případ Francie: DENIS PELLETIER, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965–1978)*, Paris 2002; DANIELE HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris 2003.

20 JAMES A. BECKFORD (ed.), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, London 1986; DAVID G. BROMLEY, PHILLIP E. HAMMOND (edd.), *The Future of New Religious Movements*,

dividualizovanou „spiritualitou“, často fungující na komerční bázi.²¹ Etablované a široce přístupné „náboženské tržiště“ nabízí jednotlivým participantům pestrou škálu posvátných objektů, symbolů a praktik, z nichž si sami vytváří vlastní obraz světa a behaviorální praxi, které nejsou podřízeny žádným vnějším autoritám. Tím došlo k de-socializaci religiozity, již Taylor nazývá post-durkheimovskou,²² paradoxně však nikoli k jejímu ústupu z veřejného prostoru (v jehož rámci „spirituální nabídky“ operují), ani ke snížení jejího významu pro myšlení, emoce a jednání lidí.

Úplně stranou přitom nezůstaly ani křesťanské a další církve, které se adaptovaly do role jedněch z „dodavatelů“ posvátna. V případě evangelikálně orientovaných menších náboženských společenství došlo ke zdůraznění osobní konverze a aktivní participace na společenském působení,²³ tradiční církve začaly zdůrazňovat svoji nezastupitelnou roli garantů sociokulturních hodnot a poskytovatelů „služeb“ pro celou, i nábožensky neaktivní společnost. Počet křtů, církevních sňatků a zejména pohřbů tak všude v Evropě klesá mnohem pomaleji, než počet lidí hlásících se k církvím, nebo dokonce aktivních věřících, a současně je mnohdy vyvažován rostoucím počtem křtů dospělých. Nejtypičtějším náboženským rituálem zprostředkovaným druhdy dominantními církvemi jsou však pohřby, „vracející“ (i nepříliš zbožného) člověka církvi za všeobecného souhlasu i necírkevní veřejnosti.²⁴ Nebo smrt v přeneseném smyslu, obavy ze ztráty křesťanského (či post-křesťanského) charakteru západní společnosti v důsledku masivní imigrace muslimů a přímého kontaktu

Macon 1987; D. HERVIEU-LÉGER, G. DAVIE (edd.), *Identités religieuses en Europe*, Paris 1996; BRYAN WILSON, JAMIE CRESSWELL (edd.), *New Religious Movements. Challenge and Response*, London – New York 1999.

- 21 P. HEELAS, L. WOODHEAD et al., *The Spiritual Revolution*; STEPHEN HUNT, *Religion in Everyday Life*, London – New York 2005; P. HEELAS, *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford 2008.
- 22 Poprvé CH. TAYLOR, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge – London 2002, s. 77–79.
- 23 GEORGE M. MARSDEN, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids 1991; A. WALKER, *Restoring the Kingdom. The Radical Christianity of the House Church Movement*, Guildford 1998; MARK A. NOLL, *The Rise of Evangelicalism. The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys*, Downers Grove 2004; v češtině srov. ZDENĚK VOJTÍŠEK, *Evangelikalismus – protestantské křesťanství přizpůsobené situaci náboženského pluralismu*, *Lidé města* 1/2014, s. 23–66.
- 24 G. DAVIE, *Religion in Modern Europe*, s. 77–80; D. HERVIEU-LÉGER, *Un Messe est Possible. Les Doubles Funérailles du Président*, *Le Débat* 4/1996, s. 23–30; KATHLEEN GARCES-FOLEY (ed.), *Death and Religion in a Changing World*, Armonk – London 2006; TONY WALTER, *What Death Means Now. Thinking Critically about Dying and Grieving*, Bristol 2017.

s islámem. Zatímco ještě před pár lety se vedly debaty o ideovém a duchovním založení Evropy,²⁵ dnes je její křesťanský fundament – ať už si pod tímto termínem představíme cokoli – mimo jakoukoli diskuzi.

Znovuvýznamnění náboženství jako kulturního, společenského a stále výrazněji i politického faktoru neznamená ovšem žádný organizovaný návrat ke státním, nebo přinejmenším dominantním církvím. Jejich společenská role je jasně vymezená a současně redukovaná nadále postupujícím snižováním počtu aktivních věřících a dalšími projevy sekularizace; Paul Heelas s Lindou Woodheadovou predikují, že „zhruba za čtyřicet let se v Británii vyrovná sektor církví a holistické milieu [= necírkevní spiritualita; pozn. ZRN]. Na každém z nich bude ve standardním týdnu participovat mezi 3 a 4 procenty populace,“ zatímco naprostá většina společnosti zůstane stát mezi oběma tábory.²⁶ Případové studie ukazují další nárůst náboženské plurality, individualizaci náboženských obsahů a relativně malý rozsah náboženských komunit, ovšem při současném vzrůstajícím vlivu různých typů religiozity na veřejnou sféru.²⁷ Nábožensky aktivní minority dokáží ve jménu religiozity (dočasně) mobilizovat mnohem víc lidí než jen své aktivní členy a bez přinejmenším rétorického zřetele k náboženským hodnotám se neobejdou ani druhdy sekulární politické, společenské či kulturní subjekty; možná to začíná platit i o některých ekonomických subjektech. Postsekularismus, který současně neznamená návrat tradiční religiozity a dominance partikulární církve či malého počtu církví, je tedy přinejmenším pro nejbližší budoucnost nepochybnitelnou realitou.

Návrat náboženství do veřejné sféry můžeme konstatovat rovněž v prostoru postkomunistických zemí střední a východní Evropy. K určitému náboženskému oživení přirozeně došlo již po pádu antiklerikálně orientovaných komunistických režimů,²⁸ ve většině společností však nemělo příliš dlouhé trvání a bylo

25 Srov. např. KRZYSZTOF MICHALSKI (ed.), *Conditions of European Solidarity I.–II.*, Budapest – New York 2006.

26 P. HEELAS, L. WOODHEAD et al., *The Spiritual Revolution*, s. 149.

27 G. MC LENNAN, *The Postsecular Turn*, *Theory, Culture & Society* 4/2010, s. 3–20; JUSTIN BEAUMONT, CHRISTOPHER BAKER (edd.), *Post-secular Cities. Space, Theory and Practice*, London – New York 2011; JENS KOEHRSEN, *How Religious Is the Public Sphere? A Critical Stance on the Debate about Public Religion and Post-secularity*, *Acta Sociologica* 3/2012, s. 273–288; MARTIJN OOSTERBAAN, *Public Religion and Urban Space in Europe*, *Social and Cultural Geography* 6/2014, s. 591–602.

28 Z dnešního velmi obsáhlé literatury srov. alespoň WILLIAM H. SWATOS (ed.), *Politics and Religion in Central and Eastern Europe. Traditions and Transitions*, Westport 1994; SABRINA P. RAMET, *Nihil Obstat. Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*, Durham 1998; IRENA BOROWIK, MIKLÓS TOMKA (edd.), *Religion and Social Change in Post-communist Europe*, Krakow 2001.

vystřídáno spíše dalšími vlnami sekularizace. Ekonomické a politické zájmy ve svých liberálních podobách převážily jakékoli náboženské tendence. To se však v posledních letech podstatně změnilo, stačí se podívat na politické pro-
težování určitých církví v Polsku či Maďarsku, o dominantně pravoslavných zemích nemluvě (Srbsko, Rumunsko, Rusko). Nedávno publikovaný rozsáhlý výzkum amerického PEW Research Center identifikuje v postkomunistických zemích s výjimkou České republiky viditelný návrat „tradičního“ náboženství do veřejného prostoru a jeho propojení s politikou a státními orgány, stejně jako úzké vazby mezi církevní a národní identitou na úrovni běžných občanů.²⁹ Míra náboženské aktivity se přitom nijak dramaticky nezměnila, (polo-)prázdné kostely se nenaplňují, zato se horlivě a s veřejnou podporou stavějí nové, stejně jako jsou podporovány další církevní aktivity. Důležité přitom je, že i když jde o záměr řízený „shora“, velká část obyvatelstva dominantně pravoslavných, ale i římskokatolických, a dokonce nábožensky smíšených zemí se s ním ztotožňuje a víc než kdy jindy spojuje svoji etnickou a státní příslušnost s (formálním) členstvím v „tradiční“ církvi či církvích.

Tento „východní návrat náboženství“ má ovšem i řadu stinných stránek. V souvislosti s posilováním druhdy státních církví dochází k marginalizaci náboženských minorit a někde i k jejich přímému pronásledování. Totéž se týká dalších menšin, často za hlasitého aplausu majority. Nespokojeni jsou jen liberálové, většinou mladší a vzdělanější, prozápadně orientovaná část populace, kritizující tento typ náboženské dominance jako nedemokratický, svazující a „středověký“ – jejich kritika přitom nutně neznamená rozchod s jakoukoli religiozitou. Potíž je nicméně v tom, že v zemích, jako je Rusko, Rumunsko či Srbsko, ale do jisté míry i Polsko, Maďarsko či Slovensko, tvoří takto uvažující zjevnou menšinu, která je sama ostrakizována. Nemenším problémem je nedostatečné či přímo nechtěné vyrovnání dominantních církví s minulostí. Snahy o kritické zhodnocení kolaborace některých duchovních s komunistickou mocí, stejně jako odmítnutí postkomunistických majetkových přesunů (včetně církevní účasti na nich), korupce a staronového rozdání karet, byly potlačeny. Jako nejúspěšnější církevní strategie se ukázalo důsledné „zametení problémů pod koberec“ – sebelegitimační zdůraznění tradice, neměnnosti a výlučnosti. Důraz na náboženskou transcendenci světských záležitostí, aniž by to protagonistům bránilo v podpoře a legitimizaci určitých politických a ekonomických subjektů, již na ně oplátkou pamatují při distribuci pozemských statků a moci.

29 *Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe* (Pew Research Center, May 10, 2017), Washington 2017. Shodně rovněž JULIA GERLACH, JOCHEN TÖPFER (ed.), *The Role of Religion in Eastern Europe Today*, Wiesbaden 2015.

Religiozita české společnosti mezi Západem a Východem

Citovaná výzkumná zpráva PEW Research Center výrazně odlišila Českou republiku od ostatních postkomunistických zemí střední a východní Evropy.³⁰ Historicky podmíněné sekularizační trendy v českém případě nadále pokračují,³¹ členství v církvích má výrazně sestupnou tendenci, a i když část těch, kteří se k církvím přestávají hlásit, není orientována protinábožensky, v žádném případě nelze očekávat výraznější zvrát negativního postoje většiny Čechů k církevní religiozitě.³² Velké církve přitom řadou svých kroků „potvrdily“ protináboženské postoje veřejnosti (naposledy v případě tzv. církevních restitucí), jejíž znalosti o náboženství jsou minimální; ze sociálních důvodů je dále třeba zmínit hodnotový a behaviorální individualismus, nedůvěru a odpor k jakýmkoli (nejen náboženským) vnějším autoritám, nechuť k organizacím, stejně jako nízkou míru náboženské socializace v rodinách³³ a nepřipravenost církví čelit strukturálním změnám, třeba v případě suburbanizace a transformace velkých měst a venkova.³⁴ Jako přitažlivější se jeví duchovní alternativy, na tržních principech fungující „dodavatelé spirituality“, jejichž četnost masivně rozšířily globalizační tendence a import hotových produktů, nebo i jen očekávání analogických k západoevropským.³⁵ Uvážíme-li tyto trendy, je vlastně s podivem, že odcírkevňování české společnosti v posledním čtvrtstoletí nepo-

30 Je třeba konstatovat, že podobná situace je rovněž v bývalé NDR, ta však již nebyla analyzována samostatně. Mírou odcírkevňování se České republice dále blíží Estonsko, tam však analýza ukázala významnější spojitosti s regionálními trendy; k této otázce srov. ATKO REMMEL, *Ambiguous Atheism. The Impact of Political Changes on the Meaning and Reception of Atheism in Estonia*, *Annual Review of the Sociology of Religion* 2016, s. 233–250.

31 Srov. přehledové práce citované v pozn. č. 10.

32 KAMILA FIALOVÁ, Z. R. NEŠPOR, *Nevěřící, apatheisté nebo skrytí církevníci? Charakteristika osob, které se v rámci sčítání lidu nepřihlásily k žádné denominaci*, *Religio* (v recenzním řízení); k problémům s interpretací výsledků sčítání lidu již dříve Z. R. NEŠPOR, *Náboženství a ateismus v současné české společnosti ve světle statistických a sociologických výzkumů*, *Salve* 1/2012, s. 7–20.

33 DANA HAMPLOVÁ, *Česká religiozita – církevní příslušnost a víra ve světle Sčítání lidu a data ISSP 2008*, *Naše společnost* 1/2010, s. 3–8; ANTONÍN PALEČEK, R. VIDO, *Náboženské vyznání v České republice z perspektivy inter- a intragenerační transmise*, *Naše společnost* 2/2014, s. 24–34.

34 TOMÁŠ HAVLÍČEK, MARTINA HUPKOVÁ, *Religious Landscape in Czechia. New Structures and Trends*, *Geografie* 2/2008, s. 302–319; Z. R. NEŠPOR, *Město a současná religiozita v pohledu sociologie náboženství*, *MKR Communio* 3/2016, s. 78–91.

35 Z. R. NEŠPOR, *Lidová náboženská četba na prahu 21. století*, *Český lid* 3/2008, s. 225–249; TÝŽ, *Spirituální podnikání v České republice: soukromý a korporativní sektor*, *Lidé města* 1/2009, s. 163–191.

kračovalo ještě rychleji: tradiční církve zjevně neměly „něcistické“ či „apatheistické“ společnosti co nabídnout,³⁶ nebo svou nabídku nedokázaly prezentovat tak, aby byla srozumitelná a přijatelná.

To nicméně neznamená, že by Češi byli nevěřící. Sociologické výzkumy religiozity opakovaně ukazují nízkou míru ateismu české společnosti, jejíž většinu lze označit právě uvedenými termíny „něcisté“ a „apatheisté“, jejichž vzájemné hranice jsou nezřetelné.³⁷ Občasný zájem o (komercializované) duchovno, služby léčitelů a parapsychologů, magické praktiky či předměty, různé interpretace transcendentních zkušeností a objektů se stal společenskou normou. V „něco mezi nebem a zemí“ věří více než osmdesát procent populace, aniž by současně byli tito lidé ochotni věnovat těmto zájmům výraznější pozornost, důvěru, čas a prostředky, s výjimkou situací, kdy se dostanou do potíží neřešitelných „racionálními“ vědeckými a společenskými prostředky. V tomto smyslu jsou „apatheismus“ a „něcismus“ nestálými postoji, umožňujícími a přímo vyvolávajícími „konverze“ – nejen v klasickém náboženském smyslu, ale rovněž k aktivní participaci na necírkevní spiritualitě nebo k ateismu – k (jakýmkoli) vyhraněným stanoviskům;³⁸ tyto konverze ovšem zdaleka nemusí být konečné.³⁹

Přestože české náboženské scéně posledních dekad dominuje „něcismus“ a „apatheismus“ a pozice (křesťanských) církví je dále oslabována ateisty a necírkevními spiritualisty, neznamená to, že by byla úplně zanedbatelná. Zejména v devadesátých letech 20. a v první dekádě 21. století došlo k výraznému růstu některých menších církví – řada z nich také nově vznikla –, a i když se tento trend v současnosti zpomalil nebo i zastavil,⁴⁰ zájem o nonkonformistické podoby křesťanství je ve společnosti víceméně stabilní. Tyto církve jako celek oslovují zhruba jedno procento populace, což je stejný podíl, jako „vel-

36 Termín „něcismus“ zavedl Tomáš Halík (např. TOMÁŠ HALÍK, Otázky a pochybnosti, in: Český ateismus: příčiny, klady, zápory, Benešov 2006, s. 47–54) jako označení nedostatečně reflektované víry v neurčitou transcendenci; termín „apatheismus“ pochází od kanadského sociálního filozofa Charlese Taylora a pro popis české situace jej použili R. VIDO, D. VÁCLAVÍK, J. PALEČEK, Czech Republic, ve smyslu nezájmu o náboženskou záležitost.

37 Kromě již uvedené literatury srov. DANA HAMPLOVÁ, ZDENĚK R. NEŠPOR, Invisible Religion in a „Non-believing“ Country. The Case of the Czech Republic, *Social Compass* 4/2009, s. 581–597.

38 Z. R. NEŠPOR, Náboženství v české společnosti: tři tábory, *Dingir* 2/2010, s. 63–65.

39 D. HERVIEU-LÉGER, *La Religion en mouvement. Le Pèlerin et le converti*, Paris 1999; pro českou situaci srov. DUŠAN LUŽNÝ, Náboženská situace v České republice po roce 1989, *Religio* 2/1998, s. 213–225.

40 To platí, uvažujeme-li počty členů jednotlivých církví, zároveň dochází ovšem k trvalému nárůstu počtu těchto společenství.

ké“ nekatolické církve dohromady. V posledních letech k nim navíc přibýly církve imigračního původu, nejen křesťanské, formující obdobně uzavřená nábožensko-etnická společenství. Zásadní transformací však procházejí i velké a ve společnosti etablované církve, jak dominantní Církev římskokatolická, tak Českobratrská církev evangelická a Církev československá husitská.⁴¹ Jak tyto církve v důsledku demografického vývoje a sekularizačních trendů ztrácejí podstatnou část tradičních věřících, nabývají na významu konverze z necírkevního prostředí nebo vyznačkový charakter druhy formálních církvevníků či jejich potomků. Nové věřící etablované církve přitahují svou organizační strukturou, legitimizační rolí tradice, estetickými a „nostalgickými“ hodnotami, v některých případech se členství v církvi začíná stávat statusovým znakem. Jednotlivci nebo rodiny, které v „tradičních“ církvích hledají identitu a společenství, přitom zároveň proměňují jejich charakter a distribuci moci na místní úrovni – v řadě případů totiž stačí jeden či dva dostatečně aktivní rodinné „klany“, aby ovládly celou farnost, sbor nebo obec.⁴² Současně platí, že i když se k etablovaným církvím hlásí jen asi osmina české společnosti, je to výrazně víc než k jakýmkoli jiným společenským organizacím, a i když je celospolečenská důvěra v církve nízká, je pořád zhruba dvojnásobná oproti počtu církvevníků.⁴³

Jestliže česká společnost nesdílí desekularizační tendence patrné v dalších středo- a východoevropských zemích, neznamená to, že by se podobné pokusy neobjevovaly. Několik vrcholných českých politiků i mimo tradičně nábožensky zakotvenou KDU–ČSL v určité fázi své kariéry vsadilo na veřejnou prezentaci vlastní religiozity (Václav Klaus, Jiří Paroubek ad.) a zejména v případě pražského arcibiskupa Dominika Duky je zřetelná snaha o vzájemnou ideovou a legitimizační spolupráci s vrcholnými státními představiteli. K podobné spolupráci někde dochází i na místní a regionální úrovni, představitelé etablovaných církví jsou jako „garanti hodnot“ a autority per se zváni k účasti na veřejných akcích a získávají podporu pro své vlastní projekty. Když politická reprezentace v rétorickém boji proti (převážně muslimským) imigracím deklarovala údajný křesťanský charakter české společnosti prostřednictvím uznání

41 V oblasti českého Slezska, resp. zejména bývalého Těšínska, jde rovněž o Slezskou církev evangelickou a. v., případně i Luterskou evangelickou církev a. v.

42 K tomu a vzrůstající roli laiků srov. nejnověji BARBORA SPALOVÁ a kol., *Laici a klerici v české katolické církvi*, Brno 2017.

43 Podle pravidelných výzkumů CVVM důvěra v církve v posledních více než deseti letech osciluje mezi 20–30 %, v dubnu 2017 to bylo 25 %; https://cvvm.soc.cas.cz/media/com_form2content/documents/c2/a4279/f9/po170410.pdf (cit. 2017-10-20).

Velkého pátku státním svátkem (2015), hlasovali pro i ti poslanci a senátoři, kteří o málo dřív halasně brojili proti tzv. církevním restitucím. Tyto pokusy o „východní“ typ návratu náboženství do veřejného prostoru nemají analogie v západoevropských zemích, stejně jako je nemá transformace etablovaných církví ani společenské rozšíření deklarovaného odporu proti církevnímu křesťanství, „něcismus“ a „apatheismus“; naproti tomu v dalších aspektech religiozita české společnosti víceméně odpovídá nebo se blíží té západoevropské.

Náboženskocírkevní diferenciaci a zástupná funkce etablovaných církví

Jednou z typických charakteristik moderní a současné západoevropské i české religiozity je funkční diferenciaci mezi etablovanými („lidovými“) církvemi na jedné straně a nonkonformistickými („vyznačskými“) církvemi na straně druhé. Dichotomie, která má své kořeny v troeltschovské charakterizaci různých sociálních forem křesťanství, podle Davieové s určitými modifikacemi platí dodnes.⁴⁴ Menší, exkluzivistické církve zdůrazňují křesťanství nebo jiný viditelný akt konverze v dospělosti, nedbají na tradici a jsou přístupné aktualizaci i flexibilnímu zacílení své interpretace náboženství, formují přitom malá společenství aktivních věřících působících v duchu svého náboženského přesvědčení v širší společnosti, a setkávajících se proto namnoze s odporem či nezájmem. Počet i rozsah těchto společenství, hlásících se většinou k evangelikálnímu křesťanství⁴⁵ (svým charakterem se jim však blíží i některé imigrační náboženské skupiny), sice roste, celospolečensky však zůstává zřetelně marginální.

Naproti tomu etablované církve nadále zdůrazňují svůj inkluzivistický charakter a transformovaly se do podoby poskytovatelů duchovních a sociálních služeb pro širší společenství, zdaleka přesahující (aktivní) členy církve. V mnoha evropských zemích plní nezastupitelnou roli jako hlavní vykonavatel pohřebních obřadů, byť je to jen jeden z případů schopnosti poskytovat útechu v situacích osobních či celospolečenských krizí – a to i pro nečleny, nebo přinejmenším čistě formální věřící. Obdobný význam má členství církevních představitelů v dozorčích radách veřejnoprávních korporací nebo další podoby „garance hodnot“ a společenské kontinuity s vlastní tradicí a deklarovanou identitou.

44 G. DAVIE, *Sociology of Religion*, s. 140–142, 242.

45 Z. VOJTÍŠEK, Evangelikalismus – protestantské křesťanství přizpůsobené situaci náboženského pluralismu, *Lidé města* 1/2014, s. 23–66.

Diferenciaci mezi etablovanými a exkluzivistickými církvemi pro svoji funkčnost vyžaduje nábožensky neutrální stát, vysokou míru společenské akceptace náboženské plurality a rovněž přinejmenším neutralitu, ne-li přímou (ne nutně oficiálně zdůrazňovanou) vůli ke spolupráci na straně obou typů církví, pro něž je to ze sociálního hlediska výhodné. Existence nonkonformistů je pro etablované církve výhodná, protože mohou zkoušet nové typy sociálního působení i teologických důrazů a zároveň kanalizují „buřičské“ extremisty, zatímco lidové církve zajišťují alespoň základní míru náboženské výchovy, socializace a služeb pro celou společnost, bez níž by nedocházelo ke generování konvertitů k nonkonformismu. V české společnosti tato situace implicitní vzájemné výhodnosti nastala na přelomu 19. a 20. století,⁴⁶ a přestože byla výrazně porušena v období vlády komunistického režimu (kvůli státní protináboženské politice, konsekvenci neexistenci jakéhokoli „náboženského trhu“ a nucenému „zcírkevnění“ nonkonformistů), nově se ustavila s jinak krátkodechým oživením náboženských zájmů na přelomu osmdesátých a devadesátých let 20. století.⁴⁷ Odstranění vnějších překážek a celospolečenský zájem současně vedly k akceptaci náboženské plurality, přičemž většina institucionálních aktérů přinejmenším implicitně uznala výhodnost vzájemné součinnosti při zachování funkční diferenciaci, respektive orientace na různé typy věřících.

Výše popsané sekularizační procesy vedou ovšem k otázce udržitelnosti tohoto stavu. Budou stávající etablované církve nadále schopné uchovat si „lidový“ charakter, nebo se redukcí počtu členů stanou rovněž exkluzivistickými společenstvími? S tímto problémem se ostatně potýkají mnohé západoevropské křesťanské církve, v jejichž případě dochází třeba v souvislosti s uvedenou pohřební funkcí k paradoxu, že počet církevních zaměstnanců převyšuje počet pravidelných účastníků nedělních bohoslužeb (Švédsko). Je za této situace ještě možné hovořit o „lidových“ církvích? Davieová soudí, že ano, pokud tyto církve nadále fungují zástupně (*vicariously*), tedy pokud „aktivní náboženská menšina jedná ve jménu mnohem více lidí, kteří přinejmenším implicitně nejen rozumí tomu, co menšina dělá, ale přímo její jednání schvalují.“⁴⁸ Jenom v takovém případě, který podle Davieové v západní Evropě trvá, mohou etablované církve poskytovat duchovní a sociální služby širšímu společenství, stávají se „zachránčí“ v krizových situacích. Tuto funkci jim přirozeně usnadňují le-

46 Z. R. NEŠPOR, Modernizace českého evangelického prostředí: případ svobodných církví, *Český časopis historický* 1/2012, s. 20–51.

47 Srov. Z. R. NEŠPOR, Křesťané mimo církev. Víra a církve v české společnosti po roce 1989, *Proglas* 2/2007, s. 41–43.

48 G. DAVIE, *Sociology of Religion*, s. 141.

gitimita zprostředkovaná tradicí, estetické hodnoty spojené s jejich hmotným majetkem a provozem, stejně jako rozvinutá sociální a geografická organizace a inkluzivistický charakter. Platí to však i pro současnou českou společnost?

Aktuálně provedený výzkum v „první linii“ církevních pracovníků obracejících se mimo vlastní řady, především mezi nemocničními, vězeňskými a vojenskými kaplany, ukazuje, že velká část společnosti v určitých situacích vyhledává službu a pomoc církvi – pokud je jim přístupná a nevtíravá.⁴⁹ Týká se to jak „něcistů“ a „apatheistů“, tak řady „spiritualistů“, jimž krizové situace vyjevily nefunkčnost dosavadního duchovního hledání. Všichni přitom stojí o neinvazivní a neautoritativní, „nevnucované křesťanství“, které je prezentováno jako standardní součást sociálního provozu, a současně není „nepříjemně závazné“. Jeho služeb lze využít, když je to zapotřebí, aniž by to člověka nutilo k trvalé participaci a/nebo přijetí všeho, co v rovině víry nebo jednání dané společenství teoreticky požaduje. Kromě specifických podmínek uzavřených a psychicky náročných prostředí (nemocnice, hospic, armáda, vězení)⁵⁰ se zájem o duchovní péči z řad necírkevníků uplatňuje zejména v případech náročných nebo problematických osobních situací (sňatek, rozvod, narození dítěte), nebo celospolečenských krizí (truchlení po smrti Václava Havla). I v těchto případech přitom jde o „nezávazný“ a vesměs jen dočasný zájem, byť se v určitých sociálně a kognitivně vymezených vrstvách (případně regionálně) náboženská participace zřejmě začíná stávat jednou ze složek sociálního statusu. Stejně jako se zvolna stává normou účast představitelů etablovaných církví na slavnostech pořádaných (některými) místními a regionálními orgány (slavnostní předávání veřejných staveb, festivaly apod.) nebo neziskovým sektorem – nikoho to nepohoršuje a nezanedbatelné minoritě to přijde podstatné.

V těchto ohledech se zdá, že etablované církve nebo přinejmenším některé z nich (římskokatolická církev, někde rovněž evangelická církev⁵¹ a na východě českého Slezska zcela určitě Slezská církev evangelická) začínají fungovat zástupně i v silně odcírkevněné a vůči křesťanským církvím nevráživé české společnosti. Potíž je nicméně ve dvou, možná i třech skutečnostech.

49 ANDREA BELÁŇOVÁ, Být kaplanem v Česku. Zdroje nejistoty a nacházení opory, Český lid 1/2018 (v tisku).

50 Naopak lze říci, že „zástupné náboženství“ prakticky selhává v případě škol a vzdělávacího působení etablovaných církví.

51 V této souvislosti stojí za zmínku počínající pokus vedení Českobratrské církve evangelické o přejmenování této největší české evangelické denominace na „obecněji znějící“ Evangelickou církev; k tomu srov. PAVEL KERŤOVSKÝ, Výzva českobratrských evangelíků k církevní debatě, *Protestant* 7/2017, s. 10.

Většina české společnosti sice možná v určitých situacích touží po „normální zástupné“ funkci etablovaného křesťanství, a tento zájem s politickým využitím křesťanské tradice/identity jako obrany proti muslimům vzrostl, avšak kvůli minimálnímu celospolečenskému povědomí o podstatě, ale i vnějších znacích křesťanské víry se to jednak může snadno zvrátit, jednak jde nanejvýš o velmi povrchní zájem. Většina by sice ráda přitakala křesťanským hodnotám a občas to i dělá, má však jen mlhavou představu, v čem spočívají, a minimální zájem o proniknutí do větší hloubky; dobře to ukázala například parlamentní a potom i mediální debata při již zmiňovaném „zesvátečnění“ Velkého pátku. Podmínka znalosti, na kterou upozorňuje Davieová, je splňována jen povrchně.

Ještě závažnějším problémem je však to, že české církve zdaleka nejsou připravené a ochotné přijmout úlohu zástupných náboženských organizací. Za komunistického režimu si zvykly na postavení minority, pevně zaštitěné vlastní tradicí,⁵² a byť jsou rády za nové věřící nebo alespoň zájemce o náboženství, chtějí si je udržet pod kontrolou a získat pro klasický církevní provoz. Ideálem je disciplinovaný člen farnosti či sboru, nikoli občasník a nutně jen částečně konformní uživatel církevních služeb. Právě z tohoto důvodu se uvedení „pracovníci první linie“ dostávají do konfliktů a musí dělat kompromisy mezi představami svých církví o řádném členství a realitou, která od nich vyžaduje úplně jiné působení, stejně jako existuje konflikt mezi halasnými proponenty zástupného náboženství (Tomáš Halík) a jejich církevním vedením.

Třetí, související slabinou aplikace tohoto konceptu na českou společnost je bortící se hranice mezi oběma sociálními typy církví. Menší etablované církve i některé proudy uvnitř Církve římskokatolické zřejmě implicitně zvažují, nemají-li se vzhledem k redukci počtu členů stát církvemi vyznavačskými, odmítajícími sloužit „černým pasažérům“. Přispívá k tomu rovněž uvedený tradicionalismus a deklarativní zpretrhání vazeb se státem v důsledku postupné redukce státních příspěvků na církevní provoz, dojednané spolu s tzv. církevními restitucemi. Naopak některé druhy nonkonformistické církve, které se počtem svých členů začínají blížit menším etablovaným církvím a v souvislosti s přílivem nových věřících liberalizují své teologické a organizační důrazy, začínají „pošilhávat“ po postavení církví etablovaných. Stávají se vnitřně pluralitními, přestávají zdůrazňovat svůj nonkonformismus, náboženskou rétoriku

52 Tuto obrannou strategii, která však má i své stinné stránky v podobě neochoty k inovacím a přizpůsobení aktuálním potřebám, patrnou zejména v případě Římskokatolické církve, jako první analyzoval JIŘÍ HANUŠ, *Tradice českého katolicismu ve 20. století*, Brno 2005. Analogické tendence bychom však našli i u dalších etablovaných církví.

omezují ve prospěch aktivní sociální pomoci, kladou menší důraz na konverzi a poskytují své služby příležitostným zájemcům. Bez jasné hranice, respektive rozdělení rolí mezi etablovanými a nonkonformistickými církvemi však jejich funkční paralelismus nemůže fungovat.

Závěrem: Kam směřuje současná česká religiozita?

Ať chceme, nebo nechceme, postsekulární trend zasáhl i českou společnost. Religiozita se opětovně stala součástí veřejných debat, politiky a sociálního provozu, i když zatím mnohdy jen v podobě strachu před cizími a neznámými projevy náboženství: dříve před tzv. náboženskými sektami, dnes před islámem. Objevují se však i pozitivní tendence v podobě růstu menších náboženských společenství a „sekularizace“ někdejšího antiklerikalismu nebo v podobě vzrůstajícího zájmu necírkevní veřejnosti o duchovní a sociální služby poskytované etablovanými církvemi. Není však vůbec jasné, zda bude tento zájem z jejich strany využit a naplněn.

Obavy – či naopak naděje – z úplného zániku církví v české společnosti nebo z toho, že by se staly jedním z typů zájmových sdružení mezi dalšími spolky,⁵³ se nenaplnily. Církevní organizace jsou sice nadále početně slábnoucí, ale ve společnosti dobře zakotvené. Institucionální složku svého fungování přitom ovládají velmi dobře, slabší je – v případě etablovaných církví – jejich schopnost vytvářet společenství věřících. To se projevuje pokračující sekularizací, nedostatečným mezigeneračním přenosem religiozity a v neposlední řadě růstem „víry bez přináležení“.⁵⁴ Dokonce i v tak hrubém přiblížení, jaké poskytuje sčítání lidu, se proto musela objevit nová kategorie „věřící – nehlasící se k žádné církvi“ (v roce 2011 se tak deklarovalo 7 % populace), a současně rostou podíly kategorií „křesťan“, „katolík“ či „evangelík“ bez konkrétní církevní afiliace (celkem 1 %). Většina „něcistů“ a „apatheistů“ netouží po tom, aby se stala standardními členy církví, a také se jimi nikdy nestane, má zájem o příležitostnou službu etablovaných církví, kterou považuje za standardní součást sociálního provozu.

Tímto charakterem, stejně jako masivním rozšířením necírkevní spirituality, se česká společnost blíží západní Evropě. Není však vůbec jisté, že bude západoevropské trendy kopírovat v úplnosti, nebo se jim dokonce zcela nevymkne. V cestě jim totiž stojí představy mnoha oficiálních církevních představitelů, jimž ostatní postkomunistické země poskytují úplně jiné vzory sepětí etablo-

vaných církví se státem, jejichž přitažlivost roste i tím, že nevyžadují žádnou změnu tradičních postojů, problematické „vyrovnání se s minulostí“, a nepotřebují ani spoléhat na nejistý zájem veřejnosti očekávající zástupné fungování církví. Naděje na „rechristianizaci společnosti pod státním patronátem“, nebo alespoň na udržení nepočetné, ale striktní „pevnosti křesťanství“ tváří v tvář „světu“, jsou proto stále živé.

Stranou ovšem nezůstávají ani menší náboženská společenství, ačkoli se často zaklínají svým výlučně náboženským charakterem a jakékoli spojení se státem považují za dehonestující. Pokud tyto církve neketují s myšlenkou vstupu do „klubu“ etablovaných církví, mohou posilovat „západní model“ svým aktivním křesťanstvím a podporou náboženského pluralismu. Až příliš často to však nedělají. Zdaleka ne všechny podporují ekumenu, o muslimy a židy zahrnujícím společenství Abrahámovských náboženství nemluvě, evangelikalismus je mnohdy spojen se společenským konzervatismem a autoritářskou pravicovou politikou. Málokdo si přitom ve „svatém boji“ za křesťanskou civilizaci uvědomuje, že se snadno může obrátit i proti nim: napřed „půjdou“ muslimové – a hned po nich náboženští marginálové, pejorativně označení za „sektáře“.

Z hlediska etablovaných církví jde o dilema, které v určitém smyslu nejde prohrát. Velice dobře mohou zůstat početně nevelkými, avšak plně institucionalizovanými „kluby“ disciplinovaných věřících, užívajícími svého majetku a sociální prestiže, „lidovými církvemi bez lidí“. Pokud by k tomu přistoupila oboustranná spolupráce s politickými subjekty a následná podpora ze strany státu, jejich status i mocenské a hmotné zajištění by se nehledě ke klesajícímu počtu věřících ještě zvýšily – jako jinde ve východní Evropě. Laici mimo církevní vedení nemají přitom jinou možnost, než „hlasovat nohama“, byla by jim však sotva platná, neboť volit lze jen mezi tím, co se nabízí. Kdyby se naopak etablované církve vydaly cestou zástupné služby necírkevní společnosti, rostla by jejich sociální akceptace a v omezenější míře i členstvo, což by se rovněž mělo projevit zájmem politických, veřejných a státních subjektů o jejich činnost – jako v případě západní Evropy. Byla by to však cesta složitější, méně jistá a vyžadující zásadní přehodnocení dosavadních postojů. Není vyloučeno, že k němu dojde, není však ani nikterak jisté. Ať tak, či onak, na přítomnost a nejspíš i další růst významu religiozity v českém veřejném prostoru lze příjmenším v blízké budoucnosti vsadit docela jednoznačně.

53 P. FIALA, *Laboratoř sekularizace*, s. 84, 96.

54 G. DAVIE, *Sociology of Religion*, s. 137–140.

Summary

Post-secularism after Czech? Non/Religiosity of contemporary Czech society between the East and the West

Zdeněk R. Nešpor

The return of religion to the realm of politics and the public space in general has constituted a global phenomenon for more than 30 years, it took place also in much secularized Europe. Signs of the transforming and/or reversing of secularising trends (which, nevertheless, have by no means been fully eliminated) are visible in many European countries and have led to the formation of a range of conceptualisations of post-secularism. The author provides an outline of attempts at such conceptualisation and describes their theoretical insufficiencies. Whilst it is relatively easy to observe and describe certain post-secular trends in contemporary European societies, it is much more difficult to uncover their causes and specific characteristics and, subsequently, predict their social and political consequences; indeed, the very concept of post-secularism is too broad to be used as an analytical category in this respect.

Thus, the article describes the author's attempts to operationalise the concept(s) of post-secularism employing the functional differentiation between (social types of) churches and Davie's concept of vicarious religion. Using empirical studies on contemporary religion, the author outlines the varying public roles of religion and religiosity in Western and post-Communist European countries. While post-secular trends in Western countries occur in religiously pluralistic societies and make use of both pluralistic tendencies and mutual (albeit sometimes unacknowledged) cooperation between the various churches and spiritual streams, Eastern European societies are faced with attempts to re-establish one or a number of dominant state churches, and local post-secularism "from above" tends to lead to the diminution of religious pluralism.

Due to historical reasons, Czech society lies somewhere between the two approaches, sharing certain characteristics with Western societies and the various religiosities thereof, and others with its Eastern, post-Communist counterparts. However, it is unlikely that such an anomalous situation will persist into the future. The author is convinced that Czech churches and, especially, their leaders as well as national and local politicians are currently facing a choice between the Western and Eastern models of public religious life and church-state relations. It is evident that "over-secularised" Czech society is being and will increasingly be faced with post-secular trends. The major question, however, concerns the nature and consequent impact of this tendency towards post-secularism.