



Pedagogická  
fakulta  
Faculty  
of Education

Jihočeská univerzita  
v Českých Budějovicích  
University of South Bohemia  
in České Budějovice

**Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích  
Pedagogická fakulta  
Katedra společenských věd**

Bakalářská práce

**Neviditelné náboženství. Odklon od organizované církve k  
novým náboženským proudům v ČR a Evropě**

Vypracoval: Josef Čelíkovský  
Vedoucí práce: Mgr. Marek Šebeš, Ph.D.

České Budějovice 2016

Prohlášení:

Prohlašuji, že předkládanou bakalářskou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. V platném znění souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě – v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných pedagogickou fakultou elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. Zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Českých Budějovicích dne .....

.....  
Josef Čelikovský

Poděkování:

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu této práce, Mgr. Marku Šebešovi, Ph.D. za jeho vstřícný přístup.

## ANOTACE

ČELIKOVSKÝ, J. (2016): Neviditelné náboženství. Odklon od organizované církve k novým náboženským proudům v ČR a Evropě. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Pedagogická fakulta, katedra geografie.

Tématem práce je tzv. neviditelné náboženství, pokus o jeho vymezení, stoupající popularita a s tím související odklon od tradiční organizované církve. První část se zaměřuje na definování pojmů souvisejících s tzv. neviditelným náboženstvím. V další kapitole následuje vývoj náboženské otázky v českých zemích od 17. století do současnosti, i hledání důvodů, které vedly společnost k novým formám religiozity.

Klíčová slova: náboženství, sekularizace, neviditelné náboženství, Česká republika.

## ABSTRACT

ČELIKOVSKÝ, J. (2016): Invisible religion. A departure from the organized church to new religious currents in the Czech Republic and Europe. Bachelor thesis. University of South Bohemia in České Budějovice, Faculty of Education, Department of department Social sciences.

The central theme of the thesis is called invisible religion, attempt on his definition, the increasing popularity and the related departure from traditional organized churches. The first part focuses on defining terms related to the so-called invisible religion. The next chapter follows the development of religious issues in the Czech Lands since the 17th century to the present, and finding the reasons that led the company to new forms of religiosity.

Keywords: religion, secularization, invisible religion, Czech republic

## Obsah

1. Úvod.....	5
2. Struktura práce a teoretické přístupy .....	9
2.1 Struktura práce.....	10
3. Definované pojmy.....	12
3.1 Náboženství.....	12
3.2 Církev.....	17
3.3 Sekularizace.....	19
3.4 Detradicionalizace/Individulizace.....	22
4. Historie a vývoj náboženské otázky v českých zemích.....	25
4.1 Postupný odklon od organizované církve.....	25
4.2 První republika (20. – 30. léta).....	30
4.3 Pod vlivem KSČ (1945 – 1989).....	33
4.4 Polistopadová situace .....	38
4.5 Současná situace.....	44
5. Závěr.....	56
6. Zdroje a literatura.....	58

## 1. Úvod

Tématem této bakalářské práce je tzv. neviditelné náboženství, pokus o jeho definování, vyčlenění vůči tradičním náboženským formám a snaha o popsání vývoje tohoto fenoménu. Dále se pak jedná o odklon od organizované církve, proces sekularizace jako důležitá součást vývoje a hledání příčin současného stavu, souvisejících s rostoucí oblibou tzv. neviditelného (osobního) náboženství a negativnímu pohledu na církve. Posledním bodem je pak sledování rozdílů mezi novými a starými formami náboženství, a to jak především v České republice, tak i v evropském měřítku.

Samotný termín tzv. neviditelného (osobního, privátního) náboženství je pak spjatý s německým sociologem slovinského původu Thomasem Luckmanem, který se jako první danou problematikou zabýval a definoval tento pojem. Nicméně o počátcích tohoto jevu lze mluvit, byť v trochu nadneseném a odlišném slova smyslu, už dávno předtím než proběhl první pokus o jeho uchopení. Jak už ale zaznělo, Luckmann byl tím, kdo celý jev pojmenoval a od něhož se velká většina autorů, zabývajících se tímto fenoménem odráží. Nutno podotknout, že v tomto ohledu je neviditelné náboženství jako celek opravdu obtížně uchopitelné a tudíž i obtížně definovatelné. Jeho jasné vymezení v rámci jistých mantinelů, tak stále ještě není pevně zakotveno a otázkou zůstává, zda se tak někdy v budoucnu stane. Co je však neoddiskutovatelné, je fakt, že právě v posledních několika letech se tento pojem stal velice skloňovaným tématem, jež zcela jistě souvisí s modernizací doby. Stále více je totiž upřednostňována svoboda jedince a jeho volba vybrat si. S tím vším souvisí většinou velká neochota angažovat se do tradičních kolektivů, které lidstvo provázejí od počátku jeho vývoje. Svoboda, nebo možná lépe svobodná volba, je v dnešní době základním kamenem lidské identity a nalezení. Důraz na osobní identitu bez přímého zakotvení jde ruku v ruce s ustupující rolí silné rodiny, tedy s ústupem tradic, což se bezesporu projevuje v mnoha oblastech lidského života, v našem případě především v náboženské rovině. S tím rovněž do velké míry souvisí neustálý proces sekularizace, tedy potlačování vlivu náboženství. Paradoxní je ale také skutečnost, že potlačováním náboženského vlivu na život společnosti, tedy i jedince, hledá právě každý jeden člověk svou osobní identitu na jiném místě, a tudíž opět nevyhnutelně směřuje k náboženství, byť v této pozici trochu jinak vymezenému.

Jak již bylo řečeno, žijeme v moderní době, kde, jak se mnozí domnívají, není pro náboženství v klasickém smyslu slova místo. Důraz je kladen na osobní svobodu a samotný pojem náboženství vzbuzuje v mnohých lidech nechuť. A nejedná se jen o zanedbatelnou menšinu, nýbrž o další z trendů dnešní společnosti. Ve své práci se budu věnovat převážně české společnosti, což však neznamená, že by podobný trend doby nepanoval i jinde v

"civilizovaném" světě. Nutno podotknout, že česká společnost je v tomto ohledu opravdu do jisté míry odlišnou a specifickou. Jak uvádí Lužný (2008), oblíbila si česká populace časté užívání slova ateismus, které s neviditelným náboženstvím úzce souvisí. Češi se podle Lužného velice rádi za ateisty považují a vymezují se tak proti církevním institucím, ale také proti náboženství jako celku, jež se stalo téměř pejorativním výrazem. Zde je pak nutné a důležité hledat rozdíly mezi skutečným vzezřením a mezi tím, čemu daná společnost věří a k čemu se ubírá. Samo slovo ateismus je mnohými chápáno zjednodušeně a za jeho nadměrným používáním stojí zejména již zmíněný odpor k jakékoliv náboženské formě, či k církvi. Aniž by si to mnozí z nás uvědomovali, ateisty rozhodně nejsou. Velká část české populace se totiž hlásí (někdy i nevědomě) k novým náboženským proudům, alternativním podobám náboženství, či prostě a jednoduše bez ohledu na deklarovanou příslušnost spadá do širokého pojmu neviditelného náboženství. Ta samá česká společnost, jež se s chutí považuje za ateistickou, je pak v celkovém měřítku poměrně silně věřící. Co za tím stojí? Příčiny tohoto paradoxu se pokouším odhalit dále ve své práci, nicméně dle mého mínění, je to právě ona nesrovnalost mezi tradičními a novými formami náboženství. Vymezování se vůči zkonstatěnému aparátu organizovaných církví je naprosto patrné a jasné. Na té samé straně stojí alternativní formy víry, nebo možná lépe řečeno náboženství, které jsou českou společností vnímány na podobném principu jako tradiční náboženské skupiny, popřípadě považovány za "nebezpečné" sekty. Na straně druhé je obrovské množství nových proudů, z nichž si v rámci své svobodné volby může jedinec vybrat a které ve skutečnosti ani za formu náboženství (náboženských skupin) nepovažuje. Vnímá je totiž jako součást moderní doby a svobodného myšlení, skrze něž může dojít k naplnění vlastní identity.

Pokud ještě zůstaneme u české společnosti, která by měla mít v mé práci hlavní slovo, je nutné zmínit, že si od počátku dvacátých let minulého století prošla bouřlivým vývojem, který se nezastavil do současnosti. Vrchol tohoto vývoje lze však spatřit v průběhu devadesátých let, kdy došlo k obrovskému uvolnění poměrů a k velkému přívalu svobody, tudíž i svobodné volby. Zde je také možné spatřit první větší, či menší rozdíly nejen napříč jednotlivými regiony České republiky, ale také napříč státy Evropy. Protiklad se silnou náboženskou základnou například v Polsku je zcela bez diskuse a přitom k sobě oba dva národy mají poměrně blízko. Takových rozdílů je ale v celé Evropě hned několik a i jim se budu dále věnovat. Co se týče společnosti v České republice, je skutečně do značné míry specifická a odlišná od ostatních zemí v Evropě, i když i tady by se dali nalézt státy alespoň s podobným smýšlením. Jak již bylo naznačeno, češi se s hrdostí považují za společnost ateistickou, ale protikladem k tomuto tvrzení jsou výsledky průzkumu, jenž mapoval právě nové náboženské formy. Zde Česká republika vyšla jako země se značně vysokými

hodnotami (podobně tak Estonsko, Švédsko). Znovu tím narážím na paradox tykající se dnešní doby. Lidé se vymezují od tradičních forem náboženství a volí raději "něco nového", k čemu dospěli sami, než to, co jim bylo podsouváno a o čemž mají své vlastní představy. Nijak si však neuvědomují, že i tímto způsobem podnikají cestu do náruče náboženství. Ona neochota sdružovat se totiž vede k hledání volných institucí, kde ale posléze dochází rovněž ke sdružování jednotlivých členů, aby se mohla sama taková skupina nějakým způsobem identifikovat a odlišit od ostatních (jako jedinec hledající vlastní identitu). Ať už se jedná o posezení členů takového uskupení někde v kavárně, nebo na domluvené schůzce v pronajatých prostorách, např. v rámci přednášky. Až v tomto bodě následně dochází k možná základní a zásadní otázce, tedy co vlastně neviditelné náboženství v celku značí. Trhliny tu dostává i tolik oblíbený ateismus, který se stává jakýmsi těžce dosažitelným bodem. Chápání ateismu je totiž spojováno, ve většině případů, s vírou v Boha. Tedy pouze s vírou v Boha. Tento pojem však zahrnuje mnohem více a prohlášení se za ateistu se tak nezdá být neotřesitelným základem. Zcela logicky pak přichází navazující otázka, když tedy nevěřím v Boha, věřím vůbec v něco? A tím něčím se urychleně dostáváme na šikmou plochu obrovského množství možností, blíže neviditelnému náboženství. Amulety, karty, vesmír, hvězdy, něco, co nás přesahuje. Tohle všechno a ještě mnohem více spadá pod pojem neviditelné náboženství. Dalo by se říct: naše vlastní soukromé náboženství. Víra v "něco".

Ve výše uvedeném textu již taktéž zaznělo slovní spojení svobodná volba, jež je s termínem neviditelného náboženství úzce spjato. Jedná se ale i spojení, které se váže k současné společnosti a jejímu vnímání náboženství. Svobodná volba je však, dalo by se říct laickým výrazem. Častěji se tak užívá pojem individualizace. Jak uvádí Lužný (2008), jedná se strukturální proces, který je součástí procesu modernizace, k němuž tedy dochází ve všech moderních společnostech. Hlavní roli zde hraje samostatné utváření identity, jako pohledu na celkové dění kolem sebe. Osobní identita je tak v současné společnosti něčím nesmírně důležitým a cenným, k čemu se bezesporu upínáme. K nalezení sebe sama, utváření vlastní osobnosti, kde je jedinec sám za sebe. Tedy ono odmítání sdružování se do skupin, kde bývá často osobní identita jedince potlačována. Jedinec se tak snaží najít si místo v síti všech možných nabídek, které mu s dotvářením osobnosti mohou pomoci a v nichž sám pro sebe vidí jistý potenciál. Pořád se však i v takových případech jedná o sdružování jedinců, byť v pozměněné, či rozvolněné atmosféře právě s důrazem na nepotlačování osobnosti/identity daného jedince. Mohlo by se tak zdát, že se celý "problém" týkající se neviditelného náboženství točí v kruhu, ale není tomu tak. Silná individualizace totiž vede i k silnější detradicionalizaci, tedy k opouštění tradičních (starých, zaběhlých) hodnot. Což vede k oddělování tradičního náboženství od toho nového, tedy i individuálního (neviditelného).



Dále pak k postupující a pokračující sekularizaci a tedy odklonu od církví a náboženství jako od institucí. Nikoli od procesu utváření.

K vyjádření neviditelného náboženství tak můžeme dojít skrze různé cesty. A pro samotné pojmenování tohoto fenoménu můžeme zvolit různé definice vycházející ze stejných, či podobných základů. Neviditelné náboženství tak opravdu ve zjednodušeném výkladu lze pojmenovat jako "víru v něco". S trochou uvolnění a nadsázky se jde inspirovat i slovy americké rockové skupiny R.E.M a její písně *Losing My Religion*, jež do značné míry vyjadřuje podstatu vnímání náboženství v dnešní době. Stejně tak začátek stejné skladby, kde zaznívá, že "život je něco většího než my sami," od čehož se můžeme odrazit ve vnímání světa a jeho zakotvenosti vzhledem k náboženství. S jistotou však lze zcela vážně říci, že náboženství/víra je zatím ještě stále nedílnou součástí života jednotlivých společností a tudíž i jednotlivců jako takových.

## **2. Struktura práce a teoretická přístupy**

### **2.1 Struktura práce**

Ve své práci, jak již bylo řečeno, se zaměřím především na uchopení hlavního pojmu, tedy neviditelného náboženství a to nikoliv pouze z pohledu T. Luckmanna. Na základě přečtené literatury se pokusím o jeho vymezení, které se budu snažit skloubit se svým vlastním pohledem na danou problematiku. Součástí této části bude i definování pojmů souvisejících s neviditelným náboženstvím, ale i s náboženstvím jako takovým. Na tomto se následně budou dát pozorovat jednotlivé rozdíly v přístupech a náhledech.

V další části se budu zabývat stručným vývojem náboženství v ČR. Jako výchozí bod bylo zvoleno 17. století, konkrétně pak události kolem Bílé hory. Na vybraných obdobích se budu snažit nalézt změny postoje české společnosti k náboženství a církvím. Pokusím se na vybraném celku, tedy české společnosti popsat důvody, jenž vedou k novým formám religiozity. Závěr kapitoly by měl patřit srovnání jednotlivých období po roce 1989. Všechny své výsledky a poznatky posléze shrnu ve svém komentáři.

Své poznatky ohledně situace náboženství a církví v České republice, budu opírat o publikace a literaturu předních českých autorů, zabývajících se daným tématem. Vzhledem k územnímu zakotvení v ČR budu pro svůj výzkum vycházet i z dat ČSÚ, vztahujících se k otázce náboženství a víry. Dále pak budou použita i data z mezinárodních srovnání, které se rovněž zabývali otázkou náboženství, religiozity, víry i privatizace náboženství.

## 2.2 Teoretické přístupy

Jak již bylo řečeno, samotný pojem neviditelného náboženství patří T. Luckmannovi, avšak ve své práci se neomezím jen na jeho pohled. Rád bych se pokusil sledovat souvislosti, které jsou, popřípadě nejsou mezi náboženstvím, jak jej definují různí autoři a právě náboženstvím neviditelným (osobním, privátním). Tato souvislost mi totiž přijde velmi důležitá ve vztahu k tomu, jaký postoj má k náboženství jako celku vybraná společnost, v mém případě česká. V tomto bodě budu vycházet ze slov Zdeňka R. Nešpora, který uvádí, že příslušnost k církvi, nerovná se náboženské přesvědčení, dále pak, že odmítání církvi, nerovná se odmítání náboženství (Nešpor, 2007). Toto určení mi totiž přijde do jisté míry důležité a vyjadřující současný problém, kterým se ve své práci zabývám. S tím totiž souvisí hned první a zásadní otázka, tedy, jak je náboženství v současné (české) společnosti vnímáno. Často se lze setkat s názorem, že náboženství má neoddiskutovatelnou návaznost na církev, což je v rozporu s tvrzením Zdeňka R. Nešpora. Zjednodušeně tak můžeme říci, že postoj společnosti vypadá asi tak, že negativní postoj k náboženství vyjadřuje i negativní postoj k církvi. Přes všechna tato tvrzení se ale setkáváme s tím, že náboženství má v našich životech stále silnou roli. Tím se volně dostávám k Luckmannovu přístupu, který zastává přesvědčení, že náboženství je vlastní každé společnosti a pro člověka je typická snaha transcendovat svou biologickou podstatu (Luckmann, 1963). Na to lze snadno navázat tvrzením dalších autorů (Lužný, Berger...), kteří přímo i nepřímo uvádí, že náboženství prošlo a stále ještě prochází individualizací, tedy stává se osobní záležitostí, kdy jedinec hledá vlastní identitu.

Znovu se tak obloukem vrátím k výše vyslovené otázce: jak česká společnost nahlíží na náboženství? V úvodu bylo zmíněno, že právě česká společnost se velice ráda a někdy i tvrdošijně považuje za ateistickou. Problém nastává v okamžiku, kdy se zaměříme právě na samotnou podstatu věci, tedy ateismus. Na tomto místě je dobré zmínit slova T. Halíka, který říká, že česká společnost vidí ateismus jako odmítání církevního křesťanství (Halík, 2005). Pak můžeme tvrdit, že ona rovnice náboženství rovná se církev, platí. Spatřit zde lze i ony pozůstatky vývoje v minulém století, které jsou popsány v následujících kapitolách. Protináboženské nálady z dob komunismu, potažmo první republiky tak v české společnosti zapustily své kořeny. Potíž je nicméně v tom, že když se člověk podívá zblízka, zjistí, že češi zase tak chladný postoj k náboženství nemají. Tuto skutečnost spatřuje Halík v tom, že češi sice svůj vztah k církvím schovávají za "ateismus", ve výsledku, ale připouští, že je něco, co je přesahuje. Sám Halík nazývá takovýto postoj slovem "něcismus". Sám v něco věřím, jen to není Bůh, a pokud to není Bůh, nejedná se o náboženství. Existuje zde však řada možností, čemu věřit, což bych já sám považoval za osobní, privátní, tedy neviditelné náboženství.

Jednoduše řečeno, věřím v něco, což znamená, že i v mém životě je náboženství zastoupeno, jen není spojeno s žádnou institucí, ani s Bohem.

Vyvstává zde tak další zásadní otázka: jakou roli má náboženství (i neviditelné) v současné společnosti (české i evropské)? Navázat se dá i jiným dotazem: jak jsme se k takovému stavu dopracovali? Na tyto otázky se pokusím odpovědět v následujících kapitolách.

Cílem práce proto bude sledovat vztah české společnosti k náboženství, jak se vyvíjel v jednotlivých historických obdobích a na základě toho, pak popsat příčiny již zmiňované specifčnosti českého případu. Jestli se Česká republika ve vnímání náboženství nějakým způsobem opravdu odlišuje od okolních států. Dalším z cílů této práce dále bude právě vymezení a zařazení České republiky do kontextu Evropy, zda v otázkách víry a náboženství má blíže k Evropě západní, či východní. Popřípadě zda netvoří vyčnívající jednotku v regionu střední Evropy. Jedním z cílů je určitě i přístup české společnosti k náboženství privatizovanému, osobnímu, jakožto k vlastní formě individualizace. Cílem bude i zhodnocení vztahu k církvím, symbolizujícím v naší společnosti náboženství jako celek.

### 3. Definované pojmy

Následující kapitola sestává z definic jednotlivých pojmů, které jsou úzce, či přímo spjaty s hlavním tématem práce. Jedná se o pojmy široké a v některých případech složitě uchopitelné, kde neexistuje jejich jasné vymezení. I z tohoto důvodu je níže v konkrétních pojmech uvedena řada autorů, o jejichž výklad jsem se opíral, popřípadě s ním polemizoval. Samotný výběr je pak daný určitou provázaností nebo i protichůdností názorů, na němž se dá demonstrovat právě složitost a rozvětvenost daného pojmu.

#### 3.1 Náboženství

Náboženství, jakožto nejdůležitější pojem celé práce, je velmi složité jednoznačně definovat. Jedná se totiž o rozsáhlý soubor vnímání zahrnující do sebe spousty dílčích částí. Můžeme se tak setkat s řadou mnohdy i protichůdných názorů od řady autorů.

J. Pastuszak například náboženství definuje tak, že jeho základní charakteristikou je, že samo o sobě cosi závažného vyjadřuje, dává najevo, projevuje (Pastuszak, 1999). Pokračuje pak tím, že se ve své podstatě jedná o systém velice složitých způsobů vyjadřování víry ve vztahu k tomu, co člověka přesahuje (ibid). Následně pak poukazuje na fakt, že náboženství tak není jen důsledkem touhy člověka po poznání a tedy, že v sobě dost často obsahuje iracionální prvky a je spojeno s existencí vyšších bytostí (ibid). Tento pohled na náboženství a jeho podstatu se hned na počátku střetává kupříkladu s názorem Maxe Webera, který na danou problematiku nahlíží poněkud jinak. Bez debat zůstává skutečnost, že náboženství je spjatou s vírou, která sama o sobě podléhá těžko uchopitelným definicím. Pokud se tedy máme nějakým způsobem odrazit a zorientovat, dá se na náboženství nahlížet jako na "víru" v určité symboly, jednání, představy odrážející se v životě jedince. I z tohoto důvodu nelze nikdy chápat náboženství jen jako víru v Boha a spojovat ho pouze s církvemi. Jedná se o velice široký souhrn, kterým člověk vyjadřuje svůj vztah k něčemu, co ho jakýmkoli způsobem přesahuje.

Podle Webera (1998) má náboženství samotné poněkud jiný základ, než by se na první pohled mohlo zdát. Weber uvádí, že v prvopočátcích lze náboženství považovat za racionální proces. Konkrétně za jistou formu zkušeností, která byla součástí všedního života a díky níž člověk zkoumal podstatu vlastních prožitků. Na tomto základě následně společnost došla k určitému poznání a k oslabení nebo posílení jednotlivých vazeb mezi danými jevy. Jak Weber dále uvádí, proplétá se zde náboženství s magií, lépe řečeno s magickým jednáním, což lze chápat jako rozdíly mezi lidmi a jejich praktikami. A také charismatem, jako s

nevšední silou, která se vymyká běžnému žití. Od tohoto se lze posunout k víře v duchy, tedy v něco, co člověka přesahuje. Weber poté tvrdí, že duch, jakožto hybatel lidským vědomím je něco neurčitého, co může být svým způsobem a do jisté míry hmotné (vtělení se do předmětů), ale rovněž neviditelné a neosobní. Od duchů už následuje přesun k víře v "bohy", stále však v počátcích vnímaných jako jednoduché tvary, tedy stále ještě nejasná představa. Odtud lze už chápat náboženství ve smyslu vzývání člověka přesahujících věcí a jeho osobní vztah k nim.

S tímto postupným promýšlením náboženství tak souvisí další pojem, konkrétně transcendentno neboli nadpřirozeno. Člověk přešel od zkušeností a poznatků až k formování nadpřirozena, které ho obklopovalo. Nadále se však vyvíjely i představy, k nimž se člověk v hledání uchýloval. Bohové, do té doby jen základní tvary, začínají přecházet ve tvary zvláštní, popřípadě jakási trvajících jsoucna. Weber zde posléze zmiňuje další z řady pojmů, souvisejících s náboženstvím, Panteon. Tento výraz lze chápat jako Boha, určitou postavu, která oplývá jistou speciální charakteristikou, někoho se zvláštními vlastnostmi, které nejsou člověku vlastní. Tím se stále více ustalovaly rozdílné představy a ty dále postupovaly ke zlidšťování daných Bohů a vymezení jejich kompetencí. S tím, jak společnost nadále soustřeďovala svoji pozornost k nadpřirozenu, tedy i k bohům, začaly se vytvářet rozličné kultury a božstva, v něž společnost věřila. Přes jasně danou představu o konkrétním bohu, jeho vlastnostech a kompetencích tak jedinec nacházel sám sebe a potvrzoval vlastní identitu (ibid).

Jak se nadále vyvíjela společnost a její představy o transcendentnu, vyvíjelo se i náboženství a s ním ruku v ruce i víra. Od bohů a kultů se sice už nebylo možné odtrhnout, ale ke slovu se dostávaly jiné formy tohoto vnímání. Božstva, do té doby vnímaná jako speciální postavy se zvláštními vlastnostmi, se započala blížit člověku jako takovému, samozřejmě v rozporu s jistou a nepřehlédnutelnou nadřazeností. Mocným a silným jedincům v rámci dané společnosti se začaly přisuzovat božské vlastnosti a společnost se tak znovu mohla uchýlit k něčemu novému. Fakt, že tyto představy byly založeny "jen" na základě neurčitých skutečností, je pro nás už vedlejší. Člověk se tak stává zprostředkovatelem boha (bohů) a jeho vůle na zemi a dostává se tak do role mocného vládce. I tento krok proto do jisté míry setřel další kus kdysi velkého oddálení nadpřirozena s běžným životem.

Mezičlánkem ve vývoji je pak i ono rozdělení náboženství, k němuž právě díky rozličným společnostem došlo. Jedná se zde v základu o dva typy náboženství, nebo možná lépe o dvojí náboženství. Monoteismus a polyteismus. K tomuto stavu lidská společnost dospěla jednoduše rozdílným vnímáním v rámci představ a osobního hledání. Monoteismus, tedy víra v jednoho boha a polyteismus, víra ve více bohů, jsou však nadále bok po boku.

Jedno totiž vychází z druhého (ibid). Pokud se podíváme na monoteistická náboženství, můžeme na ně pohlížet celkem snadno ze dvou poměrně odlišných úhlů. Monoteismus můžeme tudíž brát jako náboženství skutečně jednoho boha, hlavní postavy, k niž se společnost upíná. Lze se ale také na monoteismus dívat jako na náboženství, kde je jeden hlavní a nejdůležitější Bůh a pak spousta menších, podřízených božstev. Jak zde uvádí Weber, monoteismus není překážkou víry v duchy a jejich vzájemné koexistence, jak mezi sebou, tak s hlavním božstvem. Vkrádá se sem proto otázka, jestli skutečně existuje nějaké monoteistické náboženství? Odpověď je podle Webera v tomto případě ano: Judaismus a Islám. Nicméně mnohem důležitějším dotazem je, zda náboženství ve svých počátcích bylo monoteistické, či polyteistické. Něco takového se může jevit jako nepodstatné, avšak v jistém měřítku se ukáže důležitost tohoto jevu. Pokud se v počátcích náboženství jevílo jako monoteistické, můžeme tvrdit, že se společnost, navzdory jistým cyklům, drží svého fundamentu. Pokud tomu bylo naopak, lze trochu paradoxně říci to samé, avšak s přihlédnutím k současné době jde takové tvrzení poměrně snadno vyvrátit. Jestli dnešní člověk hledá vlastní sebenaplnění a vlastní identitu, snaží se k tomu dospět skrze jeden hlavní bod, nebo více menších bodů?

Zajímavý a poněkud utopistický pohled má pak na náboženství Karel Marx, kterým se jím sice nikdy nezabýval primárně, ale ve svých pracích ho jen málokdy opomenul. Marx se k náboženství staví velmi kriticky a jeho vize bývají většinou ideologicky ukotveny (Lužný, 1999). Marx se tak vyznačuje radikální kritikou a jeho vize spočívá ve svobodné společnosti, tedy ve společnosti bez náboženství. Ve svém pohledu vycházel Marx z W. F. Hegela a jeho kritiky. Hegel pohlížel na dějiny jako na pokrok v uvědomování si svobody, kde základem oné svobody je svobodné já, jenž se vymezuje ve vztahu k dalším svobodným já (Lužný, 1999). Dalším Marxovým zdrojem byl poté L. Feuerbach, který na náboženství nahlíží jako na první, nevědomé sebeuvědomění (Feuerbach in Lužný, 1999). Což může ve výsledku znít poněkud divně a protikladně, ale jen v určité míře. Feuerbach totiž uvádí, že v počátcích člověk vnímá vlastní podstatu jako cizí. Náboženský člověk pak vidí v božském svoji vlastní podstatu, aniž ví, že se o jeho vlastní podstatu jedná (Feuerbach in Lužný, 1999). Božskou podstatu tak lze vidět jako odraz sebe sama. Feuerbach proto náboženství nazývá, vypovědí o člověku, tedy antropologií (Lužný, 1999). V tomto případě se Bůh jeví jako odcizená podstata člověka a náboženství je tak vztah člověka k sobě samému, což poukazuje na jeho rozpolcenost (Feuerbach in Lužný, 1999). Z tohoto vychází právě Marx a pouští se na cestu své kritiky, kdy v náboženství vidí společenský produkt (Lužný, 1999). Marx tímto poukazuje na fakt, že si je Feuerbach vědom sebeodcizení, které se pak dále prohlubuje a dochází ke zdvojení světa (náboženský a světský), (Lužný, 1999). Překonáním této kritiky byla snaha ukázat, že k

rozpolcení dochází i v samotném světském systému, který je následně v rozporu sám se sebou (Lužný, 1999, Marx, 1962). Nejvyšší hodnotu tak Marx spatřuje právě ve svobodném člověku. Náboženství proto viděl jako vztah člověka, nikoliv k Bohu, ale k člověku (Lužný, 1999). Cestu k takovému stavu spatřoval Marx ne zcela nečekaně v proletariátu, tedy prakticky v nejnižší vrstvě, která však prochází největší procesem odcizení (v Marxově případě ve vztahu ke kapitálu). Celosvětová revoluce pod taktovkou proletariátu by tak byla cestou nejen ke zrušení vlastního odcizení, ale i odcizení ve všeobecném měřítku (Lužný, 1999). Tímto krokem by pak nastal nový náboženský systém, v němž by byl hlavní a jediný vztah člověka k člověku.

Další pohled na náboženství přináší B. R. Wilsona, který ve svých pracích vycházel především z F. Tönniese. Ten představil dva typy sociální organizace, konkrétně společenství (dle Tönniese, *Gemeinschaft*) a společnosti (*Gesellschaft*). Podle Wilsona má náboženství své počátky ve společenství, které je definováno jako malá, lokální skupina s intenzivními vztahy mezi jednotlivými členy (Lužný, 1999). Typickým příkladem společenství tak může být vesnice, klan, či rod. Společenství je právě díky intenzivním vazbám, vymezováním člověka jako takového a jeho uvědomění, prostoupeno nadpřirozenem. Nadpřirozeno bylo ve společenství více než vlastní (kritické) myšlení nebo empirie. Takto vykrystalizované náboženství pak legitimizovala způsob života a byly zde rozvinuty náboženské procedury (Lužný, 1999). Náboženství se proto stalo jistým smyslem života pro každého jedince, který se v něm mohl nalézt a identifikovat.

Náboženstvím se zabýval kupříkladu i A. Comte, který v tomto ohledu zmiňuje tři stádia lidského vědění. Ty jsou dána typem náboženských představ (Lužný, 1999, Comte, 1927). Comte tak dělí lidské vědění na teologické, metafyzické a pozitivní. První stádium, tedy stádium teologické definuje jako připodobnění vnitřní povahy a podstaty jevů výrazům lidské vůle (Comte, 1927), přičemž i toto stádium dále dělí na fetišismus, polyteismus a monoteismus. Fetišismus Comte považuje za nejjednodušší a první formu náboženství. Ta se vyznačovala tím, že si lidé zbožšťovali předměty a jevy každodenního života a každý z nich byl zvláštní povahy (Lužný, 1999). Ve výsledku se tak jednalo o skutečnost, že každý předmět měl svého vlastního Boha (byl svým vlastním Bohem) a neexistovala zde prakticky žádná možnost sjednocení nauky a společného názoru. To přišlo až v přechodu od fetišismu k polyteismu, který označoval Comte jako daleko důležitější, než přechod od polyteismu k monoteismu. Lužný se v tomto bodě shoduje s Comtem na tom, že impulsem k přechodu k polyteismu byly hvězdy (aloiastrie), jež vedly k abstraktnějšímu rozvoji a jasně ukazovaly, že je zde něco, co člověka významně přesahuje, což vedlo k rozdílnému vnímání. V polyteismu byl pak okolní svět narozdíl od fetišismu pasivní, přisuzován božskému činiteli, k němuž se



dospělo redukováním jednotlivých fetišů (Comte, 1927, Lužný, 1999). Tímto krokem se tak velmi výrazně snížil počet uctívaných objektů, což s sebou neslo další změny.

Náboženství, jak je patrné, je tedy opravdu rozličným a složitým pojmem, k jehož dosažení vede značně obtížná cesta. Ať už se ale jedná o jakýkoli náhled, je důležité si uvědomit několik na první pohled maličností, jež pomohou objasnit podstatu velkého souhrnu mnohdy velmi odlišných částí. Pokud se pak sám pojem náboženství profiluje v těchto konturách, definovat a zachytit termín neviditelné náboženství může být ještě obtížnější. Lidská společnost je totiž v neustálém pohybu, a proto je zákonitě v pohybu i náboženství a víra. Jen se v moderním společnosti dostává do doposud nepoznaných sfér a tím nám tak trochu uniká.

### 3.2 Církev

Dalším pojmem, který je s náboženstvím, ať už s neviditelným, či tím klasickým úzce spjat je církev. Její postavení a zakotvení v dnešní společnosti je poměrně zajímavé a rozhodně důležité k pochopení dalších směrů. Zcela vážně lze ale říci, že své hlavní místo má církev v dobách minulých, kdy byl také nejsilnější její vliv. Nás ale vzhledem k neviditelnému náboženství, bude zajímat její současná role a vnímání v moderních společnostech.

Církev jako takovou můžeme označit jako určité shromáždění (skupinu, společenství) lidí mající společné náboženství. V původním slova smyslu shromáždění pánovo. Právě tento pohled na církve a jejich instituce je v dnešní době jedním ze základních parametrů jejich neoblíbenosti. Nutno se však podívat na danou problematiku právě v konturách minulých dob. Moderní společnost, jak již bylo řečeno, podléhá tlakům nalezení vlastní identity, svého vlastního a osobního prostoru, který by vyjadřoval jejich vnitřní rozpoložení (Lužný, 2007). V minulosti však, také pod jistým tlakem, docházelo k procesu opačnému, tedy ke sdružování lidí do jednotlivých spolků. Pokud se zamyslíme nad funkcí církví, dojdeme k tomu, že jejich potřeba byla vlastně výsledkem dlouhodobého vývoje náboženství. Člověk jakožto jedinec se nemohl bohu (bohům) přiblížit a byl tak ve své podstatě nucen hledat jinou cestu ke svému nalezení (Weber 1998). Onen společenský vývoj, s sebou totiž kromě vzrůstajícího vnímání nesl také nové pohledy na svět kolem i na transcendentno. Jednotlivec se tak k bohům, výsledkům transformace, nemohl nikterak přiblížit, právě s ohledem na jejich ohromný přesah vůči němu samotnému. Od náboženství jako součásti všedního života se tak společnost propracovala k hluboké oddálenosti jednotlivých složek. V tomto ohledu se následně objevila církev, jež fungovala jako zprostředkovatel mezi bohem a jedinci v dané společnosti (Weber, 1998). Skrze kazatele božího slova a kněží, kteří byli těmi, kdo měl takový kontakt na starosti. Posléze tak muselo dojít k tomu, že lidé, toužící po kontaktu s transcendentnem, se organizovali kolem těchto "silných" jedinců a přisuzovali jim vlastnosti, kterými oni sami neoplyvali. Byl taky tak položen základ organizované církve a paradoxnímu přiblížení se bohu/bohům. Církev se nadále vyvíjela společně s náboženstvím a tyto dva světy se k sobě stále více přibližovaly, až se nakonec staly skoro synonymem.

Určitá roztržičnost společnosti a jejího vnímání, měla za následek vznik dalších a dalších společenstev, tedy stále nových církví. Základem nadále bylo sdružování a utváření kolektivů a sama církev se držela své zprostředkovatelské role mezi lidmi uvnitř spolku a transcendentnem. Zde by se dal zařadit i mezičlánek vývoje, kdy se církev zcela jasně profilovala a oddělovala tak svoji působnost od světského života (Brož, 2015). Tento jev se

může také poměrně snadno jevit jako protiklad k počátkům náboženství, ale samo kolektivní vědomí k tomuto bezesporu směřovalo. Církev tedy začínala shromažďovat vliv a soustředit se sama na sebe, čímž došlo k ještě silnějšímu vymezení jejích aktivit (Weber 1998. Lužný, 2007). Odhlédneme-li od postupujícího vlivu, bohatství, které církev i za cenu zneužití původních myšlenek hromadila a náboženských konfliktů, které ji provázely, zůstane nám stále tentýž základ, tedy touha po přiblížení se jedinci přesahujícímu životu, k němuž by jinak neměl šanci dospět. Fakt, že i zde církev uplatňovala svoje tlaky, lze na tomto místě chápat jako jistý spínač jejího rozsahu a rozhledu. Je možno tu ale ukázat i jasnou roli církve v jednotlivých společnostech. Vzrůstající vliv i počet členů v kolektivu se musel projevit a učení "jedné pravdy" bylo základem pro spory a ozbrojené konflikty. Když se však člověk podívá na danou problematiku z dnešního pohledu, šlo vlastně o způsob vymezení se vůči ostatním celkům, jak se to v dnešních společnostech uplatňuje zcela běžně, i když ne pomocí válečných střetů. I v dnešní době platí, že jedna skupina se nějak vymezuje oproti druhé a druhé proti třetí (Lužný, 2007). Jen je použito jiných mechanismů, protože už zde není tak silná potřeba vštěpovat své učení dalším.

Jak si církev budovala svoji pozici ve společnosti, začala o ní následně přicházet. Důsledkem toho byl přechod od tradiční společnosti k modernímu pojetí života, kde už církev neměla svoje místo (Nešpor, 2007). Tím se církev velice přiblížila k pojmu sekularizace, který ji provází do současnosti. Moderní společnost se také začala na církev dívat trochu jiným pohledem, více kritickým a začala se vůči ní vymezovat. Naplno se tak nastartoval sekularizační proces, který ve výsledku předpokládal úplně odstranění církve ze života v moderních společnostech (Berger, 1993). Kontrast s předchozím bohatstvím a vlivem byl rovněž na překážku, který se navíc zejména ve východní Evropě projevil v novém světle. Postavení církve se tak nadále ztrácelo, až se stalo do jisté míry pejorativním významem. Svoje místo má však církev i v dnešní společnosti, aniž bychom si možná něco takového uvědomovali. Kritický pohled na církev jako na zastaralou a zkostnatělou instituci je neoddiskutovatelný. Dochází proto k pokračující sekularizaci i k dalšímu oslabování tradičních hodnot (Lužný, 2002). Snaha vymezit se vůči církevnímu kolosu je také na místě bez větších poznámek. Co si však neuvědomujeme, je několik skutečností souvisejících s moderní společností, s námi.

Za prvé i tady je možno zahlédnout už jednou zmiňovaný paradox. Jedinec se snaží odhlédnout od velkých celků, skupin, spolků, jelikož je považuje za pozůstatky silné církve. Na druhé straně pak ve snaze najít svou vlastní identitu končí v jiných spolcích a skupinách, které mu k tomu mohou dopomoci. Jedná se sice o výrazně menší sdružení a i pohyb uvnitř není tak svázaný pravidly a je více volný, ale základ tu můžeme vysledovat stejný.

### 3.3 Sekularizace

Jedním z hlavních pojmů, které souvisí s neviditelným náboženstvím, ale i s náboženstvím v širším slova smyslu je sekularizace. Na ni se dá nahlížet z několika různých úhlů, přičemž základní parametr zůstává stejný. Jedná se o proces "odnáboženštění", tedy dochází při něm k jasnému oddělení církve od "světského" prostoru. Náboženství, jak je společností vnímáno, bývá odsouváno z veřejného života, ať už jako součást modernizujících procesů, nebo úmyslného přetrhávání vazeb. Právě sekularizace se stala skloňovaným pojmem, na němž se dobře demonstrují společenské změny. Společnost totiž prochází vývojem, kdy se na náboženství (církve a jejich instituce) pohlíží jako na relikty dob minulých. Nicméně jde i o proces, který tak zcela nesouvisí s pohledem společnosti na danou skutečnost, ale s pulzujícím tepem doby. V tomto bodě se tak skloubí obě dvě možnosti postupující sekularizace.

Moderní společnost je, dalo by se říci, v neustálém pohybu a tudíž se s lehkou nadsázkou a třeba i nevědomě snaží hledat i různé nové cesty, jejichž prostřednictvím sekularizace probíhá. Jedná se kupříkladu o rostoucí urbanizaci, úpadek tradic ale i o naplnění vnitřního života jedince. Hledání vlastní vnitřní identity je strukturálním procesem, jenž je součástí už zmiňovaného procesu modernizace a k němu dochází ve všech vyspělých současných společnostech (Lužný, D., Nešpor, Z., 2008). Jedinec už nechce být spjat s velkým kolosem církevního/náboženského života a proto se snaží najít si svůj osobní prostor, který mu bude vyhovovat.

V. Umlauf mluví o sekularizace jako o pojmu, jenž v sobě zahrnuje něco ze západní kultury, myšlení a stylu života (Umlauf, V., 199). S tímto pohledem však není možné se zcela ztotožnit. Sekularizace totiž rozhodně není "produktem" západu. Je sice zjevné, že v západním světě je sekularizace silnější, ale ani toto tvrzení neplatí vždy. K diskusi nad tímto vyjádřením by bylo potřebné stanovit hranice západu, což je samo o sobě dost problematické. Pokud bychom tak daný výrok omezili jen na Evropu, bylo by možné s ním rámcově souhlasit. Diference západní a východní Evropy jsou totiž v mnoha ohledech značné a náboženství, tedy i sekularizace k nim bezesporu patří. Zatímco "moderní" a málo svázaná západní Evropa ustupuje od vlivu církve rychleji, východ Evropy je stále spjat z řadou tradic, kde má církve a náboženství stálo své silné zastoupení. Avšak i zde se dají nalézt výjimky. Konkrétně pak třeba Španělsko, Portugalsko, či Irsko, které sice podle všeho patří k Západu, ale v otázce náboženství se blíží spíše Východnímu modelu. Druhým, opačným příkladem může být kupříkladu Estonsko, či Lotyšsko. Západo-východní gradient ale nebude platit jen na

území celé Evropy, ale i v rámci jednotlivých států, zvláště pak těch, které se pohybují na styku dvou ploch, tedy východu a západu. Právě tam patří i Česká republika, společně s Polskem, Slovenskem, Maďarskem, Slovinskem a do jisté míry i s Chorvatskem. Tyto státy tvoří střední Evropu, kde jsou rozdíly mnohem více patrné než právě v západní, či východní Evropě.

Umlauf dále zmiňuje zajímavý fakt, hovořící o původu pojmu samotného a jeho proměně v čase. Původ slova pochází z latinského *saeculum*, tedy věk, či doba, v níž se měnila spolu ze společností. Sekularizace původně znamenala vyvlastňování církevní půdy, zabírané šlechtici nebo státní mocí (*ibid*). Význam slova sekularizace se do dnešní podoby začíná dostávat až v 18. století. V té době se osvícenská společnost začíná dostávat z křesťanských tradic a kultury (*ibid*). Umlauf posléze uvádí, že právě tehdy se sekularizace stává jistým základem pro vznik národních států (Umlauf, 1999). Pokud se tedy na tematiku zesvětštění podíváme tímto pohledem, dostáváme další poněkud zajímavý paradox. Tedy že sekularizace podmiňuje vznik a růst něčeho, co ji samotnou prohlubuje. V nově vzniklých státech je totiž už církev zcela nebo částečně oddělena od moci světské.

Peter L. Berger poukazuje s ohledem na sekularizace na fakt, že se jedná o akceptovanou pravdu a úpadek náboženství, tedy i rostoucí sekularizace souvisí s moderní dobou (*ibid*). Moderní dobu zde konkretizuje na vědu a techniku. Dále se dívá na sekularizační proces ve dvou rovinách, které současnou podobu vnímání náboženství utvářejí. První z nich nazývá rozumovou, kdy jsou člověku vštěpovány vysoce racionální hodnoty (*ibid*). Pokud se však na toto tvrzení podíváme z trochu jiného pohledu, nedá se s ním tak docela souhlasit. David Novák (2001) totiž poukazuje na to, že racionalita je jakýmsi přežitkem, jenž myšlení člověka neovlivňuje tak, jak by se mohlo zdát. Pokud by skutečně platila Bergerem vyslovená teze o vysoce racionálních hodnotách, nebyli bychom svědky upínání se k jistým zjednodušeným a možná i iracionálním představám souvisejících s modernizací doby. Tím může být dle Nováka kupříkladu televize (či obecně média) a její produkty, stejně tak právě už zmíněná technika. Pokud se vrátíme zpět k Bergerovi a jeho druhé rovině sekularizačního efektu, uvádí ji jako praktickou, tedy, že člověk řeší problémy racionálně narozdíl od dob předešlých (*ibid*). V tomto bodě se tak dá spatřit podobnost obou dvou rovin a můžeme říct, že racionalizace prohlubuje sekularizace.

Berger dále poukazuje na to, že náboženská víra je založena na nepochopitelnosti světa, tedy na absenci většího množství racionálního myšlení. S jeho rostoucí mírou pak ona nepochopitelnost světa mizí, což se projevuje i na úpadku náboženství (*ibid*). Jasný příklade zde Berger nachází v západní Evropě, kde je dle jeho slov modernizace (tedy věda a technika) úzce spjata se sekularizací a úpadkem náboženství. Tedy, že pro zástupce moderní

doby (vědci, inženýři, vzdělaná vrstva...) je náboženská víra nemyslitelná, či zbytečná (ibid).

Sám Berger se ale následně snaží ukázat paradox, k němuž přílišná míra racionalizace může vést a také vede. Absence náboženské víry nebo i víry a náboženství obecně vytváří poněkud prázdný a 'chladný' prostor, kde právě racionalita vede společnost k hledání něčeho, co je přesahuje (ibid). Tedy, že jim nestačí přijmout svoji roli jako statickou vůči vesmíru, kde není místo pro transcendentno. Věda zde nabízí jen zjednodušený pohled, tvrdící, že nepřítomnost transcendentna je základem pro větší a pevnější kontrolu nad vesmírem. Tudíž se na tomto místě střetává právě transcendentno jako článek víry s racionálními procesy.

S procesem sekularizace ale velmi úzce souvisí i ustupující role rodiny. To se dá samozřejmě chápat jako další z projevů moderní společnosti, kde už tradiční rodina nemá své místo. Avšak dalo by se namítnout, že se tyto dva pohledy protínají mnohem více. Tedy, že upadající role rodiny podporuje postupující sekularizační procesy, ale sama sekularizace má zcela jistě vliv na stále slabší roli rodiny v tradičním smyslu slova. I tady by se dala pozorovat řada rozdílů mezi západní a východní Evropou. V tomto případě můžeme mluvit o dvou typech rodiny, jak je vymezil J. Hajnal (1965). Severozápadní a jihovýchodní model rodiny v Evropě, nazvané podle lokalizace. Severozápadní model je dle Hajnala (1965) charakterizován jako jednogenerační rodina s malým počtem členů, relativně pozdním vstupem do manželství a vyšším podílem celoživotně svobodných žen a mužů v populaci (Nováček, 2012). Jihovýchodní model je následně charakterizován jako vícegenerační mnohočlenná rodina s nižším věkem vstupu do manželství a vysokou sňatečností (Nováček, 2012). Podle Hajnala (1965), se tyto dva modely rodiny v Evropě stabilizovaly v 16. století a přetrvaly až do první poloviny 20. století. Následně se jednotlivé rozdíly mezi oběma typy rodin stírají. Vymezením obou typů následně byla stanovena hranice s převahou jednoho, či druhého typu rodiny (Nováček, 2012). Tato linie prochází od Petrohradu k Terstu a protíná právě např. Českou republiku nebo třeba Polsko. Podle této linie by tak kupříkladu výše zmíněné Slovensko, Maďarsko, Slovinsko a Chorvatsko, byly jasně zařazeny na východ Evropy. Nutno podotknout, že Hajnalova linie slouží především jako podpůrná složka, jejíž parametry se v dnešní době více rozcházejí. Budeme-li ale brát toto vymezení jako určitý rámec definování rozdílů mezi východem a západem, lze na něm sledovat třeba i postupující sekularizaci ve vztahu k rodině. Sekularizace však rozhodně zůstává důležitým termínem, který do jisté míry mapuje proměny společenských poměrů a je jakýmsi zrcadlem doby.

### **3.4 Detradicionalizace/Individualizace**

Detradicionalizaci a individualizaci lze označit za dva koncepty, podle nichž můžeme nahlížet na postavení náboženství v současné společnosti (Lužný, 2008). Jedná se tak o dva pojmy, které vystihují vztah společnosti k náboženství a poukazují na život jedince. Detradicionalizaci je možno označit za proces ústupu od tradic, jak již základ slova napovídá. Sama detradicionalizace se pak přímo dotýká neviditelného náboženství a je s ním úzce spjata. Toto tvrzení můžeme demonstrovat na dvou protichůdných názorech, které s uvedeným pojmem souvisí. Vezmeme-li v potaz myšlenku T. Luckmanna, tedy že sociologie náboženství (tedy i náboženství samotné) byla po dlouhou dobu jednostranně zaměřena jen na církevní religiozitu, z čehož vyplynulo mylné přesvědčení, že v industrializované společnosti dochází k obecnému úpadku náboženství (Luckmann, 1996, Lužný, 1999), hraje i zde detradicionalizace svoji nezastupitelnou roli. Konkrétně pak takovou, že její význam je jen jakýmsi nedokonalým obrysem. Pokud se totiž s myšlenkou T. Luckmanna ztotožníme a budeme na úpadek náboženství nahlížet skepticky, musíme se stejně dívat i na detradicionalizaci, která se v tomto důsledku stává méně výraznou. Luckmann dále zdůrazňuje, že náboženství je vlastní každé společnosti a všem jedincům (Luckmann 1996), což poněkud popírá právě detradicionalizaci. Jestli je úpadek náboženství v současné společnosti brán jako chybná myšlenka, naráží na stejný problém i detradicionalizace. A pokud k žádnému, či velkému úpadku skutečně nedochází, nemůže být řeč ani o detradicionalizaci, jako prvku podporujícímu právě tento úpadek.

Druhým názorem, k němuž se přiklání řada současných autorů je, že industriální, posléze postindustriální společnost přispívá k rozvolňování tradic (Lužný, 2008, Nešpor, 2008). Současný způsob života, zejména ve velkých městech pak k uvolňování tradic přispívá rovněž, či v daleko větším měřítku. V tomto případě je detradicionalizace opravdovým spouštěčem úpadku náboženství, jak je v obecné míře bráno. Lužný uvádí, že právě ve městech je míra detradicionalizace mnohonásobně vyšší. Důvodů lze najít spoustu. Od stylu a způsobu života v současné společnosti, až po velkou nabídku tradičních a především netradičních forem náboženství a praktik (Lužný, 2008). Ústup od tradic a tradičních náboženských forem je ve své podstatě neoddiskutovatelný. Hovořit však o úpadku náboženství jako celku by tak rozhodně nebylo správné. Detradicionalizace se proto dá chápat jako proces, který slouží k odklonu od zaběhlých a známých forem náboženství. Jak již bylo řečeno, společnost pohlíží na tradiční církve (náboženství) jako na relikty minulých dob a tudíž skrze detradicionalizaci hledá nové formy náboženství a vztahy k nim.

Druhým zde uváděným pojmem je individualizace. Druhý z konceptů postavení vztahu k náboženství ve společnosti. Individualizace a detradicionalizace jsou spolu opravdu úzce spjaty a váží se na sebe (Lužný, 2008). Individualizace je tedy brána jako strukturální proces, který je součástí procesu modernizace a ke kterému dochází ve všech moderních společnostech (Lužný, 2008, Nešpor, 2008). Toto tvrzení je tak protikladem Luckmannova názoru, že úpadek náboženství v současné společnosti je mylný. Individualizace totiž přímo vede ke svobodnému rozhodování jedince v rámci společnosti, kdy se jedinec snaží nalézt takovou formu náboženství, která mu vyhovuje. Někteří autoři dokonce staví mezi oba termíny, tedy mezi individualizaci a svobodu rovnítko. S takovým postojem se lze zcela jistě ztotožnit, pokud na individualizaci budeme nahlížet jako na něco osobního.



#### **4. Historie a vývoj náboženské otázky v českých zemích**

V této kapitole, jak už její název napovídá, se zaměřím na historii a vývoj náboženství v českých zemích. Konkrétně pak od 17. století, kde je možné, v souvislosti s Bílou horou, spatřit jistý vztyčný bod, kdy došlo k výrazné změně pohledu na náboženství, v českém případě na katolicismus. Skrze 'bouřlivé' 19. století se následně dostanu do období 1. republiky, poválečných let pod vlivem KSČ, i uvolněné nálady po roce 1989, až do současnosti. Součástí této kapitoly je i představení zvláštního postoje české společnosti k náboženství, které ji však provázelo napříč dlouhou a značně komplikovanou historií. V rámci historie náboženství je proto otázkou, kterou si kladu, kde tedy hledat základy oné specifčnosti.

##### **4.1 Postupný odklon od (institucionalizované) církve**

Jak uvádí řada autorů, má český národ k náboženství hodně specifický a v mnoha ohledech zvláštní postoj. Václavík (2009), uvádí, že tento postoj zcela určitě souvisí s modernizačními procesy v 19. stoletím. Sám však poté předkládá obraz utváření českého vztahu k náboženství k událostem kolem let 1618 - 1620. Bezesporu lze souhlasit, že tato doba byla pro utváření českého náboženství, lépe řečeno náboženství v Českých zemích, opravdu důležitá. Stojí tak za to položit si otázku, zda lze počátky náboženských nálad a jejich transformací, hledat právě zde? Rozhodně lze v tomto období spatřit odrazový můstek k událostem pozdějším, které náboženství na našem území zcela jistě ovlivnily.

Začneme-li tak 17. století, je nutné uvědomit si několik skutečností. Ze srovnání historiků, (např. Pekař, 1999), vyplývá, že na konci 16. století byla drtivá většina populace protestantsky zaměřená. Pekař (1999), uvádí, že ke katolické víře se hlásila pouze jedna sedmina obyvatel. Další čísla tento poměr ukazují zcela jasně. Z 2 miliónů obyvatel v Čechách, bylo jen 300 tisíc katolíků. Na Moravě v té době panoval rozdíl možná ještě větší. Z celkového počtu 750 tisíc obyvatel, se ke katolické víře hlásilo jen zhruba 70 tisíc z nich (Mišovič, 2001, Václavík, 2009). Tento nepoměr se odrážel i v církevních stavbách, především pak v počtu kostelů. Těch katolických bylo mnohonásobně méně. Tento nepoměr se prohlubuje daleko víc s faktem, že na počátku 15. století, tedy před vypuknutím Husitské vlny, bylo katolických objektů na našem území o hodně více. Z tohoto pohledu se tak

můžeme právě na Husitství dívat jako na první velkou transformaci, která změnila vnímání náboženství a jeho roli ve společnosti.

Po prohraném povstání českých a moravských stavů mezi lety 1618 - 1620, tedy v době po Bílé Hoře, však přichází změna číslo dvě, která výše zmíněné počty a nepoměry zásadně otočila. V té době totiž počala násilná a v mnoha ohledech úspěšná rekatolizace. Právě rekatolizaci uvádí Václavík (2009), jako jeden z hlavních důvodů specifického postoje dnešní české společnosti k náboženství. V tomto bodě je ale nutné podotknout pár věcí. Dle řady autorů, jak uvádí Václavík (ibid) byla právě rekatolizace úspěšná jen povrchně a dovolila tak znovunalezení cesty k protestantským kořenům. Pokud budeme souhlasit s tímto tvrzením, přiznáváme tím i fakt, že se rekatolizace ve výsledku tak zcela nepovedla a měla jen jakousi formální úlohu. Tedy, že se lidé hlásili ke katolické víře, protože museli, nikoliv proto, že skutečně katolíky byli a danou víru praktikovali. Václavík (2009) uvádí, že český katolicismus byl zpochybňován a to konkrétně z toho důvodu, že byl podobně jako sama rekatolizace povrchní a představoval jen formální zbožnost, která vycházela z pohanských tradic (Václavík, 2009). Tedy, že zde panoval rozdíl mezi náboženstvím (katolicismem) lidovým a oficiálním (Václavík, 2009). Pithart pak dokonce uvádí, že v pobělohorské době se o katolicismus ani nejednalo, jelikož měl daleko blíže k pověře (Pithart in Václavík, 2009).

Proti tomuto názoru však stojí pohled protichůdný. Tedy, že rekatolizace byla plně úspěšná a katolicismus byl oficiálním náboženstvím. Podle Václavíka (2009), který se věnoval oběma úhlům pohledu, se za pravý katolicismus dalo považovat to, co odpovídalo Tridenteskému koncilu (Václavík, 2009). Navíc se v této době jednalo o náboženství nejširších lidových vrstev, které se vyznačovalo svou plastičností a pestrobarevností (Václavík, 2009). Toto tvrzení tak popírá výše uvedené skutečnosti o povrchnosti katolicismu. Dalším faktem, který podporoval vznik a šíření skutečného katolicismu, bylo jisté srovnání s ostatními zeměmi, kde se katolicismus považoval za normální a plný. S těchto srovnání vycházelo, že český katolicismus se podobal stejné formě u našich zahraničních sousedů. Tedy, že se v našich podmínkách nejednalo o žádnou "pokleslou formu" náboženství, konkrétně pak samozřejmě katolicismu. Může se tak dokonce popřít tvrzení, že katolicismus byl brán u dříve protestantské společnosti jako jakýsi racionalistický kalkul, kdy byl katolicismus přijat jen ryze formálně. Václavík (2009), zde poukazuje na fakt, že tomu tak být nemohlo s ohledem na další události, konkrétně zmiňuje uvolnění poměrů, které nepřineslo obrátit zpět k protestantismu. Důkazem takového tvrzení byla a stále vlastně je Morava, jenž byla v předbělohorské době silně protestantská (více než Čechy), avšak po rekatolizaci se již nikdy k takovému složení nevrátila. Výjimku zde tvoří jen specifické a malé regiony, které svůj protestantský ráz nezměnili (např. Valašsko).

Z těchto dvou názorových proudů tak i nadále plynou dvě varianty postavení náboženství ve společnosti. První z nich, počítající s povrchní rekatolizací, vidí právě v ní onen specifický vztah české společnosti k náboženství. Tedy, že slabá a neúspěšná rekatolizace souvisí se silnou sekularizací na konci 19. a začátku 20. století. Silné protestantské základy považuje za těžko otřesitelné a to do té míry, že se na nich rekatolizace vlastně neprojevila.

Naopak druhý z názorů, hodnotící rekatolizaci v českých zemích jako úspěšnou, tak vylučuje právě působení slabé rekatolizace s následnou sekularizací a příčiny hledá jinde. Jeden z hlavních bodů lze spatřit kupříkladu v tom, že české národní obrození se prezentovalo silně antikatolicky a role církve (náboženství) tím byla oslabena. Na tomto místě však nutno podotknout fakt, že řada z vysokých představitelů českého národního obrození, byla katolíky (J. Dobrovský). Dále také bere v potaz podporu občanského liberalismu a hodnotový pragmatismus české společnosti (Václavík, 2009).

I v hodnocení Českého národního obrození ve vztahu a ovlivňování náboženství, vzniká jistý nesoulad naznačený výše. Specifický postoj české společnosti k náboženství tak nelze hledat pouze v 'antikatolickém' zaměření českého národního obrození. Jak již byl naznačeno, někteří z vysokých představitelů českého národního obrození byli katolíky, což do jisté míry popírá jeho protikatolický charakter. Václavík (2009) na tomto místě uvádí i další protiargument. Podle něj byly vztahy mezi katolickou církví a právě už zmíněnými představiteli českého národního obrození až do 60. let 20. století takřka bezproblémové. Katolicismus ve své podstatě bránil i sám F. Palacký, jenž by bral za hlavní postavu této etapy našich dějin, i když byl praktikující protestant a vrchol českých dějin spatřoval v husitství (Václavík, 2009). Všeobecně přijímaný názor, že církev (katolická) je původcem všeho zlého, tu poněkud naráží. F. Palacký katolicismus hájil a je i autorem výroku, že katolická církev udělala více dobrého než špatného. Jeho postoj se odráží i v přijetí pozvání na oslavy 900 let založení pražského biskupství. Navíc lze najít i další bod, který popírá onen 'antikatolický' charakter českého národního obrození. Tím podle Václavíka (2009) byl odpor proti německému centralismu, kdy se čeští obrozenci snažili dosáhnout podpory od konzervativní šlechty, která smýšlela katolicky, ale i v samotných katolických kruzích. Odpor proti německému centralismu probíhal i v jiné rovině, konkrétně ve spojení s německými katolíky z Alpských zemí (železná kruh pravice), (Václavík, 2009). Všechny tyto faktory tak vylučují špatné postavení katolicismu i v době českého národního obrození.

Negativní postoj k církvi, potažmo později k celé instituci náboženství se tak utvářel ještě o něco později. Po Josefínských reformách z 80. let 18. století byla církev sice oslabena, ale jen do té míry, že se stávala jakousi samostatnou složkou v celém systému. Cílem výše zmíněných reform nebylo církev zdiskreditovat, ale napomoci vzniku moderního

centralizovanému státu, dle francouzské inspiraci (osvícenství). Přes drobný útlum se církev znovu dostala do sedla a její vliv lze spatřovat v 50. letech 19. století. V této době totiž církev sloužila jako podpora režimu. Dokladem tohoto jevu je dle řady autorů Konkordát uzavřený mezi vládnoucími Habsburky a katolickou církví, kdy právě církev měla velký vliv na vzdělávání, kulturu a společenský život (Václavík, 2009). Vrchol církve byl však poněkud paradoxně doprovázen i vrcholem protikatolických nálad, které vyvrcholily po roce 1848 (1849). Církev se postupně, i s ohledem na svoji moc a vliv uzavírala a odcizovala od společnosti. V první polovině 19. století se navíc celou Evropou šířilo hnutí s názvem Mladá Evropa, které postupně dostalo zcela protikatolický nádech. Václavík (2009) uvádí, že cílem tohoto hnutí bylo odstranění všech absolutistických režimů a budování občanské společnosti. S tím souvisela i svoboda a rovnoprávnost všech vyznání a jasné oddělení státu od církve (Václavík, 2009). Po revolučním roce 1848 (1849), však dochází v této oblasti k tzv. reakčním režimům, které naopak církev podporovaly a sami v ní podporu hledaly. U našich zemích je takovým dokladem Bachovský absolutismus, jenž vyznával heslo 'oltáře a trůnu'. Církev tak nadále prohlubovala svůj vliv a nadále se odcizovala občanské společnosti. Stejně tak ale sílil tlak na zastavení jejího vlivu.

Vrcholem tohoto střetu a zcela jasného negativního postoje byl začátek druhé poloviny 19. století. V tomto období vyšel jako Syllabus errorum (1864), tak i 1. Vatikánský koncil (1869 - 1870), na němž bylo ustanoveno dogma papežské neomylnosti. Těmito kroky si dle řady autorů, vydobyla církev negativní postoj od společnosti, s níž byla v jasném střetu. Společnost se proti církvi v mnoha případech radikálně vymezovala a sama církev byla postupně vytlačována ze sféry svého vlivu (Václavík, 2009). Konec 19. století se pak nesl v šíření německých radikálních myšlenek i na naše území, které zde byly přijaty a padly na celkem úrodnou půdu myšlenek liberalismu a parlamentarismu. Cílem těchto nálad bylo dle Václavíka (2009) rozbití spojení 'oltáře a trůnu' a jasného oddělení státu a církve. Předcházelo tomu například zrovnoprávnění konfesí, či sekularizace školství, kde církev ztratila svoji do té doby neotřesitelnou pozici. Václavík zde dále uvádí, že na přijetí radikálních německých myšlenek vznikli Mladočeši, kteří tyto nálady rozšířily o národní rozměr. Mladočeši tak názorově stáli proti Staročechům (F. Palacký), jenž se myšlenkově přiblížili konzervativním hodnotám katolicismu. Národně založený liberalismus reprezentovaný právě Mladočechy tak byl silně protikatolický, což byl základ negativního postoje ke katolicismu, ale posléze i k náboženství celkově (Václavík, 2009). Protikatolická nota se postupně projevovala nejen v politice, ale i v kultuře nebo literatuře. Svou roli v tom dle řady autorů sehrál i tisk, který podporoval jak myšlenku národního liberalismu, tak právě i protikatolické nálady.

Rozdílné názory však nepanovaly jen ve společnosti, ale i uvnitř Mladočechů, z nichž se postupně oddělily další skupiny a položily základ nově formovaných politických stran. Politika se v té době jasně vymezovala proti náboženství a nově vznikající uskupení toho byla dokladem. Z Mladočechů se tak oddělil Agrárníci, Státoprávní radikálové a Česká strana pokroková. Vedle občanských stran však sílily i strany socialistické, kde především Československá strana sociálně demokratická měla protináboženský charakter daný Marxistickou ideologií (Václavík, 2009). Nicméně ani veškeré protikatolické (posléze protináboženské) nálady nevedly ke znovunalezení protestantského ducha, což by se dalo vzhledem většímu vlivu volnomyšlenkářských hnutí, považovat za poněkud zvláštní. Šířil se tak vliv vědy a pozitivismu, z něhož vzešlo i uskupení Volné Myšlenky (1904), jenž bylo velice aktivním a po vzoru Francie prosazovalo zcela jasné oddělení státu a církve a vymezení náboženského prostoru (Václavík, 2009). Aktivita tohoto hnutí, které bezesporu názorově ovlivňovalo společnost, byla ukončena rozpuštěním v roce 1915.

Nutno však podotknout, že se protináboženské myšlenky nešířily všude se stejnou intenzitou a rychlostí. Jak uvádí Václavík (2009) velká města a industrializované oblasti byly touto lavinou zasaženy opravdu hodně. Narozdíl venkovské oblasti, především jižních a východních Čech, ale hlavně jižní Moravy vykazovaly vysokou míru religiozity.

## 4.2 První republika (20. – 30. léta)

Zásadním zlomem ve vnímání a přístupu k náboženství je pak rok 1918 a vznik samostatného československého státu. Dle Václavíka (2009), přinesl právě tento rok velkou změnu do české společnosti. Pohled na náboženství však zůstal do jisté míry stejný. Antikatolicismus a antiklerikalismus rozhodně nevymizel, ani nezeslábl, jen se stal součástí vznikajícího politického systému nově vzniklého státu (ibid). Protináboženský postoj se tak podle všeho dal chápat jako hledání vlastní identity, či legitimacy.

Další důvod v posunu vnímání náboženství spatřuje Václavík (2009) v silné roli hodnotového pragmatismu. Tento jeho argument se tak vztahuje k formálnímu a neautentickému katolicismu, který u nás vznikl v průběhu 17. a 18. století. Jedním z největších podporovatelů této myšlenky v dané době byl T. G. Masaryk, který se přístupem české společnosti k náboženství hlouběji zabýval. Václavík (2009) zde poukazuje na to, že Masaryk propagoval myšlenku, kde poukazyval na skutečnost, že problém soudobého katolicismu spočívá v kladení důrazu na církve jako instituci, nikoli na víru. Masaryk dle Václavíka (2009), rovněž zastával názor, že rekatolizace způsobila mravní devastaci českého národa, který se z národa hrdého, stal národem podrobeným a zakřiknutým, který přežívá díky pragmatismu a cynismu (ibid). Morální úpadek tak v tom případě souvisí též s úpadkem náboženským a se skeptickým pohledem české společnosti na katolicismus.

Václavík (2009) dále uvádí, že je možné, jak tvrdí někteří zakladatelé samostatného Československého státu, se na jeho vznik dívat jako na výsledek revoluce. Sám Václavík s tímto tvrzením ani nesouhlasí, ale ani ho nepodporuje. Nicméně zmiňuje, že revoluční charakter 1. světové války se dá jen těžko zpochybnit (ibid). Jako důkaz takového tvrzení předkládá rozpad čtyř velkých velmocí, jenž během relativně krátkého času zanikly. Na jejich základech poté vzniklo více než deset nových států, mezi nimi i Československo, které však nesly jiný národnostní i politický princip.

V souvislosti s revolucí lze také zmínit pohled W. Pawlaczuka, který se na revoluci dívá jako necyklickou, jednorázovou destrukci, která je výsledkem komplexního historického procesu (Pawlaczuk in Václavík, 2009) Bere tedy revoluci jako jednu z prahových situací, do níž se dostává celá společnost a prochází tak násilnou systematickou změnou, která destruuje současnou strukturu, kde se na takové změně podílí kromě elit rovněž masa (Pawlaczuk in Václavík, 2009). Důsledkem takovéto situace je tedy změna ve společnosti, i ve vedení, což dle Václavíka (2009) vede k silné kritice předchozího režimu.

Situace v Československu se tak opravdu do jisté míry dá chápat jako revoluční, ale v rámci Evropského měřítka, ne natolik zlomová. Jedním z důsledků revoluce je tedy i určitá nezakotvenost v novém zřízení a jak uvádí Václavík (2009) hodnotový posun k pragmatismu,

tedy odklon od katolicismu. Paradoxní na celé situaci je však fakt, že i přesto, jak silně antikatolicky zaměřená byla politická elita, většinu obyvatelstva tvořili právě katolíci, kterých přibilo s ohledem na slovenské připojení (ibid). Antikatolicismus ale nepředstavovala jen politická elita, ale i velká část obyvatel, protiklad výše zmíněných katolíků. Při hledání důvodu, proč tomu tak bylo, odkazuje Václavík (2009) na F. X. Halase, který rozlišuje subjektivní a objektivní faktory takového výsledku. Za objektivní faktory považuje Halas zejména katolický charakter bývalé monarchie a všech vazeb, které představovala a také chladný postoj ke katolické církvi (Halas, 2000, Václavík, 2009). Lze tedy říci, že antikatatolicismus byl jakýmsi vymezením se jak proti dřívější monarchii, tak i proti katolické církvi jako takové. Za subjektivní faktor pak Halas považuje postoj některých vůdčích politiků nového státu ke katolicismu (Halas, 200).

Antikatolicismus měl celkově vzato klíčovou roli při utváření legitimizace nově vzniklého státu (Václavík, 2009). Tedy, k nalezení své vlastní identity. Antikatolicismus politických elit v nové vzniklém státě se tak dle Václavíka (2009), dá zjednodušeně chápat jako vymezení se proti Rakousku, které mělo s katolickou církví úzké vztahy. Nově vzniklý stát pak mnozí považovali za vyrovnání se s Bílou horou a následnou rekatolizací (ibid). Vymezování se vůči katolické církvi však Václavík (2009) bere i v té rovině, že se jednalo o jasný nesouhlas s tím, že čelní představitelé katolické církve byli vybírání z řas aristokracie a zájem o národní věci byl z jejich strany minimální.

Další fenoménem vymezování se vůči katolické církvi byl dle Václavíka (2009) rozpor uvnitř jejího vedení. Stály proti sobě dvě strany se dvěma protichůdnými názory. Konkrétně zastánci antimodernismu z nejvyšších kruhů katolické církve, ustanoveného na 1. Vatikánském koncilu a zastánci modernismu ze středního kléru. To požadovali, aby se církev více otevřela moderní společnosti a zaujala poněkud jiný postoj. Výsledkem bylo odmítnutí nejvyšších kruhů v čele s Vatikánem, ale také vytvoření dvou směrů v rámci 'modernistů', umírněných lojalistů a radikálů, kteří stupňovali svoje požadavky (ibid). V roce 1920 se nakonec část radikálů definitivně odpojila od katolické církve a založila církev novou, Církev československou, která ale měla problémy s nalezením vlastní identity, což vyvrcholilo o čtyři roky později odchodem části jejího duchovenstva (ibid).

Nově vzniklá Církev československá si během krátké chvíle vybuodovala poměrně silnou roli, což Václavík (2009) dokládá tím, že v roce 1930 se k ní hlásilo přes 7% obyvatelstva (nejvíce pak po 2. světové válce, 7.7%). Důvody tohoto úspěchu spatřuje Václavík (2009) především v tom, že uspokojovala emancipační tužby katolických věřících a prezentovala se jako národní církev. Dále se pak svým ideovým zaměřením ztotožnila s českou společností i politickou elitou (ibid). I tady se však dala najít řada rozdílů, kdy velkou

podporu měla Církev československá především v českých regionech, zatímco na Moravě se vůči ní obyvatelstvo více vymezovalo.

Obliba Církeve Československé s sebou přinesla problémy pro katolickou církev, nicméně postoj české společnosti k náboženství zůstal prakticky beze změn. Dalo by se říct, že se část věřících jen přesunula z jedné církve do druhé. Václavík (2009) na tomto místě uvádí, že daleko zajímavější než úspěch Církeve Československé nebo problémy Církeve katolické, je skutečnost, že v této době velmi vysoký počet lidí rezignoval na jakoukoli institucionalizovanou identitu (ibid). Což ale neznamená, že se jednalo o masový a jednorázový postoj, což se ostatně dá doložit statistikami podle sčítání lidu z roku 1921, kde se ke kategorii 'bez vyznání' přihlásilo 9,8 % lidí. Skutečný počet, jak naznačuje Václavík (2009), však mohl být a nejspíš i byl daleko vyšší. Rozdíly lze určitě spatřovat v jednotlivých okresech, i mezi Čechami a Moravou. Navíc právě sčítání lidu nelze brát jako zásadní a nosnou minci, ale spíše jako jakýsi podklad.

Druhá polovina 20. let se pak nesla ve stabilizaci v rámci české společnosti. Politická reprezentace přistoupila k utlumování antináboženských/antikatolických názorů. V rámci postoje k náboženství se nepodařilo prosadit ani odstavčí zákon a církve. Proběhly proto jen drobné úpravy týkající se třeba školství nebo rodinných otázek (ibid). Stabilní situace pak vydrželo až do roku 1925 (1928), kdy se v rámci oslav výročí upálení mistra Jana Husa vyostřil vztah státu a katolické církve, urovnaný v roce 1928 podepsáním mezinárodní smlouvy s Vatikánem, v němž se katolická církev zavázala, že její činnost nebude na překážku zájmům státu a stát se zavázal k neutralitě v otázce náboženství a respektování víry (ibid). Další bod obratu nachází Václavík (2009) v roce 1929 v oslavách Svatováclavského milénia a dobudování svatovítské katedrály, kdy se církev prezentovala jako loajální vůči republice.

V dalším období první republiky už byla situace v rámci české společnosti víceméně stabilní a zmizely se tak emotivní nálady ze začátku 20. let. Toto období tak ukázalo další směr a postupný vývoj. Nedůvěra v náboženské instituce, negativní postoj ke katolické církvi a privatizované pojetí náboženství. Ukázal se ale také nejasný vztah mezi náboženstvím a politikou, kdy i přes velkou kritiku katolické církve nedošlo k výraznějším změnám a náboženství zůstalo důležitou složkou života společnosti.



### 4.3 Pod vlivem KSČ (1945 – 1989)

Postupný úpadek zaznamenávala církev i v dalších letech a obdobích po roce 1945. Nešpor (2010) uvádí, že 2. polovina 20. století se vyznačuje celkovým poklesem zájmu o účast na církevním dění a to ve všech zemích Evropy, tedy i v České Republice. Úpadek náboženství tak nastal i v tradičních 'náboženských' zemích, jak jsou například Španělsko nebo Irsko, jen přišel později a nebyl tak výrazný jako jinde.

Situace v Československu se oproti bouřlivému období první republiky významně uklidnila. Antikatolická rétorika se do jisté míry vytratila a nebyla tak významnou složkou politického dění. Nešpor tvrdí, že svoje členy neztrácí v tomto období jen církve, ale i sekulární sociální skupiny, jako jsou například odbory, hnutí, či politické strany. Nešpor (2010) dále uvádí, že v 2. polovině 20. století probíhá subjektivizace, tedy snižování sociálního i náboženského zájmu v procesu modernizace. Místo tak získává subjektivní spiritualita, kdy zdrojem smyslů jsou vlastní zkušenosti a prožitky. Nešpor (2010), pak zastává názor, že se náboženství jako celek po 2. světové válce transformovalo, část se stala subjektivní a detradicionalizovanou a církve se takové transformaci musely přizpůsobit (menší počet členů, dobrovolné členství...). Navíc už v této době započala věřící populace stárnout, což se na úpadku církevního života rovněž podepsalo (ibid).

Samotný vývoj v náboženské otázce v ČSSR, by šel zjednodušeně nazvat jako stabilní. Jak je známo, KSČ se proti církvím, zejména římskokatolické, tvrdě vymezovala. Jak uvádí Nešpor (2010), probíhaly represe nejen vůči církvím, ale i proti samotným věřícím. Václavík (2009) v tomto ohledu uvádí, že se katolická církev, ale i další náboženské skupiny musely podřídit striktnímu státnímu dozoru, na základě nových legislativních opatření, vytvořených komunistickým režimem. Jak dále pokračuje Nešpor (2010) lze v těchto snahách poukázat na návaznost antiklerikalismu 20. let. Nový režim totiž dle Nešpora (2010) přišel s výrazným ideologickým působením. Proto se poměrně logicky snažil mít pod dohledem právě církve, které hlásaly svoji a rozdílnou ideologii. Nešpor (2010), ale rovněž poukazuje na fakt, že ne proti všem církvím byly vedeny represe. Katolická církev představovala pro režim do jisté míry i jakousi hrozbu, kdy podle všeho hrozila špionáž ve prospěch Vatikánu. Větším postihům tak unikly protestantské církve, ke kterým se komunistický režim stavil vstřícněji (Nešpor, 2010). Podle Nešpora byly právě protestantské církve omezeny jen na českou společnost a nehrozila tu proto špionáž ve prospěch cizí strany (Vatikánu), jako v případě církve katolické. Navíc právě protestantské církve do jisté míry podporovaly socialismus (režim). Na tomto místě uvádí Nešpor (2010) dvě hlavní církve, které neměly tak spoutané ruce. První z nich byla Českobratrská církev evangelická, druhou potom Církev československá (husitská). Onu již zmíněnou podporu režimu Nešpor demonstruje například

na osobě čelního představitele Českobratrské církve evangelické, Lukla Hromádky, který označoval říjnovou socialistickou revoluci za druhou největší událost lidstva.

Možná ještě větší podporou režimu se vyznačovala Církev československá (husitská) (ibid). Husiti totiž byly odtrženy od Říma, a tak nepředstavovali problém v šíření režimové ideologie. Navíc, jak uvádí Nešpor (2010) i Václavík (2009), komunisté se považovali za pokračovatele husitských tradic. Nutno však podotknout, že se na husitství dívali jako na sociálně - revoluční hnutí, nikoliv jako na hnutí náboženské.

Jak už ale bylo zmíněno na začátku, celkový pohled režimu byl protináboženský. Nešpor (2010) tvrdí, že do roku 1948 však bylo v této otázce ticho, což vysvětluje jako taktiku komunistů. Po převratu v roce 1948 pak nastaly silné proti římskokatolické nálady, kdy se režim do katolíků pustil naplno. V polovině 50. let pak následně dochází k obecné kritice náboženství, nikoliv jen římskokatolické církve. Taková kritika byla opřena o antiklerikalismus 19. století v Rusku (ibid). Tato situace následně dospěla i do bodu, kdy komunistický režim přestal s podporou Českobratrské církve evangelické, i církve Československé (husitské). Naopak vyzdvihování se dočkalo husitství jako celek. Nešpor (2010) tvrdí, že režim vyznával jasná pravidla, tedy neexistovalo nic jako komunistický věřící nebo komunistický kněz. Náboženství se tak od politiky svým způsobem odděluje, čímž se komunistický režim lišil s vládou první republiky. A i když byly protikatolické, později i proti náboženské hlasy silné, v censu roku 1950 se nic z toho nikterak výrazně nepotvrdilo (Václavík, 2009) viz tabulka č. 1.

**Tabulka č. 1: Příslušnost k jednotlivým náboženským skupinám v krajích podle sčítání lidu z roku 1950 (v %)**

	Římskokatolická církve	Evangelické církve	Církev československá	Bez vyznání
Praha	65,0	6,1	16,5	10,2
Pražský kraj	72,2	5,3	13,6	7,9
Českobudějovický kraj	87,4	2,4	7,2	2,0
Plzeňský kraj	77,5	5,3	5,8	9,9
Karlovarský kraj	73,4	8,6	7,4	5,5
Ústecký kraj	63,8	5,9	14,2	12,9
Liberecký kraj	61,9	6,6	19,6	9,6
Hradecký kraj	67,2	4,7	20,4	6,5
Pardubický kraj	73,9	9,3	11,7	4,3
Jihlavský kraj	90,6	3,6	3,8	1,3
Brněnský kraj	87,4	4,0	5,1	2,4
Olomoucký kraj	84,1	2,9	8,8	2,0
Zlínský kraj	89,3	5,9	3,0	1,1
Ostravský kraj	78,0	9,9	7,9	2,8

Zdroj: ČSÚ in Václavík, D. (2009)

60. léta, jak dále uvádí Václavík (2009) přinesla jisté zmírnění mocenského tlaku, ale nikoliv jeho vymizení. Režim se uchýlil k jakési formě tolerance, i když nadále vystupoval se silným protináboženským akcentem. Václavík poukazuje na fakt, že režim měl neustále proti čemu bojovat, jelikož se dle údajů z roku 1967, 44% občanů považovalo za členy církví, což bylo pro komunistickou moc poměrně znepokojující. Nešpor (2007) zde uvádí, že v této době pokračovala deinstitucionalizace náboženství v české společnosti, tedy že náboženství nebylo chápáno jen jako členství v církvi. Václavík (2009) pak tvrdí, že konec šedesátých let s sebou přinesl i větší liberalizaci státní politiky, která změnila přístup k církvím. Jako příklad tohoto uvolnění uvádí zrušení restrikcí týkajících se teologických fakult a vznik druhé katolické teologické fakulty v Olomouci. Další příklad spatřuje Václavík kupříkladu i v tom, že řadě kněží bylo znovu dovoleno působit v duchovní správě. Všechny tyto změny vedly k mírnému nárůstu religiozity obyvatel, která se projevovala vyšší účastí lidí na náboženských obřadech i veřejným přihlášením se k náboženskému vyznání.

Jakákoliv liberalizace však vzala za své na začátku 70. let, kdy státní politika nabrala

znovu ostře anticírkevní a protináboženský směr (Václavík, 2009). Předchozí vstřícné kroky byly zrušeny, či pozastaveny a náboženství bylo opět chápáno jako velká překážka v dosažení vítězství komunismu. Dalším krokem bylo zřízení instituce, která se věnovala otázkám ateizmu z pohledu marxisticko-leninské ideologie. Příkladem ostrého vymezení se proti církvím i náboženství mohou být například nová restriktivní opatření, omezená autonomie náboženských skupin, odebrání státního souhlasu duchovním a velmi přísný dozor nad církvemi (ibid). Tato opatření donutila k reakci i církve, která si zvolila několik způsobů, jak se s nastalou situací vyrovnat. Část kněží začala spolupracovat s režimem, ať už tajně, či otevřeně, část se pokusila v klidu pokračovat ve své činnosti a část se pokusila vytvořit alternativní strukturu (ibid). Nešpor (2007), poukazuje také na fakt, že v 2. polovině 20. století je úpadek zájmu o tradiční církve v Evropě (tedy v malém měřítku i v ČR) kompenzován New Age, jejichž popularita však velice rychle upadla. Pod přísným dohledem komunistického režimu sice nebylo lehké něco takového provozovat, nicméně, jak zmiňuje Václavík (2009), po zavedení přísného dohledu, vznikala tzv. skrytá církve. Právě tyto skupiny vystupovaly proti komunistickému režimu a podílely se na protirežimních aktivitách, spojených například s Chartou 77 (ibid).

Tvrdé restriktce a tlak se nevyhnuly ani doposud v jisté míře tolerované Českobratrské církvi evangelické, jejíž vrcholní představitelé byli dokonce v polovině 70. let zatčeni (ibid). Komunistický režim se všemi těmito kroky snažil dostat k celkové ateizaci společnosti, držící se Marxovy teorie o náboženství jako o "opiu lidstva". Václavík (2009) dále zmiňuje, že nejen protináboženská rétorika mohla za další úpadek náboženství, ale jeden z důvodů spatřuje i v socioekonomické transformaci české společnosti. Česká společnost se posunula ke společnosti konzumní a stoupala tak její laxnost, i individualizace a také posilování materiálních hodnot. Další problém vidí Václavík v tom, že na počátku 70. let se do produktivního věku dostala generace narozená kolem 1948, která si prošla celým vývojem režimu s jeho protináboženskými kroky. Na tomto místě proto můžeme říct, že v české společnosti stoupl počet lidí s negativním vztahem jak k náboženství, tak i k náboženským institucím. Václavík tvrdí, že tento stav byl zapříčiněn i tím, že nedošlo k naplnění změn, které se očekávaly na konci 60. let. Po tomto neúspěchu tak velká část populace jednoduše na náboženský život rezignovala. Blovský (1989) uvádí, že v 70. a 80. letech se počet těch, kteří jednoznačně věřili v Boha, pohyboval mezi 20-25%. Václavík (2009) pokračuje tím, že velký pokles byl zaznamenán také s náboženskými obřady (křty, sňatky...). Nešpor (2007) naopak říká, že pokles náboženských (církevních) obřadů klesá pozvolna a pomalu. Poukazuje tím na skutečnost, že i přes negativní postoj režimu k náboženství, si církve uchovaly svoji pozici v sociální oblasti. Jako doklad tohoto tvrzení pak předkládá pohřeb, jako

církevní obřad, který probíhá za asistence církve ve všech obdobích. Dále pak přichází s názorem, že odmítání církví se nerovná odmítání náboženství, tedy jsou určité rozdíly mezi pohledy na církve a náboženství. Vlažný vztah české společnosti k náboženství dále dokládá i Václavík (2009), který na základě výzkumu z roku 1979 tvrdí, že s ateizací podle režimu souhlasilo jen 15% lidí, zatímco 67% se vyjádřilo v tom smyslu, že je nejlepší si náboženství vůbec nevšímat. Tedy, je lepší se náboženství vyhnout, jelikož by mohlo znamenat jistý problém. Důsledná kontrola náboženských pohybů ze strany režimu, pak znemožnila i hledání alternativ, což lze považovat za důvod lhostejnosti vůči danému tématu.

Změna ve vnímání náboženství a zájem o něj, přišla až v 2. polovině 80. let, za což podle Václavíka (2009) mohlo částečné uvolnění společenských poměrů a intenzivnější kontakt s okolním světem. V této době se i v pořád uzavřené české společnosti začala šířit alternativní duchovní literatura (překlady knih, spiritistická literatura, výklady východní náboženských směrů...). Tuto změnu dokládá Václavík na číslech, kdy mezi lety 1980 a 1989 stoupl počet lidí tvrdících, že má jiný světonázor ze 7 na 23%. Druhá polovina 20. století byla dle Václavíka (2009) volnější obdobím i pro tradiční náboženské skupiny, které vyvíjeli větší aktivitu a zapojovali se do kritiky režimu. Církev tímto volala po větší otevřenosti ze strany režimu. Snaha katolické církve o změny v komunistické společnosti byla ke konci 80. let 20. století značná, což se do jisté projevovalo i v jejím vnímání. Václavík uvádí, že podle šetření z října 1989, považovalo skoro 40% dotázaných katolickou církev za významného bojovníka v oblasti lidských práv. Pohled české společnosti na náboženství tak dostal určitých změn. Stále zde přetrvával spíše negativní vztah k institucionalizovaným náboženským formám, tedy k církvím, na druhé straně rostl zájem o alternativní religiozitu jako o novou formu náboženství. Václavík (2009) poukazuje na skutečnost, že konci 80. let 20. století se na scénu vrací "netradiční" náboženské skupiny, a dokonce začínají působit zcela nové (Hare Kršna). Všechny tyto skutečnosti ukazují, že česká společnost prošla za krátkou dobu hned několika turbulencemi, které se na vztahu k náboženství, potažmo k církvím, podepsaly. Václavík (2009) tvrdí, že i přes silnou protikatolickou nótu, paradoxně největší ztráty členů utrpěly nekatolické denominace, zejména Církev československá husitská. Vztah k institucionalizovanému pojetí náboženství tak nadále slábl, zatímco se započal zvedat zájem o alternativní náboženské proudy, které dokázaly reagovat na potřeby jedince v individualizované a rezignované společnosti.

#### 4.4 Polistopadová situace

Uvolnění poměrů z 2. poloviny 80. let minulého století se projevilo i na začátku let 90., těsně po sametové revoluci. Církve se podle české společnosti značným způsobem podílely na protirežimních akcích, čímž znovu po dlouhé době vzrostla jejich popularita (Václavík, 2009). Jak již ale bylo řečeno, své obrození nezažívaly jen tradiční církevní skupiny, ale i alternativní náboženské formy, které měli v nově uvolněných poměrech větší manévrovací prostor. Nešpor (2007) uvádí, že byl v tomto období obrovský zájem o tyto nové formy, pronikající k nám ze Západu. Jistou oblibu církve následně Václavík (2009), demonstruje na postavě Václava Malého, jenž patřil mezi čelní představitele polistopadových událostí. Celkově tak lze říci, že začátek 90. let se opravdu pro církve nesl v příznivém duchu, o čemž svědčí i tehdejší výzkumy.

Nadšení z těchto událostí ale vydrželo poměrně krátkou dobu, což šlo v ruku v ruce s už jednou zmíněným rozkvětem církví. Nešpor (2007) tvrdí, že iluze o druhém dechu českého křesťanství, respektive celého náboženského života, vzala rychle za své, přičemž největší problém spatřuje v církevních restitucích. Jako další důvody uvádí vznik církevního školství a případný konkordát s Vatikánem. Pozice českého křesťanství tak začala znovu upadat, viz tabulky č. 2, č. 3 a č. 4. Některé z těchto problémů přetrvávají i do současnosti. Lužný (1998) uvádí, že česká společnost by neviděla ráda bohatou církev, ale přenechala by jí péči o staré a chudé, případně starost o kulturní památky. Lužný pak dále tvrdí, že zájem české společnosti o křesťanství (náboženství) pramenil spíše z hledání všelidského a univerzalistického náboženství, bez církevních tradic a autorit. Rozdílná skutečnost pak vedla k tomu, že zájem o náboženství začal znovu upadat, tedy že Češi zvolili směrem k církvím negativní postoj. Václavík (2009) zmiňuje poměrně zvláštní skutečnost, jenž spatřuje v další významné změně režimu. Nově vznikající demokratický aparát totiž podle něj stavěl na vymezování se vůči komunistickému, tedy ateistickému režimu. Díky tomu mohly být dříve utlačované církve chápány jako ztělesnění odporu. Což se ale projevilo právě jen na startu nového desetiletí, viz graf č. 1. Postupující negativní náhled na církve tak dle Nešpora (2007) skončil dvěma možnostmi. Jednou z nich byl zájem o jiné a do té doby i neznámé spiritistické zdroje, druhou možností se pak stalo opuštění náboženských zájmů ve prospěch ekonomicko-sociálních, politických či jiných aktivit.

Úpadek náboženského zájmu pokračoval i v 2. polovině 90. let, avšak v této době se právě daným tématem zabývala řada výzkumů. Zrodila se tedy otázka, čemu Češi věří, když je jejich názor na církve (náboženství) tak vyhraněný? Tímto se tak dostáváme k českému ateismu, jako jakémusi pozůstatku minulých dob, především období vlády komunistické strany. Jak poukazuje Václavík (2009) ona deklarovaná vysoká míra ateismu, nakonec nebyla

tak vysoká, jak by se mohlo očekávat. Tedy, že jen malá část populace se ztotožnila s názorem, který odmítá připustit existenci transcendentna v jakékoli podobě. Tím se tak česká společnost nikterak neodlišovala od Evropského průměru. Nutno však podotknout, že z dalších výzkumů vyplývá, že ani představa Boha v církevních konturách nebyla silně zastoupena. Můžeme proto říci, že zde se v určité míře projevuje právě osobní, privátní náboženství, kdy si jedinec připouští existenci transcendentna, ale ztotožňuje ji s vlastní představou o osobním bohu, či nadpřirozené síle (Václavík, 2009).

**Tabulka č. 2: Podíl věřících jednotlivých vyznání v české společnosti podle sčítání lidu v roce 1991 (v %)**

církev	1991
Římskokatolická	39,0
Československá	1,7
Českobratrská evangelická	2,0
Ostatní křesťanské	1,0
Mimokřesťanské	0,2
Neodpověděli	16,2
Bez vyznání	39,9

Zdroj: Nešpor, Z. (2010)

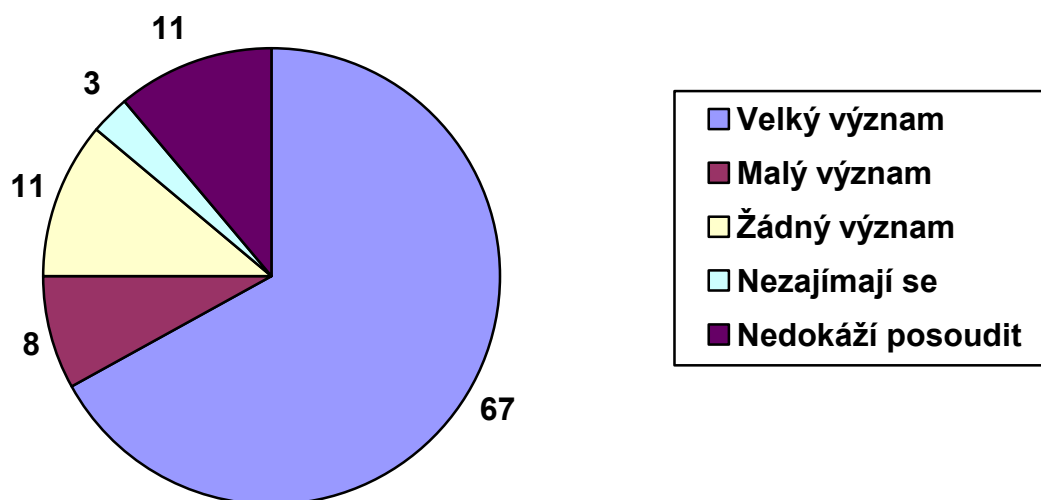
**Tabulka č. 3: Deklarované vyznání podle sčítání lidu mezi lety 1991 a 2001 v ČR (v %)**

Církev	1991	2001
Římskokatolická	39,0	26,8
Československá	1,7	1,0
Českobratrská evangelická	2,0	1,1
Ostatní křesťanské	1,0	0,8
Mimokřesťanské	0,2	2,5
Neodpověděli	16,2	8,8
Bez vyznání	39,9	59,0

Zdroj: Nešpor, Z. (2010)

**Graf č. 1**

**Názor obyvatel ČR na význam návštěvy papeže v roce 1990 (v %)**



Zdroj: IVVM in Václavík, D. (2009)

**Tabulka č. 4: Vývoj počtu věřících v Boha v letech 1989 – 1995 (v %)**

	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995
Věří v Boha	16	22	25	24	30	24	21
Připouští jeho existenci	24	26	32	37	30	32	31
Nevěří v Boha	60	52	43	39	50	45	48
Bazický index	1,00	0,86	0,72	0,65	0,83	0,75	0,80

Zdroj: IVVM in Václavík, D. (2009) Bazický index je vyjádření počtu nevěřících v letech 1990 – 1995 vzhledem k roku 1989. Jedná se tedy o podíl nevěřících v jednotlivých letech vztažených k prvnímu roku předkládaného výzkumu.



Nadšení z těchto událostí ale vydrželo poměrně krátkou dobu, což šlo v ruku v ruce s už jednou zmíněným rozkvětem církví. Nešpor (2007) tvrdí, že iluze o druhém dechu českého křesťanství, respektive celého náboženského života, vzala rychle za své, přičemž největší problém spatřuje v církevních restitucích. Jako další důvody uvádí vznik církevního školství a případný konkordát s Vatikánem. Pozice českého křesťanství tak začala znovu upadat. Některé z těchto problému přetrvávají i do současnosti. Lužný (1998) uvádí, že česká společnost by neviděla ráda bohatou církev, ale přenechala by jí péči o staré a chudé, případně starost o kulturní památky. Lužný pak dále tvrdí, že zájem české společnosti o křesťanství (náboženství) pramenil spíše z hledání všelidského a univerzalistického náboženství, bez církevních tradic a autorit. Rozdílná skutečnost pak vedla k tomu, že zájem o náboženství začal znovu upadat, tedy že češi zvolili směrem k církvím negativní postoj. Václavík (2009) zmiňuje poměrně zvláštní skutečnost, jenž spatřuje v další významné změně režimu. Nově vznikající demokratický aparát totiž podle něj stavěl na vymezení se vůči komunistickému, tedy ateistickému režimu. Díky tomu mohly být dříve utlačované církve chápány jako ztělesnění odporu. Což se ale projevilo právě jen na startu nového desetiletí. Postupující negativní náhled na církve tak dle Nešpora (2007) skončil dvěma možnostmi. Jednou z nich byl zájem o jiné a do té doby i neznámé spiritistické zdroje, druhou možností se pak stalo opuštění náboženských zájmů ve prospěch ekonomicko-sociálních, politických či jiných aktivit.

Úpadek náboženského zájmu pokračoval i v 2. polovině 90. let, avšak v této době se právě daným tématem zabývala řada výzkumů. Zrodila se tedy otázka, čemu češi věří, když je jejich názor na církve (náboženství) tak vyhraněný? Tímto se tak dostáváme k českému ateismu, jako jakémusi pozůstatku minulých dob, především období vlády komunistické strany. Jak poukazuje Václavík (2009) ona deklarovaná vysoká míra ateismu, nakonec nebyla tak vysoká, jak by se mohlo očekávat. Tedy, že jen malá část populace se ztotožnila s názorem, který odmítá připustit existenci transcendentna v jakékoli podobě, viz tabulka č. 5. Tím se tak česká společnost nikterak neodlišovala od Evropského průměru. Nutno však podotknout, že z dalších výzkumů vyplývá, že ani představa Boha v církevních konturách nebyla silně zastoupena. Můžeme proto říci, že zde se v určité míře projevuje právě osobní, privátní náboženství, kdy si jedinec připouští existenci transcendentna, ale ztotožňuje ji s vlastní představou o osobním bohu, či nadpřirozené síle (Václavík, 2009).

**Tabulka č. 5: Charakter a míra náboženského založení v letech 1991, 1997 a 1999 (v %)**

	BIBL 1991*	AUFBR 1997**	ISRE 1999***
Jsem nábožensky založený a žiji podle církevního určení	13,0	9,6	10,3
Jsem nábožensky založený svým způsobem	25,4	33,5	28,5
Nemohu říci, zda jsem, či nejsem nábožensky založený	19,7	8,7	23,6
Nejsem nábožensky založený, o tyto věci se nezajímám	26,9	35,1	27,9
Nejsem nábožensky založený a náboženství neuznávám	12,8	13,1	6,3

Zdroj: Václavík, D. (2009)

\* výzkum Světové biblické společnosti: O vztahu československé populace k náboženství a bibli

\*\* religiozita v reformovaných východo (středo) evropských zemích

\*\*\* ISSP Religiozita II

Jak je vidět, byly teorie o stoupající popularitě privátního, osobního náboženství, pravdivé. Lze tedy říci, že už na začátku 90. let 20. století byla míra privatizace náboženství v české společnosti poměrně vysoká a v průběhu let se nadále zvětšovala (Václavík, 2009). Česká společnost tak sice projevila nezáměr o náboženství, ale v podstatě jen v jeho institucionalizované formě. V tomto bodě proto můžeme zmínit, že výzkumy, probíhající v následujících letech už rozlišují, či se o to alespoň pokouší, mezi tradiční religiozitou svázanou s církvemi a religiozitou alternativní, která se odehrává mimo tradiční náboženské struktury (Václavík, 2009). Nešpor (2007) pak tvrdí, že nárůst privátního, osobního náboženství a s tím odklon od tradiční církevní religiozity souvisí se ztotožněním se s řadou argumentů z dob minulého režimu. Nešpor (2007) pak říká, že církve měli po převratu v roce 1989 velkou šanci využít společenského zájmu, která jim ale unikla. Navazuje na to proto otázkou, zda šel tak velký potenciál skutečně využít?

Můžeme tak říci, že 90. léta 20. století se nesla v proměnlivém rytmu, kdy velké nadšení, radost i zájem o společenské dění, tedy i o náboženství, vystřídal

dobře známý skepticismus a nezáměr. Lze snadno spekulovat, zda tyto proměny souvisely kupříkladu s celkovým rozčarováním s nově nabitě a nepříliš povedené demokracie nebo spolu tyto dvě věci neměli co dočinění. Jisté ale je, že tradiční institucionalizované náboženství se ocitlo mimo okruh společnosti, zatímco náboženství osobní, privátní se stávalo mnohem oblíbenějším. Je ale také dobré zmínit, že i přes značně negativní postoj k církvím, který se udržel až do současnosti, mají právě církve stále možnost pohybovat se ve společenském prostoru. Jak uvádí Nešpor (2007) současná společnost se vyznačuje jistou náboženskou tolerancí, nenutí církve opustit společenský prostor, ale na církevním dění se nepodílí. Pokud tyto trendy započaly v 2. polovině 90. let 20. století, je snadno vidět, že přetrvaly až do současnosti.

#### 4.5 Současná situace

Jak již bylo řečeno, církevní krize, jež započala v polovině 90. let 20. století, přetrvává v české společnosti i nadále. Tato skutečnost nicméně neznamená, že by v našich životech nemělo náboženství místo. Když se znovu vrátíme k Luckmannovu tvrzení, že náboženství je vlastní každé společnosti a úpadek tradiční církevní náboženskosti neznamená úpadek náboženství jako takového (Luckmann, 1967) dávají mu poslední prováděné výzkumy za pravdu. Česká společnost se sice k tradičnímu institucionalizovanému náboženství nehlásí ve velkých počtech, nicméně existenci transcendentna ve své vlastní podobě nevyklučuje, viz tabulky č. 6 a č. 7. Hamplová (2008) zde uvádí jako příklad víru v horoskopy, astrologii, zájem o východní medicínu, akupunkturu, homeopatii nebo některé proudy v současném managementu. Celkově tak lze tvrdit, že i česká společnost, působící jako ateistická, se vlastně s náboženstvím ztotožňuje. Nedá se říct, že by alternativní formy religiozity zaznamenaly další a prudký nárůst, ale můžeme v poklidu tvrdit, že se k nim česká společnost uchyluje rozhodně častěji, než k už zmíněným tradičním církvím. Navíc, jak předkládá Nešpor (2007), věřící populace v České republice stárne a tudíž se počty lidí, hlásící se k církvím snižují. Toto lze považovat za jeden z trendů posledních let. Když se tak zaměříme právě na tu část společnosti, již lze označit jako věřící, vyvstane zde několik faktorů, které mají daný propad za následek. Nešpor (2007), kromě už zmíněného stárnutí věřících dále uvádí, že více věří ženy než muži a osoby s vyšším vzděláním a lepším postavením. Tento poznatek však vztahuje k západním zemím, kdežto na východě vidí pravý opak. Tedy, že věřícími osobami jsou lidé méně vzdělaní, s nižším sociálním statutem, žijící na vesnici. Složení dle věku a pohlaví je pak ve skrze stejné jako v západních zemích. Nutno si proto v tomto kontextu vymezit Českou republiku jako zónu mezi západem a východem. Lužný (2008) pak uvádí, že v tradičních církvích skutečně převládá obyvatelstvo s nižším vzděláním i sociálním postavením, kde je více převážně starších žen. Toto rozdělení tak v podstatě dává za pravdu Nešporovu vymezení východních zemí. V nových náboženských proudech následně Lužný (2008) vidí situaci opačně, odpovídající západnímu složení. Shoda tak ve výsledku panuje pouze v tom, že věřícími jsou více ženy než muži, což podporují i poslední výzkumy.

**Tabulka č. 6: Víra v Boha podle pohlaví (v %)**

ISSP 2008	Muži	Ženy
Nevěřím v Boha	48,3	32,8
Nevím, zda Bůh je, a nevěřím, že se to dá zjistit	16,8	12,9
Nevěřím v osobního Boha, ale věřím v nějakou vyšší moc	13,9	18,5
Někdy se mi zdá, že v Boha věřím, a někdy, že ne	5,7	7,9
I když mám pochybnosti, cítím, že v Boha věřím	8,2	12,7
Vím, že Bůh skutečně existuje, a nepochybuji o tom	7,1	15,2
Celkem	100,0	100,0

Zdroj: ISSP in Hamplová, D. (2008)

**Tabulka č. 7: Víra v Boha podle pohlaví (v %)**

DIN 2006	Muži	Ženy
Neexistuje ani Bůh, ani duch, ani žádná nadpřirozená síla	19,7	11,4
Nevím, je mi to jedno	15,2	8,3
Nevím, ale rád bych to věděl	23,4	22,6
Existuje nějaká nadpřirozená síla	12,2	16,1
Existuje nějaká forma ducha nebo životní síly	22,7	28,3
Existuje Bůh jako osobnost	6,9	13,3
Celkem	100,0	100,0

Zdroj: DIN in Hamplová, D. (2008)

Pokud se dále budeme zabývat současnou situací, je jasné, že role tradičních církví ve společnosti skutečně upadá. Nicméně i na tak relativně malém území jako je Česká republika se dají v dnešní době pozorovat velké rozdíly. Jak je známo, Morava se považuje za více tradiční a věřící než Čechy, stejnou věc pak lze říci i v porovnání venkova s velkými městy. Lužný (2008) říká, že právě velká města přispívají k rozvolňování tradic, tedy, že zde je úpadek tradičního náboženství znatelný. Problémem se může jevit následné vyjádření, jenž tvrdí, že ve velkých městech je široká nabídka jak tradičních, tak i netradičních (nových) náboženských praktik (Lužný, 2008). Pokud však budeme nahlížet na širokou nabídku takových praktik jen jako na možnost výběru, nedá se proti tomu nic namítnout. Pokles tradičního náboženství je tak možno dát do souvislosti s větším důrazem na vlastní identitu, kterou jedinec spatřuje mimo institucionalizované náboženství.

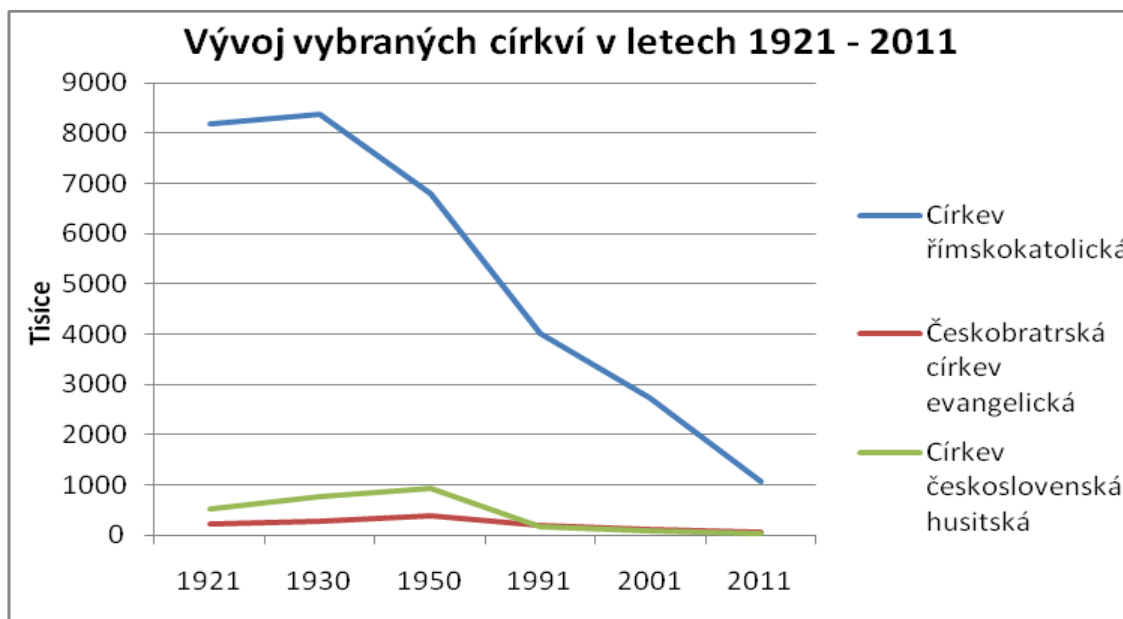
O úpadku v řadách institucionalizovaných církví mluví jasně i čísla, kde je pokles členů v jednotlivých denominacích patrný, viz tabulka č. 8 a graf č. 2.

**Tabulka č. 8: Věřící ve vybraných církvích mezi lety 1991 - 2011**

	1991		2001		2011	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
Věřící celkem	4 523 734	100,0	3 288 088	100,0	2 168 952	x
Věřící hlásící se k církvi	.	.	.	.	1 463 584	100,0
z toho:						
Církev římskokatolická	4 021 385	88,9	2 740 780	83,4	1 082 463	74,0
Českobratrská církev evangelická	203 996	4,5	117 212	3,6	51 858	3,5
Církev československá husitská	178 036	3,9	99 103	3,0	39 229	2,7

Zdroj: ČSÚ (2011a)

**Graf č. 2**



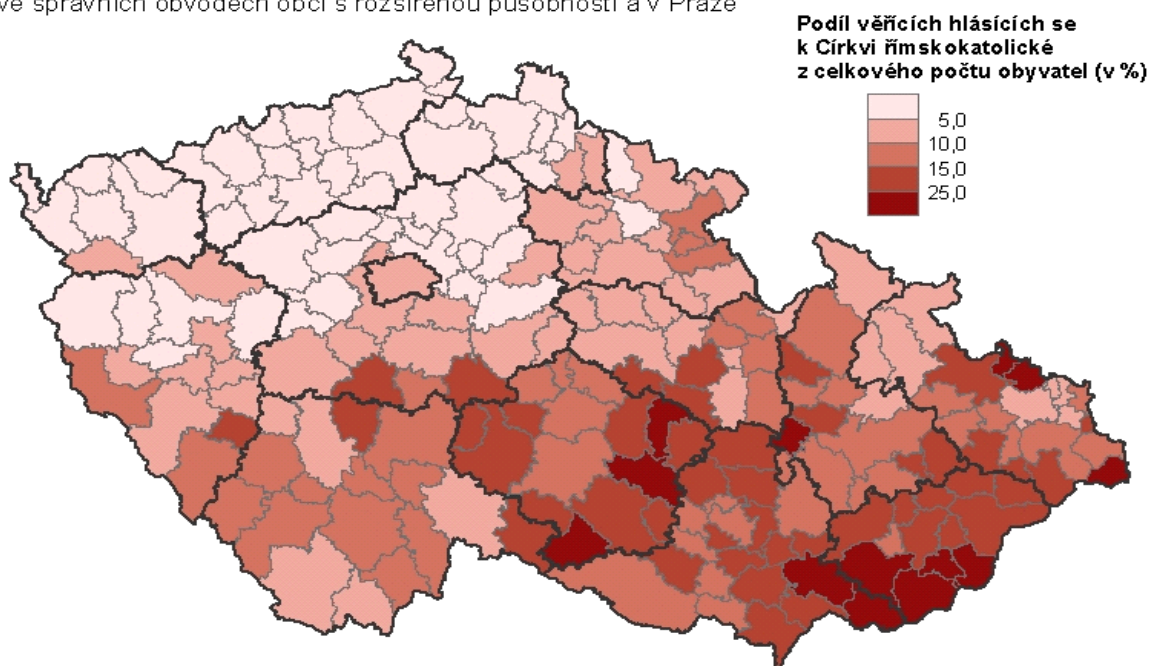
Zdroj: ČSÚ (2011b)

Z výše uvedeného vyplývá rovněž i skutečnost, že největší pokles členů zaznamenala v dlouhodobém horizontu Církev katolická, jenž byla vždy dávána do souvislosti s náboženstvím, i s negativním postojem veřejnosti. Ostatní dvě tradiční denominace sice rovněž zaznamenaly pokles ve svých řadách, avšak menší než v případě Církve římskokatolické. Nejstabilněji se v dlouhodobém horizontu jeví Církev československá husitská, která je v některých případech uváděna jako zvláštní příklad střetu tradiční a „nové“ religiozity. Tedy, že jednoznačně spadá do vymezené kategori církví tradičních, i s ohledem na pokles členů, ale zároveň je zde možno vypožorovat znaky, které vypovídají o podobném složení jako je v alternativních formách náboženství.

Pokud jde o tradiční a největší denominace v ČR, můžeme kromě poklesu jejich členů sledovat také jistý nepoměr v územním rozložení věřících, viz mapy č. 1, č. 2 a č. 3

#### Podíl věřících hlásících se k Církvi římskokatolické (SLDB 2011)

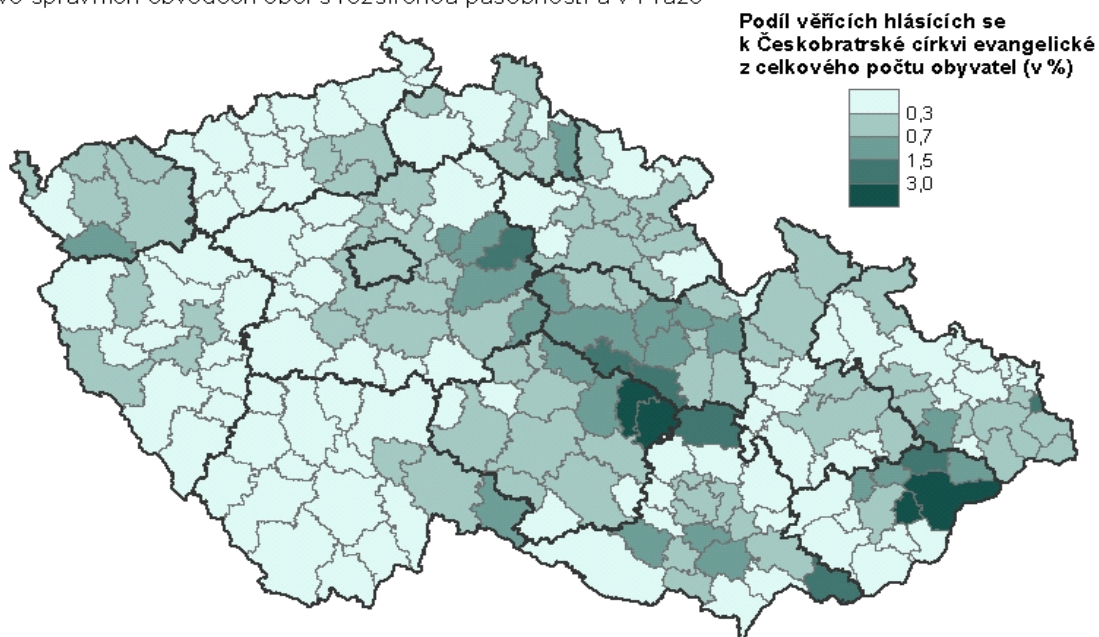
ve správních obvodech obcí s rozšířenou působností a v Praze



Zdroj: ČSÚ (2011c)

### Podíl věřících hlásících se k Českobratrské církvi evangelické (SLDB 2011)

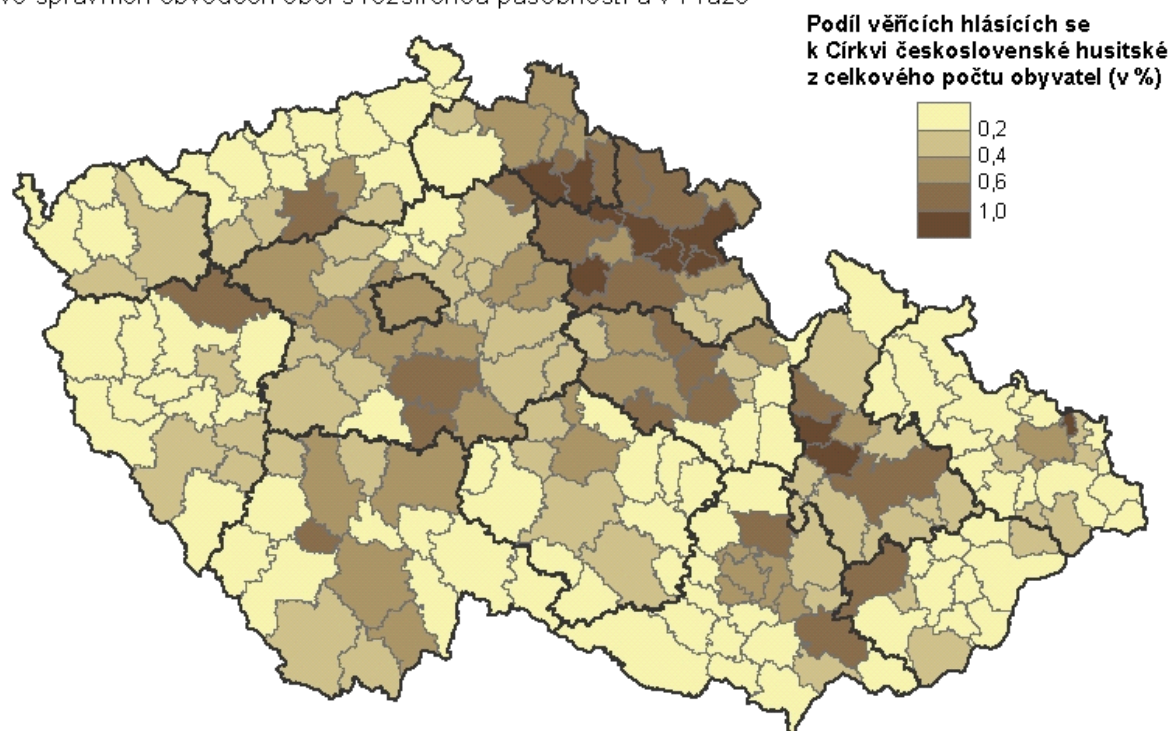
ve správních obvodech obcí s rozšířenou působností a v Praze



Zdroj: ČSÚ (2011d)

### Podíl věřících hlásících se k Církvi československé husitské (SLDB 2011)

ve správních obvodech obcí s rozšířenou působností a v Praze



Zdroj: ČSÚ (2011e)



Na výše uvedených mapách je vidět, že Morava je oproti Čechám daleko více spojena s tradiční vírou a to především k příslušnosti k Církvi římskokatolické. Právě u ní je možné sledovat, že rozdíly mezi dvěma oblastmi (Čechy X Morava, severní Čechy X jižní Morava, západní Čechy X Vysočina) mohou být značné. Jediná z tradičních denominací, u níž nejsou tyto rozdíly tak patrné je Církev českolovenská husitská. Pokud jde o ony už zmiňované rozdíly, existuje studie, která si právě dvě takto odlišná místa vybrala jako objekty svého sledování. Lužný (2008) nabízí srovnání severních Čech, konkrétně České Lípy a jižní Moravy, konkrétně Mikulova. Na Českou Lípu nahlíží jako na jasný příklad sekularizovaného města, kde došlo v minulém století k silnému rozvratu tradic. Jako tyto faktory uvádí vystěhování původního obyvatelstva a příchod nového, které bylo silně vystaveno komunistické propagandě. Po roce 1989 se zde následně objevila ekologicko-konzumní orientace (Lužný, 2008). Příchod nového obyvatelstva znamenal podle Lužného odklon od dosavadní sktruktury náboženství, přičemž neproběhlo vytvoření nové. Tento stav pak Lužný označuje jako náboženské bezdomovectví. I když je Česká Lípa uváděna jako klasický příklad, podobný průběh se dá vztáhnout na celé severní Čechy jako na industrializovanou oblast, která prošla mnoha změnami. Na druhé straně následně stojí jižní Morava, s příkladem Mikulova. Lužný (2008), i Nešpor (2008) tvrdí, že v této oblasti má tradice náboženství silnou pozici, kde se právě na tradice klade značný důraz. Jako další faktory takového stavu uvádí Lužný s Nešporem menší sekularizaci, tradiční výchovu i ustálenost složení obyvatel. Přesto se ani jižní Morava nevyhýbá rozvolňování tradic a poklesu tradičního náboženství. Důvody však v tomto případě vidí Lužný s Nešporem jinde, konkrétně v odchodech mladší generace do větších měst, kde, jak už bylo řečeno je větší nabídka náboženského, či kulturního vyžití.

Klesající počty u největších a tradičních denominací v České republice potvrzuje i další srovnání, které se zabývalo právě poklesem, či v některých případech nárůstem u jednotlivých církví a církevních skupin, viz tabulka č. 9. Jak již bylo řečeno, největší ztráty zaznamenala Církev římskokatolická. Naproti tomu můžeme sledovat, někdy i značný nárůst u menších náboženských skupin, které byly považovány za nové a alternativní. Největší přírůstky měla v tomto ohledu Církev bratrská, následovaná Apoštolskou církví, Křesťanskými sbory a Náboženskou skupinu svědkové Jehovovi. Zajímavostí pak rozhodně zůstává mnohonásobně vyšší počet lidí, spadajících do kategorie ‚Ostatní a nepřesně určené‘. Taková skutečnost může vypovídat o změně postoje k náboženství a jeho formám v české společnosti. Zmíněn už byl rovněž fakt, že začátek 90. let 20. století se nesl v duchu uvolnění poměrů a tudíž i mnoha možnostech výběru, kam se může jedinec uchýlit. Je proto zcela logické, že po vyšumění euforie, na němž zpočátku vydělaly i velké a tradiční církve, se zájem lidí přesunul k novým a mnohdy zajímavým a neznámým formám náboženství, o čemž

svědčí i vzrůstající počet členů právě u menších náboženských skupin. Nicméně daná situace může vypovídat i o tom, že česká společnost se začala zaobírat vlastními, privátními formami náboženství a od institucionalizovaného náboženství, představovaného právě největšími církvemi, se chtěla odtrhnout. I tak ale nutno zmínit, že se stále ta samá česká společnost považovala dále za ateistickou. Dle výzkumu v roce 2001, to bylo 66 % populace (Nešpor, 2008). Je proto možno říci, že český ateismus je brán opravdu jako vymezení se proti tradiční institucionalizované formě církevní zbožnosti.

**Tabulka č. 9: Pokles členů vybraných náboženských skupin mezi lety 1991 - 2001**

	1991 (abs.)	1991 (v %)	2001 (abs.)	2001 (v %)	Přírůstek + Úbytek – Proti roku 1991 (abs.)	Index 2001/1991 (v %)
Církev římskokatolická	4 021 385	39,0	2 740 780	26,8	- 1 280 605	68,2
Československá církev Evangelická	203 996	2,0	117 212	1,1	- 86 784	57,5
Církev československá Husitská	178 036	1,7	99 103	1,0	- 78 933	55,7
Náboženská společnost Svědkové Jehovovi	14 575	0,1	23 162	0,2	8 587	158,9
Pravoslavná církev v českých zemích	19 354	0,2	23 162	0,2	3 614	118,7
Slezská církev evangelická Augsburského vyznání	33 130	0,3	14 020	0,1	- 19 110	42,3
Církev bratrská	2 759	0,0	9 931	0,1	7 172	359,9
Církev adventistů sedmého dne	7 674	0,1	9 757	0,1	2 083	127,1
Církev řeckokatolická	7 030	0,1	7 675	0,1	645	109,2
Křesťanské sbory	3 017	0,0	6 927	0,1	3 910	229,6
Apoštolská církev	1 485	0,0	4 565	0,0	3 080	307,4
Bratrská jednota baptistů	2 544	0,0	3 622	0,0	1 078	142,4
Evangelická církev metodistická	2 855	0,0	2 694	0,0	- 161	94,4
Starokatolická církev v ČR	2 725	0,0	1 605	0,0	- 1 120	58,9

Federace židovských obcí v ČR	1 292	0,0	1 515	0,0	223	117,3
Novoapostolská církev v ČR	427	0,0	449	0,0	22	105,2
Náboženská společnost českých unitářů	365	0,0	302	0,0	- 63	82,7
Ostatní a nepřesně určené	21 085	0,2	221 801	2,2	200 716	1 051,9

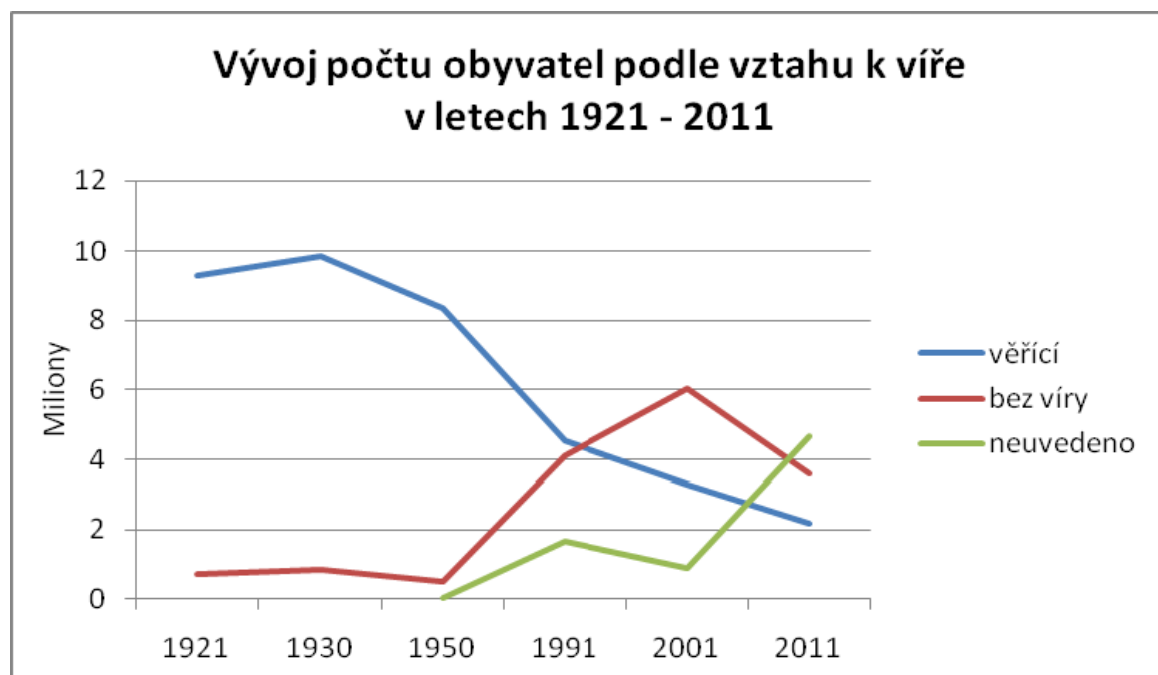
Zdroj: ČSÚ in Václavík, D. (2009)

Když se vrátíme k otázce českého ateismu a jistým trhlínám v tomto vymezení, můžeme říci, že se skutečně jedná jen o špatné uchopení termínu. Lužný (2008) uvádí, že česká společnost má sice k náboženství negativní vztah, ale i ten je lepší než nezájem. Podle Lužného právě takový nezájem neumožňuje efektivní působení církví na okolí, což vede k dalšímu poklesu tradic. Hamplová (2011) se pak opírá o výzkumy DIN (2006) a přidává, že v ČR je vysoký zájem o astrologii, východní medicínu, či amulety, což odporuje představě o ateistické české společnosti, viz tabulka č. 10. Lužný (2008) následně dodává, že i přes všechny zmíněné jevy a velkou míru sekularizace je v naší společnosti alespoň nějaká znalost bible. Jako další protiklad k ateismu v české společnosti lze uvést tvrzení Z. Nešpora (2007), jenž říká, že církev má i v současné době své místo ve společnosti. Toto demonstruje na aktu pohřbu, který je podle něj stále církevním obřadem, prováděným za církevní asistence. Pohřbem je prý člověk vracen zpět církvi (Nešpor, 2007). Počet osob bez vyznání pak stoupal od 50. let 20. století a zastavil se až na začátku prvního desetiletí století jednadvacátého, viz graf č. 3 a tabulka č. 11. Jak už však bylo několikrát zmíněno, nárůst počtu osob bez vyznání, neznamená pokles, či úpadek náboženství. Nešpor (2004) v tomto ohledu uvádí, že pro českou společnost jsou daleko důležitější privatizované formy zbožnosti než ty církevně organizované.

**Tabulka č. 10: Souhlas s religiálními výroky (v %)**

Věříte v	Rozhodně ano	Pravděpodobně ano	Pravděpodobně ne	Rozhodně ne
Posmrtný život	11,9	24,2	26,4	37,5
Nebe	10,2	16,0	49,3	24,5
Peklo	8,3	13,2	24,8	53,7
Náboženské zázraky	8,4	18,6	26,1	46,8
Že amulety někdy přinášejí štěstí	5,6	37,0	27,0	30,3
Že horoskop může ovlivnit běh života	9,6	36,5	26,3	27,6
že někteří věštci mohou předvídat budoucnost?	10,8	42,2	24,0	23,0
že někteří léčitelé mají schopnosti od Boha	9,3	31,8	25,3	33,6
v existenci nadpřirozené síly	13,9	36,8	22,1	27,2
účinnost modlitby	13,4	24,8	23,1	38,6
lidstvo vstupuje do nového duch. věku?	6,4	16,9	38,3	38,4

Zdroj: DIN in Hamplová, D. (2008)

**Graf č. 3**

Zdroj: ČSÚ (2014a)

**Tabulka č. 11: Osoby bez náboženské víry podle pohlaví v letech 1991 - 2011**

Pohlaví	1991	2001	2011	rozdíl 2011/2001	
				abs.	%
Osoby bez víry celkem	4 112 864	6 039 991	3 604 095	-2 435 896	59,7
muži	2 116 547	3 099 810	1 838 898	-1 260 912	59,3
ženy	1 996 317	2 940 181	1 765 197	-1 174 984	60,0

Zdroj: ČSÚ (2014b)

Nutno však podotknout, že rozdíly mezi lety 2001 a 2011 v otázce víry (Osoby bez náboženské víry podle pohlaví), mohly být způsobeny nejen změnou v postoji společnosti k náboženství, ale také rozdílnou metodologií prováděných výzkumů, tedy SLDB 2001 a SLDB 2011. Formuláře z roku 2011 totiž nabízely možnost uvést víru v něco jiného, neuvedeného v seznamu tradičních náboženství. Tedy, do jisté míry se více zabývaly otázkou privatizovaného/ osobního náboženství. Dalším možným zkreslujícím údajem může i fakt, že mezi lety 2001 a 2011 vzrostl počet těch, kteří dotazník týkající se náboženství, nevyplnili. Tato skutečnost může však také mnohé naznačit o přístupu české společnosti k náboženství. Tedy, že negativní postoj a vymezování se vůči církevním skupinám, se proměnil v nezájem, či, jak již bylo dříve zmíněno, v tichou toleranci.

I v porovnání s dalšími evropskými zeměmi, je vidět, že se Česká republika může „pochlubit“ velkou mírou osob, považující sebe sama za nevěřící, potažmo za ateisty, viz tabulka č. 12. Pozorovat zde můžeme i velké rozdíly mezi tradičně nábožensky zaměřenými státy, jako je Irsko, Portugalsko, či Španělsko a státy západní Evropy, kde náboženství a církve na svém postavení mnoho ztratily (Německo, Spojené království, Nizozemsko). Zvláštností je nicméně fakt, že se k těmto zemím řadí právě Česká republika. Ostatní postkomunistické státy, jako Slovensko, Chorvatsko, Slovinsko, či Lotyšsko (kde je míra nevěřících rovněž poměrně vysoká, nikoli však tak jako v případě ČR) totiž tak velkou mírou nevěřících osob nevykazují. I toto tak poukazuje na fakt, že Česká republika je v daném ohledu specifická. Z dat však vyplývá, že i přes jasné přiklonění se k nevěřící populaci, existuje v české společnosti víra v různé náboženské představy. I zde ale lze sledovat výkyvy mezi jednotlivými státy, viz tabulka č. 13.

**Tabulka č. 12: Nevěřící ve vybraných evropských zemích**

Země	Nevěřící
Belgie	21,8
<b>Česká republika</b>	<b>64,7</b>
Finsko	18,3
Francie	48,6
Dánsko	14,3
Chorvatsko	6,5
Irsko	7,7
Kypr	0,4
Lotyšsko	39,3
Německo	34,4
Nizozemsko	43,0
Norsko	16,0
Portugalsko	10,2
Rakousko	16,4
Slovensko	18,7
Slovinsko	19,7
Spojené království	32,9
Španělsko	22,0
Švédsko	29,8
Švýcarsko	26,0

Zdroj: ISSP in Nešpor, Z. (2010)

**Tabulka č. 13: Víra v posmrtný život ve vybraných evropských zemích**

Země	Posmrtný život	nebe	Peklo
<b>Česká republika</b>	<b>41,7</b>	<b>27,1</b>	<b>20,7</b>
Francie	46,7	29,9	18,3
Irsko	72,4	79,8	50,2
Itálie	63,7	58,8	50,2
Maďarsko	39,2	36,2	27,8
Německo	48,7	40,5	31,0
Polsko	63,5	65,0	53,6
Rakousko	52,4	38,2	25,9
Slovensko	59,3	51,4	43,8
Spojené království	52,2	46,7	27,9
Švýcarsko	62,1	43,9	24,6

Zdroj: ISSP in Nešpor, Z. (2010)

## 5. Závěr

Na základě rozboru a popisu vztahu české společnosti k náboženství je jasné, že si prošel mnoha změnami a výkyvy. Právě tato skutečnost může za současný postoj Čechů směrem k náboženství, potažmo k církvi. K tomu je nutné ještě přičíst silnou antiklerikální rétoriku vládnoucích vrstev, jenž českou společnost provázela už od 19. století. Všechny tyto aspekty se podepsaly na tom, jak je náboženství a jeho formy vnímáno v současnosti. V úvodu i v průběhu práce bylo několikrát zmíněno, že Češi se rádi považují za ateisty a s tímto výrokem bylo polemizováno. Výsledkem je fakt, že český ateismus nevyovídá mnoho o vztahů obyvatel České republiky k náboženství jako takovému. Na druhé straně dosti prozrazuje o postoji k církvím. Česká republika, jevící se na první pohled ateisticky, se ve skutečnosti nikterak neodlišuje od ostatních evropských zemí. Tedy s přihlédnutím k tomu, že se v tomto ohledu řadí spíše mezi západní Evropu. Jak už ale bylo nastíněno, i v rámci Evropy existují výjimky, tudíž tvrdit, že je zde jasný a patrný západo-východní gradient, by nebylo správné. Česká republika se proto může zařadit mezi více sekularizované země a tvořit tak další jistou výjimku, jako je tomu například v Irském, či Portugalském případě. Tudíž je tímto potvrzena ona určitá specifičnost, o níž rovněž byla v práci zmínka.

Dalším bodem je poté protipól k ateismu, tedy náboženství osobní, privatizované. Šetření ukázalo, že i tady lze hledat příčiny a souvislosti vztahu dvou hlavních veličin, české společnosti a náboženství. S přihlédnutím k popisovanému stavu je patrné, že odklon od organizovaných forem zbožnosti k formám novým (privátním, osobním...) jsou spolu úzce spjaty. Vymezení se vůči jednomu sice automaticky neznamená souhlas s druhým, ale ukazuje směr výběru. Nesouhlas a negativní stanovisko vůči tradičním a velkým denominacím vede buď k hledání nové formy sebenaplnění, hledání vlastního náboženského života, nebo k rezignaci na náboženské aktivity. Obě možnosti však vyovídají v podstatě o stejné věci. Tradiční náboženství reprezentované Římskokatolickou církví je v České republice už delší dobu na ústupu. Naproti tomu logicky narůstá, byť v současnosti už ne tak výrazně, počet těch, kteří se zajímají o nové proudy a formy náboženského života. Těch, jenž jsou označováni jako „něcisté“. A k tomu nutno dodat, že narůstá i počet lidí, kteří náboženské aktivity opustili zcela, či se o ně prakticky nezajímají.

Vztah české společnosti a náboženství je proto nutné brát jako dvojí. Na jedné straně je zde negativní vymezení se proti církvím, jako institucím, jak se ukázalo chybně chápaným jako ztělesnění náboženství. Na straně druhé pak zájem o hledání nových cest a jistá víra v transcendentno. Rovněž je znatelný i rukopis především komunistické vlády, jenž proti církvím, ale i proti náboženství silně zbrojila. Což se bezesporu projevilo i na složení věřící



populace. Generace vyrůstající v komunistickém režimu se vyznačuje nižším počtem věřících než generace předchozí a také výrazně vyšší mírou nedůvěry v církevní instituce. Z tohoto následně vyplývá, že generace, jež vyrůstala po roce 1989, je více a silněji ovlivněna myšlenkami svých předchůdců, vystavených protináboženské propagandě. Věřící populace tak skutečně stárne a velké církve zaznamenávají stabilní pokles svých členů. Jedinec v české společnosti hledá své místo nikoli skrze velké a tradiční instituce a ani přes menší náboženské skupiny, jejichž obliba v druhé polovině 90. let rovněž klesala, ale ve svém vlastním a osobním životě.

## 6. Zdroje a literatura

BERGER, P. L., Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti. Brno: Barrister a Principal, 1997.

COMTE, A., Sociologie. Praha: Orbis, 1927.

ČSÚ (2011a): Základní charakteristiky vybraných církví.  
<https://www.czso.cz/documents/10180/20551795/17022014.pdf/c533e33c-79c4-4a1b-8494-e45e41c5da18?version=1.0>

ČSÚ (2011b): Základní charakteristiky vybraných církví.  
<https://www.czso.cz/documents/10180/20551795/17022014.pdf/c533e33c-79c4-4a1b-8494-e45e41c5da18?version=1.0>

ČSÚ (2011c): Věřící hlásící se k Církvi římskokatolické.  
<https://www.czso.cz/documents/10180/20551795/17022014m1.pdf/96e3f097-6762-4c9d-b878-78b9055c00b3?version=1.0>

ČSÚ (2011d): Věřící hlásící se k Českobratrské církvi evangelické  
<https://www.czso.cz/documents/10180/20551795/17022014m2.pdf/02cf33e2-4dd9-4251-946d-2b885de33db4?version=1.0>

ČSÚ (2011e): Věřící hlásící se k Církvi československé husitské.  
<https://www.czso.cz/documents/10180/20551795/17022014m3.pdf/019cfcde-0c93-4ef7-bb94-b725f3cf5677?version=1.0>

ČSÚ (2014a): Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu.  
<https://www.czso.cz/documents/10180/20551795/17022014.pdf/c533e33c-79c4-4a1b-8494-e45e41c5da18?version=1.0>

ČSÚ (2014b): Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu.  
<https://www.czso.cz/documents/10180/20551795/17022014.pdf/c533e33c-79c4-4a1b-8494-e45e41c5da18?version=1.0>

HAJNAL, J., European marriage pattern in historical perspective: Population in history. Chicago: Adline, 1965.

HALÍK, T., O ateismu, pochybnostech a víře. Praha: ETF UK, 2005.

HAMPLOVÁ, D., Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti. Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP. Praha: SOÚ AV ČR, 2000.

HAMPLOVÁ, D., Náboženství a pohlaví: Proč jsou ženy zbožnější než muži? Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2011.

HAMPLOVÁ, D., Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity. Sociologický ústav AV ČR, 2008.

HANUŠ, J., Náboženství v době společenských změn. Brno: MU Brno, 1999.

LUCKMANN, T., *The Invisible Religions: The Problem Of Religion in Modern Society*. New York: MacMillan, 1967.

LUŽNÝ, D., VÁCLAVÍK, D. a kol., *Individualizace náboženství a identita: Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern, 2010.

LUŽNÝ, D., NEŠPOR, Z., a kol. *Náboženství v měšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Karolinum, 2008.

LUŽNÝ, D., *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: MU Brno, 1999.

MARX, K., ENGELS, B., *Spisy III*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1962.

NEŠPOR, Z., *Příliš slábi ve víře: Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010.

NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D., *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007.

NOVÁČEK, A., *Dualita Evropy: historickogeografická analýza*. Praha: ČGS, 2012.

NOVÁK, D., *Víra ve vírech doby*. Praha: Návrat domů, 2001.

PASTUZSAK, J., *Člověk, kultura, náboženství. Principy a východisko interkulturního a mezináboženského dialogu*. Ostrava: Moravapress, 2013.

ROSANVALLON, P., COHEN, É., HERVIEU-LEGER, D., MEDDEB, A., BRUCKNER, P., HASSNER, P., *Národ a náboženství v době globalizace (Nations et religions á l'heure de la mondialisation)*. Praha: Karolinum, 2008.

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

WILSON, B. R., *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford university press, 1992.

WEBER, M., *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998.