



Dana Hamplová

Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí

KAROLINUM

Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí

Dana Hamplová

Recenzovali:

doc. PhDr. Dušan Lužný, Dr.

doc. PhDr. Zdeněk R. Nešpor, Ph.D.

Redakce Josef Táborský

Grafická úprava Jan Šerých

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

© Univerzita Karlova v Praze, 2013

© Dana Hamplová, 2013

Kniha je výstupem programu PRVOUK P 07, Psychosociální aspekty kvality lidského života, dílčí projekt Sociologie životních stylů, aktérů a institucí

ISBN 978-80-246-2244-6

ISBN 978-80-246-2431-0 (online : pdf)



Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum 2013

<http://www.cupress.cuni.cz>

Obsah

Úvod	7
1. Náboženství v evropském prostoru: cesta k ateismu, nebo k new age?	11
1.1 Neviditelné náboženství jako přirozený důsledek modernizace?	15
1.2 Neviditelné náboženství jako důsledek komunistické minulosti, nebo slovanství?	16
1.3 Teorie náboženské mobilizace	17
1.4 Český „ateismus“ a jeho specifika	23
2. Lze víru a náboženství měřit?	27
2.1 Institucionalizovaná a tradiční religiozita	29
2.2 Alternativní a deinstitucionalizovaná religiozita/spiritualita	31
2.2.1 Nová náboženská hnutí	33
2.3 Použitá data	35
2.3.1 Sledované charakteristiky a postoje	36
3. Členství v církvi a postoje k náboženským tradicím	39
3.1 Náboženské vyznání ve sčítání lidu	39
3.1.1 Které církve mizí a které rostou?	
Vývoj náboženského vyznání mezi roky 1991 a 2001	41
3.1.2 Je náboženské vyznání spolehlivou mírou religiozity?	44
3.2 Návštěvnost bohoslužeb	46
3.3 Důvěra v církve	49
3.4 Sympatie k náboženským systémům	51
4. Čemu Češi věří? Bůh, nebo horoskopy?	58
4.1 Víra v Boha a víra v magii	58
4.2 Česká religiozita v mezinárodním srovnání	68

4.2.1 Alternativní religiozita (magie a východní tradice) a víra v Boha	69
4.2.2 Sumační indexy náboženských orientací	71
4.3 Prolínání religiózních typů	77
5. Náboženství, věk a pohlaví	82
5.1 Religiozita a věk	82
5.2 Religiozita a pohlaví	89
5.2.1 Pracovní trh, religiozita a pohlaví	98
5.2.2 Pohlaví, sociální deprivace a religiozita	100
5.2.3 Socializační argument	100
5.2.4 Fyziologické vysvětlení rozdílů v religiozitě	102
6. Religiozita, vzdělání a socioekonomické postavení	111
6.1 Religiozita a vzdělání	111
6.2 Religiozita a socioekonomické postavení	117
Závěr	136
Summary	141
Literatura	143

Úvod

Kniha, kterou otevíráte, se zabývá českým náboženstvím na počátku třetího tisíciletí tak, jak je zachycují akademické kvantitativní výzkumy náboženství a další statistiky. Poskytnout celistvý a vyčerpávající pohled na náboženství dané země není samozřejmě možné, protože náboženství je už svojí podstatou těžko uchopitelný a transcendentní fenomén. Pokusíme se však alespoň nastínit nejvýznamnější charakteristiky českého postoje k náboženství i vývoj, jímž religiózní představy a chování v české společnosti v posledních desetiletích prošly. Náš základní přístup k náboženským fenoménům vychází z přesvědčení, že religiozita se neprojevuje jen chozením do kostela a vírou, kterou máme spojenou s tradičním náboženstvím, v českém kontextu tedy křesťanstvím. Pokud náboženství empiricky analyzujeme, zajímají nás i obecnější představy o existenci nadpřirozena.

První kapitola čtenářům přibližuje teoretické koncepty, s jejichž pomocí sociologie k náboženství přistupuje; zabýváme se problematikou sekularizace a desekularizace současného světa, evropskou specifičností v odmítání tradičního institucionalizovaného náboženství i teoriemi, které se snaží evropský postoj k náboženství vysvětlit. V neposlední řadě diskutujeme o problematice specifického českého postoje k náboženství, který je nepochybně ovlivněn nejen čtyřicetiletou zkušeností s komunistickým režimem, ale i českým nacionalistickým hnutím a jeho odmítáním většinového katolicismu jako germánského exportu.

Druhá kapitola se pak zaměřuje na otázku, zda lze náboženské postoje vůbec měřit, na čem je založeno naše rozlišení institucionálního a neinstitucionálního náboženství a jak lze oba fenomény empiricky zachytit. Probíráme rovněž výhody a nevýhody různých indikátorů náboženské příslušnosti a víry. V této kapitole rovněž popisujeme použitá data a konkrétní otázky pokládané respondentům použitých výzkumů.

Ve třetí kapitole se přesouváme k empirickým analýzám. Začínáme analýzami členství v církvi a návštěvnosti bohoslužeb. Vycházíme při tom ze sčítání lidu z roku 1950, 1991, 2001 a z předběžných výsledků cenzu z roku 2011. Jak ukážeme, ve sledovaném období došlo v české společnosti k dramatickému poklesu podílu vyznávající populace, toto konstatování však nevystihuje celou dynamiku vývoje české náboženské scény. Některá menší církevní uskupení – především evangelikálního typu – totiž naopak zaznamenala poměrně rychlý nárůst členů. Návštěvnost bohoslužeb pak sledujeme v časových řadách empirických výzkumů a ukazujeme, že na rozdíl od náboženského vyznání nedošlo v návštěvnosti v české společnosti k zásadnějšímu posunu. Jak ukážeme, tato diskrepance může být způsobena dvěma faktory: jednak z církvi patrně odcházejí členové, kteří svou příslušnost brali pouze formálně, jednak data naznačují, že náboženské vyznání je v zásadě relativně fluidní a nestabilní koncept.

Třetí kapitola se věnuje rovněž postojům k církvím a sympatiím vůči náboženským systémům. Ukazuje, že Češi mají k církvím nejhorší vztah z 25 zemí euroatlantického prostoru, se kterými bylo možné je srovnávat. Možná překvapivě však bylo křesťanství vnímáno jako nejsympatičtější náboženství ze všech systémů, na něž byli respondenti dotazováni: za sympatické je označilo kolem dvou třetin dotazovaných. To naznačuje, že za českým odmítáním tradičního institucionalizovaného náboženství se skrývají spíše negativní postoje k církvi jako instituci než negativní postoje ke křesťanství.

Následující kapitola si klade otázku, čemu Češi věří. Jak dokumentujeme, jen každý desátý Čech věří v Boha a navíc se zdá, že víra v Boha byla mezi dotazovanými relativně nestabilní – každý šestý totiž uvedl, že v průběhu života svoji víru změnil. Častější přitom byla ztráta víry než konverze. V kontrastu k relativně nízké četnosti víry v Boha však bylo možné v datech doložit vysoký zájem o alternativní religiозní fenomény, např. o horoskopy, léčitele či předvídaní budoucnosti. V datech se vyčlenily tři religiозní dimenze (jejich stanovení bylo výsledkem statistické analýzy, nikoliv našeho arbitrárního rozhodnutí), a to (1) tradiční religiozity, (2) magie a alternativní religiozity a (3) náboženských postojů, které jsme nazvali východní tradicí, především s ohledem na to, že zahrnují víru v nirvánu či reinkarnaci. Naše analýzy naznačují, že v České republice byla víra v tradiční křesťanskou věrouku nejnižší z dvaceti pěti vybraných zemí, Češi však naopak stáli na předních příčkách z hlediska zájmu o magii.

V kapitole páté nás zajímá, jak se v religiozitě liší muži a ženy a starší a mladší věkové skupiny. Jak ukážeme, věk patří mezi jeden

z nejdůležitějších faktorů, které ovlivňují jak míru religiozitu, tak její typ. Tradiční lidové církve jednoznačně stárnou a s poklesem náboženské socializace v mladších věkových skupinách klesá i církevní příslušnost. Naše data však rovněž naznačují, že i když mladší generace mizí z tradičních denominací, neznamená to, že by neměly zájem o náboženství. Evangelikální a charismatická uskupení jsou naopak relativně mladá. Věk navíc výrazněji neovlivňuje zájem o alternativní religiozní fenomény. Ve stejné kapitole pak dokumentujeme, že náboženství je v Čechách do značné míry věcí žen, a to bez ohledu na to, jaké měřítko religiozity použijeme. Částečně můžeme rozdíl mezi oběma pohlavími vysvětlit věkem a náboženskou socializací, i po zohlednění těchto faktorů však musíme konstatovat, že ženy jsou výrazně religioznější než muži.

V poslední kapitole se věnujeme otázce vztahu mezi náboženstvím a socioekonomickými charakteristikami, konkrétně vzděláním a ekonomickou aktivitou. Jak tato kapitola naznačuje, vztah mezi vzděláním a náboženskými postoji i aktivitami je poměrně složitý. Najdeme totiž rozdíly jak mezi jednotlivými náboženskými orientacemi, tak i mezi jednotlivými křesťanskými církvemi. Navíc se zdá, že vztah mezi náboženstvím a vzděláním je jiný u mužů a jiný u žen. Vyznávající ženy jsou totiž méně vzdělané než jejich nevyznávající protějšky, u mužů však nalezneme trend opačný. Analýzy vztahu mezi ekonomickou aktivitou a náboženstvím vycházejí ze známé teze Maxe Webera o vztahu mezi kapitalismem a protestantskou etikou. Použitá data však naznačují, že čeští věřící příliš prokapitalističtí nejsou. Naopak se zdá, že mají vyšší očekávání od vlády a státní pomoci, to však lze vysvětlit tím, že se jedná v průměru o starší populaci. Pokud se zaměříme jen na jedince v ekonomicky aktivním věku, zjistíme, že náboženské vyznání ani návštěvnost bohoslužeb s ekonomickými postoji v české společnosti nijak nesouvisí.

1. Náboženství v evropském prostoru: cesta k ateismu, nebo k new age?

Názor, že náboženské instituce a religiózní představy postupně ztráčí v moderních společnostech svůj význam, je patrně nejtypičtější ideou postosvícenského myšlení o náboženství. Pokud otevřeme *Velký sociologický slovník* nebo typickou přehledovou učebnici sociologie, dozvíme se, že moderní společnosti procházejí procesem sekularizace¹, při němž se široké vrstvy obyvatelstva emancipují od náboženských představ a sociální i politické instituce se uvolňují z institucionální závislosti na církvi.² Představa, že náboženství v moderních společnostech upadá, se stala – přinejmenším v určitých kruzích – všeobecně přijímanou pravdou a nevyhnul se jí ani žádný z „otců zakladatelů“ moderní sociologie.³ Pravdou se stala tak samozřejmou, že pochybnosti o ní někteří sekularizační teoretici označují jen za úchylku „malé kliky amerických sociologů se zhoubným vlivem“⁴.

Tvrzení, že modernizace a rozvoj moderní vědy přinesou ústup náboženských přesvědčení a že náboženství postupně přestane ovlivňovat sociální život a politiku, se však v soudobých sociálních vědách setkává se stále větší kritikou, a to nejen mezi „malou klikou amerických sociologů se zhoubným vlivem“. Pokud totiž badatelé věnující se náboženství nacházeli ještě před několika desetiletími pro sekularizační tezi celou řadu důkazů, v dnešní době to již ani zdaleka neplatí. Naopak. Spíš se zdá, že jsme svědky „Boží pomsty“ a že svět nikdy nebyl nábožensky

-
- 1 Sekularizace bývá představována jako přirozený důsledek industrializace, urbanizace, rozpadu malých komunit a vzniku národního státu, diferenciacce společenských institucí a rozvoje moderní vědy, neboť tyto procesy podkopávají základy, na nichž náboženské instituce a představy stály.
 - 2 S. Bruce: *God is Dead*; M. Foret, B. Horyna: *Sekularizace*.
 - 3 Z. R. Nešpor: *Ne/náboženské naděje intelektuálů*.
 - 4 S. Bruce: *Choice & Religion*, 45–55.

horlivější, než je tomu dnes.⁵ V sociologii se proto stále častěji hovoří o procesu desekularizace, postsekulárním věku či o deprivatizaci náboženství a návratu náboženství do veřejného prostoru.⁶

Jak tento desekularizační proces konkrétně vypadá? Mimo evropský prostor dochází k bezprecedentnímu oživení tradičních náboženství, jako jsou křesťanství či islám. Nemusíme přitom poukazovat jen na běžně citovanou výjimečnost Spojených států amerických, kde církve hrají významnou roli i dnes, přestože se jedná o společnost vysoce individualizovanou a modernizovanou.⁷ Modernizace v jejich případě nejenže nevedla k úpadku náboženského cítění, ale počty členů církví a návštěvnost bohoslužeb se v této zemi za posledních 200 let prudce zvýšily.⁸ Spojené státy však nejsou jedinou oblastí, kde křesťanství hraje významnou roli, mnohé neevropské společnosti zasáhla v posledních desetiletích masová náboženská obroda. Současné odhady naznačují, že se za posledních třicet let dvacátého století světová populace křesťanů rozrostla z 1,2 na 2 miliardy lidí.⁹ I když se za těmito čísly nepochybně skrývají demografické trendy a nárůst světové populace, významnou roli hrají i konverze. Například jihovýchodní Asie, Jižní Amerika nebo subsaharská Afrika procházejí „protestantskou explozí“ a masovou konverzí ke křesťanství převážně evangelikálního typu.¹⁰ A nejde o okrajovou záležitost – v některých jihoamerických zemích se během jedné generace protestanti rozrostli z hrstky až na 20–30 procent obyvatelstva a přerostli i počet praktikujících katolíků.¹¹ Modernizace, urbanizace a rostoucí vzdělanost tak jdou v případě těchto zemí ruku v ruce s vývojem přesně opačným, než očekávala klasická sociologická teorie.

Muslimská populace pak narůstá ještě dynamičtěji – podle odhadů se mezi roky 1970 a 2000 zvýšil počet muslimů z 550 milionů na 1,2 miliardy.¹² Početní expanzi muslimů doprovází od sedmdesátých let i prudká reislamizace arabského světa. Nejradiálnějším islámským skupinám se sice podařilo převzít moc pouze v Íránu a v jistém období

5 G. Kepel: *Boží pomsta*.

6 P. L. Berger: *Vzdálená sláva*; P. L. Berger: *The Desecularization of the World*; J. Casanova: *Public Religions in the Modern World*; G. Davie: *Europe – Exceptional Case*; D. Martin: *Tongues of Fire*; Z. R. Nešpor: *Ne/náboženské naděje intelektuálů*; B. Turner: *Religion in a Post-Secular Society*.

7 P. L. Berger: *Vzdálená sláva*.

8 J. Butler: *Awash in a Sea of Faith*, cit. podle J. Casanova: *Public Religions in the Modern World*; R. Finke, S. Rodney: *Churching of America*.

9 D. A. Barrett a kol.: *World Christian Encyclopedia*, cit. podle T. Halík: *Prolínání světů*.

10 D. Martin: *Tongues of Fire*; E. Patterson: *Different Religions, Different Politics?*.

11 Ibid.

12 D. A. Barrett a kol.: *World Christian Encyclopedia*, cit. podle T. Halík: *Prolínání světů*.

i v Afghánistánu, v dalších muslimských zemích se však prosadila „plížívá“ reislamizace mravů a způsobu života.¹³ Zastánce sekularizační teorie přitom jistě nepovzbudí, že se fundamentalistický islám těší zvláštní oblibě mezi vzdělanými vrstvami a že například vedoucí činitelé íránského režimu se rekrutují „hlavně z absolventů amerických univerzit, kteří si ovšem nechali narůst vousy“¹⁴.

V souvislosti s popularitou fundamentalistických hnutí v soudobých společnostech je třeba připomenout teorii mnoha modernit S. N. Eisenstadta, která fundamentalismus nevidí jako protiklad modernizace, ale naopak jako její důsledek a jako vyvrcholení jedné z moderních intelektuálních koncepcí.¹⁵ Podle tohoto autora je moderní politické myšlení rozštěpeno na proudy, které zdůrazňují pluralitu názorů a legitimitu řady individuálních a soukromých zájmů, a kolektivistické ideologie, které zdůrazňují nadřazenost zájmů skupinových. Mezi kolektivistickými ideologiemi přitom mají výsadní postavení nacionalistická hnutí a jakobínské myšlenkové proudy založené na přesvědčení, že společnost je možné – a potřebné – změnit pomocí totalitárních politických nástrojů. Moderní fundamentalistická hnutí jsou podle tohoto autora veskrze moderním fenoménem právě díky své jakobínské snaze o přeměnu společnosti pomocí totalitární politické akce. Důležitým a k modernitě odkazujícím prvkem těchto hnutí je i silný důraz na to, aby členství bylo založeno na osobní volbě a dobrovolném rozhodnutí dodržovat vyžadovaná morální pravidla.

Při diskusích o desekularizaci světa či nárůstu fundamentalismu se však musíme vyhnout podobné jednostrannosti, již nalezneme v tradičním sekularizačním paradigmatu. I když náboženství nevymírají tak, jak by si teoretici sekularizace přáli, jejich funkce a podoba se v moderních společnostech nepochybně mění.¹⁶ Podle amerického sociologa Josého Casanovy mají zastánci sekularizační teze pravdu v tom, že přirozenou součástí modernizačního procesu je diferenciací a specializací moderních institucí a uvolňování těchto institucí ze závislosti na církvi.¹⁷ Omylem klasické sekularizační teze však je, že k tomuto základnímu procesu připojuje teze o úpadku a privatizaci náboženství a že předpokládá, že oslabení vlivu náboženské víry a privatizace náboženství jsou vnitřně spojené s modernizací stejně jako diferenciací sociálních institucí. Osla-

13 G. Kepel: *Boží pomsta*.

14 *Ibid.*, 32.

15 S. N. Eisenstadt: *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution*.

16 J. Casanova: *Public Religions in the Modern World*.

17 *Ibid.*

bení vlivu náboženství a jeho privatizace v souvislosti s modernizací se však zdá být specificky evropská zkušenost, kterou nelze považovat za nutný průvodní znak modernizace.

Při pohledu na mezinárodní náboženskou scénu se opravdu zdá, že Evropa představuje výjimku, v níž se teze o oslabení vlivu náboženství naplňuje.¹⁸ Převážná většina Evropanů nechodí do kostela, nehlásí se k náboženskému vyznání, nemá příliš vřelý vztah k církvím a odmítá nábožensky založené morální zásady.¹⁹ Tvrzení o sekulární evropské výjimečnosti je však oprávněné jen tehdy, pokud se zaměřujeme pouze na institucionalizované náboženství, tj. na chování vztahující se nějakým způsobem k církvím a církevnímu učení. Evropané totiž sice nechodí příliš často do kostela, ale přesto – masově – věří v nadpřirozeno a působení nemateriálních sil a jsou ochotní věnovat značný čas, pozornost i finanční prostředky na religiózní aktivity tohoto typu. V Evropě tak vítězí spíše jiná podoba náboženského vnímání světa, kterou lze nazvat alternativní či detradicionalizovanou religiozitou či spiritualitou. Když na tuto skutečnost poukazuje Tomáš Halík, upozorňuje, že Evropa „je v určitém smyslu křesťanská i v určitém smyslu náboženská. Není však křesťansky náboženská“²⁰.

Příkladem alternativního²¹ typu religiozity může být četba horoskopů nebo víra ve schopnosti léčitelů, novopohanství, věštění nebo čtení karet, ale třeba i zájem o parapsychologii, různé meditační techniky, jógu, východní medicínu, homeopatii nebo new age. Pro všechny tyto jevy je charakteristické, že se jedná o náboženské představy, postoje a činnosti, které stojí mimo oficiální věrouku tradičních historických náboženství a církví. V nejširším pojetí tento typ religiozity zahrnuje celou řadu sociálních jevů včetně některých proudů současného managementu, které nekladou důraz pouze na produktivitu, ale i na transformaci celého pracovního prostředí tak, aby získalo duchovní rozměr.²²

Česká společnost není v tomto ohledu v žádném případě výjimkou, naopak. I když – měřeno podílem obyvatelstva, které se hlásí k náboženskému vyznání nebo chodí na bohoslužby – patříme mezi nejsekulárnější evropské země²³, neznamená to, že jsou Češi sekulární ateisti,

18 Ibid.; J.-P. Willaime: *La sécularisation: une exception européenne?*

19 A. M. Greeley: *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*.

20 T. Halík: *Vzývání i neuzývání*, 22–23.

21 K terminologii viz oddíl 2.2.

22 Více viz P. Heelas: *The New Age Movement*; Z. R. Nešpor: *Opium notně vyčichlé?*

23 A. M. Greeley: *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*; A. Kvasničková: *Náboženstvo ako kolektívna pamäť: prípad Slovenska a Čiech*; M. Tížik: *K sociológii novej religiozity*.

kteří nevěří v nadpřirozeno a nezajímají se o spirituální otázky. Nejenže nezanedbatelný počet Čechů věří, že existuje nějaká nadpřirozená síla, že hvězdná znamení a horoskopy mohou ovlivnit běh lidského života nebo že někteří věštcí mají schopnost předvídat budoucnost, ale patříme mezi evropské země, v nichž je tato víra nejrozšířenější.²⁴

1.1 Neviditelné náboženství jako přirozený důsledek modernizace?

Evropský i český zájem o alternativní náboženství provázený odmítáním náboženství tradičního vzbuzuje otázku, proč tomu tak je. Podle Huberta Knoblaucha²⁵ je vhodným východiskem k pochopení evropské popularity alternativní religiozity a spirituality koncepce neviditelného náboženství Thomase Luckmanna.²⁶ Základem Luckmannovy teorie je přesvědčení, že religiozita je antropologická konstanta, a tudíž lze nějakou formu náboženství nalézt v každé existující společnosti.²⁷ Otázkou je pouze to, jakou. Nízký zájem o organizované církevní náboženství v moderních evropských společnostech proto není projevem nižší náboženskosti Evropanů, ale svědčí o tom, že křesťanství je postupně nahrazováno novou individualizovanou formou náboženství.²⁸

Luckmann – podobně jako další teoretici – připisuje zásadní roli rostoucí specializaci moderních institucí a racionalizaci jejich fungování.²⁹ Na rozdíl od zastánců klasické sekularizační teze je však přesvědčený, že tento vývoj nevede k zániku náboženství, ale ke změně jeho formy. Jedinci žijící v moderní společnosti totiž musí vykonávat řadu oddělených sociálních rolí a s nimi spojené aktivity mají význam jen v té oblasti života, k níž se vztahují. Mimo jiné to znamená, že role spojené s institucionalizovaným náboženstvím mají význam pouze v jasně vymezených sociálních situacích a náboženství už nemůže plnit roli posvátného bal-

24 A. M. Greeley: *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*; D. Hamplová: *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti*; D. Hamplová: *Šetření ISSP 1998 – Náboženství*; D. Hamplová: *Česká religiozita – církevní příslušnost a víra ve světle sčítání lidu a dat ISSP 2008*; D. Lužný: *Náboženská situace v České republice po roce 1989*; D. Lužný, J. Navrátilová: *Religion and Secularization in the Czech Republic*; J. Spousta: *České církve očima sociologických výzkumů*; D. Václavík: *Sociologie nových náboženských směrů*.

25 H. Knoblauch: *Europe and Invisible Religion*.

26 T. Luckmann: *The Invisible Religions*; T. Luckmann: *The Privatization of Religion and Morality*.

27 Podobně i T. Halík: *Vzývání i neuzývání*.

28 T. Luckmann: *The Invisible Religions*.

29 *Ibid.*, 90, 95.

dachýnu zastřešujícího celý sociální svět. Relativní omezení významu náboženských rolí a aktivit pak vede k tomu, že začínají dávat smysl pouze v „doméně náboženství“ a vzdalují se od subjektivně platného systému významů.

Druhým podstatným bodem Luckmannovy teorie je přesvědčení, že významným principem, který dominuje aktivitám moderního člověka, je konzumerismus, v jehož základě leží důraz na individuální nezávislost a možnost individuální volby. Subjektivní preference tak v dnešních společnostech určují většinu chování a moderní člověk si podle svého vkusu a chuti vybírá zboží, služby, přátele, životní partnery a prvky náboženských systémů tak, jak mu to vyhovuje, a na jejich základě si buduje svůj vlastní významový svět.³⁰ Podstatnou charakteristikou individuálních či privatizovaných významových a náboženských systémů je proto synkretičnost, vágnost a důraz na sebevyjádření, seberealizaci a osobní svobodu bez nutnosti podřídit se vnější autoritě.³¹ Příkladem tohoto typu religiozity může být nejen new age, ale například i to, co Tomáš Halík nazývá plachou zbožností – necírkevní a neortodoxní zbožnost českých intelektuálů, kteří uznávají cosi nad sebou.³²

Luckmannova teorie je důležitým příspěvkem k sociologii náboženství a umožňuje nám porozumět tomu, proč se v jistém segmentu západních společností šíří zájem o privatizovanou spiritualitu. Nevysvětlí však, proč tomu tak je více v Evropě než v jiných rozvinutých individualizovaných a plně modernizovaných společnostech. Nedokáže objasnit ani to, proč Evropané chodí méně často do kostelů než obyvatelé jiných částí světa, které jsou vysoce individualizované a modernizované.

1.2 Neviditelné náboženství jako důsledek komunistické minulosti, nebo slovanství?

Empirické výzkumy naznačují, že ačkoliv je zájem o alternativní religiozitu rozšířený v celé Evropě, největší oblibě se těší v postkomunistických zemích (více viz oddíl 4.2).³³ Právě geografické rozdíly v popula-

30 Ibid., 99.

31 D. Houtman, P. Mascini: *Why do Churches Become Empty, While New Age Grows?*; H. Knoblauch: *Europe and Invisible Religion*; T. Luckmann: *The Invisible Religions: The Problem of Religion in Modern Society*.

32 J. Jandourek, T. Halík: *Ptal jsem se cest*, cit. podle J. Hanuš: *Tradice českého katolicismu ve 20. století*.

33 D. Hamplová: *Česká religiozita – církevní příslušnost a víra ve světle Sčítání lidu a dat ISSP 2008*; A. M. Greeley: *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*. Vysokou víru v okultismus

ritě alternativní religiozity inspirovaly amerického sociologa a teologa Andrewa Greeleye k alternativnímu vysvětlení toho, proč se lidé obrací k horoskopům, léčitelům nebo hádání budoucnosti a proč projevují zájem o magii, ačkoliv víra v církevní věrouku upadá.³⁴ Vzhledem k tomu, že tento typ religiozity byl ve výzkumu ISSP z roku 1998 o něco slabší v Maďarsku a bývalém východním Německu, Greeley navrhuje myšlenku, že snaha ovlivňovat okolnosti vlastního života ovládním nemateriálních sil může být důsledkem komunistické minulosti. Místo toho připisuje zájem o věštce, léčitele, astrologii a amulety „slovanství“ a slovanské kultuře.³⁵ Slabinou autorovy teorie ovšem je, že jako slovanště klasifikuje například i baltické země.

I přes jisté geografické neznalosti tohoto autora otvírá Greeleyova práce otázku, zda vysoký zájem o okultní a magické fenomény opravdu není dědictvím spojeným se socialistickou minulostí těchto zemí. Je možné, že nepředvídatelnost chování těchto režimů, neschopnost ovlivňovat svůj osud standardními prostředky a vlastní aktivitou a závislost na mocenských rozhodnutích komunistických elit vedly obyvatele těchto zemí ke snaze ovládat životní okolnosti jinými než standardními prostředky, a tak nechtěně podpořily zájem o věštění, magii a předvídaní budoucnosti. Pokud tomu tak je, měli bychom být svědky postupného snižování zájmu o tyto náboženské fenomény v postkomunistické transformaci, a jak ukážeme v kapitole 4, v případě České republiky se tak do určité míry opravdu děje.

1.3 Teorie náboženské mobilizace

Asi nejzajímavější vysvětlení evropského sekularismu nabízí teorie náboženské mobilizace, mezi jejíž nejvýznamnější představitele patří američtí sociologové Rodney Stark a Roger Finke a ekonom Laurence Iannaccone. Tito autoři religiozitu a náboženské chování vysvětlují v termínech ekonomické teorie a klasickou sociologickou teorií kritizují proto, že se orientuje na „náboženské spotřebitele“ (jedince) a ignoruje „náboženské

ukazuje například i Tížik na datech PCE 2000 na Slovensku, viz M. Tížik: *K sociologii novéj religiozity*.

34 A. M. Greeley: *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*. K tomu můžeme dodat, že české národní hnutí opravdu idealizovalo pohanství jako pravý projev nezkažené slovanské povahy, zatímco křesťanství bylo prezentováno jako německá lest s cílem český národ zotročit. Více viz např. J. Rak: *České národní hnutí a katolická církev před březnem 1848*, 36.

35 *Ibid.*, 43.

podniky“ (církve). Důsledkem úzkého zaměření na spotřebitele pak podle nich je, že se nízká návštěvnost bohoslužeb vysvětluje jako důsledek nezájmu evropských společností o náboženství a neuvažuje se o tom, že se může jednat o důsledek nekvalitní nabídky na monopolizovaných náboženských trzích.

Teorie náboženské mobilizace přesouvá hlavní důraz právě na chování „náboženských firem“ a „náboženských dodavatelů“. V jejím základu jsou tři předpoklady: 1. náboženství je každý systém víry a praktik zabývající se otázkou konečného smyslu lidského života, který odkazuje na existenci nadpřirozena; 2. náboženské firmy jsou podniky, jejichž hlavním účelem je vytvářet, udržovat a dodávat náboženství (tj. nějaký systém víry a praktik spojených s otázkou smyslu lidského života); 3. tzv. náboženská ekonomika zahrnuje veškerou náboženskou aktivitu v dané společnosti a její principy se neliší od komerčních ekonomik. Součástí náboženské ekonomiky je tedy trh současných a potenciálních zákazníků, firmy, které se snaží obsluhovat určitý segment trhu, a produkty nabízené těmito firmami.

Osud a úspěšnost náboženských firem závisí na jejich organizační struktuře, obchodnících, nabízeném zboží a marketinkových technikách. Přeloženo do církevního jazyka, úspěch náboženských organizací a církví závisí na kvalitě jejich společenství, církevních představitelů, doktríny a evangelizačních technikách. Zastánci teorie mobilizace přitom zdůrazňují, že používání ekonomického jazyka v žádném případě neznamená, že by ignorovali důležitost učení dané církve. Naopak, úpadek některých liberálních církví s masovým členstvím lze podle nich vysvětlit právě jako důsledek jejich modernizace a přizpůsobování učení modernímu světu, což nutně vede k tomu, že jejich produkt má jen dočasnou platnost.³⁶ Americký sociolog Peter L. Berger k tomu dodává, že – v naprostém protikladu k tomu, co tvrdí sekularizační teorie – „prosperita církví přímo závisí na míře, s níž setrvávají u zažitých názorů a obřadů: čím konzervativnější, tím úspěšnější“. Je ovšem otázka, zda se jedná opravdu o konzervativní instituce či o nově zkonstruovaný neokonzervatismus.³⁷

Principy fungování náboženské ekonomiky se nijak zvlášť neliší od principů jiných ekonomik.³⁸ Přirozenou formou náboženského života společnosti je proto náboženská pluralita, protože žádný jednotlivý náboženský produkt nemůže uspokojit rozdílný vkus a potřeby

36 R. Finke, R. Stark: *Churching of America*.

37 P. L. Berger: *Vzdálená sláva*.

38 R. Stark, L. R. Iannaccone: *A Supply-Side Reinterpretation of the „Secularization“ of Europe*.

zákazníků.³⁹ Například žádný náboženský podnik nemůže být zároveň fundamentalistický a liberální, orientovaný mimo tento svět a světský, přístupný pro všechny a elitářský. Náboženské firmy mohou získat v dané náboženské ekonomice monopol jen tehdy, pokud se na jejich stranu postaví stát a použije k udržování jejich nadvlády donucovací prostředky. Náboženská deregulace pak vede přirozeně k náboženské pluralitě, rozšíření nabídky a specializaci náboženských firem, které se orientují na potřeby určitého segmentu trhu, a následnému nárůstu zájmu o náboženství. Díky specializaci a náboženským produktům šitým na míru totiž mohou náboženské společnosti přitáhnout větší počet zákazníků, a tak lze očekávat, že v konkurenční a pluralistické náboženské ekonomice bude poměrně vysoká účast na náboženských aktivitách.

To, do jaké míry je náboženská ekonomika monopolizovaná, vyjadřuje například index monopolizace náboženství vytvořený Markem Chavesem a Davidem Cannem v roce 1992.⁴⁰ Tento index je založen na šesti bodech: 1. Je v daném státě oficiální státní církev? 2. Přiznává stát oficiální status pouze některým denominacím? 3. Autorizuje stát jmenování do některých církevních funkcí? 4. Jsou církevní zaměstnanci placeni přímo ze státních peněz? 5. Existuje v daném státě systém církevních daní? 6. Podporuje stát finančně fungování a údržbu církevních institucí přímými dotacemi a nejen daňovými úlevami pro sponzory? Za plně deregulované náboženské ekonomiky lze považovat státy, které nezískaly jediný bod. Jedná se například o Austrálii, Kanadu, Nový Zéland nebo Spojené státy americké. Jeden bod získala v daném systému například Francie, dva body Španělsko a Rakousko. Belgii, Velké Británii, Itálii, Švýcarsku a Západnímu Německu patří tři body. Norsko a Dánsko získaly pět bodů. Plných šest bodů získaly v době publikování tohoto indexu Švédsko a Finsko, které měly zcela regulované náboženské ekonomiky s monopolním postavením jedné státní církve. Švédská církev (Church of Sweden) sice v roce 2000 postavení státní církve ztratila, ale na jejím postavení před rokem 2000 můžeme ilustrovat, jak plně monopolizovaná náboženská ekonomika vypadá.

39 Představa, že náboženská pluralita je specificky moderní jev, je problematická. Jak upozorňuje například Ivan Štampach, zkušenost s náboženskou pluralitou je dávná a v Číně byl příklon k taoismu, konfucianismu či buddhismu víceméně otázkou individuální volby. Podobně i výboje Alexandra Velikého vedly k prolínání řecké a indické duchovní kultury a za zmínku stojí i náboženská pluralita raného středověku na Pyrenejském poloostrově. Více viz I. Štampach: *Náboženská a sekulární pluralita – nejasné vztahy*.

40 M. Chaves, D. E. Cann: *Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure*.

Například švédští občané se automaticky stávali členy státní církve při narození, církev byla plně financována státem a – ve švédském případě – 40% církevní daně museli platit i ti, kdo se z členství v církvi vyvázali, duchovní byli státními zaměstnanci a teologické otázky byly politickou záležitostí, o níž rozhodovali představitelé vládní strany, kteří mohli být i otevřenými ateisty.⁴¹

Jak si v tomto indexu stojí Česká republika? Oficiální státní církev sice nemáme, ale stát přiznává plnohodnotný status pouze některým denominacím (bod 2) a ze státního rozpočtu financuje pouze 17 vybraných náboženských společností a církví (více viz Ministerstvo kultury, www.mkcr.cz, financování na základě zákona č. 218/1949 Sb.). Dále hraří mzdy duchovních a platy administrativy (bod 4) a finančně podporuje fungování některých denominací přímými dotacemi (bod 6). V daném indexu tak musíme České republice přiřadit tři body. Česká republika se tedy podle tohoto indexu řadí mezi společnosti s relativně, i když ne zcela regulovanou a monopolizovanou náboženskou ekonomikou, která omezuje nabídku náboženských produktů.

Stark a Iannaccone tvrdí, že pokud je náboženská ekonomika plně monopolizovaná jednou či několika málo státem podporovaných firem, společnost je sice vysoce sakralizovaná, vládne však obecná náboženská apatie, protože monopolní firmy nejsou schopné uspokojit rozdílné zájmy.⁴² Rozlišení mezi sekularizací a desakralizací je přitom pro tuto teorii klíčové. Sakralizace odkazuje ke skutečnosti, že náboženská firma, které se podaří získat monopol, má přirozenou snahu rozšířit svůj vliv i na ostatní sociální instituce a její náboženské symboly, jazyk a rituály prostoupí každý aspekt života.

Sakralizace společnosti ale v žádném případě neznamena vysokou účast na církevním životě nebo vysoký zájem o náboženství. Zastánci teorie náboženské mobilizace přitom odkazují na historické práce z posledních let, které dokumentují, že minulost nebyla v žádném případě obdobím univerzální víry. Zdá se, že středověká zbožnost byla charakteristická pouze pro vyšší vrstvy, avšak mezi masami vládla spíše náboženská apatie. O tom svědčí už skutečnost, že středověké farnosti byly rozlehlé a mohly sloužit jen zlomku vesnického obyvatelstva či že značná část venkovských kněží často neměla ponětí ani o nejzákladnějších prvcích křesťanské věrouky.⁴³ Zde můžeme pro zajímavost připomenout, že

41 R. Stark, L. R. Iannaccone: *A Supply-Side Reinterpretation of the „Secularization“ of Europe.*

42 Ibid.

43 Stručný přehled historických prací na téma středověké zbožnosti lze najít například v R. Stark, L. R. Iannaccone: *A Supply-Side Reinterpretation of the „Secularization“ of Europe.*