

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra sociologie a andragogiky



PhDr. Jiří Horák

**Aliance „trůnu a oltáře“ jako významný faktor
procesu sekularizace a případ českých zemí 19.
století**

Disertační práce

Školitel: Doc. PhDr. Dušan Lužný, Ph.D.

Olomouc 2014

Tímto prohlašuji, že jsem předloženou disertační práci vypracoval samostatně a uvedl veškeré prameny, ze kterých jsem čerpal.

V Olomouci 1. dubna 2014

PhDr. Jiří Horák

Poděkování

Za nápomocné podněty, postřehy a připomínky bych chtěl poděkovat především:
prof. PhDr. Gerlindě Šmausové, Ph.D., doc. Mgr. Miroslavu Dopitovi, Ph.D., doc.
PhDr. Dušanu Lužnému, Ph.D., PhDr. Danu Topinkovi, Ph.D., PhDr. Františku
Znebejánkovi, Ph.D. a Mgr. Janu Kalendovi, Ph.D.

Obsah

Úvod.....	6
1. Náboženství na ústupu.....	9
1.1. Náboženství a jeho historická reflexe	9
1. 2. Osvícenství aneb zbožná přání bezbožných.....	11
1. 3. Modernizace společnosti a její odkouzlení	14
1. 4. Sekularizace	17
1. 4. 1. Sekularizace jako přechod od tradiční k moderní společnosti.....	18
1. 4. 2. Sekularizace jako důsledek pluralizace.....	19
1. 4. 3. Sekularizace jako důsledek institucionální specializace náboženství	22
1. 4. 4. Sekularizační teze stále platí	23
1. 4. 5. Sekularizace jako důsledek existenciálního bezpečí.....	26
1. 4. 6. Zásadní body sekularizační teze.....	28
2. La revanche de Dieu	31
2. 1. Mobilizující náboženská hnutí	31
2. 1. 1. Katolická obroda	32
2. 1. 2. Evangelikální hnutí	34
2. 1. 3. Pravoslavné obrození	36
2. 1. 4. Mobilizace islámu	38
2. 1. 5. Víra na Starém kontinentě.....	39
3. Revize sekularizační teze	42
3. 1. Sekularizační teze je neplatná	42
3. 2. Sekularizace – sebenaplnující se proroctví	46
3. 3. Sekularizace jako důsledek spojení trůnu a oltáře	49
3. 4. Sekularizace jako důsledek ideologického a politického konfliktu	53
4. Nedostatky sekularizační teze a její pojetí v revidované podobě	60
4. 1. Zásadní nedostatky sekularizační teze	60
4. 1. 1. Nejasné vymezení sekularizace – funkcionální a substanciální definice....	61
4. 1. 2. Mýtus „zlatého věku náboženství“	63
4. 1. 3. Vliv racionalizace.....	66
4. 1. 4. Sekularizace jako záměr.....	68
4. 1. 4. 1. Evropa jako výjimečný případ	68
4. 1. 4. 2. Podstatný vliv aliance trůnu a oltáře a charakteru národní identity na proces sekularizace	70
5. Sekularizace českých zemí jako důsledek ideologických konfliktů optikou konceptu path dependence	75

5. 1. Koncept paht dependence	77
5. 2. Příklad českých zemí.....	81
6. Osvícenství a reformy Josefa II. – základy aliance trůnu a oltáře	83
6. 1. Osvícenství z Boží milosti	83
6. 2. Podřízenost církve státu a náboženské reformy	87
6. 2. 1. Náboženská svoboda.....	88
6. 2. 2. Církevní politika	89
6. 3. Sepětí trůnu a oltáře v habsburské monarchii	91
6. 4. Strach z revoluce a zformování ideologických aliancí	92
7. Protikatolické národní a liberální hnutí	96
7. 1. Národní hnutí a jeho protikatolický duch.....	96
7. 1. 1. Národ a národní hnutí.....	96
7. 1. 2. Počátky národního hnutí v českých zemích	98
7. 1. 3. Národní agitace	100
7. 1. 3. 1. Národní dějiny.....	101
7. 1. 3. 2. Česká kultura a husitský duch.....	104
7. 2. Liberalizace společnosti a omezování vlivu církve	108
7. 2. 1. Společenská a politická situace první poloviny devatenáctého století.....	108
7. 2. 2. Revoluční rok 1848	109
7. 2. 3. Utužení aliance trůnu a oltáře	111
7. 2. 4. Kulturní boj	113
7. 2. 4. 1. Odpor proti církvi na příkladu Karla Havlíčka Borovského.....	113
7. 2. 4. 2. Politické uvolnění a protikatolické národní hnutí	116
7. 2. 4. 3. Liberální politika a oslabení církve.....	121
7. 2. 4. 4. Nové vědecké a myšlenkové směry	124
7. 2. 4. 5. Školy	129
7. 3. Rozdílný vývoj národního hnutí na Moravě	131
7. 3. 1. Počátky a rozvoj hnutí.....	133
7. 3. 2. Katolická orientace národního hnutí	137
8. Sekularizace dělnického hnutí	141
8. 1. Počátky dělnického hnutí a jeho nevyhraněný charakter	142
8. 2. Prosazení socialistické orientace dělnického hnutí	147
9. Závěr.....	154
10. Bibliografie.....	160
11. Novinové články, jiné tištěné materiály a internetové zdroje	168
12. Přílohy	169

Úvod

Sčítání lidu, domů a bytů 2011¹ v České republice potvrdilo relativně nízkou příslušnost občanů k náboženským institucím vzhledem k ostatním evropským či dokonce mimoevropským státům.² V porovnání s evropskými státy je v Česku podstatně nižší míra participace obyvatelstva na tradičních náboženských obřadech, jako jsou křty, církevní sňatky či pohřby. Návštěvnost bohoslužeb zde patří k nejnižším na Starém kontinentě,³ což potvrzují i některá šetření samotných církví,⁴ a někteří autoři hovoří o České republice jako o jedné z nejateističtějších zemí vůbec.⁵ Na základě těchto údajů se pak mnohdy o české společnosti hovoří jako o společnosti značně sekularizované, tedy zjednodušeně řečeno, odnáboženštěné.

Za příčinu sekularizace bývá, v souladu s tzv. *sekularizační tezí*,⁶ označována modernizace, u které se předpokládalo, že vede automaticky k poklesu sociálního významu náboženství.⁷ Jako další činitel, jenž přispěl k sekularizaci České republiky, bývá uváděno i působení komunistického režimu v letech 1948–1989.⁸

Některé výzkumy z posledních let však dokládají, že česká společnost není ani tak odnáboženštěná, jako spíše odcírkevněná. Z těchto šetření⁹ nevyplývá, že by lidé ztráceli zájem o náboženství a nadpřirozeno obecně, ale jednoznačně poklesl podíl těch, kteří by své náboženské potřeby naplňovali v náboženských

¹ ČSÚ. *Obyvatelstvo podle náboženské víry podle krajů* [online]. cit. 2014-3-25. Dostupné z: [www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/920047767C/\\$File/pvcr072.pdf](http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/920047767C/$File/pvcr072.pdf).

² NATIONMASTER. *Religions: Countries compared* [online]. cit. 2014-3-25. Dostupné z: www.nationmaster.com/graph/rel_rel-religion-religions.

³ HALMAN, L. *The European Values Study: A Third Wave; The Source book of the 1999/2000 European Values Study Surveys*. Tilburg: Tilburg University, 2001.

⁴ Viz Přílohu č. 2, s. 170.

⁵ HEJNA, D. *Náboženství a společnost. Věda o náboženství a její historické kořeny*. Praha: Grada Publishing, 2010, s. 33.

⁶ Je třeba rozlišovat mezi *sekularizační tezí*, jako tvrzením o poklesu společenského významu náboženství v důsledku modernizace společnosti; a *sekularizačními teoriemi* jako výklady *sekularizačního procesu*. VIDO, R. Náboženství a modernita v současné sociologii náboženství. *Sociální studia*, 2008, roč. 11, č. 3–4, s. 27–28.

⁷ LUŽNÝ, D. *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno: Masarykova univerzita, 2005, s. 10.

⁸ Viz např. VÁCLAVÍK, D. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada Publishing, 2010.

⁹ Viz HAMPLOVÁ, D. Česká religiozita – církevní příslušnost a víra ve světle Sčítání lidu a dat ISSP 2008. *Naše společnost*, 2008, roč. 8, č. 1., HAMPLOVÁ, D. Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity. *Sociologický časopis*, 2008, roč. 44, č. 4.

institucích tradičně působících na českém území, zejména pak v římskokatolické církvi. Navíc je zřejmé, že míra odcírkevnění v českých regionech, pro jehož označení využívám termín *dechristianizace*,¹⁰ není rozložená rovnoměrně, přičemž Morava vykazuje relativně vyšší míru církevní religiozity.

Hlavním cílem mé práce je **příspěvek k objasnění nízké míry katolické religiozity v České republice se zvláštním důrazem na společenské a politické konflikty, jež se odehrály v českých zemích 19. století**. Vedlejším cílem práce pak je zdůraznění významu aktivních snah jednotlivců a skupin, jež o sekularizaci, respektive dechristianizaci usilují, nebo jí naopak brání.

Práce samotná je rozdělena na dvě základní části. V první z nich stručně představuji *sekularizační tezi* a rekapituluji hlavní *sekularizační teorie*, jimiž se pokoušeli předchůdci sociologie náboženství, jako byli Max Weber či Émile Durkheim, a jejich následovníci, klasikové tohoto vědního oboru, Peter Berger, Bryan Wilson a Thomas Luckmann objasnit *proces sekularizace*. Tuto část práce pak doplňuji některými současnými zastánci sekularizační teze.

Následně předkládám důkazy o vzestupu významu náboženství v moderní společnosti, které byly potvrzeny v některých oblastech světa od konce sedmdesátých let dvacátého století a jež zhodnotil Gilles Kepel jako *Boží pomstu*. Navazuji pak kritikou sekularizační teze, která se v důsledku této „náboženské renesance“ objevila u některých sociologů a mezi jejíž nejvýraznější proponenty patří bezesporu Rodney Stark, José Casanova či David Martin. Na základě této kritiky poukazuji na zásadní nedostatky sekularizační teze, a nabízím východiska, jež jsou podstatná pro analýzu procesu sekularizace české společnosti, přičemž volně navazuji na některé práce z české sociologie náboženství.

Ve druhé, stěžejní části práce, na základě těchto východisek, která mimo jiné potvrzují, že evropská, respektive česká společnost není ani tak ateizovaná, jako spíše dechristianizovaná, předkládám metodu, pomocí které objasňuji některé z historických příčin dechristianizace české společnosti.

Tato metoda spočívá v analýze společenských a politických podmínek optikou konceptu *path dependence*, jehož pomocí odhaluji a objasňuji *kritické*

¹⁰ Dechristianizací rozumím pokles tradiční církevní religiozity spojené s vírou v Boha, jeho uctíváním a uznáváním pravidel jistého, církví vymezeného, chování. Obdobně, jakožto sekularizaci tradiční církevní religiozity, pojímá dechristianizaci i Roman Vido. VIDO, R. *Je česká společnost skutečně sekularizovaná?* Brno, 2005. Disertační práce. Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií, s. 152.

okamžiky v historii českých zemí, jež dlouhodobě ovlivnily charakter a míru české církevní religiozity a dokazují, že významné příčiny dechristianizace české společnosti lze spatřovat v některých *ideologických a politických konfliktech dlouhého 19. století*.

Těmito „klíčovými okamžiky“ jsou pak zejména období profilace národního; liberálního; a dělnického hnutí, jež se udály ve specifickém politickém a společenském klimatu, které lze charakterizovat absolutistickou aliancí *trůnu a oltáře*. Právě tato aliance, jež definovala místo katolické církve jako jednu z opor *starého režimu*, pak do značné míry stála za odcizením a později i otevřeným konfliktem mezi ní a výše zmíněnými hnutími. Tento konfliktní vztah pak vedl u liberálního, národního a dělnického hnutí k osvojení antiklerikalismu jako integrální součásti jejich ideologií. S tím jak rostl společenský a politický vliv těchto hnutí, pak pronikal antiklerikalismus do širokých vrstev české společnosti a ve svém důsledku značně přispěl k dechristianizaci české společnosti jako celku.

Jak bylo řečeno, za hlavní cíl si kladu přispět k objasnění nízké míry katolické religiozity v české společnosti, a to se zvláštním důrazem na kritické okamžiky, respektive konflikty, jež se v mnoha evropských zemích objevovaly v různých podobách po celé 19. století a jejichž dozvuky jsou často živé i dnes. Chci však zdůraznit, že se ve své práci nezabývám důležitými společenskými změnami, typickými především pro století 20. a 21., jako jsou rostoucí individualizace, mobilita atp., i když je zřejmé, že i tyto změny mají na podobu současné religiozity významný vliv. Taktéž bych chtěl podotknout, že ve své práci nereflektuji německé etnikum, jež hrálo v českých zemích 19. století též velmi významnou společenskou a politickou úlohu.

1. Náboženství na ústupu

1.1. Náboženství a jeho historická reflexe

Náboženství, o jehož klesajícím (či rostoucím) společenském významu bude v této práci řeč, můžeme v nejobecnější rovině charakterizovat jako jednu z forem vědomého se vztahování člověka k celku světa. Náboženství usiluje o celostní výklad světa a postavení člověka v něm.¹¹ Jak uvádějí například Zdeněk Nešpor a Dušan Lužný, v sociologii se většinou uplatňují dva typy definic náboženství, které umožňují náboženský fenomén charakterizovat poněkud úžeji – substanciální a funkcionální. Substanciální definice vychází z představy, že existuje nějaká podstata, například idea spásy nebo viditelná církev, která je všem náboženstvím společná. Problém této definice spočívá v obtížném vymezení těchto několika společných znaků. Autoři funkcionálního vymezení naopak soudí, že náboženství odpovídá na nějakou lidskou potřebu nebo plní nějakou sociální roli, která je v podstatě trvalá, což však vymezuje náboženství tak široce, že by se do něj daly řadit například i politické ideologie.¹² Jelikož se ve své práci zabývám především katolickou religiozitou, budu hovořit o náboženství (respektive jeho sekularizaci¹³) většinou ve smyslu substanciálního vymezení, obdobně jako například René Rémond, jenž chápe náboženství jako víru v jediného, personálně pojatého Boha, nabízející lidem cestu spásy, hlásající určitou dogmatiku, a jež dalo vzniknout trvalým společenstvím, která jsou uspořádána do institucí.¹⁴

Sociologie náboženství se snaží k náboženskému fenoménu přistupovat neutrálně, tedy nehodnotit, zda je to či ono náboženství (nebo náboženství jako takové) „dobré“ či „špatné“, a zkoumá pouze to, jak náboženská přesvědčení ovlivňují společnost a naopak.¹⁵ Nebylo tak tomu vždy. Filozofický nebo později vědecký zájem o tento fenomén byl mnohdy ovlivněn různými filozofickými nebo

¹¹ HEJNA, D. *Náboženství a společnost. Věda o náboženství a její historické kořeny*. Praha: Grada Publishing, 2010, s. 9.

¹² NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007, s. 15–19.

¹³ *Sekularizace* takto vymezeného náboženství se kryje s pojmem *dechristianizace*.

¹⁴ RÉMOND, R. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, s. 8.

¹⁵ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007, s. 7–9.

politickými světonázory, které formovaly představy o náboženství a jeho významu pro společnost.

Na nejobecnější rovině lze říci, že náboženství se stalo objektem poznávajícího a rozumějícího zájmu všude tam, kde ztratilo svou samozřejmost. Ztrátu samozřejmosti pak doprovází zpředmětnění a objektivizace náboženství a jeho vystavení otázkám, které samy o sobě nemají náboženský charakter.¹⁶ Tento objektivizující pohled na náboženství je možný až na jistém stupni sociálního a kulturního vývoje, kde je možné kritické zhodnocení vlastních náboženských tradic a kde je dostatečně rozvinutá určitá *filozofie náboženství* a racionální kritická reflexe. Dalším momentem umožňujícím tuto objektivizaci je střetávání nebo spor dvou nebo více konkurujících si náboženských přesvědčení v jednom kulturním teritoriu.¹⁷

Tato reflexe náboženství je patrná v evropském prostředí již v antických státech u mnohých filozofů. Tito myslitelé zkoumali základní náboženské představy o člověku a konfrontovali je s postoji a názory filozofickými a vědeckými, přičemž se tato konfrontace často nesla v kritickém duchu.¹⁸ Antická kritika náboženství, jež se objevila u těchto filozofů, však postrádala jeden zásadní rys – postrádala jakoukoli společenskou relevanci a nezanechávala za sebou žádnou hmatatelnou sociální stopu.¹⁹

Filozofická sebereflexe křesťanského náboženství existovala i ve středověku, usilovala však o racionalizaci mytické náboženské narativity filozofickými prostředky, o filozofickou obhajobu a zdůvodnění nábožensky kladených pravd, o vysvětlení smyslu a významu náboženské řeči o Bohu, světu a člověku. Základní náboženské předpoklady zde pochopitelně nebyly zpochybňovány.²⁰ To se však změnilo v období osvícenství.

¹⁶ HORYNA, B., PAVLINC OVÁ, H. *Dějiny religionistiky*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 10.

¹⁷ *Ibid.*, s. 10.

¹⁸ HEJNA, D. *Náboženství a společnost. Věda o náboženství a její historické kořeny*. Praha: Grada Publishing, 2010, s. 62–63.

¹⁹ HORYNA, B., PAVLINC OVÁ, H. *Dějiny religionistiky*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 13.

²⁰ HEJNA, D. *Náboženství a společnost. Věda o náboženství a její historické kořeny*. Praha: Grada Publishing, 2010, s. 95.

1. 2. Osvícenství aneb zbožná přání bezbožných

Jak píše Rodney Stark, již tři staletí mnoho intelektuálů očekává, že další generace bude nenáboženská a náboženství jednou zanikne. Tato víra je podle něj známá jako sekularizační teze a můžeme ji v evropském myšlení sledovat již od 17. století.²¹ Plně se pak rozvinula v intelektuálním hnutí, jež se obecně nazývá *osvícenství*.

Osvícenství byl myšlenkový proud prostupující celé 18. století, který významně ovlivnil Evropu té doby. Nový myšlenkový směr byl reakcí na baroko, ortodoxii a protireformaci.²² Osvícenství přikládalo velký vliv hodnotám tzv. přirozeným na úkor hodnot tzv. nadpřirozených.²³ Na povrch znovu vystupovaly latentně přežívající humanistické myšlenky, zdůrazňování svobodného projevu v mluvené i psané podobě a kritika opírající se o antické vzory. Osvícenství vneslo novou dynamiku do tradičních společenských forem. Po krizích 17. století navíc lidé hledali stabilitu na základě rozumového uspořádání společenského a politického života – od individuální morálky až po vzájemné vztahy mezi státy. Doporučené, plánované a uskutečněné kroky vycházely z úsilí o lepší poznání a kritiku tradic.²⁴

První novověcí myslitelé, které lze považovat za předchůdce osvícenství, jako například René Descartes nebo Isaac Newton, nechtěli stavět nové myšlenky a vědecké poznatky proti náboženství, a hledali cesty, jak základní dogmata křesťanského náboženství nově promyslet.²⁵ Mnoho osvícenských myslitelů však podrobilo náboženství ostré kritice.

Na rozdíl od řecké formy kritiky náboženství, která souvisela s logizací mýtu, se osvícenská varianta projevovala ve spojení s kritikou společnosti, sociálního, politického a náboženského řádu.²⁶ Osvícenský pohled na náboženství, zejména pak ve Francii, kladl důraz na politické a mocensko-politické souvislosti spjaté s postavením náboženství ve společnosti. Francie, která by se dala

²¹ STARK, R. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 1999, roč. 60, č. 3, s. 249–250.

²² IM HOF, U. *Evropa a osvícenství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001, s. 12.

²³ MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita 1982, s. 251.

²⁴ IM HOF, U. *Evropa a osvícenství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001, s. 12–13.

²⁵ HEJNA, D. *Náboženství a společnost. Věda o náboženství a její historické kořeny*. Praha: Grada Publishing, 2010, s. 112–115.

²⁶ HORYŇA, B., PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 18.

s nadsázkou považovat za kolébkou evropské sekularizace, byla od zrušení Ediktu nantského (1685) zemí, v níž platila politicky vnucená náboženská jednota. Ve spojení s odepřením politických práv a vpleteností vysokého kléru do státní politiky se vytvořila situace, která osvětluje značnou radikálnost osvícenské kritiky náboženství, jež v tomto smyslu byla předpokladem a první podobou sociální kritiky vůbec²⁷ a jež, jak uvidíme, měla pro katolické náboženství této země tak fatální důsledky. Francouzská filozofie, i když nebyla příliš originální ani hluboká, byla většinou filozofií populární a měla velký společenský vliv, jenž pronikal do širokých lidových vrstev, a připravoval tak půdu pro revoluci.²⁸

Ve francouzském osvícenství se zpravidla rozlišuje mezi dvěma křídly, která jsou současně dvěma generacemi francouzských filozofů. První se označuje jako reformisté a zaměřuje se především na kritiku „náboženského fanatismu“ a pověrečnosti. V duchu deismu a koncepce přirozeného náboženství ji rozvíjel zvláště J. J. Rousseau, C. A. Helvétius a Voltaire.²⁹ V případě Voltairea však vidíme, že jeho kritika se nezaměřovala na náboženství jako takové, ale především na katolickou církev jako „pokryteckou, pověrečnou a prospěchářskou“ světskou instituci.³⁰ Antiklerikalismus byl nejvýraznějším rysem jeho světového názoru,³¹ i když se sám nezřekl víry v Boha. Druhé křídlo platí za revoluční a soustřeďuje autory, kteří se politicky angažovali pro republiku a filozoficky hájili materialistická hlediska. Náleželi sem zejména P. T. von Holbach, D. Diderot a J. O. de La Mettrie.³² Dalším výrazným kritikem náboženství, jenž odmítal jakékoli metafyzické spekulace, byl například Marie de Condorcet.

Náboženská kritika obsažená ve francouzském osvícenství (například v Anglii³³ a Německu³⁴ nebyla kritika církví, respektive náboženství tak silná)

²⁷ *Ibid.*, s. 21.

²⁸ HEJNA, D. *Náboženství a společnost. Věda o náboženství a její historické kořeny*. Praha: Grada Publishing, 2010, s. 149.

²⁹ HORYŇA, B., PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 21.

³⁰ DEMERATH III., N. J. Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed. In: BECFORD, J. A., DEMERATH III., N. J. *The SAGE of the Sociology of Religion*. London: SAGE Publication, 2007, s. 58.

³¹ HEJNA, D. *Náboženství a společnost. Věda o náboženství a její historické kořeny*. Praha: Grada Publishing, 2010, s. 156.

³² HORYŇA, B., PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 21.

³³ V Anglii též působili osvícenci protinábožensky zaměřeni, jako například David Hume (1711–1776), jenž přisuzoval náboženství primitivnímu myšlení a deklaroval mu zánik. NOVOTNÝ, Z. *David Hume a jeho teorie vědění*. Olomouc: Votobia, 1999, s. 180. Zde se však na rozdíl od Francie zrodil deismus a to v důsledku odlišných společenských podmínek. Po reformaci totiž

dále přinesla výsledky, které mají blízko k metodologickým předpokladům studia náboženství a zasahují i k jejím obsahovým sounáležitostem. Francouzští filozofové totiž tematizovali náboženství jako předmět výzkumu.³⁵ A i když měla být filozofie náboženství vědecky neutrální, zrcadlilo se do ní pochopitelně ideologické a politické přesvědčení osvícenských myslitelů.

Tyto filozofické postoje pak byly plně rozvinuty Augustem Comtem v pozitivní filozofii,³⁶ jež v podstatě reprezentovala virtuální souhlas mezi evropskými intelektuály.³⁷ Jeho názor byl sdílen i Herbertem Spencerem³⁸ a navazovali na něj kritikové náboženství, jako Ludwig Feuerbach a z něj vycházející Karel Marx, kteří též věřili, že náboženství musí v důsledku vývoje společnosti konečně zaniknout.

Výše zmínění vzdělanci, a především mnozí intelektuálové, jež se považovali za tlumočníky ducha doby a proroky časů příštích,³⁹ viděli v odmítnutí náboženství jeden ze zásadních kroků pro osvobození člověka z područí starého řádu plného útlaku, nevědomosti a pověr. Aby mohl být jedinec plně emancipován, musel být zbaven náboženských pout. Boj proti náboženství se tak stával bojem za nový, lepší řád. Studium náboženství se tak často kloubilo s protináboženskými tužbami filozofů a vědců, což, jak níže doložím, významně ovlivnilo náboženskou situaci v Evropě. Hlavní předpoklad pro studium náboženství pak tedy byl, že s postupujícím intelektuálním a materiálním

národ a církev vstoupily v organický vztah, kde náboženství bylo považováno za důležitou funkci státního života. V Anglii mělo náboženství všeobecně uznávaný význam, a proto anglické osvícenství nikdy nevystupovalo proti církvi tak, jako na kontinentě. Lidé totiž neměli důvod útočit na církev v zemi, kde byla zaručena volnost myšlení a slova. HEJNA, D. *Náboženství a společnost. Věda o náboženství a její historické kořeny*. Praha: Grada Publishing, 2010, s. 136–143.

³⁴ V Německu se rozvinula kritika náboženství do specifické podoby, která se nakonec nejvíce přiblížila k předpokladům vzniku religionistiky. Jelikož Německo žilo v odlišné náboženské situaci než Francie, nezískaly zde osvícenské ideje podobu kritiky sociálně-politického řádu maskované kritikou církve, ale soustřeďovaly se na kritiky biblických textů. HORYNA, B., PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, s. 23. Tato vědecká biblická kritika se však pochopitelně nerozšířila mezi široké masy obyvatelstva.

³⁵ HORYNA, B., PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2001, s. 22.

³⁶ August Comte předpokládal, že lidské myšlení se vyvíjí od stádia teologického, kdy člověk vysvětluje svět nadpřirozenými silami – přes stádium metafyzické až po stádium vědecké neboli pozitivní, založené na prokazatelných faktech.

³⁷ STARK, R., IANNACCONE, L. R., FINKE, R. Religion, Science and Rationality. *The American Economic Review*, 1996, roč. 86, č. 2, s. 433.

³⁸ DEMERATH III., N. J. Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed. In: BECFORD, J. A., DEMERATH III., N. J. *The SAGE of the Sociology of Religion*. London: SAGE Publication, 2007, s. 58.

³⁹ CHARLE, CH. *Intelektuálové v Evropě 19. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 25.

rozvojem společnosti, náboženství ztrácí a musí ztrácet význam, až jednou, v novém racionálním a svobodném věku, docela zanikne.

Tato víra byla mezi mysliteli a sociology stále živá i ve dvacátém století a mnozí předpokládali, že význam náboženství se bude v důsledku modernizace společnosti dále snižovat. Nejpozději od druhé poloviny devatenáctého století totiž v různých evropských společnostech začalo ubývat věřících, kteří chodili do kostelů, nechávali křtít své děti nebo dodržovali náboženské příkazy ohledně běžného jednání, stejně jako se vytrácelo vědomí, že státy a jejich panovníci tu jsou „z boží milosti“.⁴⁰

Tento pokles „indikátorů zbožnosti“ reflektovali na přelomu devatenáctého a dvacátého století zakladatelé sociologie náboženství, kteří se o úpadku významu náboženství zmiňují a pojmají jej jako výsledek transformace *tradiční společnosti ve společnost moderní*.

1. 3. Modernizace společnosti a její odkouzlení

Za hlavního viníka poklesu významu náboženství bývala a mnohdy bývá považována modernizace společnosti. Podle sociologa náboženství Petera L. Bergera přinesla moderní doba prudký úpadek náboženství.⁴¹ Různí se však názory na to, které procesy, jež souhrnně nazýváme *modernizací*,⁴² k tomuto

⁴⁰ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007, s. 9.

⁴¹ BERGER, P. L. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Praha: Barrister a Principal, 1997, s. 24.

⁴² Sociologická teorie podle českého sociologa Jana Kellera identifikuje v zásadě čtyři základní vlastnosti, které určují povahu modernity, radikálně odlišují moderní společnost od tradičních sociálních útvarů a ve svém souhrnu propůjčují společnostem moderní doby podobu vysoce specifických a historicky ojedinělých, uceleně fungujících komplexních systémů. První z vlastností moderní společnosti je **generalizace vztahů**, které se stále méně vážou na konkrétní lidi a konkrétní situace. Další vlastností moderní společnosti je **funkční diferenciac**e. Ta umožnila jednotlivým podsystémům sociálního života moderní společnosti fungovat mnohem efektivněji, než jak to bylo možné v podmínkách tradičních pospolitostí, jejichž útvary mívaly univerzální charakter, zajišťovaly svým členům všechny životně důležité potřeby, ovšem právě jen za cenu relativně nízké účinnosti. Teprve diferenciac e v rámci moderní společnosti umožnila každému z funkčních podsystémů rozvíjet se samostatně, v krajním případě dokonce bez ohledu na požadavky ostatních systémů. Dalším, všeobecně přijímaným definičním znakem modernity je, a to opět již od dob klasické sociologie, proces **individualizace**, tedy výrazný nárůst významu jednotlivce, jenž se vymaňuje z omezujících pout tradičních sociálních útvarů. Posledním z charakteristických rysů moderní společnosti je relativně vysoký stupeň její **racionalizace**, což znamená takové uspořádání společnosti, jež zvyšuje předpověditelnost a ovladatelnost jejího vývoje. KELLER, J. *Teorie modernizace*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007, s. 60–64.

úpadku přispěly. Sociologické myšlení bylo dlouhá desetiletí značně ovlivněno názory zakladatelů sociologie náboženství Émila Durkheima a Maxe Webera, kteří se procesy, jež podle nich vedly k poklesu společenského významu náboženství, pokusili identifikovat.

Durkheim viděl hlavní příčinu tohoto poklesu v rozšiřující se dělbě práce. V tradiční společnosti plnilo náboženství zásadní legitimizační funkci.⁴³ „*Náboženství bylo zpočátku přítomno všude; všechno, co se týkalo společnosti, bylo náboženstvím; tato slova byla synonyma. Postupně se z náboženské funkce začala vydělovat funkce politická, ekonomická a vědecká, ustavily se samostatně a získávaly stále výraznější světský charakter.*“⁴⁴ Bůh se pak podle něj postupně vytrácí z lidských vztahů, vládne z čím dál větší dálky, a význam náboženství se neustále snižuje. Tím pochopitelně klesá zásadním způsobem vliv náboženské autority na jedince. Předmětem uctívání se stává samotné individuum.⁴⁵

Weber viděl příčinu „odkouzlení světa“ zejména v racionalizaci. Za původ tohoto odčarování světa pokládal puritánskou víru, která nahradila „magii“ katolických kněží systematickým plánem spásy. Život puritána směřoval zcela ke spáse, ale právě proto byl ve svém pozemském průběhu racionalizován a ovládán jediným zřetelem: rozmnožovat slávu boží na zemi. Podobně se ale racionalizovaly například i některé katolické řeholní řády, které od bezplánovitého poustevnictví přistoupily k propracované metodě, jak vést život racionálně a vymanit člověka z iracionálních pudů a podrobit jeho jednání trvalé sebekontrolě a trvalému zvažování jeho etického dosahu, a tak vychovat – objektivně – z mnicha pracovníka ve službách boží říše a tím mu zas pojistit – subjektivně – spásu duše.⁴⁶

Aby tedy věřící došli ke spáse, racionalizovali své chování na tuto spásu orientované, čímž se však racionalizoval i život na tomto světě.⁴⁷ Racionalizace se pak, jak ukazuje Weber, promítá rozhodujícím způsobem do hospodářství a všech

⁴³ Viz DURKHEIM, E. *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikoymenh, 2002.

⁴⁴ DURKHEIM, E. *Společenská dělba práce*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 145.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 148.

⁴⁶ WEBER, M. *Autorita, etika a společnost: pohled sociologa do dějin*. Praha: Mladá Fronta, 1997, s. 249–251.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 253.

oblastí lidského života. Kam až sahala moc puritánských životních zásad, všude podporovala sklon k buržoaznímu, hospodářsky racionálnímu pojetí života.⁴⁸

Racionalizace se dále rozšiřuje do všech sfér lidského života, z čehož vyplývá, že člověk již nepotřebuje náboženské úkony, ale spoléhá se spíše na racionalizovanou praxi a techniku. Weber o této situaci hovoří ve své přednášce *Věda jako povolání* z roku 1919. Díky racionalizaci a intelektualizaci, která probíhá ve společnosti, podle něj sice nemáme jako jednotlivci více znalostí, ale sdílíme přesvědčení, že je v případě potřeby mít můžeme, že vyřeší veškeré naše problémy, a že neexistují žádné nevypočitatelné síly, jež by zde intervenovaly. „Už nemusíme jako divoši, pro něž takové mocnosti existovaly, sahat k magickým prostředkům, abychom duchy ovládli nebo je uprosili. To dnes konají technické prostředky a výpočet.“⁴⁹ Tak tedy dochází, podle Webera, k potlačení významu náboženství, k „odkouzlení světa“.⁵⁰

Většina klasických výkladů *procesu sekularizace*⁵¹ pak staví na výše zmíněných interpretacích, které podali ve svých dílech právě Durkheim a Weber⁵², což je patrné i v české sociologii náboženství.⁵³

⁴⁸ *Ibid.*, s. 260.

⁴⁹ WEBER, M. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikymen, 1998, s. 118.

⁵⁰ Zde je nutno podotknout, že tuto interpretaci Weberova *odkouzlení světa*, z níž vychází většina teoretiků sekularizace, doplňuje český sociolog Miloš Havelka, jenž tvrdí, že *odkouzlení světa* nelze vykládat pouze jako nějakou proměnu víry ve smyslu odnáboženštění, ale spíše jako omezování magických, většinou mimonáboženských praktik sloužících k ovlivňování božstev, vyskytujících se v předmonoteistických náboženstvích. Ve Weberově *odkouzlení* podle něj nejde o *zánik vlády neviditelného*, protože přírodní vědecké zákonitosti jsou pro obyčejného člověka nakonec stejně abstraktní a neviditelné jako božstva. Viz HAVELKA, M. Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19. a 20. století. *Lidé a města*, 2009, roč. 11, č. 3.

⁵¹ Émile Durkheim a Max Weber pojem *sekularizace* nepožívali.

⁵² VÁCLAVÍK, D. Náboženství a politika. In: NEŠPOR, R. Z., VÁCLAVÍK, D. a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008, s. 292.

⁵³ Například Dušan Lužný tvrdí, že hlavními příčinami modernizace a sekularizace jsou vzrůstající dělba práce (jak na úrovni individuálních pracovních výkonů, tak na úrovni společenských organizací a společenských subsystémů), vznik sebereferenčních subsystémů (např. ekonomika, politika, školství, právo, umění, náboženství apod.) a racionalizovaných neosobních pravidel řízení těchto subsystémů. LUŽNÝ, D. *Sekularizace, individualizace a veřejné náboženství*. In: HANUŠ, J., Vybíral J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 109.

1. 4. Sekularizace

*Sekularizace*⁵⁴ jakožto vědecká otázka zabývající se poklesem významu náboženství se začala vynořovat v polovině dvacátého století jako jeden z hlavních problémů sociálních věd.⁵⁵ Většina současných výkladů tohoto procesu, jak bylo řečeno, staví na interpretacích, které podali Durkheim a Weber, chápající „úpadek role, místa a významu náboženství“ jako komplementární proces dvou komponent, který se skládá z přizpůsobování náboženství současnému světu a současně z odmítání určitých prvků náboženství lidmi samotnými.⁵⁶ Jejich hlavní teorie pak byly rozpracovány na konci šedesátých let, a to zejména v pracích Bryana Wilsona, Petera L. Bergera a Thomase Luckmanna, kteří přímo či nepřímo vycházejí z výše uvedených předpokladů, položených Durkheimem a Weberem, o vztahu mezi modernitou a obecným poklesem významu náboženství. Tito tři autoři bývají považováni za zakladatele sekularizační teze.⁵⁷ Za jejich nejvýznamnějšího současného následovníka, jenž

⁵⁴ Termín *sekularizace* se vyvozuje z latinského *saecularis*, což znamená „stoletý, trvajících několik století“, v jiném významu pak dočasný, světský, ale také pohanský, hříšný. Etymologicky tedy sekularizace znamená odvrát od posvátného, zesvětštění, přenesení toho, co bylo posvátné, do sféry toho, co je světské. Jinými slovy, znamená-li *saeculum* prostě věk, pak „*saecularis*“ označuje to, co náleží do tohoto světa v protikladu k tomu, co „není z tohoto světa“. PETRUSEK, M. *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006, s. 337. Původně termín převážně označoval převedení církevního majetku do světských rukou a používal se zejména v právních a hospodářských církevních dějinách. Jednalo se především o jednostranný, proti vůli církve probíhající zábor církevního majetku, který byl dále využíván pro necírkevní účely. Pojem se též používal pro označení přechodu duchovních osob do stavu světského. Ve významu, který specifickým způsobem tematizuje podvojnost „duchovní“ a „světskou“, se pojem sekularizace údajně objevil poprvé v argumentaci francouzského vyslance na předběžných jednáních (8. dubna 1646) o Vestfálské mírové smlouvě. Později, tj. od poloviny 19. století, se pojem sekularizace používal téměř výhradně pro označení ústupu vlivu náboženství na myšlení lidí, na organizaci společnosti a politiku státu. HAVELKA, M. Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19. a 20. století. *Lidé a města*, 2009, roč. 11, č. 3, s. 444.

⁵⁵ DEMERATH III., N. J. Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed. In: BECFORD, J. A., DEMERATH III., N. J. *The SAGE of the Sociology of Religion*. London: SAGE Publication, 2007, s. 28–59.

⁵⁶ VÁCLAVÍK, D. Náboženství a politika. In: NEŠPOR, R. Z., VÁCLAVÍK, D. a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008, s. 292.

⁵⁷ MCLEOD, H. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008; NEŠPOR, R. Z., VÁCLAVÍK, D. a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008; DEMERATH III., N. J. Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed. In: BECFORD, J. A., DEMERATH III., N. J. *The SAGE of the Sociology of Religion*. London: SAGE Publication, 2007; LUŽNÝ, D. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita, 1999.

přijal sekularizační tezi ve formě rozpracované v šedesátých letech, lze označit především Steva Bruce.⁵⁸

1. 4. 1. Sekularizace jako přechod od tradiční k moderní společnosti

Výjimečné místo mezi teoretiky sekularizace zaujímá především Bryan Wilson, jenž bývá považován za jednoho z hlavních představitelů sekularizační teze.⁵⁹

Bryan Wilson ve své práci vychází z klasického rozdělení tradiční pospolitosti (Gemeinschaft) a moderní společnosti (Gesellschaft), které vypracoval Ferdinand Tönnies. Sekularizační teze je podle Wilsona soubor tvrzení vztahujících se k sociální změně, která se vyskytla v jistém historickém období, které však nelze přesně specifikovat, a to z toho důvodu, že tyto sociální změny probíhaly v různé míře v závislosti na konkrétních podmínkách dané situace. Wilsonův zájem se pak týká, jak sám píše, nedávné minulosti západní společnosti. Některé sekularizační změny mohou být podle něj záměrné, jako například snižování moci náboženských institucí nebo laicizace církevního majetku. Jiné sekularizační změny, jako postupný úbytek odvolávání se k nadpřirozenu v každodenním životě, nastal jen s velmi slabou vědomou stimulací.⁶⁰

Sekularizace pak zahrnuje široký soubor společenských změn, jako jsou konfiskace církevního majetku státem, přesunutí kontroly různých společenských aktivit z náboženských institucí na instituce světské, pokles množství času, energie a prostředků, které jedinec věnuje nadpřirozenu, rozklad náboženských institucí, nahrazování náboženských příkázání nenáboženskými předpisy, nahrazování specificky náboženského myšlení (od kouzel a rituálů až po etiku) empirickou, racionální a instrumentální orientací atd.⁶¹ Sekularizace je podle Wilsona tedy proces, kterým náboženské instituce, činnosti a vědomí ztrácí svůj

⁵⁸ MCLEOD, H. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 11; DAVIEOVÁ, G. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 26.

⁵⁹ LUŽNÝ, D. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita, 1999, s. 61.

⁶⁰ WILSON, B. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982, s. 148–149.

⁶¹ *Ibid.*, s. 149.

sociální význam.⁶² Jak bylo řečeno, původ sekularizace spatřuje v přechodu od tradiční pospolitosti k moderní společnosti. Tato změna se vyznačuje změnou komunálně ustavené organizace na *societálně*⁶³ ustavený systém. Tradiční společenství je společenstvím lokálním, skupinou, která se setkává tváří v tvář, typicky reprezentovanou klanem nebo vesnicí. Moderní společnost je na rozdíl od toho rozsáhlá, neosobní a politicky řízená. Wilson tvrdí, že náboženství má svůj zdroj a čerpá svoji sílu právě z komunity, z lokálních trvalých vztahů relativně stabilní skupiny⁶⁴ a této skupině slouží jako sdílená ideologie.⁶⁵ Velký societální systém se však neopírá o morální řád, ale spíše o řád technický.⁶⁶ Wilson vychází z Webera⁶⁷, a obdobně jako on tedy pokládá za hlavního viníka sekularizace racionalizaci. Societální organizace je podle něj sama výsledkem racionalizačního procesu. Společenský komunální systém je postupně nahrazován systémem racionálním. Ten se stále více racionalizuje s tím, jak jsou institucionalizovány nové postupy a technologie. Přístroje a plány jsou nanejvýš racionální a všechny nadbytečné prvky jsou eliminovány. Tedy i náboženství.⁶⁸ Racionálně ustavený systém ekonomiky byl následován racionalizovaným systémem společnosti. Sociální funkce jsou stále více systematizované a již nepotřebují náboženskou legitimizaci.

1. 4. 2. Sekularizace jako důsledek pluralizace

Další významnou koncepci sekularizace vypracoval Peter L. Berger a i on, obdobně jako Wilson⁶⁹ tvrdí, že sama západní náboženská tradice v sobě nese

⁶² WILSON, B. *Religion in Secular Society*. London: Watts, 1966, s. 14.

⁶³ *Societalizaci* Wilson vysvětluje jako proces, v němž je velké množství komunit a jednotlivců vztaženo do složitých vztahů vzájemné závislosti, v nichž jsou jejich role racionálně artikulovány. WILSON, B. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982, s. 154

⁶⁴ WILSON, B. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982, s. 153–155.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 159.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 161.

⁶⁷ Viz WEBER, M. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenth, 1998, s. 118.

⁶⁸ WILSON, B. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982, s. 156.

⁶⁹ WILSON, B. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982, s. 150.

zárodek sekularizace.⁷⁰ Zvláště protestantismus má podle něj významný podíl na odčarování světa.⁷¹

Prapůvod sekularizace Berger vidí ve Starém zákoně, konkrétně v Exodu, kde lze najít základy sekularizace – transcendentnost, historizaci a etickou racionalizaci.⁷² Katolicismus pak v mnohém tento starozákonní náboženský koncept rozmělnuje světci a kněžími, jež jsou zprostředkovateli s posvátnou sférou, faktem však podle něj zůstává, že křesťanství značně přispělo k sekularizaci ustavením církve. To podle Bergera přineslo velmi neobvyklý případ institucionální specializace náboženství, který je v historii relativně vzácným jevem. Koncentrace náboženských aktivit a symbolů do jedné institucionální sféry nicméně ipso facto definovala zbytek společnosti jako „svět“, jako světskou oblast, která byla vyňata z přímé jurisdikce posvátného. Tato náboženská pozice byla rozpracována luteránskou doktrínou o dvou královstvích, čímž podle Bergera, pravděpodobně poprvé v historii, ztratila náboženská legitimizace světa svou věrohodnost.⁷³ Obdobně tvrdí i Wilson, že náboženství v moderní společnosti ztrácí svou legitimizační funkci.⁷⁴

Původní oblastí sekularizace byla podle něj ekonomická sféra, zvláště pak její oblasti, které se zformovaly v důsledku procesu kapitalizace a industrializace. Sekularizací byly v rozdílné míře zasaženy různé společenské vrstvy, a to v závislosti na blízkosti, kterou zaujímaly k těmto procesům. Jinými slovy, moderní industriální společnost vytvořila nový sektor, ve kterém náboženství již nehrálo žádnou roli. Berger píše: „*Náboženství se zastavilo před branami továren.*“ Z ekonomického sektoru se pak sekularizace rozšířila do dalších oblastí společnosti.⁷⁵

⁷⁰ BERGER, P. L. *The Sacred Canopy. Element of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1990, s. 110.

⁷¹ *Ibid.*, s. 111.

⁷² Transcendentnost pochází z přesunutí Boha mimo svět. Ten jej sice ovládá, ale již není jeho součástí, jak tomu bylo u starých Egyptanů nebo Mezopotámců. Historizace vychází jednak z polarizace starozákonního světa, jehož dění ovlivňuje všemocný Hospodin na jedné straně, na druhé straně ale i aktivní člověk ovlivňující svět svou vědomou činností. Racionalizace každodenního života je podle Bergera spojena s dvěma výše uvedenými motivy a vycházela z nepřátelství židovské tradice vůči magii. Prorocká etika racionalizovala každodenní život trváním na systematické službě Bohu. BERGER, P. L. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1990, s. 115–120.

⁷³ *Ibid.*, s. 120–125.

⁷⁴ WILSON, B. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982, s. 159.

⁷⁵ BERGER, P. L. *The Sacred Canopy. Element of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1990, s. 129.

V důsledku individualizace moderní společnosti se pak náboženství stalo volbou či preferencí jedince, případně omezených fragmentovaných subsvětů a ztratilo potenciál k legitimizaci celého světa.⁷⁶ Obdobně i Luckmann přikládá individualizaci moderní společnosti zásadní vliv na sekularizaci.⁷⁷ Církev se z dříve monopolního postavení dostaly do víru trhu a nyní nabízejí své služby k prodeji, přičemž nakupující již nejsou nuceni je kupovat. Náboženské tradice se tak stávají spotřebními komoditami a církve se stávají soupeřícími tržními subjekty.⁷⁸ Pro pluralitní společnost je tak typická laicizace náboženských institucí v důsledku konzumerizace samotného náboženství.⁷⁹

Pluralitní situace dále rozšířila množství struktur hodnověrnosti soupeřících mezi sebou a tak relativizovala jejich náboženský obsah. Tyto struktury se staly de-objektivizovanými, což deprivovalo jejich status jakožto držitele objektivní reality vědomí. Stávají se subjektivními v dvojím smyslu: jejich reality se mění v privátní záležitosti individua, čímž ztrácí své kvality samozřejmé intersubjektivní hodnověrnosti a jejich reality jsou udržovány spíše individui. Ne tedy jako skutečnost vnějšího světa. Náboženství již nelegitimizuje svět a jednotlivé náboženské skupiny se snaží udržovat své subsvětů v pluralitním prostředí dalších soupeřících subsvětů. Tato pluralita náboženských legitimizací je internalizována ve vědomí jako pluralita možností, mezi kterými se dá vybírat. Náboženské volby jsou tak relativizovány.⁸⁰

V Bergerově případě je však třeba poznamenat, že pod vlivem náboženské obrody ve světě, která se, jak níže ukážu, začala v některých regionech výrazně projevat od konce sedmdesátých let dvacátého století, přestoupil na stranu kritiků sekularizační teze, připustil, že jeho dřívější závěry ohledně snižování významu náboženství v moderní společnosti nebyly pravdivé a začal hovořit spíše o postupující *desekularizaci*, tedy o „návratu náboženství“.⁸¹

⁷⁶ *Ibid.*, s. 133–134.

⁷⁷ LUCKMANN, T. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillan Company, 1967, s. 84–86.

⁷⁸ BERGER, P. L. *The Sacred Canopy. Element of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1990, s. 135–138.

⁷⁹ *Ibid.*, s. 147–148.

⁸⁰ *Ibid.*, s. 150–153.

⁸¹ V současné době Berger zastává názor, že sekularizační teze platí pouze v Evropě, zatímco zbytek světa je nábožensky velmi horlivý. BERGER, P. L. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Praha: Barrister a Principal, 1997, s. 29–30.

1. 4. 3. Sekularizace jako důsledek institucionální specializace náboženství

Otázkou změny postavení náboženství v moderní společnosti, a především pak příčinami, jež vedly k úpadku institucionálně specializovaného náboženství, se zabývá Thomas Luckmann,⁸² který spatřuje zásadní příčinu sekularizace společnosti v náboženské institucionalizaci.

Institucionální specializace náboženství, jež vyplynula z postupné sociální diferenciaci, podle Luckmanna výrazně změnila vztah individua k posvátnému kosmu a sociálnímu řádu obecně. Výsledkem této proměny bylo, že se církev stala ambivalentní institucí vzhledem ke své náboženské funkci. Církev vstoupily do rozmanitých vztahů s různými, více či méně specializovanými institucemi, jejichž funkce byly primárně sekulární. Vztahy církve k politickým a ekonomickým institucím oscilovaly mezi vzájemnou podporou, částečnou pomocí, soupeřením či otevřeným konfliktem. V kontextu těchto vztahů církev rozvíjí vedle činností jí vlastních i činnosti sekulární – ekonomické, politické a administrativní. Postupem času vznikaly konflikty mezi sekulární činností církve, již náboženští experti museli ospravedlňovat náboženskými argumenty, a ostatními sekulárními institucemi. Věrohodnost tohoto modelu fungování je dále ohrožována rozšiřující se pluralizací.⁸³

Tím, jak se náboženství institucionálně specializovalo, oslabovala se podle Luckmanna nadřazená pozice náboženské reprezentace, která přestala ovládat individuální vědomí. Problém pro postavení náboženství ve společnosti se vyskytl v tom, že náboženské normy byly sloučeny se sociálními rolemi. To vedlo k jasné artikulaci norem náboženského chování a zároveň k postupnému oddělení víry a praxe. Náboženská reprezentace si sice upevnila sociální pozice, tím ale ztratila možnost plnit integrační funkci celé společnosti. Postupně se čím dál více vydělovaly nenáboženské role, které se řídí vlastními sekulárními pravidly. Jak narůstal nesoulad mezi požadavky náboženského a světského, náboženství se

⁸² LUŽNÝ, D. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace.* Brno: Masarykova univerzita, 1999, s. 72.

⁸³ LUCKMANN, T. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society.* New York: The Macmillan Company, 1967, s. 80–81.

postupně měnilo ve více subjektivní otázku, až se nakonec stalo zcela privátní záležitostí.⁸⁴

Jedná se však o úpadek náboženství jako takového? Podle Luckmanna nikoli. Tvrdí, že nemůžeme naivně přičítat úpadek křesťanství v jeho tradiční podobě sekularistickým ideologiím, ateismu, novopohanství atp. Současná marginalizace církevní religiozity a její „vnitřní sekularizace“ se jeví spíše jako jeden z aspektů komplexního procesu, ve kterém hrají rozhodující roli dalekosáhlé důsledky institucionální specializace náboženství a globální transformace sociálního řádu. Institucionalizovaná forma náboženství je nahrazována formou novou.⁸⁵

1. 4. 4. Sekularizační teze stále platí

Mezi nejvýznamnější zastánce sekularizační teze v současnosti patří bezesporu Steve Bruce. Podle něj křesťanství v předindustriální společnosti objímalo celý evropský svět. Lidé podle něj znali desatero, ctnosti, hříchy atd. Platili desátky, křtili děti, brali se v kostelech. Věřili v peklo, sílu církve, výjimečné postavení svatého Písma pro akt přísahy jako efektivního prostředku sociální kontroly. Platili si kněze apod. Většina lidí podle něj též akceptovala nutnost „odškodňovat“ Boha za své hříchy. Vše prostupující náboženský pohled byl podle Bruce v moderní době nahrazen vzrůstající sekulární veřejnou kulturou. Od poloviny devatenáctého století se oddělení náboženství od každodenního života stalo dostatečně pokročilé, aby bylo možno oddělit ty, co podporují organizované náboženství, a ty, co nikoli.⁸⁶

Navíc se nejedná o nějakou velkou náboženskou změnu, ale zcela zřetelně o náboženský úpadek, což lze podle něj jasně evidovat od středověku až po současnost.⁸⁷

Je nutno však poznamenat, že Bruce tvrdí, že sekularizační teze platí, jak se zdá, pouze v západní společnosti a zbytek světa sekularizaci následovat nemusí.

⁸⁴ *Ibid.*, s. 84–86.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 90–91.

⁸⁶ BRUCE, S. The Social Process of Secularization. In: FENN, R. K. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003, s. 249.

⁸⁷ *Ibid.*, s. 250.

Dále se pak domnívá, že sekularizace není částí nějakého projektu osvícenectví, ale naopak se jedná o nezamýšlené důsledky.⁸⁸ V tomto tvrzení, jak ukážu, pak spočívá zásadní rozchod s hlavními kritiky sekularizační teze.

Příčiny sekularizace vidí Bruce, podobně jako Luckmann⁸⁹ v rostoucí strukturní diferenciaci, v jejímž důsledku se specializují mnohé společenské funkce dříve ovlivněné náboženstvím. Strukturní diferenciaci byla doprovázena diferenciací sociální, která odcizovala nové sociální třídy hierarchicky uspořádané církvi, jež byla v minulosti spjata s hierarchickým uspořádáním tradiční společnosti.⁹⁰

Další příčinu sekularizace vidí Bruce v societalizaci, která, jak obdobně tvrdí Wilson,⁹¹ nahrazuje řád morální řádem technickým. Současný sociální systém se už podle Bruce neopírá o lokální komunitu legitimizovanou náboženstvím, ale opírá se o vštěpování sdíleného morálního řádu a používá efektivní technické prostředky vyvolávající a kontrolující požadované chování. Příklad na Bibli byla nahrazena detektorem lži. Diferenciaci a societalizaci snížila hodnověrnost jednoho všeobjímajícího morálního a náboženského systému, a tak dovolila soutěž různých konceptů, které mohou oslovit individualizovaného člověka a nemají takové spojení se sociálním systémem a rolími. Náboženství udrželo subjektivní hodnověrnost pro některé lidi, ale ztratilo tuto schopnost jako všemi uznávaný garant, což bylo podle Bruce nevyhnutelné.⁹²

S Wilsonem se dále shoduje ve významu racionalizace plynoucí ze sociální organizace společnosti,⁹³ která společně s technickými postupy snižovala význam náboženské víry. Růst technické racionality dle Bruce postupně odstranil nadpřirozené vlivy a morální úvahy ze širokého prostoru veřejného

⁸⁸ *Ibid.*, s. 251.

⁸⁹ LUCKMANN, T. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillan Company, 1967, s. 66–67.

⁹⁰ BRUCE, S. The Social Process of Secularization. In: FENN, R. K. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003, s. 251–252.

⁹¹ WILSON, B. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982, s. 161.

⁹² BRUCE, S. The Social Process of Secularization. In: FENN, R. K. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003, s. 252.

⁹³ WILSON, B. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982, s. 156.

života. Náboženství může stále nabízet pomoc v některých okamžicích (nemoc, smrt), ale děje se tak čím dál tím více v individualizované rovině.⁹⁴

Bruce dále tvrdí, že roztržství organické společnosti vedlo k prosazení se myšlenek rovnosti a individuality, jež se s rostoucí modernizací šířily. Modernizace pak vytvořila kulturní pluralismus skrze vznik tříd a třídních frakcí s rostoucí rozdílností zájmů. Jak se myšlenky svobody jedince, rovnosti a pluralismus promítly v náboženství? Svobodné a demokratické společnosti opustily vnucovanou náboženskou ortodoxii a vydaly se cestou tolerance. Náboženský establishment byl tak buď zanechán sobě samému (jako v případě ustavení US), nebo byl velmi oslaben (britský případ). To snížilo sociální sílu a rozsah organizovaného náboženství. Zatímco osvobození od omezujícího spojení se světskou mocí mohlo dovést církvím stát se více čistě duchovními, odstranění církví z centra veřejného života omezilo jejich kontakt a význam pro širokou veřejnost.⁹⁵

Výsledkem modernizace pak podle Bruce je, že počet těch, kteří jsou nábožní, je menší než kdykoli před tím. Konzervativní příznivci, kteří stále drží druhy víry tak ortodoxní, jak byly poslední tři století, přežívají pouze tam, kde mohou vytvořit relativně autonomní subkultury; jejich izolace však omezuje jejich vliv na okolní svět. Zbytek křesťanů a novátorů z New Age udržuje své víry v liberálním a relativistickém pojetí. Náboženský postoj je dnes více vnitřní než vnější, více individuální než institucionální, více experimentální než intelektuální, více soukromý než veřejný.⁹⁶

Bruce však tvrdí, že existují jisté zpomalující tendence sekularizace, a to tam, kde náboženství nachází či udržuje své uplatnění nesouvisející se vztahem individua k nadpřirozenu. To se podle něj děje ve dvou hlavních případech. Jednak tam, kde je sociální identita ohrožena v důsledku významných sociálních změn a náboženství může poskytnout zdroj hodnot, které dodají jedincům jistotu v nejistém prostředí. Etnonáboženské skupiny tak nabízí mechanismus pro lehčí přechod mezi mateřskou zemí a novou identitou v novém světě. Druhou velkou rolí náboženství je jeho úloha při garanci skupinové identity. Tam, kde jsou kultura, identita a hodnoty napadeny vnějšími vlivy – cizím náboženstvím nebo

⁹⁴ BRUCE, S. The Social Process of Secularization. In: FENN, R. K. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003, s. 253–255.

⁹⁵ *Ibid.*, s. 256–257.

⁹⁶ *Ibid.*, s. 258.

tvrdým sekularismem – a tyto vlivy jsou negativně hodnoceny, sekularizace bude potlačena. Náboženství může dále poskytnout zdroje pro obranu národní, lokální, etnické nebo skupinové kultury. Polsko a Irsko jsou významnými příklady. Podobně můžou vzdorovat i periferie sekularizované společnosti (Severní Irsko).⁹⁷

Bruce dále kritizuje tezi Starka a jeho kolegů,⁹⁸ že náboženská vitalita USA je způsobena volným náboženským trhem a naopak deformace trhu vede k sekularizaci. I když jsou tu dle něj nějaké důkazy na podporu této Supply-Side⁹⁹ teorie, je zde jen malá skupina těch, kteří tvrdí, že pro tuto myšlenku našli silnou podporu. Téměř všechny pokusy porovnat náboženskou vitalitu a různorodost v rámci jedné společnosti nebo v mezikulturním srovnání, nebyly schopny najít pozitivní efekt náboženské různorodosti. Bruce se pak na řadě příkladů evropských zemí snaží tuto teorii vyvrátit.¹⁰⁰

Na závěr lze tedy shrnout, že podle Bruce není úpadek náboženství v moderním západním světě nehoda, ale nezamýšlený důsledek rozmanitého komplexu sociálních změn, který v krátkosti označujeme jako modernizace. Podle něj není sekularizace nevyhnutelná, ale jestliže si nemůžeme představit převrácení rostoucí autonomie individuů, sekularizace bude nezvratná.¹⁰¹

1. 4. 5. Sekularizace jako důsledek existenciálního bezpečí

Další úhel pohledu na sekularizaci přináší též relativně nedávná práce Pippy Norrisové a Ronalda Ingleharta založená na komparativní analýze široké škály dat, především pak sérii výzkumů Euro-Barometru a World Values Survey.¹⁰² Tito autoři, jak sami tvrdí, přináší revidovanou verzi teorie sekularizace se zvláštním důrazem na existenciální bezpečí, tedy garantovaný pocit životní jistoty. Podle nich náboženství zůstává silné u zranitelných populací, zvláště v nejchudších národech, kde jedinci čelí hrozbám o samotné přežití. Tvrdí, že

⁹⁷ *Ibid.*, s. 258–259.

⁹⁸ STARK, R., IANNACCONE, L. R. A Supply-Side Reinterpretation of the „Sekularization of Europe.“ *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1994, roč. 33, č. 3, s. 230–252.

⁹⁹ Volně přeloženo – Teorie nabídky.

¹⁰⁰ BRUCE, S. The Social Process of Secularization. In: FENN, R. K. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003, s. 260.

¹⁰¹ *Ibid.*, s. 262.

¹⁰² DEMERATH III., N. J. Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed. In: BECFORD, J. A., DEMERATH III., N. J. *The SAGE of the Sociology of Religion*. London: SAGE Publication, 2007, s. 61.

pocitování psychických, sociálních a osobních hrozeb je klíčovým faktorem silné religiozity, a snaží se ukázat, že proces sekularizace – jako systematické eroze náboženských praktik, hodnot a víry – se objevil zřetelněji mezi nejvíce prosperujícími sociálními skupinami bohatých a bezpečných postindustriálních národů. V relativně bezpečných společnostech náboženství zcela nevymizelo a většina Evropanů formálně vyjadřuje víru v Boha nebo se identifikuje s protestantismem nebo katolicismem, vliv náboženství na jejich každodenní život však neustále upadá, a to téměř u všech postindustriálních národů od Kanady přes Švédsko po Francii, Británii a Austrálii. Výjimkou zůstávají Spojené státy americké.¹⁰³

Koncepce jejich studie je založena na dvou stěžejních axiomech: *axiomu bezpečí* a *axiomu kulturní tradice*. Axiom bezpečí stojí na předpokladu, že bohaté a chudé národy světa se výrazně liší v míře svého trvalého lidského rozvoje a socioekonomické nerovnosti, a tak i v základních životních podmínkách lidského bezpečí a hrozbě rizik. Axiom kulturní tradice pak předpokládá, že odlišné světonázory obyvatel jednotlivých zemí do značné míry vycházejí z náboženských tradic těchto národů. Jinými slovy, že hodnotové systémy jednotlivých historických náboženství dané země nepřímo trvale ovlivňují hodnoty členů příslušné společnosti.¹⁰⁴

Na základě těchto axiomů pak předkládají šest hypotéz. 1) *Hypotéza náboženských hodnot* předpokládá, že žije-li člověk v období formování své osobnosti v podmínkách nízké míry bezpečí, bude upřednostňovat náboženské hodnoty. Čím nebezpečnější životní podmínky v dané zemi jsou, tím bude vyšší míra náboženských hodnot u obyvatel této země a naopak. 2) *Hypotéza náboženské kultury* tvrdí, že historické náboženské kulturní tradice jednotlivých zemí skrze jejich učení a doktríny ovlivňují morální hodnoty a normativy daných společností například v pohledu na postavení muže a ženy či důležitosti manželství nebo rodiny. 3) *Hypotéza náboženské participace* předpokládá, že snižující se důležitost náboženských hodnot v postindustriálních společnostech v důsledku eroduje náboženskou praxi, jako například návštěvnost bohoslužeb či modlitbu. 4) *Hypotéza angažování se* soudí, že regulérní náboženská participace

¹⁰³ NORRIS, P., INGLEHART, R. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press, 2004, s. 5.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 13–18.

jedinců má pozitivní vliv na jejich sociální angažmá a podporu náboženských stran. 5) *Demografická hypotéza* tvrdí, že růst existenciálního bezpečí erodující důležitost náboženství, ve svém důsledku vede k nižšímu populačnímu růstu v rozvinutých zemích a naopak. 6) *Hypotéza náboženského trhu* pak předpokládá, že stupeň náboženského pluralismu je mnohem méně důležitý, než to, zda lidé žijí v bezpečí či nebezpečí.¹⁰⁵

Podle Norrisové a Ingleharta lze tedy říci, že společnosti, kde jsou lidské životy formovány hrozbou chudoby, nemoci či předčasně smrti, zůstávají stejně náboženské jako před staletími s tím, že jejich populace narůstá, na rozdíl od bohatých stále více se sekularizujících společností. Výsledek těchto trendů je pak ten, že bohaté společnosti jsou stále více sekularizované, ale svět jako celek se stává stále více náboženským.¹⁰⁶

1. 4. 6. Zásadní body sekularizační teze

Na závěr této podkapitoly zbývá shrnout, co tyto teoretiky, kteří bývají považováni za hlavní proponenty sekularizační teze, spojuje a na co kladou důraz. Všichni autoři se shodují v tom, že moderní doba přinesla prudký úpadek tradiční církevní religiozity. Wilson a Bruce pak tvrdí, že v evropském kontextu došlo k úpadku náboženství jako takového.

Zásadní příčinou, jež podle nich přispěla k sekularizaci společnosti, byla ztráta legitimizační funkce náboženství. Ta podle Wilsona a Bruce mizí v důsledku rozpadu tradiční komunity, jíž bylo ideologií; a dále s vytvořením společenského systému založeného na racionálním společenském řádu a moderních technických prostředcích, vytlačujících prvky nadpřirozena. Podle Bergera pak ztrácí náboženství svou legitimitu vlivem postupující pluralizace a individualizace. Dalším zásadním sekularizačním činitelem byla dle Luckmanna a Bruce strukturní diferenciací, jež vymanila specializující se společenské funkce z náboženského vlivu. Všichni tito autoři tedy viděli osud náboženství v marginalizaci, privatizaci a ztrátě sociálního významu v moderní společnosti. Luckmann s nimi souhlasí v tom, že se náboženství stáhlo do privátní sféry, ale

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 18–24.

¹⁰⁶ *Ibid.*, s. 216–217.

neznamená to podle něj úpadek náboženství jako takového, nýbrž jen nahrazení jeho institucionalizované formy formou novou, individuální. Norrisová a Inglehart pak vidí příčinu procesu sekularizace v bohatnutí národů, jež poskytují svým členům pocit existenciálního bezpečí.

Žádný z těchto autorů však nepředpokládal,¹⁰⁷ že by k oslabení křesťanského náboženství, o němž hovořili, docházelo v důsledku *aktivních snah jedinců či skupin* jednajících pod vlivem ideologií, ale jeho příčiny hledali především v nezamýšlených modernizačních procesech, což, jak níže doložím, bylo jedním z hlavních důvodů kritiky sekularizační teze a jejím zásadním nedostatkem.

Obecně lze tedy říci, že mezi hlavními proponenty sekularizační teze panuje shoda v tom, že se v důsledku postupující modernizace společnosti snižuje sociální významnost náboženství.¹⁰⁸ Sekularizační teze byla všeobecně přijímána jako univerzální a podporovalo ji i přizpůsobování se modernímu světu samotnými církvemi. Mezi protestantskými církvemi se od druhé světové války výrazně prosazovaly liberální směry přizpůsobující se moderní době.¹⁰⁹ Částečné „otevření dvířek moderně“ prodělala například i katolická církev, která na II. vatikánském koncilu v letech 1962–1965 vyhlásila tzv. *aggiornamento*.¹¹⁰ V církvi výrazně posílily liberální proudy.¹¹¹

Přibližně od poloviny sedmdesátých let dvacátého století však jako by v různých částech světa, a to dokonce i v některých evropských regionech,

¹⁰⁷ Pouze Luckmann upozorňuje, že vztahy institucionalizované církve k politickým a ekonomickým institucím byly mnohdy v otevřeném konfliktu. Tvrdí však, že protináboženské ideologie nehrály v procesu sekularizace významnou roli. LUCKMANN, T. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillan Company, 1967, s. 38, 90.

¹⁰⁸ LUŽNÝ, D. *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno: Masarykova univerzita, 2005, s. 10.

¹⁰⁹ NEŠPOR, R. Z. Nové formy etablovaných křesťanských církví. In: NEŠPOR, R. Z., VÁCLAVÍK, D. a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008, s. 373.

¹¹⁰ *Aggiornamento* se dá přeložit jako dialog se světem. Katolická církev, v rámci snahy o přiblížení se moderní společnosti, provedla v důsledku II. vatikánského koncilu (1962–1965) řadu reforem. V liturgii například opustila latinu a přešla k národním jazykům, zvýšila se role laiků v církvi, byla uznána náboženská svoboda atd.

¹¹¹ Na konci šedesátých let se v katolické církvi v Latinské Americe objevila tzv. teologie osvobození, tedy teologický směr kladoucí důraz na sociální problematiku. Tento směr částečně vycházející z marxismu by se dal optikou teorie sekularizace považovat za důkaz sekularizace samotné církve. Za svoji hlavní prioritu totiž požaduje vyrovnání sociálních problémů společnosti tady na zemi, nikoli spásu duše po smrti. Tento směr byl však Svatým stolcem a Kongregací pro nauku víry odmítnut.

začínalo docházet k jistému náboženskému obratu, což, jak níže ukážu, značně přispělo k další vědecké diskusi ohledně postavení náboženství v moderní společnosti.

2. La revanche de Dieu

2. 1. Mobilizující náboženská hnutí

Jak píše Gilles Kepel ve své knize *Boží pomsta*, od konce sedmdesátých let došlo k několika událostem poukazujícím na změnu postavení náboženství ve světě a na jistý zvrat, který se v tomto období, jak se zdá, uskutečnil.

V květnu roku 1977 poprvé v historii státu Izrael nebyli schopni labouristé vytvořit samostatnou vládu. Stoupá význam ortodoxního židovství. V září roku 1978 zvolilo konkláve papežem kardinála Karola Wojtylu, zastávající konzervativní linii, který je však schopen oslovovat široké masy věřících (ale i nevěřících). Levicovní katolíci šedesátých let jsou na ústupu. Do popředí se naopak dostávají charismatické a tradicionalistické katolické skupiny. V únoru roku 1979 se vrací do Teheránu ajatolláh Chomejní a vyhláší *Islámskou republiku*. Roku 1979 byla v USA založena *Morální většina*, toužící od základu přeměnit Ameriku a vytvořit z ní tzv. *Nový Jeruzalém*.¹¹² Od devadesátých let se pak „náboženské probuzení“ začalo v některých případech projevat i ve své nejradiálněji násilné formě, formě terorismu, jež se nejvýrazněji projevila 11. září 2001.¹¹³

Z předloženého výčtu je však pro evropskou religiozitu patrně nejvýznamnější vývoj v římskokatolické církvi, rozvoj protestantských církví, zvláště letničních¹¹⁴ a také obroda pravoslavní, jež si získává společenský vliv zejména v bývalých zemích SSSR.

¹¹² KEPEL, G. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996, s. 12–14.

¹¹³ Viz JUERGENSEMEYER, M. *Teror v mysli boží. Globální vzestup náboženského násilí*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007.

¹¹⁴ Letniční hnutí, též pentakostalismus, je náboženský směr v rámci evangelikálního hnutí (konzervativní protestantský směr považující bibli za autentické Boží zjevení) kladoucí důraz na osobní zkušenost s Bohem prostřednictvím znovuzrození v Duchu svatém. Letniční křesťané věří v doslovnou autoritu bible v záležitostech víry.

2. 1. 1. Katolická obroda

V Evropě, kterou můžeme označit za historicky katolickou, se podle Kepela objevuje jakýsi paradox. Nikdy nebyla tak sekularizovaná jako nyní, ale také zde nikdy nebylo tolik vznikajících rechristianizačních hnutí jako dnes. Katolická církev jakoby si znovu upevňovala své sebevědomí a dogmata, jež částečně ztratila po II. vatikánském koncilu. Evropa podle něj prochází od konce poloviny 70. let krizí identity – elektronická revoluce přinášející do domácností záplavu obrazů a informací, nejasné etické poselství ve vzdělávání – to vše způsobuje morální krizi, na kterou nenalézají moderní společnost uspokojivé odpovědi.¹¹⁵ Zdá se, že katolíci se již nechtějí, tak jako v šedesátých letech, přizpůsobovat světu, ale chtějí jej měnit, nabízet odpovědi na otázky, na které moderní společnost odpovědět neumí, a ani umět nemůže.

Katolická hnutí podle Kepela působí jednak *shora* – v podobě nátlakových politických skupin – a jednak *zdola*, kde se jedná o různá rechristianizační společenství, společenství mládeže, tradicionalistické skupiny apod. V porovnání například s islámem jsou podle něj tato hnutí slabší z toho důvodu, že křesťané evangelizují v sekularizované společnosti, kde mladí nemají o křesťanských pojmech žádné ponětí.¹¹⁶

Vraťme se však k obratu uvnitř církve. Kepel tvrdí, že se katolíci normám okolního světa přestali přizpůsobovat, ale spíše se začali pokoušet tento svět měnit. Problém pro rechristianizaci Evropy podle něj ale spočívá v tom, že náboženství je zde zatlačeno do privátní sféry.¹¹⁷ K tomuto vytlačení náboženství z veřejné sféry došlo v průběhu uplynulých tří století. Jak píše Lužný, snaha o eliminaci politické moci církve byla osvícenskými ideology moderní společnosti převedena na náboženství jako celek a celý proces sekularizace směřoval k eliminaci jakéhokoli politického (a tedy i veřejného) rozměru náboženství.¹¹⁸ To pak mělo být, a mnohdy bylo, úplně vytlačeno z veřejné sféry do sféry

¹¹⁵ KEPEL, G. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996, s. 49.

¹¹⁶ *Ibid.*, s. 51.

¹¹⁷ *Ibid.*, s. 57–58.

¹¹⁸ LUŽNÝ, D. *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno: Masarykova univerzita, 2005, s. 13.

soukromé.¹¹⁹ A právě za návrat do sféry veřejné začali současní katolíci bojovat. Tento obrat je dobře vidět na osobnosti kardinála Ratzingera (později papeže Benedikta XVI. – pozn. autora), který požadoval právo na veřejné proklamace náboženství a v zatlačení náboženství do sféry soukromé viděl totalitní útlak. Navíc požaduje uznání křesťanství jako garanta morálního základu společnosti, když píše, že: „*Stát musí uznat, že určitý systém základních hodnot, spočívající na křesťanství, je předpokladem jeho existence. (...) Musí pochopit, že existuje soubor pravd, které nepodléhají konsensu, nýbrž ho předcházejí a umožňují.*“¹²⁰ Tyto principy se ve společnosti mnohdy snaží prosadit politické strany hlásící se ke křesťanství, respektive ke katolicismu. V tomto případě se tedy jedná o rechristianizaci *shora*.

Jak bylo řečeno, rechristianizace *zdola* probíhá na úrovni různých společenství věřících. Kepel uvádí několik příkladů takovýchto úspěšných hnutí. Jedním z nich je italská katolická organizace *Jednota a osvobození*, převážně mládežnické hnutí, které si svou charitativní a vzdělávací činností získalo společenský i politický vliv a působí tak současně *shora*.¹²¹

Ve Francii se od poloviny sedmdesátých let šíří katolická charismatická obnova, a to výlučně *zdola*. Toto obrodné hnutí přišlo do Evropy z USA s novým důrazem na osobní náboženskou zkušenost. Roku 1987 se odhadovalo, že ve Francii žije asi 200 000 „obrozených“ věřících. Jedná se o různé skupiny. Od těch, co žijí v kláštorech, až po úplné laiky, kteří se „jen“ střetávají. Tito katolíci nejsou nikterak centralizovaní, nemají téměř politické ambice. Jestliže ano, tak ty se vztahují pouze na přehodnocení laickosti státu, aby mohli veřejně prezentovat své náboženství jak na veřejnosti, tak například na veřejných školách.¹²² Ve Francii se též daří tradicionalistickým katolickým skupinám majícím vztah ke Kněžskému bratrstvu svatého Pia X.¹²³

Kepel si všímá i postkomunistických zemí, včetně České republiky. Podle něj měla katolická církev ve střední Evropě po pádu komunismu velmi

¹¹⁹ RÉMOND, R. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, s. 164–168.

¹²⁰ KEPEL, G. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996, s. 58.

¹²¹ *Ibid.*, s. 64–68.

¹²² *Ibid.*, s. 71–73.

¹²³ Kněžské bratrstvo svatého Pia X. je konzervativní společenství tradicionalistických kněží, kteří neuznávají některé změny II. vatikánského koncilu, například zrušení latiny v liturgii, ekumenismus či náboženskou svobodu.

perspektivní postavení. Byla mnohdy brána jako jediná morální autorita v boji proti komunismu. Na počátku devadesátých let však došlo k vystřízlivění a velký návrat náboženství „se nekonal“. Snahy episkopátů, mnohdy nerealistické, o rechristianizaci *shora* neměly šanci na úspěch. Většinou neuspěly ani křesťanské politické strany.¹²⁴ V Polsku byla církev, na rozdíl od Česka, vždy ztělesněním národního cítění a jednoty. Ani za komunismu nebylo její postavení tak špatné; režim si nemohl dovolit výraznější perzekuci. Církev zde zakládala mnoho komunit a katechizačních míst, jichž bylo koncem sedmdesátých let na 20 000. Z postavení jediné protikomunistické organizace byla však církev vytlačena *Solidaritou*. Díky národnímu charakteru polského katolicismu, prestiži a vlivu církve byla však rechristianizace Polska prováděna i *shora*.¹²⁵

Sociolog Zdeněk Nešpor tvrdí, že katolický náboženský model je pro mnoho jedinců stále přitažlivý, jelikož římskokatolická církev nabízí tradičně legitimizovanou jistotu v rychle se měnícím světě, která je kombinovaná se sociální angažovaností a rétorikou překračující běžnou utilitární politickou, sociální či ekonomickou rovinu. Kritizuje modernitu, protože vyprázdnila smysl sociálního fungování, stejně jako její produkty – demokracii, individualismus, kapitalismus a další, ovšem ve jménu jejich podložení univerzalistickými humanitními zásadami, jež ovšem nejsou než produkty západního křesťanského myšlení.¹²⁶

2. 1. 2. Evangelikální hnutí

K oživení dochází i mezi protestantskými církvemi, zvláště mezi evangelikály. Kepel, ale i další teoretici¹²⁷ rozebírají ohromný úspěch, kterého dosáhly

¹²⁴ S těmito snahami se setkáváme i v České republice, například u politické strany KDU-ČSL. Její snahy jsou však ne zcela úspěšné. O mnoho úspěšnější se jeví snahy křesťanských stran v jiných postkomunistických zemích, například v Polsku či na Slovensku.

¹²⁵ KEPEL, G. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996, s. 78 –79.

¹²⁶ NEŠPOR, R. Z. *Nové formy etablovaných křesťanských církví*. In: NEŠPOR, R. Z., VÁCLAVÍK, D. a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008, s. 371.

¹²⁷ Například známý politický teoretik Samuel Huntington poukazoval, že v letech 1990 až 2000 nejrychleji rostly konzervativní denominace, především evangelikální. Liberální církve jsou naopak na ústupu a ztrácejí nejvíce členů. Pro ilustraci dodává, že do roku 1995 se zvyšoval rovněž náklad křesťanských tiskovin. Do tohoto roku se vydáváním křesťanské literatury zabývalo

evangelikální církve a protestantští fundamentalisté v USA. Z těchto skupin pak vzešla *Morální většina*, usilující vybudovat z USA tzv. *Nový Jeruzalém*. Fundamentalisté začali mít též významný vliv na americkou politiku, a to především skrze Republikánskou stranu, kterou začali do značné míry ovlivňovat.¹²⁸ Evangelikální hnutí se však již nevyskytuje pouze v USA, ale jeho odnože v podobě letničních hnutí se v současnosti šíří po celém světě, včetně Evropy.

Nešpor poznamenává, že v protestantské teologii od 19. století dominovaly liberální přístupy, které byly konformní vůči společnosti a jejím modernizačním změnám. Liberální teologie však nebyla schopna zabránit upadání a formalizaci církevní zbožnosti ani nedokázala adekvátně čelit nástupu radikálních teologických proudů od šedesátých let 20. století. Tyto směry, které se nebránily zpochybnit například autoritu bible pro její maskulinitu, zastihly liberální teologii prakticky nepřipravenou a neschopnou obrany. Liberální teologie sice nezanikla, ale přišla o značnou část svého kreditu, což nejprve ve Spojených státech a později i v dalších zemích otevřelo cestu k nástupu či výraznému rozšiřování probuzeneckých a evangelikálních hnutí.¹²⁹

Probuzenecká hnutí, šířící se od sedmdesátých let dvacátého století, se dokázala přizpůsobit měnícím se podmínkám a zároveň si zachovala své klíčové znaky. V centru těchto hnutí stojí dva postuláty: 1. spása přichází skrze konverzi, při níž individuální duše vstupuje do osobního vztahu s Kristem, který je prostřednictvím sebeobětování na kříži jediným zdrojem ospravedlnění; 2. bible má zcela výjimečnou autoritativnost pro život lidí. Rozmach pentakostálního hnutí je výrazně spojen s přijetím charismatických prvků. Fundamentalistický biblicismus pak částečně ustoupil do pozadí před osobní extatickou zkušeností Ducha svatého. Vedle charismatických bohoslužeb je nepominutelnou součástí letničních hnutí aktivní sociální působení, obracející se jak proti modernitě, tak

130 vydavatelů, dalších 45 se orientovalo na vydávání křesťanských publikací a jiných školních materiálů. Výnosy z prodeje křesťanských publikací se mezi lety 1980 a 1995 ztrojnásobily na tři miliardy dolarů ročně. Ohromný úspěch zaznamenaly rovněž křesťanské bestsellery. Po roce 1995 působilo ve Spojených státech 1300 rozhlasových a 163 televizních náboženských stanic. HUNTINGTON, S. P. *Kam kráčíš Ameriko? Krize americké identity*. Praha: Rybka Publishers, 2005, s. 342.

¹²⁸ KEPEL, G. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996, s. 93–109.

¹²⁹ NEŠPOR, R. Z. *Nové formy etablovaných křesťanských církví*. In: NEŠPOR, R. Z., VÁCLAVÍK, D. a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008, s. 373.

proti přílišnému „přizpůsobení“ liberální teologie. Evangelikálové se podle Nešpora ohrazují proti řadě výtvarků moderní společnosti, zejména proti myšlence osobní morálky a rozpadu rodiny, o němž podle nich svědčí narůstající počet rozvodů, tolerance homosexuality nebo nezáměr žen o jejich tradiční postavení v domácnosti. Evangelikálové se sice vracejí k prvotní církvi, jak ji zobrazuje Písmo, nestojí však v opozici vůči všemu, co přinesla modernita.¹³⁰

Letniční hnutí, jak píše Nešpor, jsou v mnoha případech náboženstvím marginálů, jež poskytuje absolutní rovnost v tom, že mohou dostat dary Ducha jako kdokoli jiný, a navíc jim v mnoha ohledech pomáhá i sociálně a ekonomicky. Oproti dřívějším formám křesťanství tolik nevyhrožují, ale spíše nabízí. Svým radikálním vnášením spirituality do materiálního světa evangelikální směry vyhovují mnoha archaickým kulturám, protože navazují na jejich tradiční religiozitu. Rozmach charismatického katolicismu a evangelikálního protestantismu podle něj ukazuje, že mezi křesťanskými církvemi jsou úspěšnější ty, které zdůrazňují osobní transcendentní zkušenost a rozdíl tohoto světa a transcendentna. Naopak „humanistické“ a liberální verze náboženství, které vyšly vstříc světu a neustále se mu přizpůsobovaly, přestaly své věřící a společnost oslovovat a v důsledku sekularizace upadají.¹³¹ Tento trend je v posledních letech patrný zejména v USA na poklesu členů episkopální církve či ve Skandinávii u církví luteránských.

2. 1. 3. Pravoslavné obrození

Dalším posilujícím náboženstvím současné doby je bezesporu pravoslaví, jež v posledních letech zaznamenává významné úspěchy například v Rusku. Ruská pravoslavná církev byla od dvacátých let dvacátého století těžce zkoušena.¹³² Přestože se její pronásledování a perzekuce později zmírňovaly, komunistický režim pochopitelně církev jednoznačně omezoval a náboženství se snažil na území SSSR, ve veřejné i soukromé sféře, co nejvíce redukovat.

¹³⁰ *Ibid.*, s. 373–375.

¹³¹ *Ibid.*, s. 375.

¹³² ŠVANKMAJER, M., VEBER, V., SLÁDEK, Z., MOULIS, V., DVOŘÁK, D. *Dějiny Ruska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008, s. 358.

Ten, kdo byl v posledních letech v Rusku či jiných tradičně pravoslavných zemích, si však musel povšimnout toho, jak ortodoxní křesťanství vstává z popela. Zlaté kopule nově vystavěných kostelů září od Vladivostoku přes Moskvu, Kyjev až po Bělehrad. V Rusku, dřívější baště světového komunismu, se začíná vyučovat pravoslaví na školách, je obnovována duchovní služba v armádě a politici na regionální i celostátní úrovni se ukazují na církevních slavnostech po boku popů, biskupů a patriarchů, již jsou zase zváni na všemožné akce, od slavnostních přísah nových vojáků přes oslavy různých výročí až po inauguraci nového prezidenta, jež byla, mimo jiné, zakončena církevní pobožností.

Tento trend pak potvrzují i dostupná data. Od zhroutení SSSR v roce 1991 se tak například do roku 2004 počet náboženských obcí ruské pravoslavné církve ztrojnásobil. V roce 1987 byly v Rusku tři kláštery, dnes je jich asi 478; semináře působily dva, dnes 25. Nejpozoruhodnější je však prudký vzestup v počtu chrámů: zatímco za Gorbačova jich bylo asi 2000, dnes se slouží bohoslužby ve více jak 13 000. Ruská pravoslavná církev vyrostla v rozsáhlou instituci s desítkami nakladatelství a stovkami vzkvétajících časopisů.¹³³

Ohromný nárůst prestiže zažívají pravoslavné církve i v zemích jako jsou například Srbsko, Ukrajina, Bělorusko, Moldávie či Rumunsko. Tento trend je patrný mimo jiné ze stoupajícího počtu obyvatelstva hlásícího se k pravoslaví (jež bylo dlouho potlačováno), či z počtu lidí účastnících se náboženských slavností a svátků, které jsou často spojeny se svátky národními. V těchto zemích bývá pravoslaví těsně spojeno s národním vědomím, jelikož mu v historii mnohdy poskytovalo zdroj identity v bojích proti vnějším nepřátelům a jako zdroj identity slouží i po zhroutení vedoucího postavení komunistické ideologie. Církevní představitelé se pak stávají jakýmsi nositeli této identity, což může doložit například účast půl milionu Srbů na pohřbu patriarchy Pavla na podzim roku 2009.

¹³³ SCHMEMANN, S. Duše Ruska. *National Geographic*, 2009, č. 4, s. 89.

2. 1. 4. Mobilizace islámu

Posledním z náboženství, jež zde alespoň krátce zmíním, je islám. Posilování tohoto náboženství je nejvíce evidentní, zaměříme-li se na země *širšího Blízkého východu*. O změnách, ke kterým v této oblasti došlo v druhé polovině 20. století, vypovídá mnoho událostí – od zásadního politického a společenského obratu, jenž nastal v Iránu v roce 1979, přes politické úspěchy muslimských politických stran, například v Turecku v roce 2007, vášnivé reakce mnohých muslimů, jež vyvolala aféra kolem karikatur proroka Muhameda, až po události spojené s tzv. *Arabským jarem*.

Islamisté podle Kepela získávají své přívržence na předměstích velkých měst a v univerzitních kampusech. Islám těží z toho, že se vykořeněné vrstvy obyvatelstva, nespokojené s ekonomickou situací v mnoha muslimských zemích po pádu marxistické ideologie, nemají na koho obrátit.¹³⁴ Podle některých jsou též obecně zklamaní ze západní kultury a civilizace, jež nesplnila jejich očekávání.¹³⁵ Přistěhovalci do velkých megapolí se sdružují na jejich periferiích a organizují se na základě etnické, rodové, krajové, ale především náboženské solidarity. Tyto organizace zajišťující pomoc nemajetným muslimům, se rozvíjejí v celém islámském světě od Alžíru až po Teherán. Dalšího průlomu dosáhli islamisté na nekvalitních podfinancovaných muslimských univerzitách, kde začali všemožně podporovat studenty, aby je záhy přetvořili „k obrazu svému“.¹³⁶ Těchto dvou skupin, tedy chudých obyvatel předměstí a studentů, se ideologicky zmocnil například ajatolláh Chomejní a využil je ke své velké revoluci. Islámská revoluce *shora* se však povedla pouze v Iránu a muslimové se obecně spíše obrátili k islamizaci *zdola*. Ta je založena na každodenním zbožném životě podle Muhamedova vzoru. Kepel toto hnutí *zdola* nazývá hnutím *pietistickým*.¹³⁷

Nedávný politický vývoj v řadě zemí *širšího Blízkého východu* nazývaný *Arabským jarem*, pak ukázal sílu islámského hnutí (například v Egyptě), které do

¹³⁴ KEPEL, G. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996, s. 23.

¹³⁵ HUNTINGTON, S. P. *Sřet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001, s. 98–99.

¹³⁶ KEPEL, G. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996, s. 29–30.

¹³⁷ *Ibid.*, s. 32–37.

značné míry čerpá svou sílu mezi sociálně a politicky frustrovaným obyvatelstvem.¹³⁸

V důsledku migrace se rozrůstá muslimská komunita i v Evropě. Zde, stejně jako v muslimských zemích, zvyšují islamisté svůj vliv v chudinských předměstích velkých měst, kde neexistují jiné sociální sítě než ty, které zde vytváří právě muslimové.¹³⁹

V muslimských zemích je však situace značně odlišná od zemí křesťanských, respektive postkřesťanských. Islám se v nich nikdy plně nestáhl do privátní sféry a jeho „posvátný baldachýn“ se rozprostírá nad celou společností a jejím každodenním životem, a to i v zemích, které byly pokládány za relativně sekularizované, jako je například Sýrie nebo Turecko. Muslimské náboženské skupiny tak mají o mnoho příznivější podmínky než věřící v Evropě.

2. 1. 5. Víra na Starém kontinentě

V oblasti sociologie náboženství proběhla též celá řada empirických šetření, z nichž vyplývá, že náboženská víra zůstává v mnoha regionech světa, včetně Starého kontinentu, stále živá.

Podle britské socioložky Grace Davieové se žádný seriózní komentátor náboženských poměrů v Evropě neobejde bez poznatků European Values Survey (EVS).¹⁴⁰ Chceme-li fundovaně zhodnotit náboženskou situaci v Evropě, musíme podle Davieové brát v úvahu nejrozličnější proměnné. Pět takových údajů nám podle ní poskytují právě data z EVS: příslušnost k církvi, uváděnou četnost návštěv

¹³⁸ Viz ČERNÝ, K. *Svět politického islámu. Politické probuzení Blízkého východu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2012.

¹³⁹ KEPEL, G. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996, s. 39.

¹⁴⁰ Jedná se o mezinárodní průzkum hodnotového systému, který byl v Evropě proveden poprvé v roce 1981 a jehož nejnovější výsledky jsou z let 1999–2000. Výzkumy mapují sociální a mravní hodnoty v Evropě a jsou uváděny do spojitosti s různými hospodářskými a sociálními indikátory. V EVS jde zejména o dvě základní témata, z nichž první se týká povahy současných hodnot a zejména toho, nakolik jsou homogenní, zatímco v druhé jde o dynamičtější přístup a o to, do jaké míry se hodnoty mění. Obě témata pak nevyhnutelně zahrnují rovněž náboženský prvek, ať už přímo či nepřímo. DAVIEOVÁ, G. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 15–17.

kostela, postoje k církvi, ukazatele náboženské víry a měřítka subjektivní religiozity.¹⁴¹

Zaměříme-li se tedy na nejnovější šetření EVS z let 1999–2000, jež shrnul Loek Halman,¹⁴² lze konstatovat několik obecných poznatků:

1. Relativně vysokou sekularizací se vyznačují pouze indikátory, které měří *tradiční církevní religiozitu*, jako je návštěvnost bohoslužeb (v příloze viz tabulku č. 2). Některé státy, mimo jiné i Česká republika, pak vykazují též relativně nízkou míru přihlášení se obyvatelstva ke konkrétní náboženské denominaci (viz tabulku č. 1).¹⁴³
2. Některé indikátory tradiční církevní religiozity, jako jsou tzv. obřady přechodu (viz tabulku č. 3), jsou stále důležité pro velkou část evropské populace.¹⁴⁴
3. Značná část Evropanů se domnívá, že církve dávají adekvátní odpovědi na některé osobní a společenské problémy, zvláště na duchovní potřeby člověka (viz tabulku č. 4).¹⁴⁵
4. Indikátory religiozity, které se nemusí týkat religiozity církevní, jsou poměrně vysoké ve všech evropských státech. Jen 32 % Evropanů se nikdy nemodlí (viz tabulku č. 8), pro 50 % Evropanů je náboženství důležité (viz tabulku č. 6), v blíže

¹⁴¹ DAVIEOVÁ, G. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 17.

¹⁴² HALMAN, L. *The European Values Study: A Third Wave; The Source book of the 1999/2000 European Values Study Surveys*. Tilburg: Tilburg University 2001.

¹⁴³ Co se týče nominální příslušnosti Evropanů k jednotlivým církvím, zdá se, že je poměrně vysoká. Z tabulky č. 1 (viz Přílohu č. 3, s. 171) vyplývá, že se většina evropské populace považuje za náležící k nějaké náboženské denominaci. Evropský průměr činí více jak 70 % všech obyvatel. Podstatně nižší hodnoty se však objevují v tabulce č. 2, která ukazuje míru návštěvnosti bohoslužeb. Ty navštěvuje více jak jedenkrát za měsíc v průměru asi 31 % obyvatel Evropy. Z údajů vyplývá, že bohoslužby nejvíce navštěvují Maltané, Poláci a Irové, zatímco nejméně Francouzi, ze kterých nenavštěvuje bohoslužbu nikdy 60,4 % populace. Francouzi jsou následováni Čechy, Brity a Rusy. Zajímavý se může zdát údaj, že mše nenavštěvuje nikdy pouze 29,5 % evropské populace.

¹⁴⁴ Tradičních církevních obřadů se týká tabulka č. 3, která dokládá vztah Evropanů k náboženským obřadům, které můžeme nazvat obřady přechodu. Ty jsou pro evropské obyvatelstvo, jak se zdá, značně významné, přičemž nejvýznamnější jsou pohřby, které považuje za důležité asi 82 % dotázaných. Relativně nejméně významné jsou svatby, jež považuje za důležité asi 75 % Evropanů. Významnost těchto obřadů může být překvapující, porovnáme-li ji s podstatně nižší návštěvností bohoslužeb. Výrazně nejméně významné jsou obřady přechodu důležité pro obyvatele České republiky, následované Nizozemím.

¹⁴⁵ O těchto aspektech vztahu Evropanů k církvím vypovídají údaje v tabulce č. 4. Obyvatelé Starého kontinentu byli dotazováni na to, zda se domnívají, že církve v jejich zemích dávají lidem odpovědi na některé životní problémy. 49 % respondentů uvedlo, že církve dávají adekvátní odpovědi na morální problémy a potřeby individua. O něco méně adekvátně církve odpovídají podle respondentů na problémy rodinného života. O dost procent více Evropanů je však přesvědčeno o tom, že církve adekvátně odpovídají na duchovní potřeby člověka. S tímto výrokem se ztotožňuje více jak 67 % respondentů. Nejméně respondentů (30 %) pak souhlasně odpovědělo na otázku, zda církve adekvátně reagují na dnešní sociální problémy.

nespecifikovaného boha jich věří 77 % (viz tabulku č. 5) a za přesvědčené ateisty se označují pouze 4% evropské populace.¹⁴⁶

Z výše uvedených dat a podle závěru, jež předložila Davieová¹⁴⁷ lze tedy obecně konstatovat, že stupeň sekularizace je relativně vyšší pouze u ortodoxnějších indikátorů, jako je účast na náboženských rituálech či oddanost církvi. Pokles těchto indikátorů však nevede k rezignaci na náboženskou víru jako takovou, jak se podle ní domnívali mnozí komentátoři. Naopak, náboženskou víru považuje za nezávislou proměnnou a z příslušných dat nevyplývá, že by mělo docházet k jejímu poklesu.

Zásadní skutečností pak je, že lze pozorovat významné rozdíly v jednotlivých indikátorech religiozity mezi různými státy, přičemž státy, které lze označit jako historicky protestantské, obecně vykazují vyšší míru sekularizace tradiční církevní religiozity. Státy Starého kontinentu, které lze označit jako historicky katolické, mají relativně vyšší míru tradiční církevní religiozity, s výjimkou Francie a České republiky

¹⁴⁶ Tabulka č. 5 dokládá ukazatele náboženské víry, pro které je charakteristické, že můžou, ale také nemusejí souviset s tradiční církevní religiozitou. Na otázku, zda respondenti věří v boha (boha je zde možno brát v širším významu, nikoli jen ve významu tradičního křesťanského učení), odpovědělo 77,4 % respondentů kladně. V boha věří nejvíce Malťané, Poláci a Portugalci. Nejméně naopak Češi a Švédové, kteří se značně vymykají evropskému průměru. Následování jsou Nizozemci a Francouzi.

V posmrtný život věří v průměru asi 53 % Evropanů, nejvíce opět Malťané, Poláci, dále Irové a Islandané. Nejméně Maďaři, Bulhaři a Češi. O dost méně věří Evropané v peklo (asi 40 %). Z nich opět nejvíce Malťané, následování Severními Iry a Rumuny. Nejméně věří v peklo Švédové a Dánové. Zajímavým se může zdát, že více než v peklo věří Evropané v nebe, asi 46 %. Z nich vedou opět Malťané, následování Severními Iry a Iry. Nejméně v nebe věří Estonci, Dánové a Češi. Podstatně více Evropanů však věří ve hřích, a to 62 %. Nejvíce Malťané, Rumuni a Litevci. Nejméně ve hřích věří Dánové a Švédové, a to s výrazným nárůstem. Data z tabulky č. 6 se týkají otázek, které lze považovat za otázky pátrající po vnitřním náboženském životě Evropanů bez ohledu na jejich nominální vyznání. Z tabulky vyplývá, že pro více jak 20 % Evropanů je náboženství velmi důležité, pro přibližně 30 % důležité, pro 50 % důležité není. Nejvíce je pak náboženství důležité pro Malťany, Rumuny a Řeky, nejméně pro Čechy a Estonce. Daleko vyšší míra kladných odpovědí se však vyskytla u otázky, zda se lidé považují za nábožensky založené (viz tabulku č. 7.) Více jak 66 % Evropanů se považuje za nábožensky založené. Nejvíce Poláci, Portugalci a Italové. Za nenáboženského člověka se označilo 28 % dotázaných, především Bělorusové, Britové a Francouzi. Za přesvědčeného ateistu se označilo pouze 4,1 % Evropanů. Nejvíce ateističtí jsou podle měření Francouzi (téměř 15 %), s odstupem Bělorusové, Belgičané a Češi. Respondenti byli též dotazováni, jak často se modlí (mimo bohoslužbu). Z tabulky č. 8 vyplývá, že alespoň jednou týdně se modlí více jak 42 % Evropanů, nejčastěji Malťané, Poláci a Rumuni. Nikdy se pak nemodlí 32 % Evropanů. Nejméně se modlí Češi, Rusové a Francouzi.

¹⁴⁷ DAVIEOVÁ, G. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 17–20.

3. Revize sekularizační teze

Jak jsem na několika případech výše doložil, náboženství není zcela na ústupu a v některých regionech jako by se dokonce znovu probouzelo k životu. Toto probouzení však neprobíhá všude rovnoměrně a v Evropě, jak se zdá, probíhá nejpomaleji, přičemž v některých jejích regionech dále postupuje sekularizace některých tradičních náboženských projevů.

I přesto však bouřlivá náboženská vitalita, jež se objevila v mnoha částech světa a na niž poukázal Kepel, vyvolala kritickou diskusi mezi některými významnými sociology. Například Peter L. Berger odvolal své závěry z konce šedesátých let a v současnosti tvrdí, že sekularizace probíhala a probíhá pouze v Evropě, kdežto v jiných částech světa je náboženský život velmi horlivý.¹⁴⁸ Za významné revizory sekularizace lze pak označit zejména Davida Marina, José Casanovu či Hughu McLeoda. Mezi nejtvrďší kritiky sekularizační teze lze bezesporu řadit Rodneyho Starka.

Na následujících stranách shrnu úvahy a závěry nejvýznamnějších revizorů sekularizační teze a na základě kritiky, již předložili, vyvodím východiska, jež jsou významná pro analýzu sekularizace české společnosti.

Chci pak zdůraznit, že ve své práci nereflektuji celou diskusi týkající se sekularizační teze. Tuto práci již odvedl český sociolog náboženství Roman Vido.¹⁴⁹ Budu se věnovat především nejvýznamnějším autorům a mezi nimi zvláště pak těm, kteří mohou svými pracemi přispět k historickému osvětlení dechristianizace České republiky.

3. 1. Sekularizační teze je neplatná

Jak jsem uvedl, mezi nejvýznamnější kritiky sekularizační teze patří americký sociolog Rodney Stark. Podle něj vychází tato teze z pěti mylných předpokladů. Prvním z nich je stále přesvědčení, že modernita je hnací silou, jež vrhá bohy do

¹⁴⁸ BERGER, P. L. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Praha: Barrister a Principal, 1997, s. 29–30.

¹⁴⁹ Viz VIDO, R. *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011.

zapomnění. Toto tvrzení spočívá v přesvědčení, že vzrůstající industrializace, urbanizace a racionalizace vždy vedou ke klesající religiozitě. S tím, že postupující modernita je dlouhý, postupný a nezvratný proces. Války, neštěstí a různé jiné kalamity mohou prý tento proces zpomalit, ale nikoli zastavit. A jestliže sekularizace je jeden z prvků modernity, musí, stejně jako modernita, stále postupovat.¹⁵⁰

Druhým předpokladem sekularizační věštby podle něj je, že není zaměřena primárně na institucionální diferenciaci – nepředpokládá pouze oddělení státu a církve nebo pokles sekulární autority náboženských vůdců. Její primární zájem se týká individuální zbožnosti, respektive víry. Právě u ní předpokládají teoretici sekularizace největší pokles. Stark zde například kritizuje Wilsona za tvrzení, že: „*Racionální struktura společnosti sama sobě zamezuje víru v nadpřirozeno.*“¹⁵¹

Za třetí – podle Starka existuje přesvědčení, že ze všech aspektů moderní společnosti má právě věda pro náboženství nejkatastrofálnější důsledky. Pro mnoho teoretiků je právě věda tím, co člověka osvobodí od pověrečných pout náboženství. Zde opět kritizuje Wilsona za tvrzení, že: „*Křesťanství po srážce s vědou a sociální vědeckou reflexí ztratilo základní teologickou hodnověrnost.*“ Jestliže by tomu tak bylo, píše Stark, měli by být vědci většinou nenáboženští. Tak tomu však není. Předpokládaný nesoulad mezi náboženstvím a vědou je podle něj tedy jen mýtus.¹⁵² Toto tvrzení dále prokazuje společně s Laurencem R. Iannaconem a Rogerem Finkem.¹⁵³

Za čtvrté – na sekularizaci je podle Starka nahlíženo jako na definitivní stav jednou dosažené odnáboženštění je tak prý bráno jako nevratné. Nicméně události a tendence ve východní Evropě a státech někdejšího SSSR podle něj tomuto očekávání rozhodně neodpovídají.¹⁵⁴

Za páté – ačkoli je sekularizační teze zaměřena na křesťanstvo, píše Stark, vedoucí zastánci ji aplikují globálně. Což též neodpovídá realitě.¹⁵⁵

Dalším problémem je dle Starka existence dvou mýtů, které zdánlivě potvrzují sekularizační tezi tvrzením o historické „zbožnosti“ a současné

¹⁵⁰ STARK, R. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 1999, roč. 60, č. 3, s. 251.

¹⁵¹ *Ibid.*, s. 251.

¹⁵² *Ibid.*, s. 253.

¹⁵³ STARK, R., IANNACCONE, L. R., FINKE, R. Religion, Science and Racionality. *The American Economic Review*, 1996, roč. 86, č. 2, s. 433–437.

¹⁵⁴ STARK, R. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 1999, roč. 60, č. 3, s. 253.

¹⁵⁵ *Ibid.*, s. 253.

„bezbožnosti“. Prvním z nich je *mýtus náboženského poklesu*, který vznikl na základě vysoké úrovně náboženské víry a praxe na konci osmnáctého století a jejího následného poklesu až do současnosti. Podle Starka však nelze prokázat, že Evropa byla takto „zbožná“ i v dávné minulosti, a proto zde není možno prokazatelně doložit dlouhodobý pokles náboženské participace. Míra této participace se podle něj mění čas od času v závislosti na závažných sociálních změnách, jako jsou války a revoluce, ale důležitější je, že náboženská participace byla velmi nízká v severní a západní Evropě mnoho století před objevením se moderní společnosti, což se jeví pro hodnověrnost sekularizační teze jako značný problém.¹⁵⁶

Jiný nedostatek sekularizační teze vidí v tom, že současná data rozhodně nedokládají příchod věku „vědeckého ateismu“. Stupeň subjektivní náboženskosti zůstává vysoký – klasifikovat pak národ jako vysoce sekularizovaný, když velká část jeho obyvatel věří v boha, je podle něj absurdní. Podle Starka bychom se spíše měli ptát po příčině, proč lidé v Evropě neshledávají potřebu participovat v náboženských institucích.¹⁵⁷

Velkým omylem je podle něj *mýtus zbožné minulosti*, který vytváří představu, že dříve byli lidé zbožnější než lidé v současnosti. Taková představa je zásadně mylná a nejvýznamnější historici středověku dnes tvrdí, že žádný „věk víry“ nikdy neexistoval. Stark pak jako důkazy svého tvrzení uvádí některé historické studie, které dokládají, že „zlatý věk náboženství“, například ve středověku, je pouhým mýtem.¹⁵⁸ Lidé podle těchto studií mnohdy vůbec nenavštěvovali bohoslužby, chovali se v kostelích neukázněně, nepodřizovali se církevní autoritě, neznali náboženská přikázání, nemodlili se atp. Náboženská

¹⁵⁶ *Ibid.*, s. 253–254.

¹⁵⁷ *Ibid.*, s. 254.

¹⁵⁸ Stark například předkládá zápisky jistého mnicha z jedenáctého století, který si stěžoval, že aristokracie zřídka kdy navštěvuje kostel, a dokonce ti více zbožní mezi nimi „navštěvovali“ mši doma v posteli: „*Nenavštěvovali kostel ráno, jak je křesťanským zvykem, ale ve svých královských ložnicích, ležíce v náručí svých manželek, a svými ušima vnímali ranní mši, poháněnou ve spěchu knězem.*“ STARK, R. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 1999, roč. 60, č. 3, s. 255. Jako další důkaz je podle Starka možno uvést například šetření mapující italskou zbožnost ve středověku, prezentuje poznatky historika Alexandra Murraie, který tvrdí, že značnou část třináctého století většina obyvatel Itálie rozhodně nenavštěvovala kostel a dostat lidi na mši se podle líčení jednoho převora jeví jako značný problém. Tento převor též tvrdil, že masy kostel zřídka kdy navštěvovaly, a když ho navštívily, spíše z ceremoniálních důvodů. STARK, R. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 1999, roč. 60, č. 3, s. 255.

participace obyvatelstva dnes zkrátka není o mnoho nižší než v dávné minulosti.¹⁵⁹

Stark tedy, zjednodušeně řečeno, tvrdí, že o sekularizaci Evropy jako o zásadním odnáboženštění se nedá hovořit, jelikož je tato teze postavena na mylné představě „zbožné minulosti“. Evropská společnost podle něj navíc není ani tak odnáboženštěná jako spíše nekřesťanská. Otázkou pak zůstává, z jakého důvodu christianizace selhala, když byla na konci čtvrtého století velká část kontinentu křesťanská. Tento následný neúspěch církve je podle něj spojen s monopolním náboženským postavením.

Náboženství, které triumfovalo ve starém Římě, v mnoha ohledech soutěžilo s okolním prostředím a bylo ve své době velkým sociálním hnutím. Pozdější křesťanství se naopak snažilo získat panovníky a christianizovat shora, bez důrazu na evangelizaci jedinců. Církev se dala vnímat spíš jako součást a podpora establishmentu, než jako evangelizační náboženský činitel. Takovéto křesťanství pak podle něj převládlo v celé Evropě na další staletí.¹⁶⁰ Korupce a lenost, stejně jako mocenské boje a vynucování konformity se podle Starka staly ústředními rysy křesťanského hnutí, které se již od čtvrtého století stalo římským státním náboženstvím. Naproti rozšířenému mínění konverze Konstantina nezpůsobila triumf křesťanství, ale spíše opak. Tím, že se církev stala součástí establishmentu, mnoho ztratila. Poučná je například „konverze“ Skandinávie. O christianizaci těchto států se hovoří jen v souvislosti s pokřtěním jejich panovníků, nehovoří se však o christianizaci lidu, která mnohdy neprobíhala či probíhala násilně z vůle panovníka.¹⁶¹

V této souvislosti vidí Stark společně s Laurencem R. Iannacconem příčiny sekularizace Evropy v monopolním postavení církvi na Starém kontinentě a na celou problematiku aplikuje tržní model nabídky, poptávky a „regulace náboženského trhu“. Stark a Iannaccone se domnívají, že sekularizace mnoha evropských států je způsobena slabou náboženskou nabídkou neefektivních náboženských organizací uvnitř vysoce regulovaných náboženských ekonomik

¹⁵⁹ Obdobné důkazy o tom, že středověk nebyl zdaleka tak zbožný, jak se nám dnes možná jeví, najdeme i v historických českých zemích. Podle historika Václava Medka si český lid dvanáctého století jen pomalu zvykal na požadavky Desatera. Stále se udržovaly různé pověry, vyskytují se zprávy o potratech, velmi bujelo obžerství a opilství. MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1982, s. 61.

¹⁶⁰ STARK, R. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 1999, roč. 60, č. 3, s. 260.

¹⁶¹ *Ibid.*, s. 261–262.

spíše než nedostatkem náboženských potřeb.¹⁶² V souladu s touto ekonomizující teorií pak Rodney Stark s Rogerem Finem například tvrdí, že města, v porovnání s rolnickými oblastmi, nemusí být pro náboženství nepříznivá, jak se dříve automaticky předpokládalo.¹⁶³

3. 2. Sekularizace – sebenaplňující se prorocství

Dalším významným kritikem sekularizační teze je americký sociolog José Casanova. Teorie sekularizace podle něj není jednotná, ale tvoří trojitý nekompaktní celek, který se skládá ze tří komponent: 1) emancipace světské oblasti od náboženství hlavně v právu; 2) úpadek náboženského přesvědčení a chování; 3) vytlačení náboženství z veřejné sféry. Casanova tvrdí, že tyto procesy historicky vystupovaly shodou okolností mnohdy společně, a proto byli mnozí teoretikové přesvědčeni, že jsou spolu též propojeny. Na příkladu USA však podle něj vidíme, že tato teorie neplatí. Zde jsou stát a církve odděleny, ale religiozita je mezi obyvatelstvem relativně vysoká. Sekularizovaná Evropa je podle Casanovy tedy výjimečným případem.¹⁶⁴ Obdobně pak hodnotí evropskou náboženskou situaci též socioložka Grace Davieová.¹⁶⁵

Casanova tvrdí, že Evropa bezesporu sekularizovanou oblastí je, i když zdaleka není sekularizovaná rovnoměrně. Podle něj je nejméně nábožensky založeno bývalé východní Německo, následované Českou republikou a skandinávskými zeměmi. Na druhém konci stupnice jsou Irsko a Polsko, daleko nejvíce nábožensky založené evropské země, jež jsou podle něj srovnatelné s USA s tím, že s výjimkou Francie a Česka jsou katolické země více nábožensky založené než země protestantské nebo smíšené.¹⁶⁶

¹⁶² STARK, R., IANNACCONE, L. R. A Supply-Side Reinterpretation of the „Secularization of Europe.“ *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1994, roč. 33, č. 3, s. 230–252.

¹⁶³ FINKE, R. STARK, R. Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906. *American Sociological Review*, 1988, roč. 53, č. 1, s. 41–49.

¹⁶⁴ CASANOVA, J. Naděje a úskalí veřejného náboženství. Srovnání mezi východní a západní Evropou. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 84–85.

¹⁶⁵ DAVIEOVÁ, G. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009.

¹⁶⁶ CASANOVA, J. Naděje a úskalí veřejného náboženství. Srovnání mezi východní a západní Evropou. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 32–33.

Sociologicky nejzajímavější otázkou podle něj není skutečnost postupného oslabování postavení náboženství v evropské populaci od padesátých let 20. století, ale skutečnost, že je toto oslabování interpretováno optikou sekulárního paradigmatu (sekulární teze), a je proto doprovázeno „sekularistickým“¹⁶⁷ sebepojetím, které toto oslabování interpretuje jako „normální“ a „pokrokové“, tzn. jako kvazi-normativní důsledek býti „moderním“ a „osvíceným“ Evropanem. Podle Casanovy se tak vážně musíme zabývat tezí, že v okamžiku, kdy široké vrstvy populace v západoevropských společnostech (včetně evropských církví) přijaly základní premisu sekularizační teze: totiž, že sekularizace je teleologickým procesem moderní sociální změny; že čím modernější společnost, tím sekulárnější je; že „sekulárnost“ je *znamením doby*; stala se sekularizace v Evropě sebenaplňujícím se proocetvím.¹⁶⁸ Tuto tezi podporují zejména protináboženské úvahy osvícenců a dalších myslitelů, o nichž jsem se zmínil již v úvodu, kteří značně ovlivnili evropské smyšlení.¹⁶⁹

Casanova dále pokračuje, že vzájemné odlišnosti přítomné v rámci Evropy mohou být navíc lépe vysvětleny z hlediska historických modelů vztahů církev – stát a církev – národ a stejně tak z hlediska odlišných průběhů sekularizace v rámci různých větví křesťanství než z hlediska úrovně modernity. Podle něj je to právě „sekulární“ identita sdílená jak evropskou elitou, tak obyčejnými lidmi, která paradoxně proměňuje „náboženství“ a jen sotva zanořenou evropskou křesťanskou identitu v ožehavý a do rozpaků přivádějící problém objevující se tehdy, když dojde na vytyčování hranic a definování identity Evropy.¹⁷⁰

Casanova dále tvrdí, že rozdíl v religiozitě mezi Evropou a USA je dán tím, že americká náboženská situace byla oproti Evropě pluralitní¹⁷¹ (čímž se jasně staví proti sekularizační tezi tak, jak ji na konci šedesátých let definovali zvláště Berger a Luckmann). Amerického pluralismu bylo podle Casanovy dosaženo separací státu a církve. Toto oddělení bylo formálně zajištěno prvním

¹⁶⁷ Pojem sekularismus je rozuměna sekularizace záměrná.

¹⁶⁸ CASANOVA, J. *Imigrace a náboženský pluralismus. Srovnání situace v EU a USA*. Brno: Sociální studia, 2006, s. 33.

¹⁶⁹ Mám na mysli především Davida Huma, Francoise-Maria Voltaira, Augusta Comta nebo Karla Marxe.

¹⁷⁰ CASANOVA, J. *Imigrace a náboženský pluralismus. Srovnání situace v EU a USA*. Brno: Sociální studia, 2006, s. 33–34.

¹⁷¹ *Ibid.*, s. 39.

dodatkem Ústavy.¹⁷² Na základě takto zaručené náboženské rovnosti a principu nezasahování státu mohl v USA vzniknout nezávislý pluralitní náboženský systém.¹⁷³

Pravý opak představuje Evropa a zejména Francie se svojí *regální tradicí*, tedy tradicí, podle níž má stát de facto neomezená práva vměšovat se do chodu (státní) církve.¹⁷⁴ Obdobné poměry jako ve Francii panovaly i v habsburské monarchii. A právě toto evropské spojení *trůnu a oltáře* a model státní církve jsou podle Casanovy s moderní společností neslučitelné. Ústup od náboženského přesvědčení a praxe tak podle něj nepředstavuje strukturálně nutný trend modernity, i když tomu tak mnohdy je.¹⁷⁵

Za úpadek církevně organizovaného náboženství v Evropě může tedy dle něj cesaropapistické spojení *trůnu a oltáře*. Tento fakt je viditelný na rozdílech mezi Polskem a Irskem, kde státní církev nikdy neexistovala, a katolickou Francií či Španělskem. Casanova tvrdí, že čím více se náboženství brání sekularizaci, tím více bude vystaveno úbytku víry a naopak náboženství, která moderní princip odluky církve od státu akceptovala, budou mít sklon akceptovat i moderní zásadu konfesní příslušnosti na základě dobrovolnosti. Proto také budou lépe připravena přestát proces diferenciací náboženských a světských dimenzí a institucí a nakonec přijmout dobrovolnou formu náboženství, úspěšnou na svobodném trhu náboženských věr.¹⁷⁶ Casanova tedy připisuje americké pluralitě pozitivní roli pro rozvoj a stimulaci náboženství, obdobně jako Stark a Iannaccone.¹⁷⁷

Právě v USA mají důsledkem pluralismu všechny náboženské komunity sklon k přijetí volné asociační formy a jsou inkorporovány jako neziskové organizace, které vedou laikové. To představuje základní rozdíl mezi americkými „denominacemi“ a evropskými „církvemi“, které se nikdy plně nepřetvořily v kongregační dobrovolná sdružení a zůstávají zakotveny v teritoriálně

¹⁷² „Kongres nesmí vydávat zákony zavádějící nějaké náboženství, nebo zákony, které by zakazovaly svobodné vyznání nějakého náboženství.“ TINDALL, G. B., SHI, D. E. *Dějiny Spojených států amerických*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008, s. 805.

¹⁷³ CASANOVA, J. *Imigrace a náboženský pluralismus. Srovnání situace v EU a USA*. Brno: Sociální studia, 2006, s. 40.

¹⁷⁴ RÉMOND, R. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, s. 97–98.

¹⁷⁵ CASANOVA, J. Naděje a úskalí veřejného náboženství. Srovnání mezi východní a západní Evropou. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 85–86.

¹⁷⁶ *Ibid.*, s. 86–87.

¹⁷⁷ STARK, R., IANACCONE, L. R. A Supply-Side Reinterpretation of the „Secularization of Europe.“ *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1994, roč. 33, č. 3, s. 230–252.

založených státních církvích a místních farnostech. Důležitý význam má pak podle Casanovy též skutečnost, že minimálně u některých skupin vyvolala americká zkušenost imigrace reflexivní potvrzení náboženských identit. Právě reflexivní potvrzení náboženské identity, tedy něco jako identifikování sebe sama a identifikace ostatními podle určité náboženské denominace, je zde klíčové. Tato aktivní, získaná a reflexivní denominace je navíc značně odlišná od pasivní, připsané a nominální náboženské příslušnosti, do které se člověk narodí v Evropě.¹⁷⁸

Privatizace náboženství tedy podle Casanovy nutně nepředstavuje strukturální tendenci modernity. Jestliže je náboženství zatlačováno do soukromé sféry, děje se tak mnohdy záměrně, vlivem některých politických ideologií.¹⁷⁹

3. 3. Sekularizace jako důsledek spojení *trůnu a oltáře*

Dalším významným kritikem sekularizační teze, nebo lépe řečeno jejím revizorem, je britský sociolog David Martin. Jako jeden z prvních, možná první ze sociologů, jak sám tvrdí, se postavil před více jak čtvrtstoletím proti teorii sekularizace předpovídající trvalý posun z náboženského do nenáboženského období. Netvrdí však, že by nenastaly žádné změny nebo že by sekularizace nikde neprobíhala. Tvrdí ale, že neprobíhá všude stejným a lineárním způsobem až ke konečnému zániku náboženství v důsledku modernity, jak bylo dříve předpovídáno.¹⁸⁰ Sekularizaci ovlivňují některé široké procesy ve vyspělých moderních společnostech a tyto procesy mohou být měněny, oslabovány nebo zintenzivněny specifickými historickými podmínkami různých zemí a regionů.¹⁸¹

Pro nás je pak stěžejní situace v Evropě. Podle Martina se v ní křesťanství počalo šířit jako vzkvétající dobrovolná subkultura mezi prostým obyvatelstvem. Po konverzích panovníků se však začalo kloubit s mocí, politikou a vším, co s tím

¹⁷⁸ CASANOVA, J. *Imigrace a náboženský pluralismus. Srovnání situace v EU a USA*. Brno: Sociální studia, 2006, s. 46.

¹⁷⁹ CASANOVA, J. Naděje a úskalí veřejného náboženství. Srovnání mezi východní a západní Evropou. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 87.

¹⁸⁰ MARTIN, D. The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. *The British Journal of Sociology*, 1991, roč. 42, č 3, s. 465–466.

¹⁸¹ *Ibid.*, s. 467.

souvisí, tedy i s nátlakem apod., čímž se sice masově rozšířilo, ale následně tak mohly vzniknout tenze mezi státem a církví.¹⁸² Tyto tenze, jak následně uvidíme, se pak staly pro evropské náboženství fatálními.

Přechod od společnosti určované náboženstvím ke společnosti sekularizované může podle něj probíhat dvěma způsoby. První spočívá v tom, že se jako ve Spojených státech odstraní jakékoli spojení mezi církví a státem. Ve druhé variantě toto spojení oficiálně zůstává zachováno, ale ve společnosti, především v nižších vrstvách, dochází k postupnému odumírání religiozity. Druhou cestou se podle Martina ubírala Evropa.¹⁸³

Ve Spojených státech došlo k vyloučení spojení církve a státu a následně, alespoň v období mezi lety 1800 až 1950, církevní religiozita neustále vzrůstala. V Evropě se situace vyvíjela dvěma způsoby. Buď byl monopol církve částečně zachován, nebo mezi zastánci monopolu státem etablované církve a jejími odpůrci docházelo k neustálým bojům. Na Starém kontinentě pak všeobecně dochází k tomu, že se z církevního života v důsledku průmyslové revoluce masově stahují velké skupiny společnosti především z řad radikální střední třídy a z dělnické třídy nabalené na průmyslová města.¹⁸⁴

V převažující části evropských zemí, se na rozdíl od USA, automaticky hlásila většina obyvatelstva k určitému náboženství, které bylo úzce spojeno s tradičními elitami a jejich národní nebo regionální identitou a dějinami. Sekularizaci prodělaly všechny evropské země, v nichž nad státem nevládl cizí živel, a církve zde proto neztělesňovaly vlastenecké naděje celého národa, jako tomu bylo například v Polsku a Irsku¹⁸⁵ nebo i v dalších východoevropských zemích.¹⁸⁶ Všechny země pak zažily socialistické hnutí, někdy více, někdy méně antiklerikální. Zvláště silně bylo náboženství srostlé s kolektivním vědomím v katolických zemích, proto v případě těžkých sociálních konfliktů se stalo postavení církve předmětem ostrých sporů. Tento konflikt byl podle Martina

¹⁸² MARTIN, D. *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. London: Ashgate, 2005, s. 4.

¹⁸³ MARTIN, D. Evropa a Amerika. Sekularizace, nebo pluralizace křesťanství – dvě výjimky a žádné pravidlo. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 247.

¹⁸⁴ *Ibid.*, s. 247.

¹⁸⁵ *Ibid.*, s. 248.

¹⁸⁶ Náboženství bylo nositelem národní kultury v případě Slovenska, Chorvatska, Srbska, západní Ukrajiny atd. MARTIN, D. *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. London: Ashgate, 2005, s. 21.

zřejmě dozvukem rané roztržky mezi osvícenstvím a mocenskými ambicemi církve.¹⁸⁷ Speciálně v katolických zemích měla významnou roli inteligence, jež přijala osvícenecké myšlení a postavila se na stranu radikálního antiklerikalismu.¹⁸⁸ (V USA například taková inteligence chyběla.) Tam kde se tito intelektuálové dostali k moci, prováděli protináboženská opatření. Ta byla v centralizovaných evropských státech s povinnou školní docházkou značně účinná. Antiklerikální elity zde mohly svůj protináboženský světónázor snadno prosadit mezi široké masy populace.¹⁸⁹ V jiných regionech, jako například v Latinské Americe, která nebyla centralizovaná tak silně jako Evropa, nešly masy tolik efektivně ovlivnit.¹⁹⁰ V protestantských zemích dochází naopak k vnitřnímu rozkladu.¹⁹¹

Podle Martina tedy z rozdílu mezi Evropou a USA plyne, že pro sekularizaci té či oné země je rozhodující, jestli je daná církev součástí politického establishmentu, přičemž odpůrci tohoto establishmentu mají tendenci dané náboženství odmítnout buď vědomou intelektuální činností, či odcizením. Příkladem úspěšné záměrné státní sekularizace jsou podle něj Francie, Česká republika, bývalá NDR a Estonsko. Tyto země navíc představují opak náboženského nacionalismu.¹⁹² Základní příčina sekularismu v České republice pak spočívá v tom, že katolicismus a katolické politické síly byly nepřátelské k formování moderního národa a státu anebo byly, jako nepřátelské vnímány. Podobně pak tomu bylo i ve Francii. Například v Polsku, Litvě, Chorvatsku, nebo Slovensku, byla situace opačná.¹⁹³

¹⁸⁷ MARTIN, D. Evropa a Amerika. Sekularizace, nebo pluralizace křesťanství – dvě výjimky a žádné pravidlo. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 248.

¹⁸⁸ MARTIN, D. *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. London: Ashgate, 2005, s. 69.

¹⁸⁹ MARTIN, D. Evropa a Amerika. Sekularizace, nebo pluralizace křesťanství – dvě výjimky a žádné pravidlo. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 248.

¹⁹⁰ MARTIN, D. *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. London: Ashgate, 2005, s. 70–71.

¹⁹¹ V protestantských zemích je církev spřízněna s polosekulárními elitami a pro stát a společnost vykonává nejrůznější služby – až potom nutně jednoho dne dojde k poznání, že sama již není ve hře aktivním členem nebo že o svůj vlastní vnitřní obsah přišla. MARTIN, D. Evropa a Amerika. Sekularizace, nebo pluralizace křesťanství – dvě výjimky a žádné pravidlo. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 249.

¹⁹² MARTIN, D. *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. London: Ashgate, 2005, s. 77.

¹⁹³ *Ibid.*, s. 81.

Chceme-li tedy správně pochopit sekularizaci a porozumět jí, musíme svůj analytický zájem v první řadě zaměřit na propojení daného náboženství s mocí, které je často zesilováno pevným zakotvením obsahu víry do státních institucí.¹⁹⁴

Podle Martina byla tedy evropská sekularizace způsobena specifickým přechodem do moderny, který probíhal v různých zemích odlišně.¹⁹⁵ Obdobně, jak bylo řečeno, pohlíží na problém Grace Davieová.¹⁹⁶ Tento přechod byl pak v Evropě doprovázen zápasem mezi náboženstvím a společností, zahájeným již před staletími. Takovýto zápas byl podle Martina historicky jedinečným způsobem nevyhnutelný. Jinými slovy, náboženské instituce v Evropě byly v monopolní pozici zakotveny tak silně a svázány do spleti starých společenských struktur tak dalekosáhle, že s povalením těchto institucí a struktur bylo další pokračování existence náboženství bez jejich narušení prostě nemožné. Náboženství se v důsledku sociálních změn neustále dostávalo na falešnou cestu; s každým novým vývojem docházelo k jeho dalšímu znejistění, až dospělo do spirály zániku, ze kterého se doposud nevzpamatovalo.¹⁹⁷

Ve „zvláštním případě Evropa“ navíc nezapočala pouze sekularizace, nýbrž i její teorie, která proces sama ovlivňovala. Evropa rozvinula teorii své vlastní budoucnosti, která přispěla k tomu, že se tato budoucnost stala skutečností.¹⁹⁸ Casanova, jak bylo řečeno, nazývá toto ovlivnění vývoje sebenaplňujícím se proroctvím.¹⁹⁹ Sekularizace se jevila podle Martina jako přirozený proces a mnozí ideologové a politikové dělali vše pro to, aby mu co nejvíce napomohli.²⁰⁰ To bylo z velké části zapříčiněno dřívějším sepětím církve a státu. Státem „etablovaná“ mocenská pozice církev nejen kompromituje, poněvadž ji svazuje se státní hegemonií, nýbrž jí také propůjčuje elitářský styl a spojuje ji se sociální atmosférou panujících tříd. Bylo proto přirozené, že

¹⁹⁴ MARTIN, D. Evropa a Amerika. Sekularizace, nebo pluralizace křesťanství – dvě výjimky a žádné pravidlo. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 250.

¹⁹⁵ *Ibid.*, s. 253.

¹⁹⁶ Viz DAVIEOVÁ, G. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 187–190.

¹⁹⁷ MARTIN, D. Evropa a Amerika. Sekularizace, nebo pluralizace křesťanství – dvě výjimky a žádné pravidlo. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 253–254.

¹⁹⁸ *Ibid.*, s. 254.

¹⁹⁹ CASANOVA, J. *Imigrace a náboženský pluralismus. Srovnání situace v EU a USA*. Brno: Sociální studia, 2006, s. 33.

²⁰⁰ MARTIN, D. Evropa a Amerika. Sekularizace, nebo pluralizace křesťanství – dvě výjimky a žádné pravidlo. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 254.

příslušníci nižších tříd se církvi odcizovali a byli přístupni tezi, že církev a náboženství slouží jako nástroj třídního útlaču.²⁰¹

3. 4. Sekularizace jako důsledek ideologického a politického konfliktu

Francouzský historik a politolog René Rémond pohlížel na sekularizaci (církevní religiozity) též jako na výsledek ideologických a politických zápasů. Jako příklad, na kterém dokládá průběh sekularizace, si vybral „katolickou“ Francii.

Podle něj nabírají vztahy mezi politickou reprezentací a církví v případě katolicismu specifickou podobu. Katolicismus, na rozdíl od jiných, je centralizovaným náboženstvím, jehož hlavou je římský biskup, papež. Jestliže stát vyjednává s jakoukoli křesťanskou církví (vyjma katolické), baví se jen s představiteli vlastního státu, pouze s národní církví. Jestliže však stát jedná s katolíky, musí vždy vyjednávat se Svatým stolicem v rámci mezinárodního práva.²⁰² Tato situace s sebou přináší řadu komplikací, zvláště jsou-li představy papeže odlišné od představ politické reprezentace daného státu.

Vztahy mezi církví a státem před Velkou francouzskou revolucí se podle Rémonda často označují spojením *trůnu a oltáře*. Není to však označení zcela přesné, jelikož se jednalo spíše o vzájemné prolínání a prostupování. Stát a církev nebylo možné oddělit²⁰³ a duchovenstvo jak potvrzuje významný historik Fancoise Furet, bylo nejvýznamnějším stoupencem absolutistické monarchie.²⁰⁴

Z tohoto vztahu logicky pramenilo nepřátelství všech, kteří se neztotožňovali se *starým režimem*, či jej dokonce nenáviděli, k církvi, jež byla s absolutistickým státem pevně spjatá. Není pak divu, že v důsledku Velké francouzské revoluce utrpěla katolická církev těžké ztráty a její nepřátelé, kteří se následně dostali k moci, se snažili církev co možná nejvíce vytlačit z mocenských pozic, jež dříve zastávala, i z celého veřejného (a mnohdy i soukromého) prostoru.

²⁰¹ *Ibid.*, s. 256.

²⁰² RÉMOND, R. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, s. 37–38.

²⁰³ *Ibid.*, s. 39.

²⁰⁴ FURET, F. *Francouzská revoluce, díl I. Od Turgota k Napoleonovi 1770–1814*. Praha: Argo, 2004, s. 116.

Radikálové a republikáni nenáviděli katolickou církev a snažili se vždy, když to šlo, omezovat její moc. To byla daň, kterou církev platila za své spojenectví s konzervativci.²⁰⁵ Toto nepřátelství pramenící z předrevolučního a revolučního období zůstávalo ve francouzské společnosti velmi živé dalších sto let a doznívá až do dnešních dnů.²⁰⁶

Rémond píše, že základní problém, o který se jednalo posledních dvě stě let ve vztahu mezi náboženstvím a společností, je tento: „*Nejde o nic menšího než o požadavek náboženství, aby mělo právo prostupovat veškeré bytí, individuální i kolektivní, a být přitom ve společenském prostoru, a na druhé straně o snahu společnosti a jednotlivců z područí náboženství uniknout. Jedním slovem, základem rozepře není nic jiného než sekularizace společnosti, a to jak občanské, tak politické.*“²⁰⁷

Sekularizace má podle Rémonda několik stupňů. První etapa spočívá v odstranění náboženské diskriminace například ve vstupu do parlamentu, na univerzity apod., další etapa, na to logicky navazující, spočívá v dezetablování státní církve. Jestliže totiž v první etapě stát zaručí náboženskou svobodu, postupem času to logicky vyústí v omezování privilegií tradiční etablované církve. To se projevuje například ztrátou výsad konání sňatků, pohřbů atp.²⁰⁸ Tyto etapy však nemusí být záměrně namířeny proti církvím a náboženství, na rozdíl od etap následujících.

První z nich je podle Rémonda odluka a laicizace, způsobená jednak lidmi s liberálním smýšlením, kteří chtěli zaručit náboženskou svobodu pro všechny, a proto požadovali zajištění neutrálního veřejného prostoru, a jednak stoupenci nenáboženské společnosti, kteří věřili, že náboženství a církve je třeba zatlačit do soukromé sféry a posléze úplně zlikvidovat, jelikož by mohly ohrožovat moderní společnost a její svobody. Tyto dva proudy začaly vytlačovat církve, zvláště pak katolickou, z veřejného prostoru do sféry soukromé.²⁰⁹ „*Usilovalo se o to, aby z veřejného života a ze společenského prostoru zmizely všechny projevy náboženství: pohled nevěřícího člověka už napříště nemělo nic pohoršovat. Pro*

²⁰⁵ FERRO, M. *Dějiny Francie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2006, s. 251.

²⁰⁶ *Ibid.*, s. 514.

²⁰⁷ RÉMOND, R. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, s. 64.

²⁰⁸ *Ibid.*, s. 150–161.

²⁰⁹ *Ibid.*, s. 164–168.

*někoho to mohl být také prostředek v jeho snaze o likvidaci církví.*²¹⁰ Katolická církev byla vnímána republikány jako reakční instituce bojující proti svobodě a demokracii.²¹¹ Byly bořeny církevní stavby, nahrazovány svátky²¹² apod. Zásadní boje se však sváděly o školství a mnohdy docházelo až k absurdním situacím, kdy v zájmu odstranění diskriminace byla diskriminována samotná církev. Například v roce 1904 došel konflikt až tak daleko, že bylo příslušníkům církevních řádů zcela zakázáno na školách vyučovat.²¹³ K úplné odluce církve a státu ve Francii došlo v roce 1905. Rémond píše, že církve, zvláště katolická, 200 let bojovaly o udržení, respektive znovuzískání svých ztracených práv až do předvečera II. světové války. Cenou za tento boj však podle něj bylo zvětšení jejich odstupu od ideového kvasu a ducha doby.²¹⁴

Obdobnou optikou jako René Rémond pohlíží na sekularizaci i britský historik Hugh McLeod. I ten tvrdí, že v Evropě došlo k procesu sekularizace církevní religiozity, nesouhlasí však s názorem, že se jednalo o souvislý jednosměrný proces.²¹⁵ Domnívá se, že klíčem k pochopení náboženské situace v Evropě na konci devatenáctého století je ideový pluralismus a že sekularizační trendy je třeba vidět v kontextu vášnivých náboženských střetů, k nimž docházelo jak mezi soupeřícími odnožemi křesťanství, tak mezi náboženským a sekulárním světonázorem. „*Spíše než jako neosobní „proces“ bychom měli sekularizaci chápat jako „zápas“, v němž se utkávají vyznavači různých světových názorů. K sekularizaci docházelo přinejmenším zčásti proto, že existoval velký počet lidí, kteří se o ni všemi silami snažili. V některých částech Evropy byly tyto snahy velmi úspěšné. Skutečnost, že v jiných oblastech byla sekularizace mnohem omezenější, je dána mimo jiné tím, že jiní využili určité strategie, aby tento trend zastavili.*“²¹⁶

Zlomovým okamžikem rozdělení společnosti pak bylo podle McLeoda revoluční období roku 1848, kdy byli církevní představitelé vesměs nuceni postavit se buď na stranu revoluce, nebo absolutismu. Volby učiněné v těchto

²¹⁰ *Ibid.*, s. 168.

²¹¹ FURET, F. *Francouzská revoluce, díl II. Ukončit revoluci. Od Ludvíka XVIII. po Julese Ferryho (1815–1880)*. Praha: Argo, 2007, s. 352.

²¹² Viz OZOUFOVÁ, M. *Revoluční svátky 1789–1799*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006.

²¹³ RÉMOND, R. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, s. 172.

²¹⁴ *Ibid.*, s. 188.

²¹⁵ MCLEOD, H. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 20.

²¹⁶ *Ibid.*, s. 35.

osudných letech pak utvářely vztahy mezi církví a státem a mezi církví a společnostmi po několik generací. A i když duchovenstvo dominantních církví revoluci v raných stádiích akceptovalo, či dokonce vítalo, po porážce revolucí se církve postavily na stranu absolutismu. „*Vlády nabízely církvím výhody z vděčnosti za jejich podporu, a protože věřily, že absence náboženství, nebo přinejmenším absence náboženství schváleného ortodoxního a konzervativního typu, připravuje půdu pro revoluci.*“²¹⁷

Například pruská ústava z roku 1850 odstranila mnoho restrikcí a církve zaznamenala velký nárůst dříve zakázaných řádů, duchovních i různých organizací. Rovněž ve Francii se dařilo katolické církvi, k čemuž přispěla zejména legislativa z roku 1850, která též rušila dřívější restrikce a otevřela možnost otevírání soukromých i středních církevních škol. Rostl počet duchovních i kostelů.²¹⁸

Ve stejném období se však postupně sekularizovala levice. Ve Francii v prvních měsících roku 1848 nebylo například v republikánském tisku v departmentu Tarn po antiklerikalismu ani stopy. Bodem obratu byly ovšem volby v roce 1849, kdy se většina pravicových politiků odvolávala na náboženství a církve se ve své většině postavila na stranu pravice. V té době se pak levice zcela logicky obrátila i proti církvi, a získala svůj typický antiklerikální charakter, ztotožňujíc „klerikální stranu“ s nebezpečnou politickou silou reakce. Napoleonův *coup d'état* 2. listopadu 1851 znamenal další, tentokrát konečný zlom. Církve se jasně postavila na stranu konzervativců, čímž sice získala podporu části buržoazie, ale nezvratně si znepřátelila všechny republikány. Po zhroucení druhého císařství v roce 1870 se pak plně projevil antiklerikální pocit republikánů, kteří získali politickou moc. Mezi republikány se rozšířil počet ateistů, agnostiků a skeptiků a jazyk levice se proměnil ve světský. Za třetí republiky pak tvořilo náboženství nejzákladnější dělicí linii mezi pravicí a levicí.²¹⁹

Obdobný vývoj následoval i v Německu, kde se obdobné sekularizační tendence projevil u liberálů a radikálů, již podporovali revoluci z roku 1848. Ti často propagovali vědecký materialismus a pokoušeli se zrušit církevní školství. Doufali, že podkopáním náboženské víry se jim podaří oslabit síly politické

²¹⁷ *Ibid.*, s. 43–52.

²¹⁸ *Ibid.*, s. 51.

²¹⁹ *Ibid.*, s. 52–54.

reakce. Stejně tak vznikající socialistické hnutí v Německu, jako ve většině jiných částí Evropy, bylo silně ovlivněno liberalismem a socialistické postoje k náboženství byly zčásti utvářeny právě předchozí historií vztahů mezi liberály a církvemi, tedy značně antiklerikálně.²²⁰

Tam, kde politická levice zvítězila, se sekularizace následně institucionalizovala prostřednictvím vládní politiky. McLeod poukazuje, obdobně jako Rémond,²²¹ že ve Francii v období třetí republiky byli praktikující katolíci nekompromisně diskriminováni ve stání správě a armádě. Z dlouhodobého hlediska však měla antiklerikální politika největší dopady pravděpodobně ve školství, které bylo stále více ovlivňováno nekatolickým, nebo dokonce protikatolickým obsahem učebnic či výkladem levicově laděných učitelů.²²²

Podle McLeoda je tedy zřejmé, že sekularizace nebyla automatickým procesem, který by nastal sám od sebe: „*Byla vítána, nebo aktivně prosazována určitými sociálními skupinami, kdežto jiné ji odmítaly, nebo jí dokonce odporovaly. Při vysvětlování různé povahy, míry a rychlosti sekularizace v různých zemích je zapotřebí vzít v úvahu rovnováhu moci mezi různými sociálními třídami, politickými stranami a náboženskými komunitami.*“²²³ McLeod shrnuje, že na míru sekularizace měl významný vliv myšlenkový pluralismus významně posilující od osmnáctého století, kdy musela zjevná náboženství čelit mocným intelektuálním výzvám. Sekularizace společnosti se však stala reálnou až na konci tohoto století, když liberální a radikální hnutí mobilizovala velké části populace k útoku na *ancien régime*. Liberálové, radikálové a později socialisté přešli do rozhodné opozice vůči zavedeným církvím, jež pokládali za hlavní baštu starého řádu. Církev se navíc musely vyrovnávat s rostoucím množstvím sekulárních názorů a vědeckých oborů, jež představovaly konkurenční systémy víry.²²⁴

Jak bylo řečeno, nejtvrdějším kritikem sekularizační teze je především Rodney Stark. Kritizuje ji hned v několika zásadních bodech. Podle něj se

²²⁰ MCLEOD, H. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 55–56.

²²¹ RÉMOND, R. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, s. 172.

²²² MCLEOD, H. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 77–80.

²²³ *Ibid.*, s. 97.

²²⁴ *Ibid.*, s. 329–331.

nezaměřuje na pokles autority náboženských institucí a vůdců, respektive církevní religiozity, ke které v některých částech světa, především Evropy, skutečně může z jistého pohledu docházet, ale předpokládá pokles religiozity individuální, dokonce i takové, která není spojena s konkrétním náboženstvím nebo církví. Sekularizace podle Starka též neprobíhá globálně a poukazuje na to, že nemusí být rozhodně definitivní a nezvratná. Především pak odmítá tvrzení, že by sekularizace probíhala automaticky, jako nezamýšlený důsledek modernizace, tedy industrializace, urbanizace, racionalizace nebo vědeckého pokroku. Sekularizace církevní religiozity nemá univerzální charakter a probíhá v různých částech světa odlišně, přičemž na ni má významný vliv vztah církve a politického establishmentu. Na význam vztahu státu a církve poukazuje obdobně i José Casanova, jenž tvrdí, že za úpadek církevně organizovaného náboženství v Evropě může cesaropapistické spojení *trůnu a oltáře*, které je s modernitou skutečně neslučitelné. Stejně tak pohlíží na toto spojení i David Martin, podle kterého je pro sekularizaci zásadní, zda daná náboženská instituce oficiálně zasahuje do centrálního mocenského komplexu. Jestliže se tak děje, ti, kteří se nacházejí mimo, mají tendenci veškerý náboženský aspekt odmítnout. Na zásadní význam ideologických a politických vztahů mezi státem a církví pro míru sekularizace se soustřeďují René Rémond a Hugh McLeod. Martin navíc poukazuje na důležitost vztahů církví a národních hnutí v jednotlivých státech.

Všichni zmínění autoři tedy nepokládají sekularizaci za něco automatického a univerzálního. Proces sekularizace a jeho míru hodnotí spíše jako výsledek ideologických, respektive politických vztahů, které sice mohly být v některých regionech velmi obdobné, ale naopak se mohly i zásadně lišit.



(Ilustrace z revoluční Francie; Procitnutí třetího stavu)²²⁵

²²⁵ LIBRARY OF CONGRESS PRINTS AND PHOTOGRAPHS DIVISION WASHINGTON D.C. *Reveil du tiers etat. France 1789* [online]. cit. 2014-7-23. Dostupné z: www.loc.gov/pictures/item/2009633461/.

4. Nedostatky sekularizační teze a její pojetí v revidované podobě

4. 1. Zásadní nedostatky sekularizační teze

V úvodní části práce jsem nastínil sekularizační tezi a hlavní argumenty jejích nejvýznamnějších teoretiků. Dále jsem předložil tvrzení, která se pokoušela sekularizační tezi buď revidovat, nebo ji dokonce vyvrátit, a to především na základě poznatku, že náboženství ve světě není zcela na ústupu, jak se mnozí protagonisté sekularizační teze domnívali. Jak se zdá, některé předpoklady i závěry sekularizační teze jsou po konfrontaci s výše uvedenými argumenty přinejmenším diskutabilní, v některých bodech pak dokonce selhávají.

Hlavní nedostatky sekularizační teze lze shrnout do čtyř následujících bodů, jež níže rozvádím v jednotlivých podkapitolách:

1. Nejasné vymezení sekularizace, jež značně komplikuje celou diskusi o religiozitě společnosti, respektive jejím odnáboženštěním.
2. Implicitní předpoklad *minulého* „zlatého věku náboženství“, který je následně porovnáván se zdánlivě bezbožnou současností s tím, že je tento vývoj pojímán jako lineární a nezvratný.
3. Explicitní předpoklad sekularizačního vlivu racionalizace na religiozitu společnosti.
4. Hodnocení sekularizačního procesu jakožto nezamýšleného a nevyhnutelného důsledku modernizace. Sekularizační teze totiž téměř nereflektuje aktivní jedince a skupiny, jež sekularizaci společnosti podporují nebo jí naopak brání. A jak bylo řečeno, někteří významní teoretici, například Luckmann a Bruce, tuto myšlenku navíc důrazně odmítají.

Nereflektování projevů a důsledků záměrné sekularizace je, jak níže doložím, zásadním nedostatkem sekularizační teze, přičemž jejich reflexe je dle mého názoru naopak nezbytná pro analýzu religiozity mnoha zemí, včetně České republiky. Domnívám se totiž, že chceme-li analyzovat náboženskou situaci Česka, je nezbytné pohlížet na sekularizaci nejen jako na samovolný proces, ale především jako na proces, jenž byl mnohdy záměrně a aktivně podporován, nebo

mu naopak bylo bráněno s tím, že tyto snahy ve svém důsledku přispěly v českém prostředí k nižší míře církevní religiozity, respektive dechristianizaci.

4. 1. 1. Nejasné vymezení sekularizace – funkcionální a substanciální definice

Velký problém v celé vědecké diskusi ohledně sekularizace představuje její nejasné vymezení. Po dlouhou dobu totiž býval ztotožňován úpadek tradiční křesťanské církevní religiozity, jako participace na křesťanských náboženských obřadech, ztotožnění se obyvatelstva s křesťanskou ortodoxií apod., s úpadkem náboženství jako takového. Pokles těchto tradičních indikátorů religiozity pak mohl být ztotožňován i s poklesem religiozity jako takové.

Jak jsem již uvedl, tomuto problému se ve své studii věnuje Grace Davieová, jež na základě zmíněného mezinárodního srovnání EVS 1999/2000 uvádí, že vysoký stupeň sekularizace vyplývá pouze u ortodoxnějších indikátorů typu účasti na náboženských rituálech (viz tabulku č. 2) a oddanosti náboženské instituci (viz tabulku č. 1). U indikátorů týkajících se náboženských pocitů apod. zůstává situace stabilní. Autorka na těchto výzkumech dokládá, že výrazný pokles účasti na náboženských obřadech rozhodně nevede k rezignaci na náboženskou víru jako takovou. Náboženská praxe je podle ní k náboženské víře spíše nepřímo úměrná.²²⁶ Obdobně se pak vyjadřuje i Dana Hamplová v případě České republiky, která tvrdí, že pohled na českou religiozitu jako vysoce sekularizovanou je založen pouze na selektivních měřítkách religiozity.²²⁷ Češi podle ní sice projevují poměrně malý zájem o organizované církevní náboženství vycházející z křesťanské tradice, přetrvává zde však vysoká míra víry v nadpřirozené jevy.²²⁸

Má-li být vedena nějaká smysluplná analýza sekularizace té které země, je třeba nejprve jasně definovat pojem náboženství. Jak bylo řečeno v podkapitole

²²⁶ DAVIEOVÁ, G. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 17–20.

²²⁷ HAMPLOVÁ, D. Česká religiozita – církevní příslušnost a víra ve světle Sčítání lidu a dat ISSP 2008. *Naše společnost*, 2008, roč. 8, č. 1, s. 7.

²²⁸ HAMPLOVÁ, D. Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity. *Sociologický časopis*, 2008, roč. 44, č. 4, s. 721–722.

1.1. Náboženství a jeho historická reflexe, v sociologii se rozlišují dva základní typy definice náboženství – *substanciální* a *funkcionální*.

Podle Nešpora a Lužného vychází substanciální vymezení z představy, že existuje nějaká podstata, která je všem náboženstvím společná. Může to být idea transcendentna či spásy, rituály nebo viditelné církve, které vznikají díky integrační funkci religiozity. Problémem substanciálních definic je, že náboženství vymezují příliš úzce, obvykle tak, jak je to v dané společnosti běžné. Mezi náboženské fenomény tyto definice zařadí velkou část tradiční religiozity, ale málokdy i něco dalšího. Neuvažují o možné náboženské změně nebo o tom, že ani celá řada „klasických“ náboženských forem by těmto požadavkům nemusela úplně vyhovovat.²²⁹

Většina teoretiků sekularizace, zejména Wilson, Berger, Bruce, vycházela z obdobných definic a na základě poklesu indikátorů tradiční církevní religiozity hovořila o postupující sekularizaci. Jak jsem uvedl výše, Luckmann například, na rozdíl od svých kolegů, nehovořil o náboženském poklesu, ale o náboženské změně, vycházející naopak spíše z funkcionální definice náboženství.

Funkcionální vymezení předpokládá, že náboženství odpovídá na nějakou lidskou potřebu nebo plní nějakou důležitou sociální roli, která je v podstatě trvalá. Pokud přestanou fungovat nebo zaniknou staré náboženské formy, objeví se nové nebo jejich náhražky.²³⁰ Jeden z nejúplnějších výčtů možné definice náboženství podává podle Nešpora a Lužného americký sociolog Thomas O'Dea. „Podle něj může jít o ukazování místa člověka ve světě, vysvětlení strážní a negativ tohoto světa prostřednictvím odkazu k pozdější, posmrtné nápravě, legitimizaci stávajícího sociálního řádu, nebo naopak jeho prorocky zdůvodněné změny, vytváření pocitu bezpečí pomocí účasti na rituálu, formování a udržování osobní i skupinové identity a usnadnění přechodu mezi jednotlivými životními fázemi.“²³¹

Při srovnání substanciálního a funkcionálního vymezení náboženství je zřejmé, že zastánci prvního z vymezení shledávají převážnou část západní Evropy sekularizovanou. Ztotožňují totiž náboženství s tradičním křesťanským náboženstvím a pokles návštěvnosti bohoslužeb nebo pokles sebeidentifikace

²²⁹ NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007, s. 16–17.

²³⁰ *Ibid.*, s. 17–18.

²³¹ *Ibid.*, s. 18.

obyvatel s církvemi s celkovým úpadkem náboženství. Substanciální přístup tedy nebere v potaz víru v nespécifikovaného boha, posmrtný život apod. proto, že takováto blíže nespécifikovaná víra v nadpřirozeno nemusí odpovídat tradiční církevní ortodoxii nebo představě o ortodoxní náboženské minulosti.

V případě Evropy se tak v žádném případě nedá hovořit o sekularizaci jako o celkovém úpadku náboženství. Hovoříme-li zde o sekularizaci, je nutné si uvědomit, že se do značné míry jedná o sekularizaci tradiční církevní religiozity. O sekularizaci v tomto významu je pak vhodné hovořit jako o dechristianizaci, jejíž příčiny je možno analyzovat právě s důrazem na aktivní snahy o její prosazování.

4. 1. 2. Mýtus „zlatého věku náboženství“

Teoretikové sekularizace viděli její příčinu v transformaci tradiční společnosti ve společnost moderní a následně ztrátě legitimizační funkce náboženství, kterou též výše zmínění autoři reflektují.

Ta podle Wilsona mizí kvůli rozpadu tradiční komunity, jejíž byla ideologií, a s vytvořením se racionálního sociálního systému společnosti. Podle Bergera a Luckmanna ztrácí náboženství svou legitimitu v důsledku postupující pluralizace. Sekularizační tezi, jak bylo řečeno, shrnuje Bruce, který tvrdí, že křesťanství v předindustriální společnosti objímalo celou společnost, právě na rozdíl od dnešní doby. Navíc doplňuje, že se nejedná o nějakou velkou náboženskou změnu, ale o náboženský úpadek. Cesta od náboženství zakotveného ve velkých evropských katedrálách k náboženství personální preference a individuální volby je cesta od více k méně náboženskému. To podle něj dokládají údaje dokumentující stabilní pokles víry v Boha, členství v církvích a účast na bohoslužbách od středověku až po dnešek.²³²

Sekularizační teze a s ní související přesvědčení o trvalém ústupu náboženství je však problematická hned ve dvou ohledech. Jednak ztotožňuje úpadek tradičního křesťanského náboženství s úpadkem náboženství jako takového, jak jsem již uvedl, navíc však tezi o tomto úpadku staví na představě

²³² BRUCE, S. The Social Process of Secularization. In: FENN, R. K. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003, s. 249–250.

(mýtu) o historii jako o (ortodoxně) zbožněném věku. Tuto představu, jak ukázu, však nabourávají mnohé historické studie.

Nejtvrdějším kritikem této představy je Rodney Stark, jenž poukazuje na „mýtus zbožné minulosti“. A uvádí mnohé příklady ze středověké Evropy, jež tento mýtus značně zpochybňují.²³³ Obdobné příklady popírající tvrzení o zbožné minulosti se však dají najít i v české historii. Například podle historika Václava Medka s růstem blahobytu v druhé polovině čtrnáctého století klesá křivka náboženského života, ve kterém přibývalo povrchnosti.²³⁴ O vysoké zbožnosti mezi lidem a klérem středověku nesvědčí ani mnoho jiných příkladů.²³⁵ Jeden z nejvýznamnějších českých medievalistů – Josef Macek – tvrdí, že dokonce ani v 15. a 16. století křesťanství v českých zemích stále plně neproniklo do vědomí, citů, postojů či do životní praxe všech lidí, z nichž mnozí neznali ani Otčenáš.²³⁶ Nízká míra ztotožnění se s křesťanskou ortodoxií přetrvávala v různých částech Evropy ještě mnohá staletí i podle Hugh McLeoda.²³⁷ Z těchto historických studií je tedy patrné, že představa o historii, jež byla, oproti současnosti, absolutně prostoupena křesťanskou ortodoxií, neodpovídá historické realitě.

Sekularizační tezi mělo též podpořit tvrzení, jež v šedesátých letech vyřkl Berger, že v důsledku pluralitní situace dochází k byrokratizaci, a tedy i sekularizaci samotných náboženských institucí. Ty podle něj podléhají stále více logice byrokracie a i jejich vztah k jiným institucím je založen na byrokratických vazbách. Misie se tak v těchto náboženských institucích přeměnila na *public*

²³³ STARK, R. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 1999, roč. 60, č. 3, s. 255.

²³⁴ MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 110.

²³⁵ Například snaha olomouckého biskupa Konráda z třináctého století o zvýšení zbožnosti prostého lidu častějším přístupováním ke svátostem nesvědčí o vysoké míře středověké zbožnosti. „Zakázal vymáhat štólu za křest, pohřeb a zaopatřování nemocných, kněžím zakázal navštěvovat krčmy, hrát kostky a karty.“ MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 83.

²³⁶ České země se tímto nelišily od zemí jižní a západní Evropy, kde jak ukazují podrobné výzkumy, christianizace zdaleka nezasáhla cítění všech vrstev společnosti. Zejména venkované, tvořící 90 % populace, nebyli křesťanstvím příliš dotčeni. Co se týče křesťanské praxe ve městech, často šlo jen o vnější, formální projevy. Nepřekvapí potom, že tzv. Frantova práva, půvabné veselé vyprávění z počátku 16. století, mluví o sedlácích, kteří neznají ani Otčenáš, ani Věřím. MACEK, J. *Víra a zbožnost jagellonského věku*. Praha: Argo, 2001, s. 14–16.

²³⁷ Hugh McLeod například uvádí, že v polovině devatenáctého století se v Německu i v regionech s vysokou mírou proklamované církevní religiozity objevovaly jevy značně odporující církevní morálce, jako například vysoký počet nemanželských dětí a v mnoha oblastech věřící buď vůbec nerozuměli církevním dogmatům, nebo jim jednoduše nevěřili. V některých oblastech Saska se pak například uvádělo, že tamní rolníci v žádný život po smrti v podstatě nevěří. MCLEOD, H. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, s. 83.

relations vůči klientele spotřebitelů, *lobbying* u vlády a zajišťování finančních zdrojů od vládních či soukromých agentur. Mění se i postavení duchovních, již získávají nové funkce vyplývající z byrokratické struktury.²³⁸

Na tento argument se však dá namítnout, že fungování církve v minulosti, třeba ve středověku, by se z takové perspektivy dalo hodnotit též jako sekularizované. Například na konci prvního tisíciletí pohlíželo mnoho biskupů na svůj úřad ryze světským způsobem.²³⁹ Zdá se, že mnoho představitelů vysokého kléru dob minulých bylo spíše světskými knížaty než osobami duchovními a jejich úřady podléhaly stejné logice jako úřady kterýchkoli jiných světských pánů. Řídily se stejnými principy, finance zajišťovaly ze stejných zdrojů apod.

Kněží zastávali často naprosto světské úřady, byli například písaři a úředníky na panovnických dvorech,²⁴⁰ a osoby světské rozhodovaly v církevních institucích. Toto světské působení duchovních osob způsobovalo, že se proti nim mnohdy bouřili lidé, a tak občas docházelo i ke vzpourám proti církevním pánům, a dokonce i k jejich zabíjení.²⁴¹ Z akceptace tvrzení, že přizpůsobování se církevních institucí světským je důkazem sekularizace, by se pak dalo vyvozovat, že středověká společnost byla společností značně sekularizovanou.

Z těchto historických dokladů nelze proto vyvodit, že by byla většina lidí od středověku až po novověk, tedy po dobu „zlatého věku náboženství“, opravdu zbožná v duchu křesťanského ideálu. A i přes úpadek mnohých „ortodoxních náboženských indikátorů“ v posledních dvou staletích nelze obecně tvrdit, že by byl tento úpadek lineární a nezvratný, tak jak postuloval Bruce.²⁴² Tato skutečnost je zřejmá, bereme-li v úvahu například vývoj v postkomunistických

²³⁸ BERGER, P. L. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1990, s. 140–141.

²³⁹ Například jeden středověký biskup na adresu biskupů šlechticů poznamenal, že „...je tu mnoho k vidění, kožešiny místo pláště, maďarská čapka místo biskupské mitry a místo berly sukovice...“ Řezenský biskup Michal si například vydobyl uznání jako zdatný válečník. O úctě některých panovníků k církevním institucím té doby pak svědčí příklad Jindřicha I. Bavorského, který, jak se vyprávělo, nechal vyklestit akvilejského patriarchu a oslepit salcburského arcibiskupa VEBER, V., HLAVIČKA, M., VOREL, P., POLÍVKA, M., WIHODA, M., MĚŘÍNSKÝ, Z. *Dějiny Rakouska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009, s. 69.

²⁴⁰ VEBER, V., HLAVIČKA, M., VOREL, P., POLÍVKA, M., WIHODA, M., MĚŘÍNSKÝ, Z. *Dějiny Rakouska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009, s. 170.

²⁴¹ LE GOFF, J. *Kultura středověké Evropy*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 390–391.

²⁴² Steve Bruce tvrdí, že pokles náboženské víry stabilně klesá a domnívá se, že jestliže bude postupovat autonomie individua, sekularizace bude nezvratná. BRUCE, S. *The Social Process of Secularization*. In: FENN, R. K. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003, s. 250.

zemích²⁴³ či celosvětové evangelikální hnutí, o kterých byla řeč výše. Některá šetření naopak dokládají, že tyto indikátory, jako například návštěvnost bohoslužeb, mohou růst ruku v ruce s rozvojem modernizace společnosti.²⁴⁴

Z těchto skutečností tedy vyplývá, že pokles indikátorů tradiční církevní religiozity, jež jsou projevem dechristianizace, ke které v některých regionech nesporně dochází, nemusí rozhodně znamenat, že by se jednalo o proces lineární a nezvratný.

4. 1. 3. Vliv racionalizace

Mnozí teoretikové sekularizace již od dob Maxe Webera též považují odnáboženštění západní společnosti za důsledek postupující racionalizace. Některé historické příklady však tuto hypotézu do značné míry vyvracejí.

Například Bruce, společně s Wilsonem, tvrdí, že růst technické racionality postupně odstranil nadpřirozené vlivy a morální úvahy ze širokého prostoru veřejného života. Technicky účinné stroje a postupy redukovaly nejistotu, a tím redukovaly spoléhání se na víru. Sféra, ve které náboženství nabízelo přesvědčivé vysvětlení a výsledky, se značně zúžila. Inovující farmáři zjistili, že obměna osiva zajistí půdu bez plevelu a parazitů lépe než modlitba.²⁴⁵

Modernizace, zvláště pak racionalizace v některých oblastech, jako například v zemědělství nebo v lékařství, samozřejmě mohly zničit víru v některé náboženské postupy. Pokrok vědy rušil tradiční venkovské zvyklosti a rituály související například se snahou pozitivně ovlivnit nadcházející úrodu. Tyto zvyklosti však vůbec nemusely souviset a většinou ani nesouvisely s křesťanskou náboženskou věroukou, ale spíše s různými starodávnými pověrami. Úpadek takovýchto venkovských náboženských praktik, které byly už ve své době typické

²⁴³ I když se může jednat o krátkodobý výkyv způsobený změnou režimu, na Slovensku se například podle údajů EVS počet obyvatel hlásících se k některé církvi zvýšil ze 71 % v roce 1991 na 77 % v roce 1999 a ze 69 % na 77 % vzrostl počet lidí, kteří se považují za věřící, týdenní účast na bohoslužbách pak vzrostla z 32 % v roce 1991 na 41 % v roce 1999. BUNČÁK, J. Religiozita na Slovensku: stredo európsky rámec. *Sociológia*, 2001, roč. 33, č. 1, s. 5–7.

²⁴⁴ Roger Finke a Rodney Stark na základě historických studií dokládají razantní nárůst církevní přínáležitosti a návštěvnosti bohoslužeb v USA od konce osmnáctého až do jednadvacátého století. Finke, R., Stark, R.: *The Churching of America 1776–2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Jersey, Rutgers University Press 2006.

²⁴⁵ BRUCE, S. The Social Process of Secularization. In: FENN, R. K. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003, s. 254.

jen pro určitý region, je nevhodné hodnotit jako celkový úpadek náboženství. Praktiky bretaňského venkovana, který byl obyvateli Paříže, řekněme v polovině devatenáctého století, pokládán za zbožného katolíka, jak je zřejmé z deníku Jeana Marie Déguigneta,²⁴⁶ nemusely mít s katolickou věroukou pranic společného. A naopak vzdělaný obyvatel velkého města, používající moderní vědecké vymoženosti té doby, se mohl řídit katolickou věroukou a zásadami o mnoho více než zmíněný sedlák z Bretaně.

Hugh McLeod tvrdí, že vysvětlení sekularizace z hlediska intelektuálního vývoje se vůbec nehodí například právě pro Francii, kde velká část středostavovských mužů odpadla od církve z politických důvodů v období revoluce a kde v letech 1848–1851 započal ve velké části vyšší střední třídy „návrat k církvi“ a kde dále v období kolem roku 1890 došlo k náboženskému oživení zejména u intelektuálů. Náboženské odcizení v letech 1848–1914 naopak probíhalo z velké části u „prostého lidu“. Průzkumy z padesátých a šedesátých let devatenáctého století pak ukazují, že v mnoha francouzských městech vykazují nízkou úroveň náboženského života dělníci a lidé z nižší střední třídy, což výrazně kontrastovalo s vysokými úrovněmi (náboženského života) vyšší střední třídy. V Německu například byla sice střední třída druhé poloviny devatenáctého století ovlivněna darwinismem a materialismem, ale pokles účasti na bohoslužbách byl nižší již několik generací před vynořením se těchto idejí. Darwinismus měl velký vliv též na sociální demokraty z dělnické třídy, zdá se ale, že jejich nadšení pro Darwina bylo spíše důsledkem než příčinou jejich odcizení se církví.²⁴⁷ Na historickém vývoji mnohých států, například zmíněného Německa a Francie, se tedy ukazuje, že věda mohla sloužit jako záminka v boji proti náboženství, přičemž tento boj byl spíše motivován ideologickými motivy, než vědeckými poznatky jako takovými.

Na skutečnost, že věda a náboženství nemusí být v rozporu a že růst racionality nemusí předcházet poklesu náboženských indikátorů, poukázali na konci devadesátých let Rodney Stark, Laurence R. Iannaccone a Roger Finke na

²⁴⁶ Jean Marie Déguignet byl Francouz pocházející z Bretaně, jenž ve svých vzpomínkách velmi barvitě a kriticky líčí francouzskou, především venkovskou společnost devatenáctého století a na mnoha příkladech dokazuje, že bretonský venkov nebyl zdaleka místem křesťanské ortodoxie, jak by se dalo tvrdit. Viz DÉGUIGNET, J. M. *Paměti bretonského venkovana*. Praha: Mladá fronta, 2003.

²⁴⁷ MCLEOD, H. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 209.

příkladu Spojených států, kde s rozvojem racionalizace společnosti stabilně narůstala i míra náboženské participace.²⁴⁸

4. 1. 4. Sekularizace jako záměr

Jak bylo řečeno, zásadním nedostatkem sekularizační teze a teorií sekularizace je dle mého názoru tvrzení, že k procesu sekularizace nedochází v důsledku aktivního přičinění záměrně jednajících aktérů. Naopak se domnívám, že tyto snahy měly na proces sekularizace, respektive dechristianizace některých, převážně evropských národů a regionů vliv velmi významný, ne-li dokonce zásadní.

4. 1. 4. 1. Evropa jako výjimečný případ

Z šetření EVS 1999/2000 je patrné, že indikátory dokládající dechristianizaci neupadají ve všech evropských zemích ve stejné míře. Podle Grace Davieové upadají indikátory tradiční religiozity rychleji v protestantských zemích než katolických. Výrazně nejméně jsou podle ní odcírkevňeny země jako Irsko, kde se podobně jako v Polsku stalo katolické náboženství formou kulturní obrany proti vnější nadvládě (což se však může změnit). To je také důvod, proč statistické ukazatele Irska a Polska neodpovídají zbytku Evropy. V těchto zemích totiž náboženství udržovalo národní identitu.²⁴⁹

²⁴⁸ Zaprvé, americký poměr náboženské víry a praxe zůstal po 50 let nápadně stabilní (tj. celé období, po které jsou dostupná tato data) navzdory ohromnému průměrnému růstu úrovně vzdělání, revolučnímu růstu technologií a explozivnímu růstu zásoby vědeckého poznání a podílu populace zapojené ve vědeckém výzkumu. Zadruhé, korelace mezi dosaženým vzděláním a nejvyšší mírou religiozity je pozitivní, nikoli negativní. Zatřetí, ačkoli výzkumy ukazují, že vědci, profesori a absolventi jsou méně religiózní než celková populace, rozdíly jsou malé, v řádu několika procentních bodů. Navíc, longitudinální data ukazují, že tento rozdíl nevzniká během vědecké přípravy, ale spíše předchází přihlášení se na školu a jejímu absolvování. Začtvrté, je zřejmé, že jak fakulty, tak studenti v „tvrdých“ vědách jsou průměrně více religiózní než jejich protějškové v „měkkých“ a humanitních vědách. STARK, R., IANNACCONE, L. R., FINKE, R. Religion, Science and Rationality. *The American Economic Review*, 1996, roč. 86, č. 2, s. 433–435. Dále viz FINK, R., STARK, R. *The Churching of America 1776–2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Jersey: Rutgers University Press, 2006.

²⁴⁹ DAVIEOVÁ, G. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 24.

Davieová však nezůstává jen v Evropě, ale analyzuje náboženskou situaci i v jiných částech světa, například ve Spojených státech, Africe nebo jihovýchodní Asii. Na základě těchto pozorování pak tvrdí, že evropský model náboženského života představuje výjimečný případ, jenž nemá ve světě obdoby.²⁵⁰ Dále dochází k závěru, že chceme-li porozumět náboženským vzorcům, nelze jednoduše převzít teoretické rámce sekularizace, které se dříve vyvinuly v Evropě nebo ve Spojených státech. Na základě svých pozorování představuje jakési „konceptuální mapy“, jejichž pomocí chce charakterizovat náboženskou situaci v jednotlivých regionech.²⁵¹ Dechristianizace se zkrátka nevyvíjí ve všech regionech stejně rychle ani stejným způsobem.

Pohlíží-li Davieová na Evropu, hledá vzorce, které zde nejsou přítomny, ale v jiných regionech naopak ano. V první řadě lze podle ní říci, že se v Evropě nevytvořil náboženský trh²⁵² tak, jako v USA, naopak se zde v případě náboženství jedná o jakousi veřejnou službu, kterou Evropané občas využijí, nejsou-li však spokojeni, jiné náboženské služby nehledají a na rozdíl od jiných regionů zůstávají mnohdy jen pasivními příslušníky.²⁵³ Důvody této deformace a nezájmu obyvatel Evropy o tradiční církevní religiozitu hledá Davieová v historii.

Ve většině zemí západní Evropy platí, že to, co bylo označováno za modernizační proces, probíhalo poměrně pozvolna a v různých zemích jiným tempem.²⁵⁴ Přičemž pro církve vnesl tento posun nové výhody i nevýhody s tím, že některé církevní organizace měly nezbytně větší potíže než některé jiné. „*V tomto ohledu sehrál zásadní roli způsob, jak konkrétně byly tyto organizace vrostlé do své hostitelské společnosti. Evropské historické církve se nabízejí jako navýsost ilustrativní příklad. Do struktur preindustriální společnosti – tedy do hierarchického modelu ztělesňujícího téměř na všech úrovních dohodu mezi náboženstvím a mocí ustavenou během evropských církevních dějin, starou mnoho*

²⁵⁰ Výjimečným případem nazývá Evropu též Casanova. CASANOVA, J. Naděje a úskalí veřejného náboženství. Srovnání mezi východní a západní Evropou. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 85.

²⁵¹ DAVIEOVÁ, G. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 166.

²⁵² DAVIEOVÁ, G. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. STARK, R., IANNACCONE, L. R. A Supply-Side Reinterpretation of the „Secularization of Europe.“ *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1994, roč. 33, č. 3, s. 230–252.

²⁵³ DAVIEOVÁ, G. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 167–168.

²⁵⁴ *Ibid.*, s. 169.

staletí – zapadly snadno (skoro by se dalo říci, že dokonale).“ Z tohoto důvodu měly podle Davieové církve ohromné nesnáze přizpůsobit se obrovským populačním přesunům, kterými společnosti prošly při své urbanizaci a industrializaci. Z masového přesunu obyvatelstva se již církve nevzpamatovaly, jak správně poukázali někteří teoretici sekularizace.²⁵⁵

Navíc se však objevily alternativní ideologie a nastoupily na místo církevního učení – šlo o způsoby myšlení přímo nebo nepřímo související s evropským osvícenectvím. Křesťanská ideologie přestala být samozřejmostí a na mnohých místech se proti ní vedly útoky. V románské části Evropy došlo k výrazné politizaci sporu mezi katolickou církví a zastánci osvícenectví a tento spor trval po několik generací. Jedním z jeho výsledků byl také vznik paralelní „církve“ v podobě aparátu sekulárního státu – jinak řečeno, vznikla katolické církvi rovnocenná instituce, která nejen šířila, ale i ztělesňovala alternativní osvíceneckou ideologii. V USA probíhala industrializace taktéž, ale církve se jí přizpůsobovaly, namísto aby jí kladly překážky.²⁵⁶

Evropský výjimečný případ má tedy své kořeny v historické provázanosti církví s mocenskými strukturami preindustriální společnosti, od kterých se tyto církve nebyly schopny oprostit a přizpůsobit se novým poměrům tak, jak se to v tom samém období podařilo církvím v právě vznikajících Spojených státech.

4. 1. 4. 2. Podstatný vliv aliance *trůnu a oltáře* a charakteru národní identity na proces sekularizace

Klíčového důsledku staleté aliance *trůnu a oltáře* pro evropské církve si povšimli též José Casanova, David Martin, René Rémond či Hugh McLeod. Casanova, stejně jako Davieová tvrdí, že Evropa je z hlediska tradiční církevní religiozity ve světě výjimečným případem.

Obdobně jako Davieová shledává, že v Evropě jsou více sekularizované země protestantské než země tradičně katolické s tím, že Francie a Česká

²⁵⁵ *Ibid.*, s. 170.

²⁵⁶ *Ibid.*, s. 171–172.

republika představují výjimky.²⁵⁷ Starý kontinent za svou sekularizaci vděčí tradičnímu sepětí *trůnu a oltáře*, které absentovalo například v USA.²⁵⁸ Ve Spojených státech se rozvinul nezávislý náboženský pluralismus, zaručený ústavou. Pravý opak představuje Evropa, a zejména některé její země, ve kterých byly církve a stát pevně spojeny. A právě toto spojení *trůnu a oltáře* a model státní církve je podle Casanovy s moderní společností neslučitelný.²⁵⁹ Je až zarážející, jak obdobné stanovisko metaforicky formuloval o sto padesát let dříve bystrý pozorovatel Alexis de Tocqueville.²⁶⁰

Na sepětí *trůnu a oltáře* pohlíželi nepřátelsky mnozí osvícenci, jejichž proticírkevní postoje se často měnily v postoje protináboženské. Zásadní podíl na evropské sekularizaci mají pak podle Casanovy intelektuální elity, které pod vlivem osvícenců považovaly sekularizaci za znamení pokroku, a tak jí neváhali napomáhat, aby tento pokrok naplnily.²⁶¹

Podle Martina se náboženská situace v Evropě ubírala dvěma cestami. Buď byl monopol církve do jisté míry zachován, nebo mezi zastánci monopolu státem etablované církve a mezi jejími odpůrci docházelo k neustálým bojům.²⁶² Speciálně v katolických zemích převažovala významná role inteligence, jež přijala osvícenecké myšlení a postavila se na stranu radikálního antiklerikalismu.²⁶³ Všude tam, kde se tyto intelektuální elity dostaly k moci, prováděly

²⁵⁷ CASANOVA, J. *Imigrace a náboženský pluralismus. Srovnání situace v EU a USA*. Brno: Sociální studia, 2006, s. 32–33.

²⁵⁸ Již v první polovině devatenáctého století poznamenal Alexis de Tocqueville, že po mnohých diskuzích s věřícími i kněžstvem, zvláště katolickými, dospěl k přesvědčení, že vitalita náboženského života v Americe je zapříčiněna odloučením církve a státu. Náboženství podle něj hrálo v Americe rozhodující roli, ale kněží neměli žádnou moc a úřady ve státní správě, na rozdíl od Evropy. Zdánlivá moc náboženství se zmenšila, zvýšila se však jeho moc reálná. Náboženství, které se spojí s politickou mocí, získá krátkodobou moc nad některými, ale ztratí moc dlouhodobě nad většinou. Církev se nemůže podílet na skutečné moci těch, kdo vládou, aniž by na sebe vzala část nenávisť, kterou vyvolali. Spojení církve s politickou mocí ji může zničit. TOCQUEVILLE, A. *Demokracie v Americe I*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1992, s. 225–226.

²⁵⁹ CASANOVA, J. Naděje a úskalí veřejného náboženství. Srovnání mezi východní a západní Evropou. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 85.

²⁶⁰ „V Evropě křesťanství dopustilo své důvěrné spojení s pozemskou mocí. Dnes tyto moci padají a křesťanství je jakoby pohřbeno pod jejich troskami. Je to něco živého, co chtěli připoutat k mrtvolám: Přesekněte pouta, jimiž je s nimi svázáno, a znovu povstane.“ TOCQUEVILLE, A. *Demokracie v Americe I*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1992, s. 229.

²⁶¹ CASANOVA, J. *Imigrace a náboženský pluralismus. Srovnání situace v EU a USA*. Brno: Sociální studia, 2006, s. 33.

²⁶² MARTIN, D. Evropa a Amerika. Sekularizace, nebo pluralizace křesťanství – dvě výjimky a žádné pravidlo. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 247.

²⁶³ MARTIN, D. *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. London: Ashgate, 2005, s. 69.

protináboženská opatření.²⁶⁴ Všechny země zažily socialistické hnutí, které bylo mnohdy též antiklerikálně laděné.²⁶⁵ Pozůstatky střetů těchto aliancí a jejich dopadů jsou patrné až dodnes.²⁶⁶

Jak bylo výše řečeno, Martin tedy tvrdí, že pro sekularizaci té či oné země je rozhodující, „*zda daná náboženská instituce oficiálně zasahuje do centrálního mocenského komplexu, takže ti, kdo se nacházejí mimo, mají tendenci veškerý náboženský aspekt odmítnout – buď v podobě cílených teorií a opatření, jako v případě zradikalizované střední třídy a inteligence, nebo v podobě regrese a odcizení, jak tomu bylo v případě proletariátu v průmyslové společnosti.*“²⁶⁷ Příkladem úspěšné záměrné státní sekularizace jsou pak mimo jiné Francie i Česká republika.²⁶⁸

Dechristianizace Evropy, zvláště té katolické, se tak u těchto autorů jeví spíše jako výsledek boje mezi různými skupinami obyvatelstva, než jako nezamýšlený důsledek modernizačních změn. K obdobným závěrům dochází i belgický sociolog Karel Dobbeleare.²⁶⁹ Ten částečně podle Martina, tvrdí, že disponuje-li náboženství monopolním postavením, je spojeno s politickou sférou. Typicky organický charakter katolicismu, pevně srostlého s vládnoucím establishmentem, tak vyvolával antiklerikální, nebo dokonce antináboženskou reakci, jako například ve Francii. Takto je vyvolán proces manifestní sekularizace, tedy laicizace. Společnost se tak rozštěpí na legitimisty a stoupence církve a na revolucionáře a stoupence laicity. Tato rozštěpenost se dále rozšiřuje do dalších sociálních sfér, do regionů, do rodin, a zvláště do vzdělávacího systému.²⁷⁰

²⁶⁴ MARTIN, D. Evropa a Amerika. Sekularizace, nebo pluralizace křesťanství – dvě výjimky a žádné pravidlo. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 248.

²⁶⁵ *Ibid.*, s. 248.

²⁶⁶ Podle šetření Eurobarometru lidí, kteří se označují za pravicově smýšlející, více inklinují k víře v Boha. EUROPEAN COMMISSION. *Special Eurobarometer 225/Wave 93.1. Social values, Science and Technology*. 2005, s. 11.

²⁶⁷ MARTIN, D. Evropa a Amerika. Sekularizace, nebo pluralizace křesťanství – dvě výjimky a žádné pravidlo. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 249.

²⁶⁸ MARTIN, D. *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. London: Ashgate, 2005, s. 77.

²⁶⁹ Ten, mimo jiné, považuje za vhodné studovat sekularizaci na třech oddělených analytických úrovních. Na makro-úrovni, kterou nazývá *sociální sekularizací* nebo laicizací, na mezo-úrovni, nazývanou *organizační sekularizací*, které se týkají náboženské změny v jednotlivých denominacích a na mikro-úrovni, kterou rozumí *sekularizací individuální*. DOBBELAERE, K. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. New York: Peter Lang Publishing, 2002.

²⁷⁰ DOBBELAERE, K. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. New York: Peter Lang Publishing, 2002, s. 70–71.

Podle Dobbelaera není tedy sekularizace mechanický evoluční proces, ale je to proces závisící na jedincích a skupinách, kteří buď proces vytlačení náboženství z ostatních sociálních sfér, jako je školství, kultura, politika, aktivně podporují, nebo mu aktivně brání. Sekularizace tedy není mechanický evoluční a nezvratný proces, ale právě naopak závisí na proměnlivém kulturním kontextu.²⁷¹ Pojetí sekularizace jako procesu, který je do značné míry ovlivňován aktivními snahami jedinců a skupin, kteří se jí snaží podporovat, nebo jí naopak bránit, odpovídá též pojetí dané problematiky Gillese Kepela, který popisuje současné snahy přívrženců náboženství o jeho návrat do veřejné sféry.

Výše zmíněné poznatky sociologů navíc potvrzují historické práce René Rémonda a Hugh McLeoda, kteří též hodnotí míru sekularizace jako výsledek ideologických a politických konfliktů, jejichž podoba, jak ukazuje druhý z nich, byla v různých státech odlišná. Oba autoři taktéž poukazují na zásadní význam aliance *trůnu a oltáře* pro formování antiklerikálních postojů odpůrců *starého režimu*. McLeod navíc analyzuje konkrétní zlomové okamžiky, ve kterých se zformovaly budoucí ideologické a politické koalice, jež spolu následně sváděly desítky let trvající boje o postavení náboženství ve společnosti.

Uvedl jsem také, že David Martin vidí v české společnosti navíc opak náboženského nacionalismu, což považuje za hlavní příčinu vysoké míry sekularizace Česka. Tento stav je pak podle něj způsoben tím, že katolicismus a katolické politické síly byly nepřátelské k formování moderního národa a státu anebo byly jako nepřátelské vnímány. Podobně pak tomu bylo i ve Francii. V Polsku, Litvě, Chorvatsku nebo na Slovensku byla situace opačná.²⁷² Obdobně tvrdí Davieová, že sekularizaci může být zabráněno, je-li propojena národní identita a náboženství. To je také hlavním důvodem, proč statistické indikátory Irsko a Polsko naprosto neodpovídají zbytku Evropy. V obou zemích „náboženství“ (až donedávna) představovalo cosi jako druhý úvazek: uchovávalo pocit národnosti tváří v tvář vnější agresi, ať už symbolicky, nebo velmi reálně.²⁷³ Je-li národ v ohrožení jiným národem s odlišným náboženstvím, může mu vlastní

²⁷¹ *Ibid.*, s. 157.

²⁷² MARTIN, D. *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. London: Ashgate, 2005, s. 81.

DAVIEOVÁ, G. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 24.

církev poskytnout kulturní zdroje pro uchování a posílení své identity.²⁷⁴ Z toho důvodu, jak se zdá, jedinci a skupiny, kteří by na církve daného státu útočili z ideologických, politických nebo třídních důvodů, raději své nepřátelství zmírní, aby v důsledku neoslabili celý národ.

²⁷⁴ S tím souhlasí i Steve Bruce, který tvrdí, že sekularizace může být zpomalována, je-li náboženství nositelem národní identity, jako je tomu v Polsku či Irsku. BRUCE, S. The Social Process of Secularization. In: FENN, R. K. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003, s. 258–259.

5. Sekularizace českých zemí jako důsledek ideologických konfliktů optikou konceptu path dependence

V předchozích kapitolách jsem analyzoval zásadní body sekularizační teze a podrobil je kritice, z níž vyplynulo, že chceme-li analyzovat příčiny sekularizace, respektive dechristianizace té které země, v našem případě České republiky, je nutné se do značné míry zaměřit na historický charakter vztahů církve a státu, a to v období, kdy se tradiční společnost transformovala ve společnost moderní.

Některé závěry kritiků sekularizační teze byly již reflektovány i v české sociologii náboženství. Zejména David Václavík a Zdeněk Nešpor, již se zabývají sekularizací české společnosti, se mimo jiné dotkli vlivu aliance *trůnu a oltáře* na charakter české religiozity v období devatenáctého století a taktéž otázky protikatolicky orientované národní identity, jež byla zformována v témže období.

Václavík v této souvislosti polemizuje o čtyřech potencionálních příčinách vysoké míry sekularizace české společnosti – neúspěšné rekatolizaci, antikatolickém zaměření českého národního obrození, prosazení se občanského liberalismu jakožto základní myšlenky u velké části české politické reprezentace a o hodnotovém pragmatismu většiny české společnosti – na druhou stranu ale tvrdí, že jako *„jediná relevantní teze se jeví ta, která dává proměny v náboženském chování Čechů do souvislosti s hlubokými ekonomickými, sociálními a politickými změnami, jimiž procházela česká společnost od poloviny 19. století. V jejich důsledku došlo k výraznému poklesu vlivu a role náboženských institucí, k poklesu důvěry vůči nim a téměř přímo úměrně s tím k nárůstu vlivu politického antiklerikalismu, důrazu na individualizaci a privatizaci náboženství.“*²⁷⁵ Jako jediné akceptovatelné vysvětlení vysoké míry sekularizace české společnosti tak shledává proces modernizace,²⁷⁶ čímž se, jak tvrdí Nešpor, sám přiblížil perspektivě sekularizační teze.²⁷⁷ Nešpor naopak zdůrazňuje sekularizační efekt národního obrození, jež se vyprofilovalo značně protikatolicky, a to zejména po revolučních událostech roku 1848, jako následek

²⁷⁵ VÁCLAVÍK, D. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada Publishing, 2010, s. 52–74.

²⁷⁶ VÁCLAVÍK, D. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada Publishing, 2010, s. 213.

²⁷⁷ NEŠPOR, Z. R. *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010, s. 11.

přiklonění se katolické církve na stranu absolutismu. Církev se podle něj v důsledku tohoto postoje začala jevit jako protičeská, stejně jako protiliberální a protimoderní. Z toho důvodu pak katolická církev čelila kritice a útokům ze strany liberálů, národovců a posléze i socialistů. Pro tyto skupiny pak představoval Hus a husitství nacionální či liberálně-modernistické symboly využívané v ideologickém boji proti katolické církvi. Podle Nešpora tedy v české společnosti převládla již ke konci devatenáctého století antiklerikální a sekulární ideologie, nesená zejména intelektuály a buržoazií. K faktickému odklonu velké části české společnosti od církve tak došlo již před propuknutím masové modernizace. Vývoj české religiozity, respektive nereligiozity je pak podle něj z velké části ovlivněn „zájmem“ intelektuálů, a tedy úspěšnými sekularistickými snahami.²⁷⁸

Zdeněk Nešpor tedy v souladu se závěry některých výše zmíněných autorů (Martin, McLeod), s důrazem na specifické historické faktory, identifikoval a stručně popsal několik důležitých „momentů“, které dle jeho názoru značně přispěly k sekularizaci české společnosti. Na přínosy historizace sekularizační debaty, jež mohou být při zkoumání této problematiky značně produktivní, pak poukázal ve své práci i Roman Vido.²⁷⁹

Na následujících stranách tedy navazuji na předložené argumenty o zásadním významu aliance *trůnu a oltáře* pro sekularizaci společnosti a představuji metodu, jejíž pomocí v dalších kapitolách dokládám a rozvádím konkrétní příčiny, jež zásadně přispěly k dechristianizaci českých zemí. Tato historizující metoda spočívá ve využití konceptu *path dependence*,²⁸⁰ jež použil volným způsobem Ahmet T. Kuru k analýze příčin a vývoje sekularizace ve Francii, USA a Turecku, a to právě s důrazem na důležitost přítomnosti aliance *trůnu a oltáře* pro tento proces.²⁸¹

²⁷⁸ *Ibid.*, s. 52–58.

²⁷⁹ VIDO, R. *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011, s. 156–164, 316.

²⁸⁰ Můžeme volně přeložit jako „jednou nastoupená cesta“.

²⁸¹ Viz KURU, A. T. *Secularism and State Policies toward Religion. The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

5. 1. Koncept path dependence

Koncept path dependence je analytický nástroj mající svůj původ v ekonomii, který bývá v současnosti aplikován v sociálních vědách. Mnoho historických sociologů, například Charles Tilly či Margret Somersová pak tvrdí, že velké množství zásadních sociálních fenoménů může být adekvátně vysvětleno pouze v termínech path dependence.²⁸² Dechristianizace České republiky, vyplývající z historických vztahů církve a státu, je pak dle mého názoru jedním z nich. Jak je zřejmé z předchozího textu, na sekularizaci bývalo pohlíženo jako na velký nezvratný proces, na který měly snahy jednotlivých aktérů zanedbatelný vliv. Podle profesora politických věd Paula Piersona kontrastuje koncept path dependence právě se způsobem argumentace, jenž připisuje „velké“ následky pouze „velkým“ příčinám a při tom ignoruje načasování posloupnosti historických událostí a schopnost jednajících aktérů (v rámci daných zdrojů a možností) racionálně řešit nastalé situace.²⁸³

Historický sociolog James Mahoney tvrdí, že koncept path dependence bývá u mnoha historických sociologů vymezen příliš široce, totiž obecně, že minulé události ovlivňují události následující. Většina historických sociologů sice využívá specifitější uchopení path dependence, které je spojeno se snahou vyhodnotit, jak proces, posloupnost a načasování mohou být použity k vysvětlení jistých sociálních jevů, většina z nich však přesně nespécifikovala, jak toho dosáhnout.²⁸⁴

Podle Mahoneyho musí analýza path dependence splňovat minimálně tři definiční rysy. **Zaprvé**, analýza path dependence zahrnuje příčinné procesy, jež jsou vysoce citlivé na události, které proběhly v počátečním stádiu historické posloupnosti. To, že se tyto události staly dříve, může mít na události následující větší vliv, než kdyby se staly později. Jinými slovy, pořadí událostí, tedy *kdy* se stanou, ovlivňuje charakter událostí následujících, tedy *jak* se stanou. **Zadruhé**, počáteční historické události jsou nahodilé a nemohou být vysvětleny na bázi

²⁸² MAHONEY, J. Path Dependence in Historical Sociology. *Theory and Society*, 2000, roč. 29, č. 4, s. 507.

²⁸³ PIERSON, P. Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics. *The American Political Science Review*, 2000, roč. 94, č. 2, s. 251.

²⁸⁴ MAHONEY, J. Path Dependence in Historical Sociology. *Theory and Society*, 2000, roč. 29, č. 4, s. 510.

apriorních podmínek. Právě proto že tyto počáteční události mají rozhodující význam pro konečný výsledek posloupnosti, je vyloučena možnost finálních výsledků na základě apriorních podmínek. **Zatřetí**, jakmile se jednou dají podmíněné historické události do pohybu, posloupnost path dependence je nalinkována relativně kauzálními vzory, které můžeme nazvat „setrvačností“. Jakmile jsou totiž procesy uvedeny do pohybu, mají tendenci v tomto pohybu setrvat.²⁸⁵

Mahoney tvrdí, že povaha této setrvačnosti závisí na typu analyzované posloupnosti, přičemž rozlišuje posloupnost *reaktivní* a *sebepešilující*. Reaktivní posloupnosti můžeme zjednodušeně chápat jako řetězce časově uspořádaných a příčinně spojených událostí, přičemž každá konkrétní událost v pořadí je jak reakcí na předešlé události, tak příčinou následných událostí.²⁸⁶ V případě sebepešilující posloupnosti počáteční pohyb (krok) specifickým směrem vyvolává další pohyb v tomto směru, přičemž je nesnadné tento nastolený směr změnit.²⁸⁷

Jak bylo řečeno, Ahmet T. Kuru, který využívá koncept path dependence, si klade otázku, jak je možné, že jednotlivé státy uplatňují k náboženství stále stejnou politiku a to navzdory dynamickým politickým změnám v jiných oblastech; a proč je v některých státech takto politika neutrální a v jiných nepřátelská.²⁸⁸ K analýze, jež na tyto otázky odpovídá, pak využívá právě druhou z posloupností,²⁸⁹ tedy posloupnost sebepešilující.

Právě sebepešilující posloupnost lze totiž vhodně využít k analýze sociálních a politických institucionálních vzorců, respektive jejich vzniku a trvalosti.²⁹⁰ Podle Mahoneyho je v rámci sebepešilující posloupnosti zásadním momentem pro vznik institucí jako dlouhodobých přetrvávajících entit takzvaný

²⁸⁵ *Ibid.*, s. 510–511.

²⁸⁶ Tuto posloupnost si můžeme představit pomocí jednoduchého schématu: A vede k B, které vede k C, které vede k D atd. s tím, že konečná událost posloupnosti závisí na výskytu první události. MAHONEY, J. Path Dependence in Historical Sociology. *Theory and Society*, 2000, roč. 29, č. 4, s. 526

²⁸⁷ MAHONEY, J. Path Dependence in Historical Sociology. *Theory and Society*, 2000, roč. 29, č. 4, s. 512.

²⁸⁸ KURU, A. T. Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion. *World Politics*, 2007, roč. 59, č. 4, s. 569–571.

²⁸⁹ Zde je nutno poznamenat, že někteří teoretici, například Pierson pojmají koncept path dependence v užším vymezení a pohlíží na něj pouze optikou sebepešilující posloupnosti, mající svůj původ v ekonomické teorii, konkrétně konceptu increasing returns. Viz PIERSON, P. Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics. *The American Political Science Review*, 2000, roč. 94, č. 2, s. 252–255.

²⁹⁰ MAHONEY, J. Path Dependence in Historical Sociology. *Theory and Society*, 2000, roč. 29, č. 4, s. 512

kritický okamžik. Kritické okamžiky jsou obdobími, pro něž je charakteristické osvojení zvláštního institucionálního uspořádání ze dvou nebo více alternativ. Tyto okamžiky jsou „kritické“ z toho důvodu, že jakmile je jedna zvláštní volba vybrána či jakmile nastala, stává se obtížné vrátit se k bodu, kdyby byly ještě dostupné alternativní volby. Tyto kritické okamžiky je pak možno vyhodnotit skrze historické srovnávací analýzy.²⁹¹

Pro analýzu příčin a přetrvání procesu sekularizace je pak dle Kurua kritickým okamžikem období, kdy jsou staré typy státně-náboženských režimů nahrazovány sekulárním státem.²⁹² V tomto období se podle Kurua nově formuje státní politika vůči náboženství a to na základě ideologických konfliktů, jejichž výsledkem je nový charakter vztahů státu k náboženství. Tento nový charakter, nabývající buď neutrální, nebo negativní podoby, Kuru nazývá pasivním a asertivním sekularismem.²⁹³

Kuru využívá metodu historické komparace, aby dokázal, jak ideologická path dependence určovaná klíčovými okamžiky ve Francii, Turecku a Spojených státech dlouhodobě zformulovala převládající ideologii, zásadně ovlivňující státní politiku vůči náboženství. Navíc poukazuje, že počátek path dependence nemusí mít vždy náhodný charakter, jak předpokládá Mahoney, ale tvrdí, že je tento směr mnohdy výsledkem cílevědomých politických zápasů.²⁹⁴

Kuru dokládá, jak *starý režim*, nerozlučně propojující církve a monarchistické skupiny, dal vzniknout silnému antiklerikalismu, jenž určoval dominantní ideologii v mnoha státech, zejména pak ve Francii a Turecku, na rozdíl od Spojených států, kde tento režim nikdy neexistoval.²⁹⁵ Navíc na

²⁹¹ *Ibid.*, s. 513.

²⁹² KURU, A. T. *Secularism and State Policies toward Religion. The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 27.

²⁹³ Asertivní sekularismus požaduje po státu, aby byl „asertivní“ při vyloučení náboženství z veřejné sféry a omezil je na sféru soukromou. Pasivní sekularismus požaduje, aby stát hrál „pasivní roli“ tím, že dovolí veřejnou viditelnost náboženství. Asertivní sekularismus je tak „ucelenou doktrínou“, zatímco pasivní spíše upřednostňuje neutralitu k této doktríně. Zastává-li státní politika postoj asertivního či pasivního sekularismu je pak výsledkem specifických historických podmínek moderního státu. Podle Kurua je pak Francie příkladem státu, kde byla aliance *trůnu a oltáře* příčinou vzniku klerikalismu u republikánských elit (na rozdíl od Spojených států). KURU, A. T. *Secularism and State Policies toward Religion. The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 10–14.

²⁹⁴ KURU, A. T. *Secularism and State Policies toward Religion. The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 36–37.

²⁹⁵ Je zřejmé, že v každém ze zmíněných národů byly v období budování moderního státu zastoupeny jak sekulární (požadující republikánské zřízení), tak nábožensky založené skupiny obyvatelstva. Dominance neutrálního vztahu státu k náboženství vychází z konsensu mezi těmito skupinami, zatímco státní asertivní sekularismus je produktem konfliktu mezi těmito skupinami.

případech jednotlivých států dokládá vliv dominantní ideologie na veřejné instituce, zejména školství.²⁹⁶

Ustavení nové ideologické dominance podle něj většinou vyžaduje dlouhý historický proces. Nejprve se ideologie objeví v pracích několika původních myslitelů nebo je importována z jiných intelektuálně vlivných zemí. Následně se najdou někteří následovníci mezi elitami, kteří byli ovlivněni školním vzděláním nebo literaturou. Potom tito následovníci organizují a mobilizují odpor k původní, převládající ideologii. Nakonec tito aktivisté využijí dostupné strukturální podmínky (například války, ekonomické krize, důležité volby) k nahrazení staré dominantní ideologie ideologií novou, a to jak abstraktními institucemi (ústava, zákony), tak organizacemi (školy, soudy).²⁹⁷

Jak bylo řečeno, tento zápas o charakter nové převládající ideologie pak představuje kritický okamžik²⁹⁸, ve kterém jsou nahrazeny staré instituce institucemi novými. Zásadním dopadem však je, že tyto nové instituce budou dlouhodobě reprodukovat sebezposilující posloupností path dependence novou převládající ideologii.²⁹⁹

Mahoney podrobně charakterizuje sebezposilující posloupnost tak, jak ji pojímá Kuru,³⁰⁰ pomocí *legitimizačního vysvětlení*. „V legitimizačním rámci je institucionální reprodukce zakotvena v aktérově subjektivní orientaci a přesvědčení o tom, co je vhodné a morální. Institucionální reprodukce funguje,

Zásadní podmínkou, která ovlivňuje tyto vyhlídky, je absence nebo existence „starého režimu“, jenž kombinuje monarchii s hegemonistickým náboženstvím. Jestliže takovýto režim existuje, je těžké přimět hegemonistické náboženské skupiny souhlasit s odluhou jejich náboženství. Navíc, elity usilující o založení republiky, které jsou v opozici k monarchii, pak vedou boj proti hegemonickým církvím, jež monarchii ospravedlňují. KURU, A. T. *Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion*. *World Politics*, 2007, roč. 59, č. 4, s. 583–584.

²⁹⁶ KURU, A. T. *Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion*. *World Politics*, 2007, roč. 59, č. 4, s. 580–583.

²⁹⁷ KURU, A. T. *Secularism and State Policies toward Religion. The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 238.

²⁹⁸ V USA (1776–1791), od Deklarace nezávislosti po První dodatek; ve Francii (1875–1905), od třetí republiky po zákon o odluce, a v Turecku (1923–1937), od založení republiky až po ústavní dodatek sekularismu. KURU, A. T. *Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion*. *World Politics*, 2007, roč. 59, č. 4, s. 585.

²⁹⁹ Ve Francii se například podařilo antiklerikalům v období od počátku třetí republiky do roku 1907 snížit počet katolických škol z 19 890 na 1 851 a to velkou zásluhou antiklerikálního ministerského předsedy Émila Combese, který též v roce 1904 prosadil vyloučení asi 30 000 katolických duchovních ze školství. Velká část z nich emigrovala do zahraničí. KURU, A. T. *Secularism and State Policies toward Religion. The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 148–149.

³⁰⁰ KURU, A. T. *Secularism and State Policies toward Religion. The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 21–22.

*jelikož aktér vidí instituci jako legitimní, a tak dobrovolně volí její reprodukci. Víra v legitimitu instituce vychází od morálního přesvědčení po pasivní souhlas vzhledem ke statusu quo. Bez ohledu na stupeň souhlasu nicméně legitimizační vysvětlení předpokládá rozhodnutí aktéra reprodukovat instituci, přičemž toto rozhodnutí vychází z jeho vlastního přesvědčení o tom, co je správné učinit, spíše než z utilitární racionality, funkcionálního systému, či moci elit. V rámci path dependence, legitimizační vysvětlení předpokládá, že jakmile je jednou instituce náhodně (podle Kurua i záměrně – pozn. autora) vybrána, bude posilovat skrze procesy rostoucí legitimizace, i když ostatní dříve dostupné instituce by byly více legitimní. Rostoucí legitimizační procesy jsou poznamenány pozitivní zpětnou vazbou, ve které počáteční precedent, určuje vhodné formy bází, na nichž je v budoucnu možné činit rozhodnutí o tom, co je vhodné. Jako výsledek se objeví cyklus sebe-posilování: instituce, která je v počátku vybrána, stanoví standardy pro legitimizaci; tato instituce je reprodukována, jelikož je považována za legitimní; a reprodukce instituce posiluje její legitimitu.*³⁰¹

5. 2. Příklad českých zemí

Jak bylo řečeno v úvodu, hlavním cílem mé práce je **příspěvek k objasnění nízké míry katolické religiozity v České republice se zvláštním důrazem na společenské a politické konflikty, jež se odehrály v českých zemích 19. století.** Aby mohl být tento cíl naplněn, analyzoval jsem hlavní body sekularizační teze a podrobil je kritice. Na základě této kritiky pak shledávám zásadním nedostatkem sekularizační teze tvrzení, že je proces sekularizace nevyhnutelným a nezamýšleným důsledkem modernizace. **Tvrdím naopak, že sekularizace, respektive dechristianizace společnosti není nevyhnutelná a do značné míry lze relativní odkřesťanštění jednotlivých regionů objasnit ideologickými střety, jež lze v souladu s konceptem path dependence označit jako kritické okamžiky dlouhodobě formující vztah významných společenských skupin a jednotlivců k církvím, respektive k náboženství.** Ztotožňuji se tedy s názorem Hughy McLeoda, který soudí, že: „*Spíše než jako neosobní „proces“ (...) bychom*

³⁰¹ MAHONEY, J. Path Dependence in Historical Sociology. *Theory and Society*, 2000, roč. 29, č. 4, s. 523–524.

měli sekularizaci chápat jako „zápas“, v němž se utkávají vyznavači různých světových názorů. (...) K sekularizaci docházelo přinejmenším zčásti proto, že existoval velký počet lidí, kteří se o ni všemi silami snažili.“³⁰² Navíc však přidávám, v souladu s konceptem path dependence, že okolnosti vedoucí k těmto zápasům byly mnohdy nahodilé a nepředvídatelné.

Co se týče současné religiozity České republiky, je zřejmé, že Češi vykazují relativně nízkou míru církevní příslušnosti i nízkou míru participace na tradičních církevních obřadech, přičemž víra v nadpřirozeno, kterou můžeme označit jako necírkevní, zůstává relativně vysoká. Dalším zřejmým faktem je, že dechristianizace je výraznější v Čechách než na Moravě.³⁰³

Chceme-li odhalit příčiny relativně vysoké míry dechristianizace české společnosti pomocí konceptu path dependence, je nutno identifikovat v české historii kritické okamžiky, ve kterých byly dlouhodobě zformulovány vztahy významných společenských skupin a jednotlivců ke katolické církvi, respektive k náboženství jako takovému. Pro tyto kritické okamžiky, které byly neseny v duchu ideologických konfliktů, je pak charakteristické, že nemusely nastat v takové podobě, v jaké nastaly, kdyby se odehrály v jinou dobu; nemohou být vysvětleny na bázi apriorních podmínek a jejich důsledky mají charakter setrvačnosti. Ve zbývajících částech práce se pak tedy zabývám kritickými okamžiky v historii českých zemí, které dle mého názoru splňují charakteristiku path dependence. Těmito okamžiky, jak níže ukážu, jsou období profilace: národního; liberálního; a dělnického hnutí. Analýzu path dependence je však třeba začít již v období vlády císaře Josefa II. a jeho osvěcenských reforem, které nejenže přispěly k oslabení pozic katolické církve ve společnosti, ale především upevnily její podřízenost habsburskému absolutismu, což mělo významný vliv právě na výše zmíněnou profilaci uvedených hnutí. Na příkladu těchto reforem pak navíc ukazují, jak v konkrétních případech přispěly k oslabení katolické církve a mnohdy i dosavadní náboženské praxe.

³⁰² MCLEOD, H. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 35.

³⁰³ Viz Přílohu č. 1, s. 169 a Přílohu č. 2, s. 170.

6. Osvícenství a reformy Josefa II. – základy aliance trůnu a oltáře

Jak jsem uvedl v první kapitole, za osvícenství byl považován myšlenkový proud prostupující celé 18. století. Stavělo na hodnotách humanismu, rozumu, svobody a nezávislosti se dostávalo do konfliktu se starými společenskými pořádky. Jestliže osvícenství kritizovalo některé staré společenské formy, nemohly stranou této kritiky zůstat ani církve, které byly nedílnou součástí starých režimů. Evropské církve, a potažmo i křesťanské náboženství se tedy dostávaly do konfliktu jednak s mnohými osvícenskými mysliteli, a jednak s těmi, již se snažili aktivně změnit tradiční společenskou strukturu.

Osvícenské snahy o reformy v oblasti náboženství, které byly prosazovány konkrétními státníky, v případě habsburské monarchie především Josefem II., značně ovlivnily společenské klima ve vztahu k náboženství, a jak ukážu, i samotnou náboženskou praxi věřících. Navíc však, a to je důležitější, vedly k ustavení pevných vztahů mezi absolutistickým státem a církví, které byly velmi podstatným prvkem pro následnou sekularizaci tradiční církevní religiozity, jak poukazují Casanova, Martin, McLeod a další.

6. 1. Osvícenství z Boží milosti

Český historik Jaroslav Marek napsal o člověku osmnáctého století: „*Venkovan, řemeslník a malý živnostník prožíval velkou část svého života kolem svého domova. Byl přesvědčen o oprávněnosti řádu, do něhož se narodil, o tom, že vláda vrchnosti je posvěcena božskou autoritou a je tu odpradávná. Odpověď na případné znepokojující otázky po oprávněnosti lidského řádu a o cestě k nápravě sociální nespravedlnosti podávalo učení církve, jak je slyšel v kostele a dočítal se v nábožensky vzdělávací četbě. Sektářští jedinci, kteří hledali individuálně smysl světa a života, byli výjimkou; končili v izolaci úzkých kroužků souvěrců bez ohlasu*

*celku společnosti.*³⁰⁴ Takovýto náhled na svět se však v důsledku šíření osvícenských myšlenek intelektuálů mezi širší vrstvy obyvatelstva začal podstatně měnit.

První intelektuálové poloviny 18. století byli v českých zemích většinou laičtí vzdělanci, duchovní či příslušníci kultivované aristokracie.³⁰⁵ Tato skupina obyvatelstva se jako první začala setkávat s osvícenskými myšlenkami proudícími na české území ze západu, většinou z Francie, ve které byly koncem 18. století osvícenské ideje již značně rozšířené.

Nedá se říci, že by probouzející se osvícenství v českých zemích mělo ve svých počátcích vyloženě antiklerikální charakter, jak tomu bylo právě ve Francii. Nicméně i sem pozvolna pronikala díla proslulých osvícenců a obzvláštní pozornosti se těšily práce Montesquiea a Voltaira. Bylo možno je nalézt v klášterních i zámeckých knihovnách. S osvícenskou literaturou přišli do styku především významní aristokraté a někteří duchovní, z nichž například Josef Dobrovský jakožto věřící katolík k ní měl značně skeptický vztah.³⁰⁶ Stejně tak i další významný český osvícenec, jako byl Josef Mikuláš hrabě Windischgrätz, hájil sice ve svých spisech základní osvícenské principy – přirozená práva, náboženskou toleranci, svobodu bádání, demokratickou osvětu a výchovu, zároveň se však snažil tyto principy uvádět do souladu s vírou v nadpřirozený původ monarchie.³⁰⁷ Je však zřejmé, že francouzská radikální společenská kritika do českých zemí zpočátku příliš nepronikala, k čemuž přispívala jednak značná geografická vzdálenost od západních intelektuálních center, jazyková bariéra, ale i státní omezení na univerzitních katedrách a přísná cenzura všech tiskovin (na rozdíl od Francie).

Osvícenecký criticismus a racionalismus však pronikaly oklikami a v méně radikálních projevech. Například působením vlivných univerzitních učitelů, jako Němce K. J. Seibta. Ten přispíval i v českém literárním a obecně kulturním prostředí k nastolení nových etických a estetických norem, už

³⁰⁴ MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 56.

³⁰⁵ *Ibid.*, s. 54.

³⁰⁶ BĚLINA, P., KAŠE, J., KUČERA, J. P. *České země v evropských dějinách. Díl třetí 1756–1918*. Praha: Paseka, 2006, s. 27–28.

³⁰⁷ *Ibid.*, s. 28.

nerespektujících tradiční a transcendentní autority. Pro rozhodnější stoupence kritičtějších směrů však na univerzitě nebylo ještě dlouhou dobu místo.³⁰⁸

K šíření nových myšlenek značně přispěl tisk. Od počátku druhé poloviny 18. století se v nejvýznamnějších městech českých zemí objevila první zpravodajská periodika. V sedmdesátých letech k nim přibýly časopisy.³⁰⁹ Za úspěšné noviny té doby se dají označit Krameriusovy c.k. vlastenecké noviny, vydávané v letech 1789–1808. K osvícenským snahám osmnáctého století je též nutno přičíst rozvoj kritického dějepisectví, o nějž se nejvíce zasloužil páter Gelasius Dobner.³¹⁰ Významným pomocníkem v šíření osvíceneckých idejí se stalo i divadlo, které rozšiřovalo nové myšlenky mezi široké vrstvy obyvatelstva. Možnosti divadla jako šířitele osvěty si uvědomoval i osvícenecký stát v osobě Josefa II., jehož éra byla obdobím budování divadel v celé monarchii. Toto nové médium se pak vyjadřovalo i k tématům týkajícím se emancipace myšlení lidí od vlivu církve, bylo-li to vhodné pro záměry státu.³¹¹ V Nosticově divadle,³¹² otevřeném v roce 1783, se objevovaly i hry sociálně kritické a některé dokonce i s protifeudální tendencí.³¹³ Pro šíření nových myšlenek bylo pak zásadní zavádění povinné školní docházky za vlády Marie Terezie.³¹⁴

Významný vliv na šíření osvícenských idejí v českých zemích měli též členové zednářských lóží. Jak píše McLeod, „*Kult rozumu z roku 1793 se stal prvním z mnoha pokusů vybudovat nové náboženství lidskosti.*“ Z těchto pokusů bylo nejvýznamnější svobodné zednářství. V mnoha katolických zemích se z něj stávala „*internacionála revolučních středních tříd v boji s feudálními a náboženskými institucemi.*“³¹⁵ Heslem zednářů bylo: volnost, rovnost, bratrství; jejich proklamovaným cílem: odstranění veškerého útlaku, prosazování tolerance, svobody projevu, obchodu, průmyslu apod.³¹⁶ Kladli též důraz na racionalitu, odmítající zvyky a víry, jež v jejich očích nesloužily blahu lidstva. Od poloviny

³⁰⁸ MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 55–56.

³⁰⁹ BĚLINA, P., KAŠE, J., KUČERA, J. P. *České země v evropských dějinách. Díl třetí 1756–1918*. Praha: Paseka, 2006, s. 30.

³¹⁰ BĚLINA, P., KAŠE, J., KUČERA, J. P. *České země v evropských dějinách. Díl třetí 1756–1918*. Praha: Paseka, 2006, s. 31.

³¹¹ MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 77–78.

³¹² Dnes Stavovské divadlo, za socialismu Tylovo divadlo.

³¹³ HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 72

³¹⁴ *Ibid.*, s. 81.

³¹⁵ MCLEOD, H. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, s. 64.

³¹⁶ KADLEC, J. *Církevní dějiny. IV. Církevní novověk*. Litoměřice: Římskokatolická Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Praze, 1976, s. 119.

18. století působili zednáři též v českých zemích, kde zaznamenali největší rozkvět od sedmdesátých let toho století. Například v Olomouci založili v roce 1746 Společnost anonymních učenců a v Praze v letech 1773–1774 ustavili Soukromou společnost v Čechách k povznesení matematiky, vlasteneckých dějin a přírodovědy, z níž se později vytvořila Královská česká společnost nauk.³¹⁷ Vztah zednářů a katolické církve byl většinou nepřátelský, což vedlo k tomu, že papež Klement XII. bulou z roku 1738 všechny zednáře exkomunikoval.

Je zřejmé, že osvícenství značně přispělo k oslabení pozic katolické církve v rovině intelektuální, kde ztratila své dřívější monopolní postavení. Osvícenství se však významně projevilo i v rovině politické a společenské, k čemuž, v případě habsburské monarchie 18. století, přispěl sám stát, respektive osvícení panovníci, uvádějící nové ideje do života z titulu své neomezené moci, a mnohdy dokonce i proti vůli stavů a často i svých poddaných.³¹⁸

Typickým reprezentantem takovéto vlády byl bezesporu právě císař Josef II.³¹⁹ Víme, že tento panovník byl velmi dobře obeznámen se všemi novými evropskými duchovními směry. Četl Voltaira, znal Montesquieovy spisy (Marií Terezií zakázané) a ani Rousseau mu nebyl neznámý. Jeho vztah k tehdejší katolické praxi a bigotnosti byl skeptický a nikdy se nepodřídil náboženskému rituálu Marie Terezie. Je však zřejmé, že věřil v Boha a byl přesvědčeným křesťanem, který se modlil a přijímal svátosti.³²⁰ Josefovy zásahy v náboženské oblasti tedy nebyly vedeny nepřátelstvím vůči náboženství a církvi samotné, ale osvícenskou ideou náboženské obrody tak, jak ji postulovali Voltaire a ostatní francouzští osvícenci. Je však zřejmé, že církve považoval za podřízenou státu, respektive státu absolutistickému. *„Od doby, kdy jsem vstoupil na trůn a nosím první korunu světa, jsem filozofii učinil zákonodárkyní své říše... Je nezbytné, abych náboženství zbavil určitých jevů, které k němu nepatří. Protože sám opovrhují pověrou a farizejstvím, chci od nich osvobodit i svůj lid. V tomto smyslu se budu zbavovat mnichů, rušit kláštery a podřizovat je biskupům diecézí, na jejichž území leží. V Římě si to jistě budou vykládat jako zásah do božích práv...*

³¹⁷ BĚLINA, P., KAŠE, J., KUČERA, J. P. *České země v evropských dějinách. Díl třetí 1756–1918*. Praha: Paseka, 2006, s. 36–38.

³¹⁸ VEBER, V., HLAVIČKA, M., VOREL, P., POLÍVKA, M., WIHODA, M., MĚŘÍNSKÝ, Z. *Dějiny Rakouska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009, s. 342.

³¹⁹ Císař Svaté říše římské 1765–1790, 1780–1790 král uherský, český a arcivévoda rakouský.

³²⁰ MAGENSCHAB, H. *Josef II. Revolucionář z boží milosti*. Praha: Brána, 1999, s. 118–122.

*protože si sluha oltáře nikdy nepřizná, že ho stát odkázal tam, kam vlastně patří...
Duchovní budou do světa vnášet ducha osvícenství a moudře ho předávat lidu.*³²¹

6. 2. Podřízenost církve státu a náboženské reformy

Pro habsburskou absolutistickou monarchii 18. století bylo typické, že se snažila o centralizovanou státní správu, a tak i o eliminaci konkurenčních mocenských center, což se významně projevilo ve vztahu státu a církve. Centralizace státu a snaha odloučit církve od římské kurie byla v tomto období běžná i v jiných katolických státech, ve kterých se panovníci snažili dostat církve pod státní vliv.³²² Tato snaha o absolutní superioritu státu nad církví byla základem osvícenské církevní politiky, jelikož ideologií státu bylo pečovat o hmotné i duševní blaho všech poddaných, tedy i příslušníků církve. Papež tak nad nimi ztrácí právo a povinností státu je od té chvíle chránit biskupy a kněze před jeho případnými neoprávněnými zásahy. Dosavadní práva a výsady, které panovníci získali od papežů během staletí, se začaly považovat ne za privilegia, ale za práva vyplývající z panovnické svrchovanosti, za legitimní práva státu.³²³

Právě Josef II., pak tuto snahu zcela završil. V před-josefínském období zůstávala katolická církev jako univerzální, nadstátní a nadnárodní instituce v jistém smyslu státem ve státě. Císař Josef ji však jednoznačně podřídil státu a podle francouzského vzoru usiloval o vytvoření autonomní státní církve. A třebaže se tento pokus nezdařil plně, zůstalo josefínské podřízení církve státu v platnosti až do poloviny 19. století. V roce 1781 tuto politiku výstižně definoval císařův kancléř A. Kaunic: „*V plné moci císaře je vše, co není v církvi božským, nýbrž lidským zřízením a opatřením.*“³²⁴

³²¹ *Ibid.*, s. 125.

³²² IM HOF, U. *Evropa a osvícenství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001, s. 38.

³²³ MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 252.

³²⁴ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 113.

6. 2. 1. Náboženská svoboda

Jednou z hlavních myšlenek osvícenství bylo zdůrazňování svobody člověka, tedy i svobody náboženské. Josef II., ovlivněn osvícenstvím, se pak tyto myšlenky (proti vůli své matky) snažil realizovat v praxi.³²⁵ Jako první habsburský císař otevřeně prohlásil, že nesouhlasí s pronásledováním protestantů a zrušil náboženské misie, jež měly vyhledávat tajné nekatolíky. Zrušil také zákaz čtení evangelických knih.³²⁶ Jeho nejvýznamnějším počinem v prosazování náboženské svobody však bezesporu bylo vyhlášení tzv. tolerančního patentu, 13. října 1781.

Luteráni, kalvinisté a řecko-ortodoxní věřící si byli od této doby rovni a byla jim udělena i jistá svoboda kultu. Je však nutno podotknout, že ostatní náboženská vyznání zůstala v ilegalitě.³²⁷ Matriky mohli nadále vést jen katoličtí kněží, ve smíšených manželstvích, byl-li otec katolík, musely být katolíky i děti. Jinak byla ovšem lidem s povoleným vyznáním přiznána všechna občanská práva. Nekatolíci mohli například získat akademické hodnosti i nejvyšší hodnosti ve vojsku. Mohli se též věnovat kterémukoli povolání a stát se vlastníky pozemků.³²⁸ Nedlouho po vydání patentu se v českých zemích přihlásilo k povoleným církvím asi 50 000 lidí³²⁹ a jejich počet ještě narostl. Josef II. zakrátko též zrovnoprávnil postavení židů, kteří získali obdobná práva jako ostatní povolená vyznání.

Ve své době představovaly tyto reformy podstatnou změnu, rušící staletý a nezpochybnitelný duchovní monopol katolické církve. Reformy se však netýkaly pouze zrovnoprávnění jednotlivých náboženství. Císař učinil i další náboženská opatření, jež postihla postavení katolické církve podstatně zásadněji a přispěla k značnému oslabení její samostatnosti.

³²⁵ Principy prosazování náboženské svobody, tak jak je prosazoval Josef II., vycházely sice z ducha osvícenských zásad svobody vyznání, ale zároveň pramenily z pragmatické politiky řešení náboženských konfliktů v rámci monarchie. (Například v roce 1777 došlo na Valašsku k náboženským nepokojům mezi katolíky a evangelíky). MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 266.

³²⁶ MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 267.

³²⁷ VEBER, V., HLAVIČKA, M., VOREL, P., POLÍVKA, M., WIHODA, M., MĚŘÍNSKÝ, Z. *Dějiny Rakouska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009, s. 356.

³²⁸ MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 267.

³²⁹ VEBER, V., HLAVIČKA, M., VOREL, P., POLÍVKA, M., WIHODA, M., MĚŘÍNSKÝ, Z. *Dějiny Rakouska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009, s. 356.

6. 2. 2. Církevní politika

Jestliže se církev měla podřídit potřebám státu, jak to vyžadoval josefínský absolutismus, musela těmto potřebám podřídit i veškeré své instituce. Nejtvrději pak tyto zásady dopadly na kláštery. Ty byly v minulosti centry náboženského života, nyní se však měly změnit v pouhé součásti státního aparátu a prvky klášterního života, jež nebyly (v císařových očích) státu ku prospěchu, měly být eliminovány.

K rušení klášterů začalo docházet vzápětí po Josefově nástupu na trůn. Císař totiž viděl ve velké části klášterů „mrtvý lidský kapitál“, neužitečné „instituce“ ke škodě státu i obyvatelstva. Mnohé řehole také považoval za „hanbu náboženství“ a za „veliké břemeno pro poddané.“³³⁰ Patentem z 29. listopadu 1781 tak nařídil zrušení klášterů, které se nezabývaly péčí o nemocné nebo vzděláváním mládeže a pěstováním vědy. V roce 1781 bylo zrušeno 738 klášterů z celkového počtu 2 047, z toho 55 % se nacházelo v korunních zemích. 27 000 mnichů a řádových sester se muselo rozhodnout mezi „produktivnější“ kariérou, nebo předčasným odpočinkem na státní útraty.³³¹ Kláštery, které zůstaly zachovány, byly podřízeny státu, nikoli přímo Římu jako v minulosti, a ztratily svou dřívější nezávislost na státu. Z majetku získaného při rušení klášterů byl zřízen tzv. náboženský fond. Z něj bylo financováno především zakládání nových far, jež měly být do budoucna součástí státní administrativy.

Nové farnosti se zřizovaly v obcích čítajících alespoň 700 obyvatel, pokud byly vzdáleny od kostela více jak hodinu cesty. Kněz pak měl být v Josefově koncepci de facto státním úředníkem. Musel ohlašovat z kazatelny úřední nařízení, vybízet věřící k dodržování světských zákonů, vést matriky, hlásit krajským úřadům násilí, kterého se dopouštěla vrchnost na poddaných, bdít nad zdravotním stavem obce atd. Aby se zvýšila závislost kněží na státu, byla kléru vyplácena mzda. Krajské úřady dozíraly, jak plní kněží své povinnosti státních orgánů. Josefínská fara se tak stala nejnižší jednotkou státní správy.³³²

³³⁰ MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 269.

³³¹ VEBER, V., HLAVIČKA, M., VOREL, P., POLÍVKA, M., WIHODA, M., MĚŘÍNSKÝ, Z. *Dějiny Rakouska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009, s. 356.

³³² MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 270–271.

Aby si císař vychoval kněze-úředníky vhodné pro záměry své politiky, zřídil v roce 1783 tzv. generální semináře. Výchova seminaristů probíhala v těchto nových institucích v osvíceneckém duchu a kněží měli sloužit především zájmům koruny a státu. Podle historika Jaroslava Kadlece byli kněží vychováváni spíše světsky a nadpřirozenu byli odcizováni. „*Stávali se vzornými školními inspektory a muži starajícími se o obecné blaho, nebyli však prostředníky mezi Bohem a lidmi, spíše prostředníky mezi státní správou a lidem, černými četníky. Ve svých kázáních vysvětlovali lidem význam zeleného krmení a chovu bource morušového.*“³³³

Josefínské reformy též postihly náboženský život laiků. Byla rušena náboženská bratrstva, dále literátské sbory a „přebytečné“ kostely a kaple.³³⁴ Císař rušil též mnohé náboženské slavnosti a poutě, nebo je alespoň omezoval. Například v případě procesí, jež putovalo do Prahy ke sv. Janu Nepomuckému, čekali u městských bran drábové, kteří nutili poutníky svinout korouhve, aby nebyli osvíceni Pražané pobouřeni veřejnými projevy náboženství. O Velikonocích bylo též například zakázáno zřizovat Boží hrob, slavit vzkříšení nebo konat pobožnosti před sochami mimo kostel. Sochy, zvláště mariánské, byly odstraňovány i v kostelech samotných.³³⁵

Aby byl obraz změny postavení katolické církve v českých zemích ke konci osmnáctého století kompletní, je nezbytné ještě zmínit reformy školské, jež předcházely panování Josefa II. Školy totiž prošly od třetí čtvrtiny osmnáctého století radikální proměnou vyplývající z reformy provedené císařovnou Marií Terezií v roce 1774. Od tohoto období byly školy poprvé od svého vzniku vyňaty z pravomocí církevních institucí.

Neznamenalo to sice absolutní vyloučení vlivu duchovenstva,³³⁶ avšak rozhodování o principech výchovy a vzdělání bylo převedeno do kompetence státu. Nenastala tak tedy úplná laicizace školství, ale pominul monopol ve vzdělávání, o nějž se dosud dělil piaristický řád s jezuiti.³³⁷

³³³ KADLEC, J. *Církevní dějiny. IV. Církevní novověk*. Litoměřice: Římskokatolická Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Praze, 1976, s. 133.

³³⁴ MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 270.

³³⁵ *Ibid.*, s. 272.

³³⁶ I v novém Všeobecném školském řádu z roku 1775 však zůstal zachován dozor far nad triviálními školami a náboženství zůstalo povinným předmětem. MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 48.

³³⁷ MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 47.

Církev tak byla na počátku devatenáctého století oslabena i poklesem zájemců o studium v kněžských seminářích, což bylo zapříčiněno rušením církevních nadací a značného počtu gymnázií³³⁸ Josefem II.³³⁹ Na počtu seminaristů se navíc pochopitelně podepsalo rušení seminářů, klášterů a především klášterních škol.³⁴⁰

Všechny tyto změny, tedy rušení klášterů, zásadní omezování svátků a jiných církevních obřadů, náboženských bratrstev, rušení církevního vlivu ve školství atd., přispěly k oslabení katolické církve ve společnosti a následně i k oslabení katolické religiozity v habsburské monarchii. Významný vliv josefínských reforem na katolickou náboženskou praxi potvrzuje následující postřeh: „*Když Prahou projížděl koncem sedmdesátých let německý osvícenecký vědec a kalvinista Georg Foerster, sarkasticky si ve svých zápiscích poznamenal, že před každou sochou na Karlově mostě klečel houf bigotních věřících. Podle zpráv z roku 1787 tento jev již téměř vymizel a nebyl zřejmě obnoven ani v období pozdějším.*“³⁴¹

6. 3. Sepětí trůnu a oltáře v habsburské monarchii

Jak bylo výše řečeno, Josef II. podřídil katolickou církev jednoznačně státu a usiloval o vytvoření autonomní státní církve, nezávislé na Svatém stolci. Josefínské podřízení církve státu zůstalo v podstatě v platnosti až do poloviny 19. století, což se projevilo především v tom, že si stát vyhradil kontrolu veškerého mezistátního styku katolické církve v Rakousku, včetně komunikace s Římem, a trval na zásadách *Placetum Regium*,³⁴² které znamenaly státní cenzuru pastýřských listů a jiných projevů, kterými se církev obracela k veřejnosti.³⁴³ Území spravovaná zrušenými kláštery byla zahrnuta do správy diecézí

³³⁸ Gymnázia ubývala především v důsledku zrušení jezuitského řádu v roce 1773, který většinu z nich spravoval.

³³⁹ HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 34.

³⁴⁰ Všechny tyto události se pak dlouhodobě promítly do počtu kněží, jenž se v první čtvrtině devatenáctého století dramaticky snižoval. Zatímco například v roce 1800 působilo na Moravě a ve Slezsku 2 400 kněží, v roce 1816 jich bylo 2 190 MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 279.

³⁴¹ HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 38.

³⁴² Královský souhlas.

³⁴³ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 113.

podléhajících státu. A faráři, již se stali v jistém smyslu josefínskými úředníky, byli nově placeni i státem.

Závislost církve na státu, tak jak ji nastavil v duchu osvícenského absolutismu Josef II., však zůstala platná i po jeho smrti a jeho nástupce, císař Leopold II., nebyl nikterak nakloněn myšlence restaurace dřívějšího stavu.

Biskupové posílali do Vídně mnohé petice a žádali v nich návrat církevních záležitostí do stavu před reformami. Církev požadovala obnovení zrušených klášterů, vrácení zabraných statků, zrušení generálního semináře. Podle jejich představitelů se měla obnovit náboženská bratrstva i veřejná procesí a uctívání ostatků. Duchovenstvo mělo být vyňato z pravomoci světských soudů. Někteří preláti požadovali omezení náboženské tolerance, což by například znamenalo, že by nekatolíci nesměli být přijímáni do úřadů, na univerzity, a dokonce by nesměli kupovat půdu a nemovitosti.³⁴⁴

Leopold II. dal žádosti biskupů k posouzení Dvorské duchovní komisi, v níž měl hlavní slovo osvícenec, dvorní rada František Josef Heinke. Komise se k návrhům biskupů postavila odmítavě. I přesto se však císař rozhodl v několika případech ustoupit. 4. července 1790 zrušil generální semináře a 17. března 1791 byla dekretem zrušena některá josefínská nařízení, například povinnost kněží předčítat z kazatelen úřední výnosy. Biskupové mohli zavádět nové modlitby a průvody. Ostatní restrikce však byly zachovány, nebyl obnoven ani jeden klášter ani mnohé náboženské praktiky dřívějšího období.³⁴⁵

6. 4. Strach z revoluce a zformování ideologických aliancí

Po náhlé smrti Leopolda II. v roce 1792 se ujal vlády v habsburské monarchii císař František I. Ani ten nehodlal měnit postavení katolické církve a restaurovat její pozici do doby před josefínskými reformami. Vývoj vztahu koruny a církve však začal dostávat nový rozměr v důsledku mezinárodní politické situace.

Ve Francii pokračovala revoluce a revoluční myšlenky se šířily po celé Evropě, tedy i v habsburské monarchii. Francie navíc vyhlásila Rakousku válku.

³⁴⁴ HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 22.

³⁴⁵ MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 277–278.

To se zavázalo obnovit ve Francii předrevoluční poměry. František I. se idejí proudících ze západu značně obával a rozhodl se využít katolické církve v boji proti revolučním myšlenkám.

V církvi viděl ideologickou oporu, jež mu v tomto boji měla pomoci. Duchovenstvo mělo na příkaz gubernia z 1. března 1793 přesvědčovat rolníky o tom, jaká bída panuje ve Francii v důsledku revoluce, a mělo navíc mezi lidem šířit strach z revolučních idejí.³⁴⁶ František I. i jeho kancléř Klement Wenzel von Metternich a také náčelník rakouské policie hrabě Sedlnický podporovali církev, jelikož v ní spatřovali lacinou státní policii.³⁴⁷ Toto spojenectví pak bude mít pro katolickou církev v habsburské monarchii, respektive českých zemích, závažné následky.

Církev se v tomto období stavěla proti novým myšlenkám občanských svobod³⁴⁸ a protirevoluční agitace se v její režii stávala agitací protiosvícenskou.³⁴⁹ Katolická církev se jednak pod vlivem státu a jednak v důsledku politického kalkulů poprvé (a nikoli naposled) postavila na stranu starého režimu, na stranu konzervativních politických sil.

S upevněním této koalice *trůnu a oltáře* začal stát církev více podporovat. V roce 1802 byl podpořen vznik kněžského semináře v každé diecézi a v témže roce bylo dovoleno klášterům, které vychovávaly akademickou mládež, přijímat tolik noviců, kolik chtějí. Všem klášterům pak bylo dovoleno zřídit si vlastní tříleté bohovědné studium a bylo jim též umožněno volit si své představené. V důsledku užšího spojení náboženských a školských zájmů byli zřízeni při zemských guberniích tzv. duchovní referenti, kterými se stávali kněží. Tito církevně-státní byrokraté se mnohdy stavěli nad samotné biskupy a podle historika Václava Medka se stali největší překážkou obrody církve.³⁵⁰

Již jsem uvedl, že František I,³⁵¹ obávající se revolučních idejí, využíval katolickou církev jako jeden z prostředků v boji proti myšlenkám šířícím se z

³⁴⁶ HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 34.

³⁴⁷ MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 278.

³⁴⁸ Nedá se sice tvrdit, že by všichni představitelé církve byli zarytými konzervativci, mnozí byli oddáni osvíceneckým ideálům, vrcholná hierarchie se však jednoznačně postavila na stranu absolutismu.

³⁴⁹ HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 34.

³⁵⁰ MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 280–281.

³⁵¹ Od roku 1804 František II, císař rakouský.

Francie. Podle císaře bylo třeba obnovit náboženské zásady a morálku, což se projevilo například zavedením povinného navštěvování nedělních bohoslužeb pro úředníky, zvyšováním počtu studentů teologie nebo snahou o výchovu univerzitních studentů v katolickém duchu. Na druhou stranu však byla katolická církev zbavena vlastní autonomie a jakákoli snaha římské kurie zasahovat do církevních záležitostí v monarchii byla vnímána jako neoprávněná.³⁵²

Církev tedy disponovala v habsburské monarchii na počátku devatenáctého století velmi specifickým postavením. Na jednu stranu byla státem značně podporována, na druhou stranu ji však ten samý stát zbavil nezávislosti a podřídil svým politickým zájmům.³⁵³ Toto spojení *trůnu a oltáře*, nebo lépe řečeno, zapojení se církve do státního aparátu, mělo, jak níže ukážu, pro římský katolicismus v monarchii, respektive v českých zemích, dlouhodobě negativní důsledky. Církev sice od absolutistického státu získala krátkodobé výhody vyplývající z její podpory starého režimu, na druhou stranu však, z dlouhodobého hlediska, získala mnoho nepřátel, kteří chtěli se starým režimem skoncovat a neváhali přitom zaútočit právě na katolickou církev.

Důsledky této aliance, která byla v polovině devatenáctého století definitivně zpečetěna, zásadně ovlivnily vztah nově vznikajících ideologických a politických hnutí k církvi. Tato hnutí nemusela být ve své podstatě antiklerikálně, respektive protinábožensky zaměřena, a ve svých počátcích ani nebyla! V důsledku aliance (absolutistického) *trůnu a oltáře*, která se vytvořila v období vzniku těchto hnutí, a jejího vědomého a aktivního potvrzování a upevňování představiteli církve, ale částečně i shodou náhod (v případě národního hnutí), získala tato hnutí silně antiklerikální, a později dokonce protináboženský charakter. Svým rozvojem a společenským působením, jak ukážu, pak významně ovlivňovala českou společnost a značně přispěla k její dechristianizaci. Řečeno

³⁵² HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 83–84.

³⁵³ Jednoznačné trvání císaře na nezávislosti rakouské církve na Svatém stolci dokládá i spor papeže s biskupem Hurdálkem o Michaela Josefa Fesla. Fesl, Bolzanův žák a pozdější profesor na teologické fakultě v Litoměřicích, vytvořil jakýsi úzký filozoficko-náboženský spolek zvaný Christenbund, který se tvářil jako tajná společnost, za což byl kritizován na popud nuncia až papežem, a biskup Hudrlák ho na jeho příkaz sesadil a obrátil se pro radu na císaře. Ten s potrestáním souhlasil, ale biskupa ostře pokáral, že ve vnitřních záležitostech stát uposlechl papeže. HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 179–180.

v souladu s konceptem path dependence, upevnění ideologické aliance absolutistického *trůnu a oltáře* v době vzniku a rozvoje nových ideologických hnutí principiálně se stavících proti absolutismu zapříčinilo nepřátelství těchto hnutí vůči církvi jako spojenci absolutismu, přičemž svůj antiklerikální postoj institucionalizovala a dále reprodukovala v logice sebeposilující posloupnosti path dependence. Antiklerikální a protináboženská orientace těchto nových hnutí se pak stala nedílnou součástí jejich ideologií a dlouhodobě působila na společnost i přes to, že příčiny vzniku této orientace již dávno pominuly.

7. Protikatolické národní a liberální hnutí

7. 1. Národní hnutí a jeho protikatolický duch

Jak je patrné z prací některých revizorů sekularizační teze, na sekularizaci má významný vliv propojení, respektive nepropojení národní identity a převládajícího náboženství dané země. David Martin vidí příčiny sekularizace české společnosti v nepřátelství katolické církve k formování moderního národa. Zdeněk Nešpor obdobně poukazuje na sekularizační efekt národního obrození, jež se vyprofilovalo značně protikatolicky, zejména po událostech roku 1848. Grace Davieová dodává, že sekularizace může být značně oslabena, je-li propojena národní identita a převládající náboženství daného státu.

V návaznosti na tato tvrzení na následujících stranách dokazují, jak zásadní význam mělo národní hnutí pro českou společnost s tím, že v Čechách bylo národní hnutí protikatolické, což přispělo k vyšší míře sekularizace katolické religiozity v tomto regionu, na rozdíl od Moravy, kde bylo zpočátku národní hnutí formováno v katolickém duchu. V souladu s konceptem path dependence pak ukazují, jak nesamozřejmý je charakter národního hnutí a jaký význam může mít nahodilost či vliv jednotlivců a skupin při jeho formování a prosazování.

7. 1. 1. Národ a národní hnutí

Jestliže bude v této kapitole řeč o národním hnutí, je nezbytné vymezit pojem *národ*, a především objasnit vytvoření jeho identity. „*Hovoříme-li o moderním národu, rozumíme jím velkou sociální skupinu lidí, kteří jsou si rovni a jsou spjati kombinací několika vazeb či vztahů, které se často formovaly po celá staletí – vazeb jazykových, kulturních, politických, geografických, hospodářských atd. Žádná z těchto vazeb není nutná a nezastupitelná, ale tři okolnosti jsou nutnou podmínkou pro existenci národa: za prvé to, že je občanskou pospolitostí rovnoprávných jedinců, za druhé, že každý, či téměř každý z těchto jedinců si je vědom své příslušnosti k národu, za třetí, že národní pospolitost prošla shodnou*

historií, má „společný osud“, ať již byla jeho konkrétní politická podoba jakákoli.“³⁵⁴ Na moderní národ lze navíc nahlížet jako na nejvýznamnější uznávanou formu kolektivního vědomí.³⁵⁵

Podle historika Miloše Řezníka se naskytá otázka, zda lidé před vznikem moderního národa sdíleli nějakou kolektivní identitu. Tvrdí, že bezesporu ano. Problém získávání, osvojování si určité identity spočívá v přijímání hodnot, vzorů a rolí a má v zásadě dvě nejzákladnější, vzájemně však úzce propojené roviny: individuální a skupinovou, které spolu samozřejmě souvisí. V minulosti podle něj existovala identit celá řada, od konfesních, kulturních, stavovských atd. Významný typ kolektivních identit v novověku pak představoval zemský patriotismus, tedy pocit ztotožnění se s konkrétním zemským celkem, a to nejen jako s geografickým prostorem, ale i jako s politickou a právní jednotkou.³⁵⁶

Jestliže se tyto identity vytvářely do jisté míry samovolně a nebyly mnohdy ani uvědomované, identita národní je značně rozdílná. Podle Anne-Marie Thiessovové se národy netvořily v dávnověku v „tajemných hrdinských časech“, jak se mnozí domnívají, ale za skutečné zrození národa lze považovat okamžik, kdy hrstka lidí vyhlásí jeho existenci a začne ji dokazovat.³⁵⁷ Národní identitu nelze tedy označovat za něco „odjakživa“ daného, ale spíše za velký projekt jednotlivců a skupin, kteří do něj vkládají své představy a tužby.

Podle Raymonda Grewa je navíc zřejmé, že národní identita měla tendenci nabývat ideologického charakteru, a jakým způsobem ji nabývala, záleželo na konkrétních okolnostech. Ideologii identity pak vytvářeli intelektuálové, politické strany ale také sociální skupiny, jež mezi sebou mohly navzájem bojovat. Volba symbolů národní identity – pád Bastily, spíše než budování katedrály v Chartres, Gótové, spíše než Hanza, starověký Řím, spíše než renesanční Itálie – byla volbou politickou.³⁵⁸ Tento výběr symbolů – Velehrad, či Bílá hora – byl, jak následně doložím, zásadní i v případě českého národního hnutí.

Národní identita a národ tedy vznikají v důsledku úspěšného procesu národního hnutí. Podle mezinárodně uznávané koncepce historika Miroslava

³⁵⁴ HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 8.

³⁵⁵ ŘEZNÍK, M. *Formování moderního národa (Evropské „dlouhé“ 19. století)*. Praha: Triton, 2003, s. 23.

³⁵⁶ *Ibid.*, s. 29–34.

³⁵⁷ THIESSOVÁ, A. M. *Vytváření národních identit v Evropě 18. až 20. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, s. 9.

³⁵⁸ GREW, R. *Konstrukce národní identity*. In: HROCH, M. *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004, s. 203.

Hrocha: „*Národní hnutí můžeme obvykle členit do tří fází: na jeho počátku stálo období vědeckého zájmu o etnickou skupinu, o její minulost, zvyklosti, sociální poměry atd., tak jak to odpovídalo osvíceneckému patriotismu. Jeho třetí fáze byla pak obdobím, kdy se s myšlenkou příslušnosti k národu, který představoval svébytnou hodnotu, ztotožnily široké vrstvy obyvatelstva, a kdy tedy národní hnutí dosáhlo své masové podoby a nezvratné povahy. Mezi oběma fázemi ležela fáze národní agitace, období, které začalo rozhodnutím jisté části příslušníků etnické skupiny získat pro myšlenku příslušnosti k národu všechny příslušníky skupiny – a také získat od vládnoucích tříd pro tuto skupinu co největší stupeň kulturní a případně i politické a sociální rovnoprávnosti, tak jak to odpovídalo principům občanské společnosti... V českém případě spadá dosažení masového charakteru – po nezdařeném náběhu z let 1848–1849 – do šedesátých let.*“³⁵⁹

7. 1. 2. Počátky národního hnutí v českých zemích

Jedním ze základních předpokladů národního obrození byl, podle Řezníka, vznik zemského osvíceneckého patriotismu. Tato forma kolektivního vědomí představovala významné východisko definování a propagace národa. V 18. století sílil pocit identifikace se státem i u širších skupin obyvatelstva a nebyl již pouze stavovskou záležitostí.³⁶⁰

Větší význam identifikace se státem byl bezesporu způsoben zavedením povinného školství Marií Terezií a josefínskými centralizačními snahami.³⁶¹ Myšlenky proudící ze Západu (především z Francie) navíc měnily pohled vzdělaných obyvatel na stát a společnost, což bylo pro vznik moderního národa též nesmírně důležité.

Pozornost se přesouvala od prosazování tradičních zemských práv k prosazování univerzálnějších hodnot rozkvětu země a hodnot osvíceneckých. Takovýto osvícenecký patriotismus měl paradoxně kosmopolitní povahu. Osvícenští patrioti podporovali vědu, vzdělání atd., zkrátka vše, co považovali za

³⁵⁹ HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 9.

³⁶⁰ ŘEZNÍK, M. *Formování moderního národa (Evropské „dlouhé“ 19. století)*. Praha: Triton, 2003, s. 47.

³⁶¹ Jestliže centralizovaný stát oslaboval původní identitu – stavovskou, zemskou – lze předpokládat, že mohl oslabovat též identitu konfesní.

univerzálně prospěšné. Jejich zájem se obracel i k obyvatelstvu a vyústil v nebyvalou pozornost o studium místních zvyklostí, jazyka, tradic atp., čímž probudil i zájem o etnická a jazyková specifika.³⁶² Co se týče představ o vymezení vlasti, čeští osvícenečtí patrioti se ve svých názorech mnohdy rozcházeli. Shodovali se však v tom, že český jazyk a literatura jsou v úpadku a tuto situaci je třeba napravit. Jako příklad v této snaze můžeme brát *Obranu jazyka českého proti zlovolným jeho utrhačům* od Karla Ignáce Tháma z roku 1783.³⁶³ U zrodu národního hnutí však nestál pouze vědecký zájem o etnická specifika a jazyk, ale objevil se zde i zájem sociální.

S tím, jak se prosazovaly ideje rovnosti, všímali si mnozí nerovností vycházejících z používání, respektive nepoužívání nějakého konkrétního jazyka. Teprve za situace silícího přesvědčení o rovnosti lidí a prožitku toho, že jazyk může být závažnou sociální bariérou, si řada lidí uvědomila problém jazykové a etnické příslušnosti v nové rovině jako bezdůvodné sociální, právní a politické příčiny nerovnoprávnosti. Část lidí začala požadovat nápravu daného stavu, což se dá považovat za počátek národní agitace. Ta přímo navazovala na osvícenecký patriotismus a učený zájem o lidové vrstvy.³⁶⁴

Významnou roli pro národní obrození hrálo historické vědomí a jeho podoba. Historické vědomí bylo těsně spjato s typem patriotismu. Zemský patriotismus českých stavů, či přesněji řečeno stavu panského, usiloval o posílení svých politických a sociálních práv, rozhodně se však bránil tomu, aby byla tato práva rozšířena na jiné vrstvy obyvatelstva.³⁶⁵ Tento druh patriotismu byl založen na historické argumentaci. Takovéto pojetí dějin bylo dějinami vládařů a stavů na určitém teritoriu.³⁶⁶ Další druh patriotismu, který Hroch nazývá barokní katolické vlastenectví, na rozdíl od předešlého prosazoval větší nezávislost na Vídni, byl též značně antimodernistický a podporoval starý řád.³⁶⁷ Třetí typ, osvícenecký univerzální patriotismus, však nahradil stavovský historicismus opřený o instituce starého režimu historicismem hodnot jako výrazem národního ducha. V tomto

³⁶² ŘEZNÍK, M. *Formování moderního národa (Evropské „dlouhé“ 19. století)*. Praha: Triton, 2003, s. 48–50.

³⁶³ HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 64

³⁶⁴ ŘEZNÍK, M. *Formování moderního národa (Evropské „dlouhé“ 19. století)*. Praha: Triton, 2003, s. 111–113.

³⁶⁵ HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 80

³⁶⁶ MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 75.

³⁶⁷ HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 154–155.

smyslu se pak začaly sepisovat i první české dějiny, z nichž je nejvýznamnější česky psaná Nová kronika česká (1791–1796),³⁶⁸ sepsaná Františkem Martinem Pelclem a publikovaná Václavem Matějem Krameriem. Byla prvním moderním zpracováním českých dějin a Pelcel prohlašoval, že mu v ní nejde o dějiny panovníků, nýbrž o dějiny „národa“ a že bude zvláštní pozornost věnovat právě oněm dobám, kdy Češi hráli závažnou dějinnou úlohu. Uvědomoval si, že dějiny Čech jsou dějinami přinejmenším dvou etnik, kdy to české bylo v jeho podání spojováno většinou s vlivy pozitivními, německé pak s vlivy spíše negativními.³⁶⁹

7. 1. 3. Národní agitace

Po roce 1815 se již šířila národní agitace a oslovovala širší vrstvy obyvatelstva. Dokladem toho může být vyprávění Michala Fesla Josefu Jungmannovi, že se v Praze rozmáhá česká řeč a též „láska k vlasti a národu“.³⁷⁰ Národní hnutí tedy zvolna přecházelo do své druhé fáze.

Na šíření českého jazyka navazovaly pokusy o jeho očištění a kodifikaci, k němuž bezesporu nejvíce přispěl vlastenecký kněz Josef Dobrovský. Druhé období jazykové obrody pak představuje především práce Josefa Jungmanna, která je zaměřena spíše na rozvíjející se jazykové potřeby.³⁷¹ Jungmann jazyk nejen kodifikoval, ale i modernizoval a intelektualizoval.³⁷²

Zatímco patnáctiletí 1800–1815 lze považovat za období, kdy se vytvářely alternativní předpoklady pro formování moderního českého národa a národní hnutí bylo nejisté, v letech 1818–1820 se začal rýsovat obrat. Vznikaly české časopisy, rozšiřovala se čtenářská i autorská základna, bylo založeno Vlastenecké české muzeum. Národní agitace se v tomto období ze sféry tužeb a snů dostává na

³⁶⁸ MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 61.

³⁶⁹ HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 75–76.

³⁷⁰ HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 192

³⁷¹ MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 63.

³⁷² HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 138

půdu reality. Zásadní úlohu zde sehrály právě české časopisy a noviny, které si získávaly stále více čtenářů.³⁷³

7. 1. 3. 1. Národní dějiny

Již jsem poznamenal, mimo jazyk je jedním z nejdůležitějších základů národních identit národní historie. Podle Thiessové však bylo nutno toto dědictví spíše vytvořit, nežli naleznout.³⁷⁴

Národní agitace měla pochopitelně výhodnější podmínky tam, kde mohla navazovat na historické entity, jež bylo možno interpretovat jako národní. Většinou se jednalo o odkazy na „dávnou a slavnou“ státní minulost, která byla různými nepřáteli potlačena. Tato státnost se měla národním hnutím „obnovit“. České národní hnutí mělo v tomto smyslu mimořádně příznivé podmínky z důvodu dlouhého trvání Českého království a trvající právní existence v rámci habsburské monarchie.³⁷⁵ Český moderní národ byl jednoznačně identifikován s dějinami Českého království. Přičemž hrdinové české historie jsou „naši“ hrdinové, porážky panovníků a stavů jsou „naším“ neštěstím a středověký stát byl reinterpretován jako stát národní. Němci jsou pak v českých národních dějinách cizinci a přistěhovalci.³⁷⁶ Co se týče katolické církve, Hroch píše, že ta měla původně k národnímu hnutí neutrální postoj, který umožnil aktivní účast drobného duchovenstva na národní agitaci.³⁷⁷ Je však paradoxní, že právě někteří katoličtí duchovní začali interpretovat české dějiny ne možná v protikatolickém, ale rozhodně ne v pro-katolickém duchu, tedy že začali spojovat českou národní identitu s husitstvím. Právě toto spojení bylo pro interpretaci významu katolické církve pro český národ značně nepříznivé.

České historické vědomí kladně hodnotící dobu husitskou má svůj počátek v Dobrovského práci *Dějiny české řeči a literatury* z roku 1792. Roku 1804 Antonín Jaroslav Puchmajer, též katolický kněz, napsal *Ódu na Jana Žižku*

³⁷³ *Ibid.*, s. 233–234.

³⁷⁴ THIESSOVÁ, A. M. *Vytváření národních identit v Evropě 18. až 20. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, s. 10–11.

³⁷⁵ ŘEZNÍK, M. *Formování moderního národa (Evropské „dlouhé“ 19. století)*. Praha: Triton, 2003, s. 115.

³⁷⁶ HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 244–245

³⁷⁷ *Ibid.*, s. 262.

z *Trocnova*, v níž ho oslavuje jako „Němcobíjce“. Další vlastenecký kněz, Vojtěch Nejedlý, pak oslavuje Žižku a Jiřího z Poděbrad a jejich boj za „svatou svobodu“ v eposu *Přemysl Otakar v Prusích* z roku 1833.³⁷⁸ I přesto se však dá říci, jak dodává Hroch, že až do třicátých let se české historické vědomí pohybovalo v prostoru vymezeném třemi „mantinely“. Těmito axiomami bylo, že katolicismus byl jediným uznávaným náboženstvím a nebyl vystavován kritice, kritiky byla ušetřena i dynastie habsburská a za třetí, že vedle panovníka je největším ochráncem zájmů českého národa šlechta.³⁷⁹ Tyto axiomy se však začaly výrazně oslabovat od poloviny devatenáctého století, a to zejména díky českému vlastenci pocházejícímu z protestantské rodiny, Františku Palackému, a dále též v důsledku vyostření se konfliktů mezi katolickou církví a českým liberálním hnutím.

Podle Jaroslava Marka Palackého *Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě* (1848–1872) vtiskují do povědomí české společnosti, loajální a katolické (alespoň navenek), koncepci českých dějin protestantského rázu. Ta pak ovlivňuje české vnímání národních dějin až do dnešních dnů. V jeho vylíčení, spojujícím odvážnou konstrukcí přítomnost s minulostí, jsou české dějiny určovány nejen vztahem česko-německým, ale prostupuje je i boj za emancipaci lidského ducha z pout autorit světských i duchovních. Českou reformaci pak vysvětlil jako první fázi tohoto světodějného procesu a v jejích ideálech viděl nejčistší ztělesnění ideje lidskosti, připodobňující člověka samému tvůrci.³⁸⁰ Palacký položil základy husitského mýtu.³⁸¹ V jeho bipolárním uvažování se husitství jeví jako několikanásobný svár, jako střetnutí „mezi rozumem lidským a citem náboženským“, mezi svobodou a autoritou i mezi demokracií a feudalismem, respektive aristokracií.³⁸² Začteme-li se do Palackého díla, vystupují pak tyto prvky zcela patrně.³⁸³

³⁷⁸ *Ibid.*, s. 141.

³⁷⁹ *Ibid.*, s. 221.

³⁸⁰ MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 73.

³⁸¹ Palackého nadšení pro dobu husitskou dokládá i to, že předtím, než se stal historikem, pomýšlel na vytvoření básnického eposu z husitských dob. MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 93.

³⁸² ČORNEJ, P. Zrození husitského mýtu: problém optiky. In: ŘEPA, M. *19. století v nás. Modely, instituce a reprezentace, které přetrvaly*. Praha: Historický ústav, 2008, s. 89.

³⁸³ Pro ilustraci dokládám úryvek popisující počátek křížáckých výprav do Čech: „...také duchové (duchovní vyspělost v Evropě – pozn. autora) kromě Čech a Moravy ještě méně připraveni byli k přijmutí a chování nových idejí v oboru náboženském: ano ustavičným z kazatelnic zvláště německých proti „zlosti a bezbožnosti české“ horlením dodán jest nový osten předvěké nenávisti

Rubem takového povznášejícího pojetí české minulosti bylo, že se zastíralo mnoho z toho, co bylo spojeno s katolicismem; stejný osud postihl i proudy tradicionalistické, podle nichž bylo obrození pokračováním tradic barokního vlastenectví a historismu. Postup evropského demokratismu dával příležitost interpretovat filozofickou a etickou koncepci Palackého v duchu zjednodušujícího pokrokářství. Nebyly plně respektovány hodnoty vzniklé v obdobích, která do dramatického obrazu velkých vítězství a velkých katastrof nezapadala. Vznikl tak jednostranný pohled na českou historii i český národ.³⁸⁴

Palackého práce měla na české čtenáře ohromný vliv především díky tomu, že čtenáři získali pocit, jakoby jím popisované dějiny byly dějinami jich samotných. Zpětné prožívání dějin jako série „našich“, tedy i „mých“ úspěchů a proher, činilo každého uvědomělého člena národního kolektivu citlivým na určité téma či souvislosti.³⁸⁵ V druhé polovině devatenáctého století existovaly i odlišné historické koncepce českých dějin, jež se k husitství stavěly více rezervovaně a vyzdvihovaly přínos katolicismu.³⁸⁶ V kritický okamžik formování národní identity byl však rozhodující přínos Františka Palackého, jak načasováním vydání díla, tak jeho atraktivní formou pro tehdejší čtenáře. Do českého národního povědomí byl tedy implementován obraz cizáckého německého katolicismu, proti němuž celou historii bojují duchem svobodní Češi – husité, později protestanti (ještě později socialisté a dokonce i komunisté).

Petr Čornej píše, že *husitský mýtus*, jež Palacký a další vytvořili, byl přitažlivý pro mnohé společenské a politické skupiny obyvatelstva. Zjednodušená Palackého představa, která ztotožňovala husity s českým lidem, byla frekventovaná zvláště v publicistice, politických projevech i umělecké tvorbě druhé poloviny devatenáctého století, odkud ji pak kontinuálně přejímalo století

onoho národa proti Čechům a kletba i kříž na nové ty kacíře vyřčený potkal se proto s větší v oněch vlastech ochotností.“ PALACKÝ, F. *Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě. Díl třetí. Od roku 1403 až do roku 1439.* Praha: Nakladatel L. Mazáč, 1937, s. 210–211.

³⁸⁴ MAREK, J. *Česká moderní kultura.* Praha: Mladá fronta, 1998, s. 74.

³⁸⁵ ŘEZNÍK, M. *Formování moderního národa (Evropské „dlouhé“ 19. století).* Praha: Triton, 2003, s. 120–121.

³⁸⁶ Naprosto na opačné straně od Palackého stál konzervativní Václav Vladivoj Tomek, který prosazoval ideovou neutralitu a na rozdíl od Palackého se držel pouze empiricky ověřených faktů. Jeho interpretace dějin však nenechala na českém národě žádnou stopu. Uznání autority státu a církve vedlo Tomka nejen k charakteristice Žižky, jako uvážlivého politika středu, ale především k výkladu husitské revoluce a reformace jako porušení organického vývoje a naopak k vylíčení Bílé hory a vítězství katolické monarchie jako znovunastolení řádu. Protiklad se pak promítal i do hodnocení královské doby, husitské reformace a revoluce, stavovského státu, stavovského povstání, absolutismu a protireformace. MAREK, J. *Česká moderní kultura.* Praha: Mladá fronta, 1998, s. 141.

dvacáté.³⁸⁷ Nahlížíme-li na Palackého interpretaci dějin optikou konceptu path dependence, je nutné si uvědomit, že Palacký psal své dějiny v období formování národního hnutí, čímž zásadně ovlivnil jeho charakter, a navíc *po* revolučních událostech roku 1848, tedy v době, kdy se katolická církev jasně postavila na stranu absolutismu a tedy proti českým národním zájmům. Shodnou těchto okolností, ke kterým navíc můžeme přičíst Palackého osobní světonázor a jeho přitažlivý literární projev, se *jeho* koncepce národních dějin postupně prosadila, jakožto koncepce *celého* národního hnutí.

7. 1. 3. 2. Česká kultura a husitský duch

Významnou součástí národní agitace, ne-li tou hlavní byla bezesporu kultura, která též čerpala z onoho husitského mýtu, a tak následně významně ovlivňovala českou společnost v protikatolickém duchu.

Jedny z prvních odkazů se začínají objevovat už v roce 1839 v *Ohlasech písní českých* od Františka Ladislava Čelakovského, který devátou báseň této sbírky věnoval Prokopovi Holému. Husitského radikála v ní oslavuje jako spravedlivého hrdinu a objevují se zde odkazy na husitský chorál či Jana Žižku: „Zahřměl rozkaz hněvný a po táboru jezdcí do rot kvapí, pěší do sboru. Zbraň se v slunci leskne a dle obyčeje Žižkova, korouhev nad vojskem věje. Jede hradba vozů řadě v dvojí. Běda na koho se oul ten vyrojí! V předu jdou cepníci, vzadu pavezníci, zpívaje: Kdož jste boží bojovníci.“³⁸⁸

Od druhé poloviny 19. století, tedy po revoluci roku 1848 a zároveň v období masového šíření národního hnutí již husitská mytologie prostupuje celou českou kulturu. Slouží jako historický a symbolický zdroj pro národní buditele a taktéž umělce snažící se pozvednou vlastenecké cítění národa. Husitský mýtus se objevuje v díle Svatopluka Čecha, například v knihách *Husita na Baltu* (1868) nebo *Žižka* (1879). Husitské téma se též projevilo v malířství, například u významného představitele historismu Václava Brožíka, který v roce 1883 namaloval známý obraz Mistr Jan Hus na koncilu kostnickém nebo Zvolení Jiříka

³⁸⁷ ČORNEJ, P. Zrození husitského mýtu: problém optiky. In: ŘEPA, M. *19. století v nás. Modely, instituce a reprezentace, které přetrvaly*. Praha: Historický ústav, 2008, s. 95.

³⁸⁸ ČELAKOVSKÝ, F. L. *Ohlas písní českých*. Praha: Knížecí arcibiskupská knihtiskárna, 1840, s. 19–23.

z Poděbrad českým králem z roku 1897. Stejně tak se stávala husitská mytologie populární v sochařství. Zcela zásadní vliv na budoucí historické povědomí českého národa měla však literatura a zejména Alois Jirásek, největší český epik 19. a počátku 20. století, jehož díla nebývale ovlivnila generace čtenářů.

Středem jeho zájmu byla evokace těch epoch českých dějin, které vyznačil právě Palacký – husitství, Bílé hory –, k nimž Jirásek konsekventně přiřadil i obrození. Jako historik shrnul a monumentalizoval mnoho z dosavadních tradic, v souvislý obraz národní minulosti, čímž dotvořil český národní mýtus. Právě jeho historické zaměření, které bylo v souladu s historicismem, jenž ovládal české myšlení od obrození, se pak stalo předurčujícím, aby byl v roce 1918 vybrán pro ohlášení rozchodu českého národa s habsburským státem.³⁸⁹

Tehdejší dobové opojení zcela zastíralo, že Jiráskem zpopularizovaný názor na české dějiny má jednostranně protestantské a racionalistické kořeny, že staví české katolíky do inferiorní menšiny a že příliš zaujatě přiděluje epochám českých dějin označení vzestupu a úpadku. Toto pro-husitské a zároveň protikatolické cítění je pak zcela zřetelné v mnoha jeho dílech popisujících dobu husitskou, jako například v dramatech *Jan Žižka* (1903), *Jan Hus* (1911), v trilogii *Mezi proudy* (1887–1890), *Proti všem* (1893) a *Bratrstvo* (1900–1909) či v *Temnu* (1913).³⁹⁰ Mnohdy až karikaturní ztvárnění katolických kněží coby opravdových vyvrhelů pak dokonale dotváří celkový obraz katolické církve – největšího nepřítele národa. Otevře-li čtenář například výtisk bohatě ilustrovaného *Temna* z roku 1926,³⁹¹ ihned po zhlédnutí první ilustrace získá jasnou představu o historické úloze katolické církve.³⁹² Je zřejmé, že čtenář takovýchto knih nabýval pocit, že pobělohorské období, období českého baroka, bylo snad nejhorším v české historii, a to především zásluhou tmářské a jednoznačně záporné katolické církve, které národ vděčí snad za všechno neštěstí, jež ho v historii potkalo.

Jak bylo již řečeno, propojení, respektive nepropojení národního mýtu a tradičního náboženství dané země má významný vliv na případnou sekularizaci a její charakter. Každý národní mýtus je nutné při jeho budování vystavět na národních hrdinech a slavných událostech, na něž by se mohli lidé odvolávat.

³⁸⁹ MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 193.

³⁹⁰ *Ibid.*, s. 194.

³⁹¹ JIRÁSEK, A. *Temno*. Praha: Nakladatelství J. Otto, spol. S R. O. 1926.

³⁹² Dva horní rohy ilustrace zdobí symboly popravky mečem (českých stavů) a hranice. Uprostřed je vyobrazen jezuitský kněz, který hází do ohně knihy. V temné dáli, napůl zakryté černým sukmem, je zřetelný obrys Bílé hory, symbolu národní tragédie.

V českých zemích nabyt tento mýtus, na rozdíl třeba od Polska, kde čerpal zdroje v katolické tradici,³⁹³ jasně protikatolickou orientaci.

Tento charakter národního hnutí a jeho protikatolický ráz byl tedy dán jednak načasováním historických událostí, spočívajícím v sepětí („německého“ a absolutistického) *trůnu a oltáře* v období vzniku a rozvoje národního hnutí, a stejně tak *volbou* „slavných momentů“ českých dějin, jež *vybrali* konkrétní aktéři, jako například František Palacký, na základě své hodnotové orientace a jež další obrozenci následně šířili. Protikatolická orientace národního hnutí nebyla tedy *daná*, ale naopak byla svým způsobem *nahodilá* (což níže dokládám na příkladu Moravy, kde mělo hnutí zpočátku charakter zcela rozdílný). Jakmile však byla protikatolická interpretace historie přijata širokými vrstvami obyvatelstva, šířila se prostřednictvím učebnic dějepisu, umění, a především literatury, a byla tak *institucionalizována*. Tím se nesmazatelně vtiskla do českého povědomí, čímž se odpor ke katolicismu stal u mnohých vlasteneckým a správným, tedy *legitimním*.

³⁹³ Zcela kontrastní je pak například charakter polského národního mýtu, jenž má svůj počátek v romantických pracích Adama Mickiewicze nebo básníka Wincentyho Pola, jehož díla byla chápána jednak jako průvodce minulostí národa, a jednak se přičinila o popularizaci vize vlasti jako ochránce křesťanstva před východním pohanstvím. Charakter polského národa převzal řadu prvků z šlechtické morálky v souladu s myšlenkou solidarity, prezentoval idealizovanou minulost bez exponování sociálních konfliktů, vyzdvihoval kult rytířství a jeho boje proti pohanům v souladu s ideou *antemurale christianitatis* (předsunutá bašta křesťanstva). KOSMAN, M. *Dějiny Polska*. Praha: Karolinum, 2011, s. 227, 239. Tento obraz pak monumentálně rozvinul a dotvořil (Jiráskův současník) výrazně katolicky orientovaný Henryk Sienkiewicz, v jehož očích byl charakter polského národa propojen s katolicismem, jako jedním z hlavních zdrojů národní identity.



(Dobová ilustrace z knihy Aloise Jiráska – Temno)³⁹⁴

³⁹⁴ Jirásek, A.: Temno. Praha, Nakladatelství J. Otto, spol. S R. O. 1926.

7. 2. Liberalizace společnosti a omezování vlivu církve

7. 2. 1. Společenská a politická situace první poloviny devatenáctého století

Po definitivní porážce Napoleona v roce 1815 byla prozatím poražena i revoluce ve Francii. Ideje, které ji probudily, však přetrvávaly dále a vyvolávaly obavy evropských absolutistických vlád.

Aristokracie se tak na přelomu století postavila jako celek na stranu kléru, jelikož se obávala opětovného rozhoření revoluce. Jako účinnou záruku proti ní viděla alianci *trůnu, oltáře a zámku*. Obdobná spojenectví byla po roce 1815 uzavřena v celé Evropě a z požadavku náboženské svobody a rovnosti se v téže době stala naopak nedílná součást každého programu demokratizace a liberalizace společnosti. Ortodoxní náboženství začalo na straně konzervativců sloužit jako zásadní spojení mezi tradičními elitami a jejich rolnickými či proletářskými přívrženci – a v očích radikálů se tak stalo „*opiem lidu*“.³⁹⁵ Ne jinak tomu bylo i v habsburské monarchii.

Císař František II. si uvědomoval nebezpečí potenciální revoluce, a proto odmítal jakékoli reformy v osvícenském duchu, které by mohly ohrozit starý režim. Konzervativní ideou vlády bylo udržovat tradiční selsko-řemeslnickou idylickou společnost pod svrchovanou vládou shovívavého panovníka.³⁹⁶ Období relativního klidu mezi léty 1815 až 1848 je nazýváno františkovsko-metternichovským³⁹⁷ systémem. Tento systém se vyznačoval silným odporem k jakýmkoli projevům národního hnutí uvnitř monarchie a odporem vůči liberálním politickým reformám. V dobovém veřejném mínění se tomuto systému říkalo evropská Čína, což mělo vystihovat ne zrovna svobodné poměry v zemi.³⁹⁸ Pro toto období je typický cenzurní systém vypracovaný v roce 1819 císařem a

³⁹⁵ MCLEOD, H. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, s. 28.

³⁹⁶ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 12.

³⁹⁷ Klemens Wenzel von Metternich byl rakouským ministrem zahraničí (1809–1848) a od roku 1821 též rakouským kancléřem. Byl hlavním strůjcem Vídeňského kongresu (1814–1815), který se po napoleonských válkách snažil restaurovat celou Evropu do stavu před Velkou francouzskou revolucí a nastolit na Starém kontinentě opět starý režim.

³⁹⁸ BĚLINA, P., KAŠE, J., KUČERA, J. P. *České země v evropských dějinách. Díl třetí 1756–1918*. Praha: Paseka, 2006, s. 145.

Metternichem, nazývaný *Karlovarská nařízení*, jenž měl omezovat liberální smýšlení na univerzitách a v tisku.³⁹⁹ Na druhou stranu je však nutno konstatovat, že se monarchie proměnila v právní stát, k čemuž přispělo vydání poměrně pokrokového *Všeobecného občanského zákoníku* v roce 1811.⁴⁰⁰ Hospodářský vývoj se však, na rozdíl od politického, zastavit nedal. Rakouské císařství se postupně industrializovalo a z řad obchodníků a aristokracie vznikala vrstva podnikatelů. Následně se rozšiřovala i vrstva dělníků. V souvislosti s těmito změnami se významně zvyšoval pohyb obyvatelstva a zároveň docházelo k jeho nárůstu. V měnící se společnosti, pod vlivem národní agitace již silně zapustilo kořeny národní povědomí a samozřejmě i rozšiřující se povědomí občanské. Nastalé změny s sebou pochopitelně přinášely nové konflikty o budoucí charakter společnosti.

Tyto konflikty, tak typické pro tehdejší duch doby, se již od dob Velké francouzské revoluce týkaly dvou protisměrných tendencí: na jedné straně se čím dál více prosazovaly liberální zásady osobní svobody a nezávislosti na starých autoritách; na straně druhé – zvláště od dob Josefova panování – konzervativní tendence zásadně regulovat, ať už zákony, výchovu či osvětu z kazatelny.⁴⁰¹ Tento konflikt, způsobený nespokojeností nových vrstev obyvatelstva se starým režimem, zostřující se nejen v habsburské monarchii, ale i jinde v Evropě, vyvrcholil v roce 1848.

7. 2. 2. Revoluční rok 1848

Revoluce v roce 1848 postihla několik evropských zemí. Nejprve začaly nepokoje v rakouské části severní Itálie, následovala revoluce ve Francii a v březnu pak v samotném Rakouském císařství, respektive v českých zemích.

11. března 1848 bylo do Svatováclavských lázní svoláno na popud tajného spolku Repeal veřejné shromáždění. Byl ustaven tzv. Svatováclavský výbor a byly

³⁹⁹ VEBER, V., HLAVIČKA, M., VOREL, P., POLÍVKA, M., WIHODA, M., MĚŘÍNSKÝ, Z. *Dějiny Rakouska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009, s. 378.

⁴⁰⁰ BĚLINA, P., KAŠE, J., KUČERA, J. P. *České země v evropských dějinách. Díl třetí 1756–1918*. Praha: Paseka, 2006, s. 145–146.

⁴⁰¹ VEBER, V., HLAVIČKA, M., VOREL, P., POLÍVKA, M., WIHODA, M., MĚŘÍNSKÝ, Z. *Dějiny Rakouska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009, s. 380.

vzneseny ústavní požadavky, požadavky na zrušení cenzury a některá sociální opatření.⁴⁰² V téže době byla připravována ve Vídni petice pro císaře Ferdinanda I., jež požadovala reformy monarchie v ústavním duchu. Ještě než byla doručena, vypukly však ve Vídni nepokoje. Císař byl nucen odvolat, mezi obyvatelstvem značně neoblíbeného, kancléře Metternicha, jenž byl pro mnohé ztělesněním starého řádu a absolutistického útlaku. Císař navíc zrušil cenzuru, přislíbil obyvatelstvu ústavu a některé další svobody. Češi se však s císařovými sliby nespokojili a vypracovali novou petici požadující mimo jiné sjednocení zemí Koruny české.⁴⁰³ 10. dubna byl ve Svatováclavských lázních na návrh Karla Havlíčka Borovského ustaven Národní výbor. 25. dubna 1848 byla pak ve Vídni vydána první oktrojovaná ústava snažící se vyslyšet volání po konstituci a utlumit veřejné mínění. Od 2. června probíhal v Praze Slovanský sjezd požadující spojení slovanských národů v rámci monarchie. V jeho závěru se ale ve městě strhly potyčky mezi vlasteneckými účastníky mše na Koňském trhu a vojáky generála Alfreda Windischgrätze, které přerostly v násilné střety. Po několika dnech vojsko zvítězilo a v Praze byla omezena možnost shromažďování. I přesto se uskutečnily volby do ústavodárného říšského sněmu, na kterém měla být vypracována nová, liberálnější ústava. 7. září sněm definitivně zrušil poddanství a robotní břemena.⁴⁰⁴

6. října však ve Vídni propuklo povstání proti zamýšlenému vyslání rakouských vojsk na potlačení revoluce v Uhrách. Císař byl nucen uprchnout do Olomouce a ústavodárný sněm se přestěhoval do Kroměříže. Císařská vojska však revoluci ve Vídni i v Uhrách porazila a konzervativci se opět chopili iniciativy. Ferdinand I. abdikoval a moci se ujal nový císař, František Josef I. 7. března 1849 vydal manifest o rozpuštění ústavodárného sněmu a vyhlásil oktrojovanou ústavu, posilující absolutistický charakter státu. Ten byl pak utvrzen 31. prosince 1851, kdy František Josef vydal tzv. *Silvestrovské patenty*, jimiž oktrojovanou ústavu zrušil a zajistil si tak zcela suverénní postavení.⁴⁰⁵

Novou situaci ve státě vystihl ministr financí a později prezident říšské rady, Karel Bedřich Kübeck, když v létě 1850 napsal: „*Revoluce pohltila v Rakousku šlechtu a demokracii a přivedla k vládě armádu, úřednictvo a církev.*“

⁴⁰² ČAPKA, F. *Dějiny zemí Koruny české v datech*. Praha: Nakladatelství Libri, 1999, s. 476.

⁴⁰³ Je nutno poznamenat, že tyto požadavky nenašly na Moravě porozumění.

⁴⁰⁴ ČAPKA, F. *Dějiny zemí Koruny české v datech*. Praha: Nakladatelství Libri, 1999, s. 476–488.

⁴⁰⁵ VEBER, V., HLAVIČKA, M., VOREL, P., POLÍVKA, M., WIHODA, M., MEŘÍNSKÝ, Z. *Dějiny Rakouska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009, s. 413–414.

Tyto instituce pak pokládal za „*tři velké páky monarchistické moci*.“ Na jejich bázi chtěl vybudovat v říšské radě, které předsedal, instituci nového politického systému, jenž by lépe než vláda pomohl restaurovat dynastickou moc.⁴⁰⁶ Aliance *trůnu a oltáře* byla ještě více utužena, aby udržovala absolutistické zřízení monarchie, které čelilo čím dál silnějším útokům ze strany liberálů a všech dalších skupin, které nebyly spokojeny s absolutistickým zřízením státu.

7. 2. 3. Utužení aliance *trůnu a oltáře*

Jak píše McLeod, revoluce v letech 1848–1849 vyznačily bod obratu v náboženské historii moderní Evropy. Papež a katoličtí biskupové v mnoha státech byli nuceni postavit se na nějakou stranu v konfliktu mezi politickým absolutismem a liberalismem. Volby učiněné v těchto osudných letech pak budou trvale utvářet vztah mezi církví a státem a mezi církví a společností po několik generací.⁴⁰⁷ Řečeno v souladu s konceptem path dependence, tyto volby učiněné v kritický okamžik profilace konfliktních ideologických aliancí stály za dlouhodobou institucionalizací nepřátelství mezi katolickou církví a odpůrci absolutismu.

Katolická církev v českých zemích před revolucí neměla mnoho otevřených nepřátel, k novým společenským a politickým výzvám zaujímal relativně neutrální postoj. Od počátku občanské aktivity v březnu 1848 zaujala vysoká církevní hierarchie v jistém smyslu vyčkávací stanovisko a nabádala kněžstvo ke zdrženlivosti. Tak se již 20. března 1848 obrátil pražský arcibiskup ve zvláštním výnosu k některým kazatelům „*popuzujícím proti ústavě*“ a důrazně požadoval, aby nezaměňovali kazatelnu za politickou tribunu a věnovali se nadále vlastnímu poslání.⁴⁰⁸ Na druhé straně, ani národně uvědomělí vlastenci nebyli v zásadním sporu s církví, což dokládá již zmíněná sbratřovací mše na Koňském trhu nebo náboženské symboly na praporech národních gard.

Po porážce revoluce se však situace značně změnila a v pastýřském listě na závěr rakouské biskupské konference, konané ve Vídni dne 17. června 1849

⁴⁰⁶ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 109.

⁴⁰⁷ MCLEOD, H. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 43.

⁴⁰⁸ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 113.

demonstrovali biskupové již nepokrytě své rozhodné stanovisko proti demokracii a republikanismu a všem „*zhoubným ideám nové doby*“ a představili katolickou církev jako skutečně jedinou a spolehlivou oporu trůnu.⁴⁰⁹ Na jejich stanovisko mělo pravděpodobně vliv i přehodnocení postoje papeže Pia IX. k reformnímu a liberálnímu hnutí v důsledku událostí, jež se odehrály předešlého roku v Papežském státě.⁴¹⁰ Tímto stanoviskem byla učiněna historická volba; katolická církev se jasně postavila na stranu absolutismu. Nepřátelé režimu se tak stali nepřáteli církve a naopak.

Církev, která se stala jedním z hlavních pilířů státu, následně získala, především díky biskupu Othmaru Rauscherovi, který byl blízkým přítelem císaře Františka Josefa, některé nové svobody. V dubnu 1850 vešla v platnost dvě císařská nařízení, která zůstala neměnná až do konce monarchie. Jimi se v zásadě rušila omezení *Placetum Regium*, tj. styk mezi římskou kurií a rakouskými církevními činiteli byl zcela uvolněn a publikování listin papeže a projevů všech dalších církevních hodnostářů již nepodléhalo žádnému mimocírkevnímu schvalování. Znovu byla obnovena církevní soudní pravomoc, zrušená Josefem II., a stát se vzdal vlivu na předpisy týkající se bohoslužebných úkonů a jiných církevních obřadů.⁴¹¹ Dovršení dosavadní spolupráce mezi státem a církví představovalo podepsání konkordátu mezi Apoštolským stolcem a monarchií. Stalo se to v den 25. císařových narozenin – 18. srpna 1855.⁴¹² Konkordát mimo jiné zaručoval ponechání veškerého nižšího a částečně i středního školství pod výlučným dohledem církve. V souladu s tím bylo církvi přiznáno také právo cenzury, které se mělo vztahovat nejen na literaturu s náboženskou tematikou. Vedle ideologického monopolu v oblasti výchovy a vzdělání získala katolická církev rozhodující slovo také v záležitostech manželského práva, kde se stát vzdal

⁴⁰⁹ *Ibid.*, s. 115.

⁴¹⁰ Pius IX., považovaný za liberála, kterého zvolilo konkláve za papeže v roce 1846, byl z počátku svého pontifikátu nakloněn některým reformám v liberálním duchu a dokonce částečně podporoval i italské umírněné národní hnutí. V listopadu 1848 však v Římě propuklo povstání a papež se stal vězněm ve svém paláci. V únoru revolucionáři vyhlásili Římskou republiku a Pius IX. byl nucen uprchnout z Říma, ve kterém mu hrozilo smrtelné nebezpečí. Od této události se z papeže stal nepřítel národních hnutí i liberalismu. Např. KADLEC, J. *Církevní dějiny. IV. Církevní novověk*. Litoměřice: Římskokatolická Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Praze, 1976, s. 151.

⁴¹¹ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 116.

⁴¹² MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 300.

svého pojetí manželství jako smluvního vztahu a určení podmínek uzavření či rozvedení manželství ponechal církvi.⁴¹³

7. 2. 4. Kulturní boj

Podle Václava Medka se z dlouhodobého hlediska ukázalo, že konkordát zaručující církvi jisté svobody jí nepřinesl kýžený prospěch zejména z toho důvodu, že tuto smlouvu s Papežským stolcem uzavřel absolutistický stát. Když se po pádu absolutismu začaly reálně uplatňovat liberální myšlenky, stal se konkordát, považovaný za dítě rakouského absolutismu, předmětem útoků a nemohl být konzervativci udržen.⁴¹⁴ Hněv některých skupin obyvatelstva a jednotlivců se však neobracel pouze proti konkordátu, ale i proti církvi a někdy dokonce proti samotnému náboženství. Pro druhou polovinu devatenáctého století je tak charakteristický „kulturní boj“⁴¹⁵ o místo církve, respektive náboženství ve společnosti.

7. 2. 4. 1. Odpor proti církvi na příkladu Karla Havlíčka Borovského

Jestliže nemohli vlastenci a liberálové po utužení poměrů v monarchii prosazovat své ideály politicky, snažili se je prosazovat alespoň v oblasti kultury, především pak literatury. Mnozí z nich se v porevolučním období obrátili i proti církvi, jež pro ně představovala jeden ze základů nenáviděného absolutismu. Mezi nejvýznamnější představitele české kultury a literatury poloviny devatenáctého

⁴¹³ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 116.

⁴¹⁴ MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 301.

⁴¹⁵ „Kulturní boj“ (*Kulturkampf*) je označení pro politický a společenský boj části vládnoucí politické reprezentace v Německu, zvláště Otty von Bismarcka, proti katolické církvi, jež měl oslabit německý politický katolicismus. Kulturní boj se projevoval především v německém zákonodárství. Například podle zákona z prosince 1871 hrozilo duchovním, kteří při výkonu svého úřadu komentovali státní záležitosti z kazatelny „způsobem ohrožujícím veřejný mír“, že budou zbaveni svého úřadu a uvězněni. Dalším zákonem z března 1872 byl dozor nad školami v Prusku odebrán církvi a světen státu. Spolková rada a Říšský sněm v roce 1872 schválily zákaz jezuitského řádu na území Říše. V roce 1875 byl jako jediný platný sňatek zaveden sňatek občanský, všechny duchovní řády s výjimkou těch, které se staraly o nemocné, byly zakázány, byla ukončena finanční podpora katolické církve atd. MÜLLER, H., KRIEGER, K. F., VOLLRATH, H. *Dějiny Německa*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 186–187.

století patří bezesporu satirik, novinář a básník Karel Havlíček Borovský. Bývalý seminarista, jenž významně ovlivnil české myšlení na dlouhá desetiletí, se pak dá pokládat za nejvýznamnějšího otevřeného kritika katolické církve druhé poloviny devatenáctého století.

Jak píše Jaroslav Marek, Havlíček cítil odpor k církvi především kvůli její zformalizované podobě a úzkému spojení s absolutistickou monarchií. Politicky byl ve shodě s Palackým a byl stoupencem liberalismu a konstitucionalismu.⁴¹⁶ Havlíčkova novinářská a literární tvorba napovídá, že kritika katolické církve směřuje především na její propojenost s absolutistickým režimem, a to zvláště po událostech osmačtyřicátého roku, kdy se církevní představitelé postavili jasně na stranu starého režimu.

Havlíček byl vychován v katolické rodině a patrně vliv jeho zbožné matky jej přivedl ke vstupu do kněžského semináře. O jeho původně pozitivním vztahu k církvi a náboženství vypovídá například tento úryvek z dopisu matce napsaného nedlouho před vstupem do semináře, v březnu 1840: „*Milá matko, modli se za mne jen o to, aby mi Bůh požehnal při volbě mého stavu. Nemohu být ničím jiným než knězem; proti všemu ostatnímu mám nechut' a ošklivost. Chci být knězem se vší opravdovostí, a proto doufám, že mi Bůh pro tento úmysl dá milost, k čemuž my lidé můžeme dáti pouze snahu. A kněz, činí-li toliko, co může, jest věru nejspokojenějším člověkem na světě.*“⁴¹⁷ Havlíček byl však po svém vstupu do semináře nespokojený s atmosférou, jež zde panovala a především s negativními postoji svých představených k národnímu hnutí. Studium ho též nenaplňovalo, protože nenašel člověka, kterému by se mohl svěřit a sdílet s ním své trápení. Po propadnutí z hebrejského jazyka a z výkladu Starého zákona byl ze semináře vyloučen.⁴¹⁸ V roce 1842 odjíždí do Vídně, kde se setkává s jistým ruským profesorem, s nímž odjíždí do Ruska, kde do roku 1844 pracoval jako vychovatel. Zde pak píše své epigramy, jež mají poměrně proticírkevní zaměření. Po návratu do Prahy v roce 1845 se dále věnuje psaní a v roce 1846 se stává redaktorem Pražských novin. V Praze se pak stýká s Palackým, jenž ho výrazně ovlivňuje.

Po celou dobu byl v Havlíčkově tvorbě patrný vnitřní zápas mezi jeho náboženskou vírou a katolickou praxí té doby, která se mu zjevně protiví. Na

⁴¹⁶ MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 108.

⁴¹⁷ ŠVEHLA, A. *Život plný boje*. Praha: Lidová demokracie, 1955, s. 40.

⁴¹⁸ *Ibid.*, s. 44–46.

sbírce epigramů je zřejmé znechucení tehdejší církvi.⁴¹⁹ Z článku, jež publikoval v Pražských novinách v lednu 1848, však vyplývá, že se s ní ještě definitivně nerozešel a očekával její reformu. V komentářích z Itálie píše velmi pochvalně o reformním papeži Piovi IX.: „*Ve Wlaších (Itálii – pozn. autora) nastal od vyvolení papeže Pia IX. zcela nový a jiný život. Tento dobrotivý panovník přesvědčen jsa, že zřízení zemí jeho velmi potřebuje včasných oprav, počal ihned tyto opravy uváděti...*“⁴²⁰ Havlíčkův postoj se však během několika měsíců zásadně a definitivně změnil a on se stal navždy tvrdým kritikem církve – právě v důsledku jejích politických postojů.

Zatímco ještě v březnu 1848 se pražský arcibiskup stavěl k revolučním událostem neutrálně a vyzýval kněze k politické neutralitě a duchovnímu poslání, po porážce revoluce a obnovení absolutismu se biskupská konference ve Vídni 17. června 1849 postavila pevně na stranu císaře a odmítla demokracii i republikanismus. Tímto stanoviskem si církve nepřátelila velkou část českého národa, včetně Havlíčka. Ten na list o několik týdnů později reaguje v Národních novinách: „*Mohlo se přece očekávati, že náš neobyčejný čas i na biskupech nějakou změnu způsobil, že oni budou trochu upřímněji a skutkem (ne pouhým kázáním a slovy) vyhledávati království božího, jehož dobrotu nám ostatním tak výmluvně vychvalují; ale nic podobného jsme v jejich listu neshledali. (...) Vůbec každý, čta spis biskupů, musí v něm pohřešiti upřímnost, prostosrdečnost a s nelibostí vidí tuto hledanou vylíčenost, ono našemu věku a našim poměrům zcela nepřiměřené prohazování starých míst z apoštolů, podle kterých jest patrně tento spis jako stylistická imitace dělaný. Taková slova slušela ovšem dobře statečným apoštolům, kteří také své skutky podle slov svých řídili; ale velmi se nehodí na naše červené, prelátské knížata a hrabata-biskupy, objevující se věřícím svým jen v pavím rouše, (...) na vizitacích při tučných hostinách!*“⁴²¹

Havlíčkovy proticírkevní postoje, zapříčiněné setrváním církve na straně absolutismu, se pak projevovaly v jeho literární tvorbě, což je patrné částečně v Tyrolských elegiích z roku 1851, ale především v Epištolách kutnohorských

⁴¹⁹ Na jednom místě se například vysmívá církvi: „*Kalkuluje velmi zdravě svatá církev mítru vymyslíla totiž, že má v hlavě málo, na hlavu si mnoho postavila.*“ Na druhém místě sarkasticky reaguje na budoucí pražskou kolej Jezuitů: „*Hajej, hajej stará Praho! hajulinkej moje blaho! pš! pš! dadej, noc se blíží, přiletěli netopyři.*“ HAVLÍČEK BOROVSÝ, K. *Bázně a epigramy*. Praha: Nakladatel František Topič, 1894, s. 73, 76.

⁴²⁰ *Pražské noviny*. Praha, 1848, č. 3, s. 10.

⁴²¹ HAVLÍČEK BOROVSÝ, K. *Duch Národních Novin*. (Národní Noviny 6. a 7. července 1849). Praha: Odeon, 1971, s. 140–141.

z téhož roku, kde již například píše: „*Církevní absolutismus je poduška světského, jeden s druhým klesá, a kdo dovede otrásti sloupem libovůle a absolutie církevní, zboří jistě i politickou. Komu to již z věci samé není patrné, toho jistě zkušenost historická poučiti může, neboť pozorujeme všude, že absolutismus světský nikdy sám sebe nepovažuje za utvrzený, pokud nezavedl a nepojistil také absolutismus církevní.*“⁴²²

Na příkladu Havlíčka je tedy zřejmé, jak aliance *trůnu a oltáře*, typická pro Rakouské císařství 19. století, měnila vztah liberálně smýšlejících lidí ke katolické církvi. Havlíčkův postoj k církvi byl v jeho mládí kladný a zcela se proměnil až v „okamžiku“, kdy se církevní představitelé jasně postavili na stranu starého absolutismu. Na literátově příkladu jsem se tedy pokusil ukázat, jak politické okolnosti ovlivňovaly náboženské postoje konkrétních jednotlivců. Proticírkevní smýšlení, jež tyto okolnosti vyvolaly právě u Havlíčka, mělo pak významný vliv i na celou českou společnost. Jak ve svých pamětech poznamenává spisovatel Antal Stašek, Havlíčkovu dílo lze označit za Bibli kralickou 19. století. A to nejen jeho starší publikace, většinou chované jako vzácnost, ale také již „tyrolský“ Havlíček, jehož „Elegie“ putovaly po vlastech českých v nejrůznějších opisech.⁴²³ Havlíčkovu protikatolické přesvědčení tak bylo šířeno prostřednictvím jeho děl, jež představovala nedílnou součást národního a liberálního hnutí.

7. 2. 4. 2. Politické uvolnění a protikatolické národní hnutí

V období porevolučního absolutismu nebyl v Rakouském císařství prostor pro jakýkoli výraznější politický aktivismus. Tento stav se však udržel sotva deset let. Na jeho pád měla zásadní vliv neúspěšná zahraniční politika monarchie. V létě v roce 1859 utrpěla rakouská vojska dvě porážky na italské půdě, což vedlo ke ztrátě území v Itálii a k následnému oslabení pozic císaře na domácí půdě. Ministr Alexander Bach,⁴²⁴ ztělesnění porevolučního absolutismu, byl propuštěn a říšská rada se rozrostla o politiky z měšťanského prostředí bez aristokratického původu. 20. října 1860 vydal císař na doporučení rady Říjnový diplom, v němž se vzdal

⁴²² HAVLÍČEK BOROVSÝ, K. *Epištoly Kutnohorské*. Praha: Nákladem Času, 1896, s. 11.

⁴²³ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 129.

⁴²⁴ Alexander svobodný pán von Bach, konzervativce a přívrženec státního centralismu, vykonával funkci státního ministra (ministra vnitřních věcí) v letech 1849–1859.

absolutistické moci a omezil centralizaci státu. 26. února 1861 byla vydána nová ústava, jež zřizovala dvoukomorovou říšskou radu, která byla složena ze sněmovny aristokratické a poslanecké, do níž byli posíláni poslanci ze zemských sněmů. Do nich se volilo kuriálním systémem, jenž měl reprezentovat všechny skupiny obyvatel monarchie, podle sociálního postavení.⁴²⁵ Po roce 1861 se tak pomalu ale jistě obnovoval politický a společenský život, v němž získával významnou úlohu tisk⁴²⁶ a vlastenecké spolky, jež šířily liberální a národní myšlení mezi širokými vrstvami obyvatelstva. V důsledku absolutistické politické koalice *trůnu a oltáře* a protikatolického národního cítění, jež bylo formováno národními buditeli a jež bylo touto koalicí nadále prohlubováno, získalo liberální a národní hnutí jasně antiklerikální charakter. Tato proticírkevní orientace, byla pak v druhé polovině devatenáctého století, tedy v kritický okamžik ideologického formování těchto hnutí, vtělena jako jejich integrální součást a byla jimi postupně institucionalizována.

Vhodným příkladem takového hnutí je pak zejména jednota Sokol, vlastenecká tělovýchovná organizace, založená v roce 1862. Ani Sokol nebyl při svém vzniku protinábožensky zaměřen. Na druhou stranu byl ale formován pod vlivem liberálního uvažování, které bylo neslučitelné s porevolučními církevními postoji. Zakladatel Sokola Miroslav Tyrš koncipoval organizaci jako prostředek k utváření tělesně zdatné, národně uvědomělé bytosti, jež měla být rozvíjena v harmonickém duchu, podle antického vzoru. Sokol dodal české občanské společnosti ideovou základnu přesahující zájmy dílčích sdružení a měl rozhodující vliv na upevnění a udržení demokratického ideálu české společnosti a později státu.⁴²⁷ Organizace měla být odrazem národního ducha a laického a demokratického bratrství. Znázorňoval to i sokolský kroj – červená košile odkazovala na Giuseppe Garibaldiho (spoluzakladatel Sokola Jindřich Fügner byl

⁴²⁵ První kurie byla velkostatkářská, převážně složená z aristokracie; druhá městská, do níž volilo několik set občanů jednoho svého zástupce; a třetí byla kurie venkovská, v níž volilo několik tisíc voličů jednoho reprezentanta. Volilo se podle výše přímých daní a profese, ženy hlasovat nesměly.

⁴²⁶ Nejvýznamnějším časopisem českého politického života se staly Národní listy (1861). K dalším významným novinám patřily dvojce Dělnické listy – pražské a pražsko-vídeňské (1877), mezi jejichž redaktory působil například Ladislav Zápotocký. Jiným významným listem byla Budoucnost (1874–1882). MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 132. Noviny a časopisy se pak mnohdy stávaly „hláskou troubou“ liberálních názorů, někdy více, někdy méně protikatolických s tím, že nejtvrďšími kritiky církve se stal tisk dělnický, respektive socialistický, jak ukáží níže.

⁴²⁷ *Ibid.*, s. 116.

jeho přítelem), čapka byla slovanská, zdobená nejprve francouzskou revoluční kokardou, pak liberálním ptačím pérem.⁴²⁸

Jestliže měla organizace k církvi, i přes její absolutistickou orientaci, ve svých počátcích relativně smířlivý postoj, v průběhu následujících dvou dekád se tento postoj zásadně proměnil. V národním hnutí totiž čím dál více dominovala Palackého koncepce českých dějin, což se projevilo především přijetím husitské národní identity. Tak se již roku 1887 mohlo psát v úvodu *Dějiny Sokolstva* o Janu Žižkovi jako o „*slavném vůdci Táborů*“ a nepřekonaném mistrovi „*cvičení pořadových i cvičení s nářadými, byť by je i jiným názvoslovím palcáty, cepy a sudlicemi byl pojmenoval.*“⁴²⁹ Postupem času se Sokol se svým heslem: rovnost, volnost, bratrství a prohunitským nadšením začal orientovat čím dál víc protikatolicky a ke konci 19. století byl již silně antiklerikální.

Vývoj od svěcení sokolských praporů až po vylučování „klerikálů“ ze sokolských jednot je tedy logický. Mladočeši, tedy liberálové, kteří byli sokolům velmi blízcí, byli tradičními soupeři politického katolictví. Církev na druhou stranu odmítala sokolský liberalismus a pochopitelně i kult Jana Husa. Zvláště na Moravě byl katolický tisk proti sokolstvu silně zaměřen. Na počátku dvacátého století byla již značná část sokolských jednot výrazně protikatolicky orientována.⁴³⁰ Tato orientace byla postupně institucionalizována spolkovým tiskem.⁴³¹ Navíc se protikatolický postoj proměňoval i v postoj protináboženský, o čemž svědčí například kritika mnohých členů směřovaná na starostu pražské obce

⁴²⁸ THIESSOVÁ, A. M. *Vytváření národních identit v Evropě 18. až 20. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, s. 211.

⁴²⁹ SCHEINER, J. E. *Dějiny Sokolstva*. Praha: Tiskem a nákladem knihtiskárny Dra. Edv. Grégra, 1887, s. 35.

⁴³⁰ WAIC, M. *Sokol v české společnosti 1862–1938*. Praha: Fakulta tělesné výchovy a sportu University Karlovy, 1997, s. 72–73.

⁴³¹ Pro ilustraci uvádím úryvek z článku uveřejněného v Sokolském věstníku (otisknutý v orelském věstníku) 6. května 1920, jenž se zabývá otázkou antiklerikalismu: „*Můžeme mít o náboženství vůbec různé mínění, ale kdo jsme Čechem znalých svých dějin, kdo jsme demokratem, republikánem, jsme a musíme být proti náboženství, jehož je klerikalismus čili kněžovláda, duševní otrokářství a násilí, nejvnitřnější podstatou. Musíme být proti náboženství, z něhož vyplývá zřízení, které je výsměchem našim dnešním demokratickým idejím. Musíme být proti náboženství, jehož vyznavači mohou být vedeni i dnes proti zájmům státním, proti zájmům národním.*“ A dále: „*Mohou být jistě i jiné klerikalismy, dokonce i necírkevní, ale katolicismus je klerikalismus celý a vždy.*“ *Věstník Orla československého*. Brno: Ústředí Rady Orla Československého, 1920, roč. 5, č. 4–5, s. 58.

Výmluvné jsou například též instrukce Sokolského věstníku z roku 1908 (opět otisknuté v orelském věstníku), týkající se čestné stráže na církevních pohřbech: „*Čestná stráž u mrtvol má stát jen tehdy, je-li tato vystavena v místnosti nesvěcené: stráž má čapku na hlavě. – Do místností vysvěcených nemá jíti ani stráž, ani čestná četa, tam mohou vstoupiti jen vyslanci, kteří čapku sejmou. – Prapor zůstane v každém případě před vysvěcenou místností.*“ *Věstník Orla československého*. Brno: Ústředí Rady Orla Československého, 1920, roč. 5, č. 11, s. 6.

sokolské a starostu města Prahy Jana Podlipného, jenž v roce 1885 vítal nastupujícího arcibiskupa hraběte Schönborna. Ještě více je však popudilo, když při pokládání základního kamene k pomníku Jana Husa 5. června 1903 ve svém proslovu řekl, že v duchu Husova smýšlení „*poklepává na kámen ve jménu Boha Otce, Syna i Ducha svatého*“ a že pomník je budován „*nikoli na vzdory*“.⁴³² Uvážíme-li, jak silné měla organizace postavení v českých zemích a později v nově vzniklé republice, je zřejmé, že její vliv na českou společnost byl značný.⁴³³ Protikatolické zaměření Sokola bylo pak jedním z důvodů pro ustavení katolické tělovýchovné jednoty Orel v roce 1909 na Moravě a 1911 v Čechách.⁴³⁴

Významným projevem, z politické letargie probuzeného českého lidu a známkou silného národního uvědomění byly dále tzv. tábory lidu. Počátkem táborového hnutí bylo vyzdvižení základního kamene pro stavbu budoucího Národního divadla na hoře Řípu 10. května 1868.⁴³⁵ Tuto manifestaci národní jednoty následovaly manifestace další, nazývané tábory lidu. Tyto akce měly povzbuzovat jednak národní uvědomění, a také české státoprávní požadavky. Mnohdy byly z úředního rozhodnutí zakazovány, a někdy i rozháněny vojskem.

To, že se tábory lidu často konaly na místech spojených s husitstvím, bylo dáno charakterem historického vědomí, o kterém jsem již hovořil výše. Na konci šedesátých let pak bylo národní hnutí (v Čechách) v podstatě vyprofilované, a i přes katolické vyznání většiny obyvatel ztotožnilo ducha českého národa s reformační tradicí Husovou, s husitským hnutím, s českým bratrstvím a pobělohorským nekatolictvím. Na tuto tradici, jak bylo řečeno, mělo spoluutvářející vliv právě zakladatelské dílo „národního“ dějepisce Palackého. Jedním z důvodů přitažlivosti bylo, že husitskou tradici bylo možné spolu s bratrstvím, či pobělohorským exilem a nekatolictvím národně interpretovat a zařadit do kontextu obrany před němečtím.⁴³⁶

⁴³² WAIC, M. *Sokol v české společnosti 1862–1938*. Praha: Fakulta tělesné výchovy a sportu University Karlovy, 1997, s. 73.

⁴³³ V roce 1900 měl Sokol 36 000 členů, v roce 1913 již 128 000 členů. WAIC, M. *Sokol v české společnosti 1862–1938*. Praha: Fakulta tělesné výchovy a sportu University Karlovy, 1997, s. 63.

⁴³⁴ MAREK, P. *Český katolicismus 1890–1914. Kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století*. Olomouc: Gloria, 2003, s. 217.

⁴³⁵ Vyvrcholením demonstrování české svébytnosti pak bylo kladení základního kamene k Národnímu divadlu v květnu roku 1868, konané u příležitosti Svatojánské pouti. URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 231.

⁴³⁶ ŘEZNÍK, M. *Formování moderního národa (Evropské „dlouhé“ 19. století)*. Praha: Triton, 2003, s. 147–148.

Účastníci táborového hnutí tak chápali data významných událostí z dějin husitství mýtotočvně. Byla jim záminkou, aby se scházeli na místech slavných husitských vítězství i porážek, na rodných i úmrtních místech husitských velikánů (zvláště Jana Husa, Jana Žižky a Prokopa Holého) a aby zde pod prapory s kalichem a za zpěvu chorálu *Kdož jste boží bojovníci* manifestovali a deklarovali své státoprávní požadavky, domněle navazující na demokratické úsilí slavných předků.⁴³⁷ Palackého koncepce ztotožnění husitů s českým lidem byla samozřejmě přitažlivá nejen pro tábory lidu prosazující národní požadavky, ale i pro mnohé další. Od liberálních mladočechů přes agrárníky, realisty až po sociální demokraty.⁴³⁸ Katolickou církev však české společnosti značně odcizovala a činila z ní v očích čím dál větší skupiny obyvatelstva cizí a nepřátelský element historicky bránící nezávislosti a svobodě národa.

*Hranice vzplála tam na břehu Rýna,
na ní umírá dálné vlasti syn-
a vůkol něho kacíře proklíná
temnoty vášeň velebíc svůj čin.-
A vy se ptáte, kdo v těch plamenech?
Toť mistr Jan – toť nejslavnější Čech!*

*Však ještě žije v pomstě národ český,
ve hněvu svatém zvedá rameno,
a do tmy bludů metá žhavé blesky,
až skloní hrdé Říma temeno!
A v těchto jasných pravdy plamenech
nám žije Hus – ku věčné slávě Čech.*

*Zlomena hrůza staré světovlády,
hranice shasla, kletba ztrnula:
ji zašla na vždy hrůza dragonády,
moc temna mizí – zoře vzplanula!
A pro tu zoři umřel's v plamenech
náš Jene velký – chloubu Čechů všech!⁴³⁹*

⁴³⁷ ČORNEJ, P. Zrození husitského mýtu: problém optiky. In: ŘEPA, M. *19. století v nás. Modely, instituce a reprezentace, které přetrvaly*. Praha: Historický ústav, 2008, s. 91.

⁴³⁸ ČORNEJ, P. Zrození husitského mýtu: problém optiky. In: ŘEPA, M. *19. století v nás. Modely, instituce a reprezentace, které přetrvaly*. Praha: Historický ústav, 2008, s. 95.

⁴³⁹ HRNČÍŘ, S. *Zpívající Čechoslovák*. Nymburk: Nakladatel Svatopluk Hrnčír, 1919, s. 23–24. Jedná se o vlasteneckou píseň, jejíž text napsal spisovatel, liberál Karel Tůma, pravděpodobně v roce 1869. Tůma byl též autorem jedné z nejznámějších sokolských písní, Sokolský den.

7. 2. 4. 3. Liberální politika a oslabení církve

V důsledku prohrané rakousko-pruské války v roce 1866 ztratila rakouská monarchie část svého území a byla značně oslabena. Dosavadní centralizovaný systém vlády se ukázal neudržitelným. Pro zachování monarchie bylo nutné změnit její vnitřní uspořádání. Návrhy na federalizaci země neměly však dostatečnou podporu. 18. února 1867 byl tak stát, pod nátlakem Maďarů, rozdělen podle principu dualismu na Rakousko a Uhersko s tím, že hranice mezi oběma zeměmi tvořila řeka Litava. Rakouské císařství se tak změnilo v Rakousko-uherskou monarchii. Co se týče rozdělení pravomocí v novém soustátí, země spojovala osoba Františka Josefa I., císaře rakouského a krále uherského, dále pak společná zahraniční politika, finance a armáda.

Sněmovna v rakouské říšské radě přislíbila souhlas s novým rozdělením pouze za předpokladu liberalizace státu. Je nutno podotknout, že v radě měli významný vliv poslanci německé národnosti, kteří byli značně ovlivněni liberálními idejemi⁴⁴⁰ proudícími z Německa. 15. listopadu 1867 byl tak například přijat *shromažďovací zákon* a *spolkový zákon*, jež značně uvolnily veřejný život a otevřely prostor pro vznik politických stran. 21. prosince 1867 byla vydána nová ústava, nazývaná *Ústava prosincová*, která zaručovala obyvatelům monarchie občanská práva, jako například svobodu osobní, svobodu zaměstnání, svobodu vzdělání, stěhování, ale především svobodu vyznání.

Poslanecká sněmovna říšské rady byla volena na základě rozšířeného kuriálního systému. Přímá volba byla pak německými liberály prosazena v roce 1873.⁴⁴¹ Horní sněmovnu jmenoval císař sám. Liberálové zastoupení v říšské radě se snažili okamžitě oslabit pozice církve, jež pro ně stále představovala jeden z pilířů starého režimu a absolutismu.

Již roku 1868 tak byla zrušena podstatná část konkordátu se Svatým stolcem, po čemž následovalo vydání nových zákonů o manželství a škole. Zákonem č. 47/1868 ř. z. ze dne 25. května 1868 o manželském právu se rušila

⁴⁴⁰ Hospodářsko-politický liberalismus, jak jej charakterizoval Václav Medek, vycházející z osvícenského racionalismu, rozbíjel pouta starého hospodářského nazírání, aby jedince osvobodil z pout státního absolutismu. Ve svém filozoficko-náboženském pojetí pak odmítal jakékoli zásahy do myšlení a bádání, odmítal vše nadpřirozené, zvláště pak církevní autoritu. MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 301.

⁴⁴¹ VEBER, V., HLAVIČKA, M., VOREL, P., POLÍVKA, M., WIHODA, M., MEŘÍNSKÝ, Z. *Dějiny Rakouska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009, s. 424.

některá ustanovení konkordátu z roku 1855 a ve věcech manželského práva se obnovovala platnost občanského zákoníku. Zákonem č. 49/1868 ř. z. ze dne 25. května 1868 o interkonfesijních vztazích občanů se rušilo konkordátem zaručené prioritní postavení katolické církve vůči ostatním náboženským obcím a konfesím (náboženská výchova dětí, vykonávání církevních obřadů, způsoby svěcení svátků atd.).⁴⁴² Škola se stala nadkonfesijní a bylo povoleno jen dvouhodinové vyučování náboženství. Změnu postoje vládních kruhů k církvi výstižně dokumentuje kuriózní událost následující po vyhlášení dogmatu o papežské nemylnosti ve věcech víry roku 1870, kterou si vzal tehdejší ministr kultu a vyučování Karl Ritter von Stremayr jako záminku, aby navrhl císaři úplné zrušení konkordátu, protože prý smluvní partner „*se stal jiným*.“⁴⁴³

Politiku rakouských zemí po roce 1867 tak začali určovat státníci podstatně liberálnější než jejich předchůdci. Většinu členů vlády tvořili němečtí liberálové nearistokratického původu, kteří v minulosti pracovali jako vysokoškolští profesori nebo advokáti. Jejich politickým programem bylo „*modernizované, liberalizované jednotné Rakousko*“, což znamenalo především: uvolnit veřejný politický život, zbavit společnost ideového monopolu katolické církve a prosadit v maximální míře hospodářský liberalismus, přičemž se měla zachovat existující struktura politického zastoupení, preferující německou buržoazii.⁴⁴⁴

V roce 1874 tak byl konkordát se Svatým stolcem jako státní zákon definitivně zrušen. Poměry církve a státu byly upraveny tzv. *květnovými zákony*. Tyto zákony šly v poručníkovaní státu nad církví mnohem dále nežli Bismarckovy zákony „*kulturního boje*“, ale byly formulovány elastičtěji, čímž byl rakouský kulturní boj značně slabší než v Německu. Přesto se však církev ocitla pod přísným státním dozorem, a zejména pokud se týče církevního majetku, bylo kněžstvo zcela závislé na státní správě. Biskupové byli však stále vybíráni, až na malé výjimky, z kruhů šlechty a podle Kadlece dbali více na dobrý poměr ke dvoru, nežli k lidu.⁴⁴⁵ Ve stejnou dobu se pak snažili vytlačovat liberálové církev,

⁴⁴² URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 224.

⁴⁴³ KADLEC, J. *Církevní dějiny. IV. Církevní novověk*. Litoměřice: Římskokatolická Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Praze, 1976, s. 158.

⁴⁴⁴ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 229–230.

⁴⁴⁵ KADLEC, J. *Církevní dějiny. IV. Církevní novověk*. Litoměřice: Římskokatolická Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Praze, 1976, s. 158–159.

a dokonce i samotné náboženství z veřejného prostoru, obdobně jako se tomu dělo ve Francii.⁴⁴⁶

Oficiální spojení *trůnu a oltáře* vzbuzovalo silnou kritiku například na gymnáziích, kde se museli profesori povinně v uniformách účastnit školních bohoslužeb, ačkoli při vyučování i svým životem mnohdy nijak nezastírali svou nevíru. Podobně tomu bylo v armádě. Taková situace nutně budila dojem, že celý systém je zbudován na pokrytectví, a tak i upřímné snahy o prohloubení náboženského života byly považovány za předstíraný manévr politické reakce.⁴⁴⁷

Není proto divu, že rakouský katolicismus byl vnitřně slabý, čehož si byli vědomi dokonce i v Římě. Tomáš Garrigue Masaryk vzpomíná ve svých Pamětech, že za války v nejvyšších hierarchických kruzích označovali katolický život jako „bahno“. I podle katolického historika Jaroslava Kadlece byl rakouský katolicismus po stránce duchovní a literární až na malé výjimky nejméně produktivní v celé Evropě.⁴⁴⁸

Dá se tedy říci, že katolická církev byla v českých zemích až do roku 1918 zvláštní odnoží státního úředního aparátu bez vnitřní síly. Opírala se zejména o venkovské obyvatelstvo a o panovnický dvůr, jenž pro mnohé ztělesňoval neužitečný přežitek. Církev bojovala svůj předem prohraný boj o udržení *starého režimu*, jenž fakticky dávno zanikl. vzdalovala se tak lidem ze vzdělaných kruhů, většinou politické reprezentace i prostým občanům.

Takováto situace dala vzniknout prostředí, jež vytvářelo zvláštní typ „rakouských katolíků“ úředně a navenek katolických, ale v soukromí bez praktické víry. Tito „katolíci“ se již ani nepohoršovali nad situací ve státní církvi, kterou posměšně nazývali „*K. K. Kirche*“, tedy *kaiserlich-königlich-katolische Kirche*.⁴⁴⁹ Nelze se tedy divit, jak píše Václav Medek, že: „*Takovéto neutěšené poměry přiváděly českého katolíka do vnitřní krize. Zdálo se mu, že katolická církev se spojuje se státem, který se zdál být katoličtější, než ve*

⁴⁴⁶ Mnozí liberálové se snažili odstraňovat všechny odkazy na náboženství i z náměstí a ulic a to odstraňováním soch svatých, ke kterým se chodili modlit věřící lidé, nebo změnou názvů ulic a náměstí. KRYŠTŮFEK, F. X. *Dějiny církve katolické ve státech Rakousko-Uherských s obzvláštním zřetelem k zemím Koruny české. Díl II.* Praha: Nakladatelství V. Kotrba, 1899, s. 753–754.

⁴⁴⁷ MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími.* Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 302.

⁴⁴⁸ KADLEC, J. *Církevní dějiny. IV. Církevní novověk.* Litoměřice: Římskokatolická Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Praze, 1976, s. 158–159.

⁴⁴⁹ MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími.* Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 316.

skutečnosti byl, a tak nepřímou schvaluje a podporuje nečestné praktiky vlády a veškerý národnostní útlak, kterým trpěla slovanská většina od německo-maďarské menšiny. U české většiny se to projevovalo nechutí k církvi a často přímo odpadem od ní.“⁴⁵⁰

7. 2. 4. 4. Nové vědecké a myšlenkové směry

Jak jsem uvedl, mnozí politici, prosazující liberální společenské změny, pracovali dříve jako vysokoškolští profesori nebo právníci. Tyto, ale i jiné vzdělané skupiny obyvatel pak byly pochopitelně významně ovlivněny nejnovějšími vědeckými poznatky a tehdejšími moderními světonázory, které byly často v přímém rozporu s náboženským učením, jež katolická církev hlásala.

Myšlení devatenáctého století, zvláště v Německu, bezesporu významně ovlivnil filozofický systém Georga Wilhelma Friedricha Hegela, respektive jeho *dialektická metoda*.⁴⁵¹ Perzekuce nezávislejších myslitelů v českých zemích a obavy vlády z této revoluční filozofie způsobily, že se v celém státě stal oficiálním učením *herbartismus*. Málo metafyzická, antidialektická a střízlivá doktrína byla v souladu s tradičně utilitárním, prakticistním a reformátorským směřováním českého myšlení. Střízlivý realismus, který se obracel k problémům spojeným s životní praxí, pedagogikou, etikou, rodící se sociologií, připravoval půdu scientisticky orientované vědě. Herbartismus byl mnohostranně použitelný a připravoval půdu pozitivismu. Jeho stoupenci byli především Josef Dastich a po jeho smrti Josef Durdík, jehož zásluhou bylo, že umožnil posluchačům zahlédnout široký filozofický horizont a dojít až k učení Augusta Comta.⁴⁵² Comte, spolupracovník utopického socialisty Claude Henriho de Saint-Simona, ve svém šestisvazkovém *Kursu pozitivní filozofie* a čtyřsvazkovém *Systému pozitivní politiky* hlásal nové náboženství humanity. Centrem jeho úsilí bylo pochopit studiem politiky svou dobu, při čemž rozvinul systém *pozitivní vědy*. Comte dále

⁴⁵⁰ *Ibid.*, s. 317.

⁴⁵¹ *Dialektická metoda*, v jejíchž třech krocích se sice vždy „ruší“ forma předchozí formou následující, nicméně formu překonanou v sobě nová forma ponechává. Tak vzniká dialektická jednota, kterou lze nazvat *totalitou*. Příroda a dějiny jsou tedy vývojové stupně seberealizace absolutního ducha a na konci dějin je svoboda. Cílem světových dějin pak je, aby duch poznal, čím je, a toto poznání přetvořil v objektivní svět. BĚLINA, P., KAŠE, J., KUČERA, J. P. *České země v evropských dějinách. Díl třetí 1756–1918*. Praha: Paseka, 2006, s. 199–200.

⁴⁵² MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 138–139.

zformuloval *zákon tří stádií*, podle něhož převládající způsob poznání odpovídá historické formě společenské organizace. Vývoj lidských dějin pak odpovídá vývoji lidského myšlení a vyvíjí se od stádia teologického, kdy člověk vysvětluje svět nadpřirozenými silami, přes stádium metafyzické až po stádium vědecké čili pozitivní.⁴⁵³ Žádná z těchto filozofických koncepcí, které ovlivňovaly myšlení významných osobností české vědecké obce,⁴⁵⁴ nebyla náboženským výkladům světa nikterak nakloněna.

Významný vliv na vzdělané vrstvy Evropy 19. století pak měla bezesporu práce Charlese Roberta Darwina *O vzniku druhů na základě přirozeného výběru* z roku 1859. Toto dílo způsobilo církvím na evropském kontinentě i v zámoří značné škody. Prvním problematickým bodem Darwinovy teorie bylo, že se ocitla v zásadním rozporu s dosavadním křesťanským učením o stvoření světa, které doposud tvořilo základ většinového mínění. Druhý problém spočíval v tom, že veřejnosti (nebo alespoň její části) vyhovovala zjednodušená představa boje dogmat, kdy dogma vědecké postupně vítězí nad dogmatem náboženským.⁴⁵⁵ U druhého z nich se však naskytá zásadní otázka, zda skutečně mezi náboženstvím a vědou existoval nepřekonatelný rozpor, jež mnozí lidé 19. století reálně pociťovali,⁴⁵⁶ nebo zda byl tento rozpor uměle vyvoláván za účelem odstranění vlivu církví v důsledku ideologických a politických konfliktů. Dle McLeoda bylo totiž nadšení pro Darwina u některých skupin obyvatelstva spíše důsledkem, než příčinou jejich odcizení se církvi.⁴⁵⁷

I přes pronikání západní filozofie do českých zemí zde však neexistovaly vědecké práce, které by vymezily filozoficky podložené zásady uspořádání společnosti. Nejbližší se tomuto úkolu blížilo dějepisectví. Jedině minulost poskytovala příležitost ke studiu společenských jevů a k vytvoření programu, jímž by se měla řídit česká společnost a politika. Svou vizi o směřování národního

⁴⁵³ BĚLINA, P., KAŠE, J., KUČERA, J. P. *České země v evropských dějinách. Díl třetí 1756–1918*. Praha: Paseka, 2006, s. 200.

⁴⁵⁴ Jak níže ukážu, například Tomáše Garrigua Masaryka.

⁴⁵⁵ BĚLINA, P., KAŠE, J., KUČERA, J. P. *České země v evropských dějinách. Díl třetí 1756–1918*. Praha: Paseka, 2006, s. 215.

⁴⁵⁶ Například Tomáš Garrigue Masaryk pohlížel na vztah křesťanské teologie a vědy jako na neustálý konflikt, na kulturní boj mezi dvěma neslučitelnými světovými názory. ČAPEK, K. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha: Československý spisovatel, 1990, s. 281.

⁴⁵⁷ MCLEOD, H. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 209.

hnutí a povaze státního celku představil již mnohokrát zmíněný budovatel národního povědomí František Palacký.

Jeho realistický pesimismus ohledně národní budoucnosti byl u něj vyvážen vírou v charakteristické národní přednosti a účinnost nadosobního mravního řádu, který nedopustí porážku spravedlivé věci. Do českého myšlení jím byl tak vnášen náboženský motiv prozřetelnosti. A i když Palackého autorita působila v celé druhé polovině 19. století, jen málokdo sdílel jeho hlubokou protestantskou víru. Jeho pojetí dějin se tak zúžilo do ideje trvalého pokroku a stalo se složkou české ideologie i praktické politiky.⁴⁵⁸ Tato „česká ideologie“ byla dotvořena Tomášem Garriguem Masarykem. Ten byl bezesporu jednou z nevýznamnějších postav české vědy a veřejného života konce 19. a počátku 20. století a od dob Palackého také nejvyšší národní autoritou.

Masarykova filozofie vycházela do značné míry z Comtova pozitivismu. To se projevilo v jeho skeptickém vztahu vůči zjevenému náboženství: „*Rozum vyškolený přesnou vědou nemůže již přijmout učení teologická v době, kdy pokročilejší teologové sami poznávají, že ztratili svému učení základ, že není zjevení v učení a že není zjevení v praxi, totiž že není zázraků a ovšem že zjevení a zázraků nikdy nebylo,*“ píše Masaryk.⁴⁵⁹ Sám byl sice hluboce zbožný, jak je patrné například z Hovorů, jeho zbožnost však nebyla zbožností v tradičním křesťanském smyslu. Ježíš pro něj nebyl Bohem, nýbrž vzorem pravého lidství. Církevní religiozitu tedy odmítal.⁴⁶⁰ Navíc byl ovlivněn již zmíněným evolucionismem.⁴⁶¹ Masaryk sice nebyl tvůrcem jednotného filozofického systému, přesvědčoval však o životním poslání filozofie i o nezbytnosti uskutečňovat ve spolupráci s Prozřetelností řád, jež nazval humanitou. Jeho nejlepší realizaci viděl v demokracii.⁴⁶² Jeho republikanismus a víra v evolucionismus byly doplněny Palackého koncepcí českých dějin. V české reformaci, a především v českém bratrství se podle něj „posud nejčistším“ způsobem projevila podstata „české člověckosti“ a tam je také třeba hledat její smysl. Tyto pokusy o „pochopení podstaty češství“ byly pak podle Masaryka

⁴⁵⁸ MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 138–139.

⁴⁵⁹ MASARYK, T. G. *V boji o náboženství*. Praha: Čin, 1932, s. 10.

⁴⁶⁰ ČAPEK, K. *Hovory s T. G. Masarykem*. Praha: Československý spisovatel, 1990.

⁴⁶¹ MASARYK, T. G. *V boji o náboženství*. Praha: Čin, 1932, s. 11.

⁴⁶² MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 206.

mařeny katolickou protireformací.⁴⁶³ Nutno dodat, že ve vědecké obci existovaly i odlišné interpretace významu husitství, pobělohorského období a obecně *smyslu českých dějin*, což je patrné na příkladu historika Josefa Pekaře.⁴⁶⁴ Palackého koncepce a charakter národní identity, na kterou Masaryk navazoval, byly však na přelomu devatenáctého a dvacátého století již všeobecně rozšířeny a v podstatě dotvořeny. Odlišné interpretace tak měly pouze akademický význam.

Protikatolický tón Masarykových úvah však nebyl dán pouze vlivem Palackého koncepce dějin českého národa, vědeckým pozitivizmem a evolucionismem. Stejně jako u jiných myslitelů 19. století byl důvodem především odpor k církvi jako opoře starého řádu, což je asi nejvíce zřejmé v jeho spise *V boji o náboženství*: „Církev nám nestačí svým učením, nestačí nám svým vedením, nestačí nám svou mravností. Církev slouží starému absolutistickému řádu společenskému; církve jsou nejen naprosto monarchistické, jsou aristokratické a plutokratické. Chudému, slabému hodí tu filantropickou kost, ale jen aby sloužily mocným a bohatým.“⁴⁶⁵

Druhá polovina 19. století byla navíc obdobím šířícího se dělnického, respektive socialistického hnutí, jež v zásadě vycházelo z Marxových materialistických koncepcí, které byly k náboženství apriorně nepřátelské. Tento negativní vztah k náboženství byl z velké míry zapříčiněn opět aliancí *trůnu a oltáře*, nebo přesněji aliancemi vlád a církví v Evropě 19. století. Příčiny antipatie marxistických idejí k náboženství jsou patrné ze samotného *Manifestu komunistické strany*, z něhož je zřejmé přesvědčení, že náboženství slouží především zájmům buržoasie nebo aristokracie: „Zákony, mravouka, náboženství jsou proň jedním z těch mnohých prostředků měšťáckých, za nimiž se skrývá právě tolik měšťáckých zájmů.“⁴⁶⁶ „Jako se druží kněžstvo ku šlechtě, tak se drží kněžourský socialismus k feudálnímu. Není nic snadnějšího, nežli dáti

⁴⁶³ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 441–442.

⁴⁶⁴ Josef Pekař odmítal spojovat husitské hnutí, jako produkt ryze středověkého uvažování, s pozdějším demokratickým hnutím a neodsuzoval též období barokní jakožto epochu úpadku českého národa a vyzdvíhal pozitivní přínosy českého katolicismu. České dějiny nechápal jako dílo autonomního vývoje, nýbrž tvrdil, že ráz tohoto vývoje je určován především vlivem, vzorem a duchem západní Evropy. Nevěřil také ve vysokou původní kulturu staroslovanskou, a odmítal tedy pokusy o sepětí národní existence s politickým systémem či s politickou ideologií. KALISTA, Z. *Josef Pekař*. Praha: TORST, 1994.

⁴⁶⁵ MASARYK, T. G. *V boji o náboženství*. Praha: Čin, 1932, s. 12–13.

⁴⁶⁶ MARX, K. ENGELS, B. *Komunistický manifest*. Vídeň: Nákladem vydavatelstva dělnických listů, 1893, s. 34.

*křesťanskému asketismu socialistického nátěru.*⁴⁶⁷ Socialistické hnutí v českých zemích pak získalo silně marxistický obsah po přijetí brněnského programu v roce 1882, jelikož jeho teoretická část vycházela z programu francouzské dělnické strany, na němž spolupracovali přímo Marx s Engelsem.⁴⁶⁸ Antiklerikální zaměření socialistů se pak projevovalo především ve stranickém tisku, působícím na české dělníky.⁴⁶⁹ O tomto antiklerikálním vlivu socialistů na české dělnictvo budu podrobněji hovořit níže.

Na konci 19. století se rozvíjely i mnohé jiné myšlenkové směry, z nichž některé byly sice s tradičním náboženstvím slučitelné, jiné však nikoli. Objevily se myšlenky pacifismu, důsledného pasivního boje proti válkám a za mír, metafyziky v díle expresionistů, zkoumajících nadpřirozený, nadsmyslný svět panteismu, uplatňovaného u neoromantiků, žádajících jednotu boha a přírody, iracionalismu, představovaného neoromantiky, dekadenty a symboliky, či psychologické filozofie, s vlivy podnětů psychoanalýzy Sigmunda Freuda.⁴⁷⁰

Všechny tyto nové, často protináboženské směry a filozofie měly pochopitelně vliv na široké vrstvy obyvatelstva, především ve městech. McLeod na případech z Francie a Německa ukazuje, že tyto vrstvy byly od druhé poloviny devatenáctého století ovládány novými, humanistickými „náboženstvími“, obviňujícími církev z toho, že chce společně s reakčními politiky získat moc a zničit vydobyté svobody. Politické faktory však podle něj zřejmě hrály při určování náboženského stanoviska buržoazie velmi významnou roli.⁴⁷¹ Je zřejmé, že nové myšlenkové směry měly též vliv na vzdělané vrstvy českého obyvatelstva. Zůstává však otázkou, nakolik by byly závěry těchto směrů, mnohdy se stavících proti křesťanskému učení, pro české liberální myslitele atraktivní, nebýt pro-absolutistických a protiliberálních stanovisek katolické církve. I když je nutné tento problém podrobit ještě hlubší analýze, není důvod

⁴⁶⁷ *Ibid.*, s. 53.

⁴⁶⁸ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 349–350.

⁴⁶⁹ O protináboženském zaměření socialistů a jejich listů například svědčí, že *Dělnické listy a Budoucnost* započaly inzerovat vyložené protinábožensky orientovaný časopis *Světlo*. Mezi socialisty se však šířilo i mnoho jiných protinábožensky a ateisticky orientovaných časopisů. JIROUŠEK, T. J. *Dějiny sociálního hnutí v zemích Koruny české od roku 1840–1900*. Praha: Nákladem družstva Vlast, 1900, s. 68–69.

⁴⁷⁰ EFMEROVÁ, M. C. *České země v letech 1848–1918*. Praha: Libri, 1998, s. 103.

⁴⁷¹ MCLEOD, H. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, s. 131–138.

nesouhlasit s McLeodem, který tvrdí, že nadšení pro tyto směry bylo spíše důsledkem, než příčinou nepřátelství vůči církvi.

7. 2. 4. 5. Školy

Nejtěžší „kulturní boj“ se pochopitelně sváděl o školy, kde byli vyučováni a vychováváni budoucí poddaní, respektive občané. Jak bylo řečeno výše, katolická církev utrpěla v této oblasti oslabení již za panování Marie Terezie a Josefa II. V důsledku silícího liberálního smýšlení však církev měla přijít o své další pozice (nejen) ve školství, jež získala v rámci konkordátu v roce 1855 za svou věrnost absolutismu. Liberálové ve vládě byli na konci šedesátých let odhodláni definitivně zrušit staletý vliv církve nad vzděláváním v celé monarchii.

Liberálnímu měšťanstvu byla „trnem v oku“ tato závislost učitelstva na duchovní správě, k čemuž navíc přispívalo, že někteří kněží neuváženě zasahovali do života škol, a popuzovali tak učitele proti církvi.⁴⁷² To vše vedlo k již zmíněnému květnovému zákonu z roku 1868, kterým byla definitivně zrušena závislost škol na církvi.

I přesto, že církev měla dále možnost vyučovat náboženství, významnou změnou bylo, že nesměla zasahovat do ostatních předmětů. Dále se začal klást větší důraz na výchovu mravní než na výchovu náboženskou, což se projevilo například v prosazení názvu předmětu *sittlich-religiös*, zatímco církev trvala na původním *religiös-sittlich*. Biskupové se marně snažili svými návrhy daný stav zvrátit.⁴⁷³ Církevní představitelé též kritizovali vztah některých učitelů k náboženství a tvrdili, že jsou k náboženství lhostejní, indiferentní, nebo k němu mají dokonce negativní postoj. Dále poukazovali na to, že mnozí učitelé nechodí do kostela, nevedou k tomu žactvo a to pak navštěvuje kostel jen zřídka. Kritizovali také absenci křížů v některých třídách, vynechávání modliteb atp. Učitelé prý též občas prováděli naschvály katechetům – natahovali hodiny

⁴⁷² MEDEK, V. *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982, s. 301.

⁴⁷³ POKORNÝ, J. Sekularizace školství. In: FASORA, L., HANUŠ, J., MALÍŘ, J. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*. Brno: Matice moravská a Historický ústav AV ČR, 2009, s. 84.

předcházející výuku náboženství, hodiny náboženství dávali na nevhodnou dobu atp.⁴⁷⁴

Jiří Pokorný se domnívá, že tyto spory nebyly obecně rozšířené a vycházely spíše z osobních animozit, přičemž o světonázorových sporech nemůže být ani řeč.⁴⁷⁵ McLeod však tvrdí, že mladší generaci učitelů, například ve Francii, tvořili převážně muži a ženy nového typu – politicky stáli na levici a od katolické církve se více či méně distancovali. Zatímco někteří byli tvrdě protináboženští, jiní tvrdili, že mají náboženský pohled na svět, ale odmítají církev. Oběma těmito skupinám byl však společný negativní názor na katolictví. To pak určitě ovlivňovalo způsob, jakým se vyučovaly předměty jako například historie. Učitel mohl být oficiálně neutrální, pokud šlo o aktuální události, ale když vykládal například o inkvizici, náboženských válkách nebo zrušení Ediktu nantského, měl spoustu příležitostí kritizovat dřívější chování církve.⁴⁷⁶ O politické orientaci učitelů v českých zemích nebyly doposud provedeny žádné studie. Je však nade vše pochybnost, že například v dějepise mnozí z učitelů, často například členů Sokola, interpretovali českou historii v duchu dějin Františka Palackého, tedy značně protikatolicky. V třetí čtvrtině devatenáctého století již byla takováto interpretace rozšířena do té míry, že se dokonce objevovala v některých textech školních čítanek.⁴⁷⁷ Tím, že církev ztratila vliv nad školstvím a nad obsahem jednotlivých předmětů, vyjma náboženství, nemohla dostatečně účinně čelit tomuto pojetí dějin a národa, které se postupně prosadilo v celé české společnosti.

Zásadní politický konflikt mezi absolutistickými monarchiemi a liberálními demokratizačními hnutími západní Evropy se v první polovině devatenáctého století přenesl i na území Rakouského císařství, aby nezadržitelně změnil tradiční uspořádání společnosti. V tomto kritickém období byla katolická církev nucena vybrat stranu, na kterou se po následující období postaví. Podřízena státu a ze strachu z revolučních změn se ve většině případů postavila na stranu absolutismu, na stranu starého řádu. S nezadržitelným společenským a politickým vývojem se však tato volba ukázala pro církev v mnoha ohledech jako fatální.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, s. 86.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, s. 86–87.

⁴⁷⁶ MCLEOD, H. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 79.

⁴⁷⁷ Viz MARTINÁK, F. *Česká čítanka pro čtvrtou třídu škol středních*. Praha: Nákladem knihkupectví I. L. Kober, 1875, s. 187.

Liberální myšlenky vycházející z osvícenského racionalismu si získávaly stále více stoupenců a společenské uspořádání starého režimu, jehož součástí katolická církev byla, stále více odpůrců. Církev měla příliš mnoho ideologických odpůrců, než aby jim mohla po jejich uchopení politické moci účinně čelit. Liberální proud byl též posílen právě se formujícím národním hnutím. Ideologický konflikt mezi konzervativním a liberálním světonázorem se navíc odehrával v období mnohých vědeckých objevů (a vzniku nových myšlenkových směrů), které sice nemusely samy o sobě vyvolávat rozpor mezi vědou a náboženstvím v cítění lidí, ale mnohdy k tomu mohly být účinně využívány.

Protikatolické národní hnutí se prolínalo s neméně antiklerikálním hnutím liberálním a společně pak podkopávaly postavení církve mezi prostými lidmi, inteligencí i na politické úrovni. Jestliže byl katolicismus na počátku devatenáctého století obecně přijímán na venkově i ve vzdělanějších vrstvách,⁴⁷⁸ na konci století tomu již bylo spíše naopak. Druhá polovina devatenáctého století byla tedy v českých zemích *kritickým obdobím*, v jehož průběhu zformulovalo liberální a národní hnutí svůj negativní postoj vůči katolické církvi a ten se stal do budoucna integrální součástí jejich doktrín, přičemž byl postupem času *institucionalizován a legitimizován*. Jak jsem již uvedl v souladu s konceptem path dependence, tyto antiklerikální postoje nebyly nutně *dané* a kromě historického načasování z velké části též závisely na konkrétní ideologické orientaci protagonistů těchto hnutí, což níže dokládám na rozdílném vývoji na Moravě.

7. 3. Rozdílný vývoj národního hnutí na Moravě

V předchozích podkapitolách jsem popisoval národní hnutí, jeho protikatolický duch, liberalizaci společnosti a postupné vytlačování církve z veřejného prostoru v českých zemích. Označení české země však nebylo tak docela přesné, jelikož procesy, o kterých byla řeč, měly svůj původ převážně v Čechách a také zde se nejvíce rozvíjely a působily. Na Moravě⁴⁷⁹ byly tyto procesy podstatně slabší. Záměrem této podkapitoly však není podrobně analyzovat národní hnutí na Moravě, ale pouze poukázat na jeho rozdílný vývoj oproti Čechám, a tím

⁴⁷⁸ LNĚNIČKOVÁ, J. *České země v době předbřeznové 1792–1848*. Praha: Libri, 1999, s. 253.

⁴⁷⁹ Moravou zde rozumím jednu z historických zemí Koruny české.

podtrhnout nesamozřejmost obsahu české národní identity a zdůraznit alternativní možnosti jejího formování, jež často závisely na konkrétních osobnostech národního hnutí a jejich ideologické orientaci.

Z empirických šetření, která jsem zmínil výše, jasně vyplývá, že na Moravě, obzvláště jihovýchodní, je podstatně vyšší míra katolické religiozity než v Čechách. Tento rozdíl je dle mého názoru částečně zapříčiněn právě rozdílným vývojem moravského národního hnutí, které zde mělo značně katolický charakter.

Z předcházejícího textu je patrné, že počátky národního hnutí v českých zemích jsou jednoznačně spojeny s Čechami, kde též započala druhá, zásadní etapa národního hnutí, národní agitace. Analýza národního vědomí na Moravě se tak do značné míry stává výkladem o dějinách českého národního obrození na Moravě.⁴⁸⁰ Národní povědomí se na počátku 19. století začalo rozšiřovat mezi širší okruh lidí prostřednictvím vlastenců z řad učitelů, profesorů, duchovních, studentů, tiskařů, nakladatelů, měšťanů a nižších úředníků. Snaha těchto obrozenců se soustřeďovala na vyrovnání se české kultury kultuře německé. V novém století se kolem uvědomělých a energických osob ve větších městech organizovala další střediska národní agitace – v Plzni, ve středních Čechách, v Českých Budějovicích a nejvýrazněji v severovýchodních Čechách na Hradecu.⁴⁸¹ V první čtvrtině devatenáctého století pak národní agitace přináší své plody, jak píše Miroslav Hroch, ze sféry tužeb a snů se dostává na půdu reality, k čemuž nejvíce přispěl rozvoj českých časopisů a novin.⁴⁸²

Co se Moravy týče, na konci 18. století nespojovalo v praktickém životě Čechy a Moravu téměř nic. Činnost moravských osvícenců byla založena spíše na regionálním patriotismu, který zde byl silně spjat s patriotismem zemským.⁴⁸³ V tomto regionu se šířilo národní uvědomění podstatně pomaleji také proto, že mezi česky mluvící inteligencí chyběla nejen osobnost Palackého formátu, ale zejména také agilní šlechta, která by dokázala hájit moravské zájmy tak rázně jako

⁴⁸⁰ ŘEPA, M. *Moravané nebo Češi? Vývoj českého národního vědomí na Moravě v 19. století*. Brno: Doplněk, 2001, s. 9.

⁴⁸¹ MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 66.

⁴⁸² HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 233–234.

⁴⁸³ *Ibid.*, s. 78.

šlechta česká.⁴⁸⁴ Pomalé šíření národního vědomí též částečně zapříčiňovala přitažlivost Vídně, do níž bylo blíže než do Prahy.⁴⁸⁵ Tato blízkost totiž způsobovala silnější pocíťování celostátní rakouské identity na Moravě, než v Čechách.⁴⁸⁶

7. 3. 1. Počátky a rozvoj hnutí

Na Moravě tak začala probíhat fáze národní agitace podstatně později nežli v Čechách. Zatímco tam, pod vlivem několika málo jedinců, začala probíhat národní emancipace česky mluvícího obyvatelstva koncem osmnáctého století, na Moravě můžeme hovořit o národní agitaci až v třicátých a čtyřicátých letech století devatenáctého. Většina moravských obrozenců byla spojena s Brnem, které intenzitou českého vlasteneckého ruchu postupně zastiňovalo Olomouc.⁴⁸⁷

Většina z moravských národních buditelů přišla na Moravu z Čech; ze čtveřice nejvýznamnějších buditelů českého národního hnutí na Moravě pocházely z Čech tři osobnosti: František Cyril Kampelík, František Matouš Klácel a Alois Vojtěch Šembera. Kvarteto ústředních postav národního obrození na Moravě doplnil Moravan František Sušil.⁴⁸⁸

Kampelík, který studoval v Brně v semináři (později ho opustil), si uvědomoval smutný stav české kultury na Moravě, a tak se odhodlal k vlastenecké misi a začal mezi spolužáky šířit české knihy. Postupně češtinu začal své druhy vyučovat a časem navštěvovali jeho hodiny téměř všichni česky mluvící seminaristé. Kampelík se však nesoustředil pouze na český jazyk, ale také pořádal vlastivědné výlety na památná místa moravské historie, například na Hostýn či Velehrad. V semináři též zřídil českou knihovnu, jež se stala atrakcí celého Brna i okolí a do které jezdili studenti dokonce až z Olomouce. Kampelík byl ve své činnosti velmi úspěšný a získal pro vlastenectví, jež stavěl na ryze moravských symbolech, mnoho bohoslovců, již je dále šířili na svých budoucích

⁴⁸⁴ ŘEPA, M. *Moravané nebo Češi? Vývoj českého národního vědomí na Moravě v 19. století*. Brno: Doplněk, 2001, s. 19.

⁴⁸⁵ MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 71.

⁴⁸⁶ HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, s. 78.

⁴⁸⁷ ŘEPA, M. *Moravané nebo Češi? Vývoj českého národního vědomí na Moravě v 19. století*. Brno: Doplněk, 2001, s. 39.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, s. 47.

působících.⁴⁸⁹ Jeho národní cítění bylo však prostoupeno křesťanským duchem, a tak dával za příklad vlastencům rodící se křesťanství, které podle něj „*toliko ctnostmi povalilo zhejralé, přežilé a nemravné pohanstvo a jeho hrůzovládu!*“⁴⁹⁰ Jeho katolické vlastenecké zaměření je patrné i z toho, že ztotožňoval protestantismus s německým, když kritizoval některé české spisovatele, že „*pokračují nás lehkomyšlně od Slovenska a i ode druhých Rakouských Slovanů odtrhovati a germanizaci zděděnou udržovati, jako to za Lutherem jdoucí a německého ducha se trímající nevzájemní protestantští Čechové v 16. a 17. věku dělávali, národ svůj náboženským svárům obětovavše.*“⁴⁹¹ V zásadě rozdílná je tedy interpretace českých dějin římského katolíka Kampelíka a protestanta Palackého, kdy první ztotožňuje češství s katolicismem, zatímco druhý s reformací.

Dalším významným vlastencem byl František Matěj Klácel, který přišel v roce 1827 do Brna a vstoupil do augustiniánského kláštera, jenž měl významný vliv na kulturní život v Brně. Vlastenectví si přinesl ze svých litomyšlských studií jak na gymnáziu, tak na filozofii, kde již vládl národní duch. Klácel začal roku 1835 vyučovat na biskupském filozofickém ústavu v Brně, z něhož se stal jeho zásluhou velmi důležitý institut pro český národní ruch na Moravě, který vychoval mnoho mladíků nadšených pro ideály národa a vlasti.⁴⁹² Na rozdíl od Kampelíka však Klácel nespojoval vlastenectví s katolickým cítěním. Náboženství pro něj sice bylo důležitou součástí vlastenectví a lidství obecně, nikoli však náboženství formalizované, respektive katolické, což je patrné z jeho literární činnosti.⁴⁹³

Dalším významným představitelem předrevoluční Moravy byl Alois Vojtěch Šembera. Obdobně jako Klácel se po vystudování filozofie v Litomyšli rozhodl působit na Moravě. Do Brna, kde získal práci na magistrátu, přišel v roce 1830. Stal se členem vlasteneckého kruhu, kde se setkával s dalšími buditeli. Šembera na Moravě rozšiřoval české knihy, časopisy a pro tento účel založil soukromý podnik *Matičku moravskou*. České vědomí obyvatel a návštěvníků Brna

⁴⁸⁹ *Ibid.*, s. 48–50.

⁴⁹⁰ KAMPELÍK, F. C. *Prostředky proti zlým časům*. Hradec Králové: Tisk Ladislava Pospíšila, 1885, s. 17.

⁴⁹¹ *Ibid.*, s. 19.

⁴⁹² ŘEPA, M. *Moravané nebo Češi? Vývoj českého národního vědomí na Moravě v 19. století*. Brno: Doplněk, 2001, s. 51–52.

⁴⁹³ Viz např. KLÁCEL, F. M. *Svoboda a nemýlenství*. Chicago: Svobodná obec čís. I. v Chicagu, 1887.

jistě posílilo i to, že Šembera na magistrátu prosadil rozmístění česky psaných tabulek v brněnských ulicích.⁴⁹⁴

Pro povzbuzení národního cítění byla však podstatná přítomnost buditelů pocházejících přímo z Moravy, a to především těch, kteří by národní vědomí šířili na moravském venkově. Takové apoštoly získalo národní hnutí v katolických kněžích soustředěných kolem Františka Sušila. Střediskem vlasteneckého ruchu mezi moravským klérem se stal Kampelíkovou zásluhou, jak bylo řečeno, brněnský seminář, kde ve vlastenecké činnosti vynikal právě Sušil. Staral se zde o zvyšování počtu česky psaných tiskovin, pořádal slovanské akademie, na kterých se scházeli vlastenečtí bohoslovci, ale i učitelé a jiní obyvatelé města.⁴⁹⁵ Sušil se tak později stal ideovou inspirací vlasteneckých kněží. On sám pak čerpal ze dvou pramenů – katolictví a vlastenectví, což dobře vystihuje jeho heslo, které pak přijali jeho stoupenci: *Bůh a vlast!* Jak napovídá pořadí slov v tomto hesle, víra a příslušnost ke katolické církvi zaujímal přednostní postavení.⁴⁹⁶ Církev totiž jako božská instituce měla vždy stát nad pozemskou hodnotou vlasti.⁴⁹⁷

Sušilova tvorba byla silně ovlivněna katolictvím, ať se jednalo o jeho překladatelskou činnost,⁴⁹⁸ nebo básně. Ty jsou velmi silně prostoupeny katolickým duchem. Víru totiž Sušil považoval za nezbytný předpoklad vlasteneckého citu. Příznačné také bylo, že historické postavy, které vystupují v jeho básních, jsou vykreslovány více jako symboly katolictví, než jako symboly národnosti. Sušil navíc pro své básně vybíral ty postavy českých dějin, které byly silně spojeny s církví – například sv. Václav, sv. Vojtěch, Jan Nepomucký, Cyril a Metoděj.⁴⁹⁹ Právě Cyril a Metoděj se pak stali patrony Sušilova programu, který byl chápán jako jejich následování v obrodném díle církve a národa.⁵⁰⁰

Zatímco tedy v Čechách vlastenci četli Čelakovského Ohlasy písní českých, ve kterých se dozvídali o hrdinství Prokopa Holého a tábořských tradicích, nebo studovali Palackého české dějiny, prostoupené husitským duchem,

⁴⁹⁴ ŘEPA, M. *Moravané nebo Češi? Vývoj českého národního vědomí na Moravě v 19. století*. Brno: Doplněk, 2001, s. 55–57.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, s. 60–61.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, s. 62.

⁴⁹⁷ ZLÁMAL, B. *Příručka českých církevních dějin. VI. Doba probuzenského katolicismu (1848–1918)*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2009, s. 57.

⁴⁹⁸ Přeložil například všechna čtyři evangelia.

⁴⁹⁹ ŘEPA, M. *Moravané nebo Češi? Vývoj českého národního vědomí na Moravě v 19. století*. Brno: Doplněk, 2001, s. 62–63.

⁵⁰⁰ ZLÁMAL, B. *Příručka českých církevních dějin. VI. Doba probuzenského katolicismu (1848–1918)*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2009, s. 58.

na Moravě četli básně o významu světců Cyrila a Metoděje⁵⁰¹ nebo o světcích a katolických svátostech.⁵⁰² Názory, které Sušil a jeho družina vyznávali, se tak pochopitelně dostávaly v určitých bodech do rozporu s idejemi, jimiž bylo prodchnuto české národní hnutí v Čechách. Zatímco tam se podstatnou složkou národního a historického vědomí stávalo husitství, Sušil a jeho druhové neochvějně setrvali na katolických pozicích, odsuzovali Husovu nauku a husitství. Sušil pak ve svých básních především poukazoval na „zhoubné následky“, jež podle něj husitské hnutí přineslo. Kněží vychovaní Sušilem šířili vlastenecké myšlenky, k nimž dospěli v semináři, na svých nových působištích. Od něj pak přejali i jeho pohled na dějiny českých zemí, což je patrné například na Sušilově žáku Janu Bílém, jenž v prvních soustavných dějinách Moravy, které sestavil, vynechal ve výčtu významných moravských rodáků Komenského, husitství vylíčil jako odsouzeníhodný případ náboženského poblouzení a při posouzení událostí z let 1618–1620 strasil katolíkům.⁵⁰³ Srovnáme-li koncepci Bílého dějin s koncepcí dějin Palackého, jsou si blízké v přesvědčení o blízkosti a nerozlučitelnosti Čech a Moravy. Co se však týče interpretace husitství a katolicismu, rozcházejí se přímo zásadně.

Milan Řepa dochází k závěru, že počátky českého národního života na Moravě byly dílem několika jednotlivců, a nikoli tedy působením sociálních nebo hospodářských sil.⁵⁰⁴ Je zřejmé, že tito moravští buditelé, nebo alespoň jejich většina, byli, na rozdíl od svých českých druhů, přesvědčenými katolíky a jejich katolicismus se stal součástí rodící se moravské národní identity. Zatímco v Čechách se v národní symbolice stále více prosazovaly odkazy na husitství a pobělohorské období, na Moravě panovali v národní symbolice Cyril s Metodějem nebo mariánský Hostýn.

⁵⁰¹ Viz např. SUŠIL, F. *Smíšené básně*. Brno: Nákladem Marice Moravské, 1870, s. 88–89.

⁵⁰² Viz např. SUŠIL, F. *Sebrané básně Františka Sušila*. Brno: Nákladem knihkupectví Ant. Nitsche, 1862.

⁵⁰³ ŘEPA, M. *Moravané nebo Češi? Vývoj českého národního vědomí na Moravě v 19. století*. Brno: Doplněk, 2001, s. 64–69.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, s. 74–75.

7. 3. 2. Katolická orientace národního hnutí

Orientace národního hnutí, jejíž základy byly položeny buditeli, o kterých již byla řeč, se promítla samozřejmě i do moravského česky psaného tisku, jenž byl tak jako v Čechách, významnou součástí národního hnutí.

To, že vedli národní hnutí na Moravě kněží, mělo ještě další důsledek, který se, na rozdíl od Čech, projevoval odmítáním liberalismu.⁵⁰⁵ Morava a Čechy nebyly totiž sjednoceny nejen ideologicky, ale ani politicky, což se promítlo do politických konfliktů i do jednání roku osmačtyřicátého. Nejen u moravských stavů, ale i v občanských kruzích stála proti českým požadavkům na sjednocení zemí Koruny vůle setrvat na samostatném markrabství. Národní uvědomění tak bylo pocíťováno spíše přináležitostí k užšímu teritoriu a centrální úřady zdůrazňovaly přímou podřízenost Moravy Vídní ještě ve 20. století, kdy už širší národní uvědomění mělo pevnější oporu.⁵⁰⁶ Paradoxní se pak může zdát to, že podíl českého obyvatelstva na Moravě byl vyšší než v samotných Čechách.⁵⁰⁷

Revoluční události však přece jen přispěly ke sblížení Čech a Moravy. Lidé na Moravě s tím, jak se šířila česká literatura, začínali obdivovat české vlastence, jako byl právě Palacký nebo Havlíček. V důsledku tohoto částečného sblížování se začala Morava pomalu přizpůsobovat českému výkladu dějin a pojetí pobělohorské doby jako úpadku národa se objevilo i zde. Nikoli však mezi klérem.⁵⁰⁸

Od počátku padesátých let na Moravě dominovaly dvě organizace sdružující vlastenecky smýšlející Moravany. Sdružení, v němž byli organizováni kněží – Dědictví sv. Cyrila a Metoda a mimořádný vliv si též získala Jednota katolická na Moravě.⁵⁰⁹ Její význam dokazuje například fakt, že nedlouho po svém založení v roce 1848 měla 27 a v roce 1851 již 70 jednot. Od konce padesátých let však jednoty, v důsledku zrušení cechů, upadaly.⁵¹⁰

⁵⁰⁵ ŘEZNÍK, M. *Formování moderního národa (Evropské „dlouhé“ 19. století)*. Praha: Triton, 2003, s. 147.

⁵⁰⁶ MAREK, J. *Česká moderní kultura*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 112.

⁵⁰⁷ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 299.

⁵⁰⁸ ŘEPA, M. *Moravané nebo Češi? Vývoj českého národního vědomí na Moravě v 19. století*. Brno: Doplněk, 2001, s. 99–102.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, s. 107.

⁵¹⁰ JIROUŠEK, T. J. *Dějiny sociálního hnutí v zemích Koruny české od roku 1840–1900*. Praha: Nákladem družstva Vlast, 1900, s. 19–20.

Neochota Moravy sblížit se silněji s Čechami jak v oblasti politické, tak ideologické se projevila například v roce 1862, kdy čeští poslanci na zemských sněmech v Praze a Brně prosazovali státoprávní spojení Čech, Moravy a Slezska. Moravská reprezentace jednak nepřistoupila na požadavky ustavení společných generálních sněmů všech zemí Koruny české, a čtenáři Moravských novin byli též varováni před skutečností, že z Čech by mohla na Moravu výrazněji proniknout nálada nepřátelská vůči katolické církvi.⁵¹¹ Otto Urban píše, že Morava, respektive její představitelé tak byli stále o dost konzervativnější. V partiích o církevních otázkách se moravské přesvědčení obracelo zjevně proti liberální politice současné vlády a bylo dokumentem velice ostré církevní opozice. Tato konzervativní opozice navíc vycházela ze svébytného pojetí moravské nezávislosti, jež se obávala podřízenosti Praze.⁵¹² Katolická orientace národního hnutí se zde tedy kloubila s politickou snahou o zachování moravské autonomie.

Zatímco v Čechách tak byly konány tábory lidu na místech spojených s husitstvím a lidé na nich pěli chorál *Kdož jste boží bojovníci*, na Moravě katolický charakter způsoboval, že byly reminiscence na husitství, šířící se z Čech, oslabeny.⁵¹³ Naopak zde zaznívala kritika zákonů z května 1868, jež rušily dohled katolické církve nad školstvím a manželským právem. Pro moravské katolické vlastence totiž představoval rakouský politický liberalismus pokračovatele starého josefinismu, proti kterému bylo nutno bojovat (přičemž katolický císař byl chválen nebo omlouván a obviňována byla jen „*ta cháska okolo císaře pána.*“)⁵¹⁴ Tábory lidu na Moravě byly tedy celkově konzervativnější než v Čechách. Silná účast kněží, náboženské písně a modlitby pak dodávaly táborům přímo náboženský charakter.

Postupem doby se však výsadní postavení kněží v národním hnutí na Moravě oslabovalo, a to zvláště pod vlivem intenzivnějších kontaktů s Čechami, odkud na Moravu pronikal svobodomyšlný a především antiklerikální duch nesený tiskem a literaturou. Činnost kněží v národní agitaci začala nahrazovat rozvíjející se činnost spolková. Kněží se postupně odcizovali národnímu hnutí,

⁵¹¹ ŘEPA, M. *Moravané nebo Češi? Vývoj českého národního vědomí na Moravě v 19. století*. Brno: Doplněk, 2001, s. 111–113.

⁵¹² URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 236.

⁵¹³ ŘEPA, M. *Moravané nebo Češi? Vývoj českého národního vědomí na Moravě v 19. století*. Brno: Doplněk, 2001, s. 147.

⁵¹⁴ ZLÁMAL, B. *Příručka českých církevních dějin. VI. Doba probuzenského katolicismu (1848–1918)*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2009, s. 61.

jelikož stále preferovali víru před náboženstvím v duchu sušilovského hesla *Církev a vlast*. Jejich interpretace vlasti byla stále spojena s loajalitou vůči panovníkovi, která se z vlasteneckého diskursu postupně vytrácela.⁵¹⁵ Jejich vliv však zůstal na Moravě patrný i nadále, a to především ve spolkové činnosti. Od poloviny osmdesátých let tu vznikalo například mnoho jednot katolických tovaryšů (podstatně více než v Čechách). Příkladem významné katolické organizace je tělovýchovná jednota Orel, která má svůj původ v tělovýchovných oddílech při různých katolických spolcích. Orel, u jehož zrodu stáli namnoze kněží,⁵¹⁶ byl založen kvůli charakteru sokolské organizace, která byla silně antiklerikálně orientovaná, což pochopitelně nevyhovovalo mnohým nábožensky založeným cvičencům. K založení samotného Orla došlo v roce 1909. Za I. republiky se stal druhou největší sportovní organizací ve státě. Sokol však již v té době dosahoval neporovnatelně větších rozměrů.

Na Moravě byla též velmi silná katolická politická reprezentace, jež se aktivizovala především v reakci na vydání papežské encykliky *Rerum novarum*⁵¹⁷ v roce 1891.⁵¹⁸ Katolické strany, vyrůstající z různých katolických organizací v devadesátých letech 19. století, si vzaly za hlavní úkol zastavit odnáboženšťování všech oblastí společenského života, bránit šíření liberalismu a socialismu. Na Moravě měly tyto strany podstatně silnější pozice, o čemž svědčí i to, že Katolická strana národní, založená v roce 1896, zde před I. světovou válkou patřila k nejsilnějším politickým uskupením. V Čechách existovala strana také, neměla zde ovšem nikdy silné pozice.⁵¹⁹

Odlišnou náboženskou situaci v těchto dvou oblastech pak dosvědčují i údaje z prvních let nově vzniklé republiky. Při sčítání lidu v roce 1921 se otevřeně

⁵¹⁵ ŘEPA, M. *Moravané nebo Češi? Vývoj českého národního vědomí na Moravě v 19. století*. Brno: Doplněk, 2001, s. 158.

⁵¹⁶ ZLÁMAL, B. *Příručka českých církevních dějin. VI. Doba probuzenského katolicismu (1848–1918)*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2009, s. 288.

⁵¹⁷ *Rerum novarum* je papežská encyklika vydaná papežem Lvem XIII. v roce 1891, která reaguje na sociální problémy druhé poloviny devatenáctého století. Encyklika odmítá socialismus i jednostranný kapitalismus a vyzývá ke všeobecné solidaritě, spolupráci a k zakládání svépomocných organizací. LEV XIII. *Rerum novarum. Encyklika o dělnické otázce*. Praha: ZVON, české katolické nakladatelství, 1996.

⁵¹⁸ PEHR, M. a kol. *Cestami křesťanské politiky. Biografický slovník křesťanských stran v českých zemích*. Praha: Akropolis, 2007, s. 10.

⁵¹⁹ LUKEŠ, B. *Historie křesťanské demokracie ve střeoevropském prostoru; Československá strana lidová*. Jihlava: Evropská akademie pro demokracii ve spolupráci s Konrad-Adenauer-Stifting, 2002, s. 5–7.

přihlásilo k bezvěrectví asi deset procent obyvatel Čech, zatímco na Moravě necelá dvě procenta.⁵²⁰

U Moravských Slováků byl totiž ještě v osmdesátých letech 19. století pohled na svět stále ovlivňován biblí, životy svatých, modlitebními knihami a nikoli Palackého Dějinami nebo Kollárovými verši. Katolický výklad dějin proto mnohým z nich určoval i pohled na Čechy jako na odpadlíky od pravé víry.⁵²¹ A může být až překvapující, že tento pohled v některých oblastech a rodinách přetrval u nejstarší generace až do dnešních dnů, o čemž je možno se doposud přesvědčit na slováckém venkově.

Na případu národního hnutí v Čechách a na Moravě je tedy zřejmé, že vztah národních buditelů k církvi může nabývat jak negativní, tak pozitivní podoby. Tento vztah je zformulován v kritický okamžik jeho ideologického vymezení a je do značné míry ovlivněn postoji církve a ideologickým přesvědčením těchto buditelů. Čerpají-li národní agitátoři zdroje pro formování národní identity v náboženství a náboženských symbolech daného společenství, nemají zájem se proti příslušné církvi vymezovat. Je-li naopak charakter národní identity formován ideologií a jednotlivci, již jsou vůči církvi v opozici, stává se národní hnutí antiklerikálním. Zatímco tedy v Čechách formovali „národní mýtus“ liberálové se zalíbením v reformaci pociťující odpor ke katolické církvi, na Moravě se neslo národní hnutí pod vlivem katolických obrozenců v konzervativním náboženském duchu. I když se národní hnutí v těchto regionech od poloviny osmnáctého století vyvíjelo odlišným způsobem, převážila nakonec interpretace značně antiklerikální. Tento proticírkevní postoj se stal ke konci devatenáctého století již integrální součástí národního hnutí a byl dále upevňován a posilován prostřednictvím literatury a tisku, později pak institucionalizován spolkovou činností a školní výchovou. Vytlačení církve z veřejného prostoru se pak stalo nedílnou součástí národní agitace a liberálního politického programu českých vlastenců, což především po vzniku československého státu přispělo na Moravě k dalšímu oslabení katolické církve a ve svém důsledku k postupné dechristianizaci (i když pozvolnějši než v Čechách) zdejší společnosti.

⁵²⁰ ČSÚ. *Náboženské vyznání přítomného obyvatelstva* [online]. cit. 2014-3-27. Dostupné z: http://notes3.czso.cz/sldb/sldb.nsf/i/scitani_v_roce_1921.

⁵²¹ ŘEPA, M. *Moravané nebo Češi? Vývoj českého národního vědomí na Moravě v 19. století*. Brno: Doplněk, 2001, s. 178.

8. Sekularizace dělnického hnutí

Posledním z uvedených hnutí, jež významným způsobem ovlivnilo značnou část české společnosti a dle mého názoru přispělo k její dechristianizaci, je hnutí dělnické. Obdobně jako hnutí liberální a národní nebylo ve svých počátcích antiklerikálně orientováno a u jeho základů stáli naopak věřící muži, spatřující v náboženství nedílný základ spravedlivé společnosti. V *kritický okamžik* zformulování ideologie jednotné dělnické organizace a její ideologie, však převážila socialistická ideologie, jež byla vůči náboženství a církvím v jednoznačně nepřátelském postavení. S tím, jak se v dělnickém hnutí prosazovaly socialistické ideje, se pak proměňoval i postoj dělníků k náboženství a církvi; od vstřícného v polovině devatenáctého století až po otevřeně nepřátelský ke konci století. V souladu s konceptem path dependence na tomto případě ukazují, obdobně jako v případech předešlých, jak k antiklerikálnímu zformování hnutí přispěla provázanost státu a církve, ale i jednotlivé osobnosti a jejich osobní ideologické přesvědčení.

Hugh McLeod tvrdí, že se převážná část devatenáctého století nesla v duchu vyostřeného konfliktu mezi úzkou skupinou bohaté městské buržoazie, šlechty a velkostatkářů na jedné straně a městskými dělníky, nádeníky a drobnými rolníky na straně druhé.⁵²² Chudí mnohdy hledali oporu v kléru, ten se však až na několik výjimek většinou postavil na stranu těch druhých, čímž se značně odcizil nemajetným vrstvám obyvatelstva. Zásadní problém pak spočíval v tom, že duchovní začínali v tomto období často zaujímat postavení městských hodnostářů, navíc právě v čase, kdy byl zákon nejméně milosrdný a třídně předpojatější, než kdykoli předtím či potom.⁵²³ Tato situace měla za následek přitažlivost marxistických idejí pro dělnické organizace, které pak v mnoha evropských zemích postupně zcela přijaly socialistickou ideologii. Martin píše, že všechny

⁵²² MCLEOD, H. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, s. 39–40.

⁵²³ *Ibid.*, s. 41.

evropské země toto hnutí, někdy více, někdy méně antiklerikální, zažily.⁵²⁴ České země jsou příkladem těch z nich, kde nabylo socialistické hnutí výrazně proticírkevní podoby. Na tuto antiklerikální orientaci socialistů měl navíc bezesporu vliv protikatolický duch českého národního hnutí, což je zřejmé i z dobového tisku. Zásadní však byl vliv marxistických idejí, jež proudily do českého dělnického hnutí z německy mluvících zemí, a především pak z Vídně.

8. 1. Počátky dělnického hnutí a jeho nevyhraněný charakter

Dělnická třída se začala objevovat v českých zemích na přelomu 18. a 19. století, tedy v raném počátku průmyslové revoluce, která znamenala zásadní změny pro dosavadní společenskou strukturu. Dělnictvo počátku devatenáctého století se skládalo především z pracovníků manufaktur a tovaryšů. Formování dělnického hnutí bylo spojeno s požadavky dělníků na lepší pracovní podmínky a mnohdy též s postoji proti zavádění nových strojů, jež vedlo k jejich propouštění ze zaměstnání. Dělníci proto pořádali stávky a manifestace, které však byly v první polovině devatenáctého století poměrně slabé a decentralizované. Silnější dělnické nepokoje se objevily v roce 1848 a souvisely s revolučními událostmi probíhajícími v habsburské monarchii.

V rámci revolučního hnutí osmačtyřicátého roku začali dělníci nastolovat sociální požadavky. Mnozí z nich očekávali od revoluce především zlepšení svého sociálního postavení. Největší vlna nespokojenosti se projevila v Praze. 17. března 1848 podalo asi 1 200 pražských kartounkářů petici, jež mimo jiné požadovala zajištění práce a zvýšení mezd výboru, jenž byl zvolen na „svatováclavské schůzi“.⁵²⁵ Drobnější nepokoje pak probíhaly celé jaro. Městská beseda tak přistoupila k tomu, aby byl jednáním s dělníky pověřen lékař, buditel a publicista František Cyril Kampelík, jenž vyjednal nezaměstnaným dělníkům od obce a továrníků jistou podporu.⁵²⁶

⁵²⁴ MARTIN, D. Evropa a Amerika. Sekularizace, nebo pluralizace křesťanství – dvě výjimky a žádné pravidlo. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, s. 248.

⁵²⁵ Dějiny českého a slovenského dělnického hnutí v letech 1848–1918. Praha: *Vysoká škola politická UV KSČ. Katedra dějin KSČ*, 1975, s. 21.

⁵²⁶ JIROUŠEK, T. J. *Dějiny sociálního hnutí v zemích Koruny české od roku 1840–1900*. Praha: Nákladem družstva Vlast, 1900, s. 10–11.

Kampelík, o kterém byla řeč již výše v souvislosti s národním hnutím na Moravě, byl též jednou z prvních osobností dělnického hnutí v českých zemích.⁵²⁷ Usiloval o zlepšení sociálního a kulturního postavení řemeslníků, dělníků a především tiskařů. Byl prostředníkem mezi pracujícími, továrníky a městskou radou a snažil se mezi nimi dohodnout kompromis o podobě pracovních podmínek. Mimo to se však na dělníky snažil působit také všeobecnou osvětou – sociální, lékařskou, vlasteneckou, ale i náboženskou. Za tímto účelem též založil časopis Hlásník.⁵²⁸ V tomto období nebylo ještě rodící se dělnické hnutí k církvi a náboženství nepřátelské a na Kampelíkově příkladu je zřejmé, že jeho snaha o pozvednutí životní úrovně dělníků byla kloubena se snahou o jejich náboženskou obrodu. Tyto snahy, jak níže ukážu, nebyly v pozdějších několika dekadách ojedinělé ani v českých zemích, ani v dalších evropských státech. Přetrvávající aliance absolutistických vlád a církví však křesťanské sociální hnutí značně poškodila, a přispěla k dominanci hnutí socialistického.

Od poloviny 19. století pokračovala průmyslová revoluce, jež přinesla nástup tovární výroby. V českých zemích se pak rozvíjelo především strojírenství a těžký průmysl. V padesátých a šedesátých letech byly založeny významné české strojírenské podniky. V tomto období se výrazně rozšiřovala dělnická třída, jejíž sociální postavení bylo v důsledku slabé ochrany zaměstnanců značně nevyhovující. Tato dělnická třída se v následujících letech a desetiletích zásadně odcizila katolické církvi a následně pak i samotnému křesťanskému náboženství.

Je zřejmé, že vrcholná patra hierarchie katolické církve neměla v tomto období žádnou představu o reálných příčinách sociálních a politických krizí a neochvějně se stavěla na ochranu starého řádu. Tuto skutečnost v roce 1855 zřetelně vyjádřil arcibiskup Rauscher v dopise Metternichovi: *„Osmnácté století zanechalo vládám a národům dědictví předsudků, které pronikly celé moderní vzdělání a jen málo byly otřeseny krvavým poučením první Francouzské revoluce... Zvláště pokud šlo o vztah státu a církve, byly převrácené názory natolik zakořeněny, že mohly být překonány jen díky mimořádným okolnostem. Právě krize, kterou vyvolal v duchovním světě rok 1848, prolomila zvláštním*

⁵²⁷ HORÁČEK C. *Počátky českého hnutí dělnického*. Praha: Česká akademie věd a umění, 1933, s. 27.

⁵²⁸ JIROUŠEK, T. J. *Dějiny sociálního hnutí v zemích Koruny české od roku 1840–1900*. Praha: Nákladem družstva Vlast, 1900, s. 10.

*přičiněním Boží milosti cestu pravdě...*⁵²⁹ Z tohoto dopisu je zřejmé, že vrcholný klérus, pevně spojený s absolutistickým státem, si neuvědomoval význam některých nezadržitelných strukturálních a sociálních změn. Nemůže tak být překvapením, že za celá padesátá léta byl zaznamenán jen jeden pokus, kdy chtěl vysoký církevní hodnostář ovlivnit sociálně politické cítění doby. V předvečer vánočních svátků v roce 1857 vydal litoměřický biskup, v jehož diecézi se rozvíjela moderní tovární výroba, pastýřský list, ve kterém nabádal továrníky, aby dbali na mravní život svých dělníků a umožnili jim také nábožensky žít, což nebylo vzhledem k pracovní době samozřejmostí. Podnikatelé však většinou tento list přešli bez povšimnutí.⁵³⁰

Na druhou stranu je však také pravdou, že nižší klérus jevil o sociální postavení dělníků zájem, což dokládá dílo například Adolfa Kolpinga, a dalších osobností církví Německa, Anglie či Francie.⁵³¹ Kolping byl německý kněz a sociální reformátor, jenž podporoval zakládání podpůrných organizací zajišťujících sociální pomoc a vzdělání nemajetnému obyvatelstvu v mnoha zemích Evropy. Pod jeho vlivem tak byly v českých zemích zakládány spolky katolických tovaryšů, jichž bylo do roku 1872 založeno v zemích Koruny české sedmnáct.⁵³² Těchto řemeslnicko-dělnických jednot poměrně rychle přibývalo a roku 1899 jich bylo 59 s mnoha tisíci členy.⁵³³ Uvážíme-li však, že v důsledku restaurace absolutismu byly jedinými organizacemi, jež mohly sdružovat dělníky již od padesátých let,⁵³⁴ dopady jejich činnosti v oblasti sociální, i přes bezesporu užitečné poslání, byly minimální. Činnost těchto spolků totiž mohla oslovit pouze úzkou skupinu pracujících a nic nezměnila na tom, že se katolická církev, a zvláště její vrcholná hierarchie se svým servilním postojem k vládě, odcizovala dělníkům, jejichž životní podmínky byly mnohdy neudržitelné.

Jak píše Urban, byla vysoká zaměstnanost žen a dokonce i dětí, i když jejich zaměstnávání bylo od roku 1859 zakázáno. Pracovní podmínky byly často

⁵²⁹ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 118.

⁵³⁰ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 119.

⁵³¹ HORÁČEK C. *Počátky českého hnutí dělnického*. Praha: Česká akademie věd a umění, 1933, s. 11–13.

⁵³² JIROUŠEK, T. J. *Dějiny sociálního hnutí v zemích Koruny české od roku 1840–1900*. Praha: Nákladem družstva Vlast, 1900, s. 14.

⁵³³ ZLÁMAL, B. *Příručka českých církevních dějin. VI. Doba probuzeneckého katolicismu (1848–1918)*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2009, s. 283.

⁵³⁴ Spolková činnost byla od roku 1852 do roku 1867 výrazně omezena zákonem o právu spolčovacím a zákonem o právu shromažďovacím.

otřesné, zdraví i životu nebezpečné. Průměrná nominální mzda 3–5 zlatých týdně pro dospělého dělníka umožňovala jen holé přežití. Až od roku 1873 se mzdy začaly pomalu zvyšovat. Na pracovišti trávil dělník v podstatě všechny čas od ranních hodin až do pozdního večera. Pokud docházel do práce ze vzdálenějšího místa, zůstával při 11–14 hodinové pracovní době často na pracovišti i přes noc a přespával u strojů. Většinou jen na neděli odcházel domů. Z hlediska kvality a kultury bydlení dělníků patřilo tehdy Rakousko vůbec k posledním zemím v Evropě. V okolí průmyslových míst vznikaly dělnické kolonie chatrčí, které šlo jen těžko nazývat lidským obydlím. Každodenní stravou dělníka byly brambory a napodobenina kávy. V důsledku hrozných podmínek většinou již nebyli dělníci kolem čtyřiceti let schopni práce. Dělník starší padesáti let byl v továrně spíš výjimkou. V dělnických rodinách pochopitelně byla v porovnání s ostatními skupinami obyvatelstva vysoká nemocnost, dětská úmrtnost; naopak průměrný věk byl velmi nízký.⁵³⁵

Nelze se tedy divit, že mnozí dělníci pocítovali odpor vůči státu, respektive státnímu zřízení. Antipatie se pak též pochopitelně obracely proti katolické církvi, jež byla hlavní ideologickou oporou režimu a byla s ním pevně svázána. Proces skupinové emancipace dělníků navíc vedl k vytváření stereotypů o příslušnících jiné skupiny. Bohatí byli pak považováni za cizí, „nepřátelskou“ komunitu, jíž se přisuzovaly negativní vlastnosti. Z analýz vzpomínek dělníků je pak zřejmé, že do této skupiny podle nich zapadali i příslušníci kléru⁵³⁶

Po uvolnění absolutismu v habsburské monarchii v roce 1861 se začal opět rozvíjet politický a společenský život, což se zanedlouho projevilo i v dělnickém hnutí. První dělnické spolky měly politický, kulturní, obecně vzdělávací, sportovní, společenský i charitativní význam. V tomto prostředí se pak střetávaly různé, často velmi rozdílné koncepce a ideje,⁵³⁷ z nichž byl v té době relativně nejrozšířenější lassallismus.⁵³⁸

⁵³⁵ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 287–288.

⁵³⁶ MACHAČOVÁ, J. Prostředí továrního dělnictva ke konci 19. století; analýza vzpomínek Františka Halase staršího z let 1885–1915. In: MACHAČOVÁ, J., MATĚJČEK, J. (eds.). *Studie k sociálním dějinám 19. století*. Opava, Praha, Kurná Hora: Slezský ústav České akademie věd, 1996, s. 74–75.

⁵³⁷ EFMEROVÁ, M. C. *České země v letech 1848–1918*. Praha: Libri, s. 252.

⁵³⁸ Lassallismus byl směr vycházející z myšlenek německého sociálního reformátora a politika Ferdinanda Lassalla (1825–1864). Lassallisté vycházeli z představ o politickém (nikoli revolučním) charakteru spolkové činnosti dělníků, ostře však mnohdy kritizovali stávající liberální ekonomický řád.

Po vydání nového *spolkového zákona* 15. listopadu z roku 1867 se však teoretické úvahy několika málo skupin a jednotlivců mohly reálně rozvíjet v podobě dělnických spolků. Jak je patrné na případu prvního z nich – Oulu –, dělníci pociťující potřebu sdružování za účelem pozvednutí svého sociálního postavení nebyli prozatím ideologicky vyprofilováni. Na podzim roku 1867 se pražská skupina českých dělníků rozhodla založit dělnický list, jenž by hájil dělnické zájmy. Neměla však jasnou představu, jaké zájmy by to měly přesně být a jak by měly být formulovány. Dělníci se tak s žádostí o pomoc obrátili na mladého doktora práva Františka Ladislava Chleboráda, zabývajícím se národohospodářstvím a ten jejich žádost přijal.⁵³⁹ Dne 1. prosince roku 1867 tak vyšlo v Praze první číslo dělnického čtrnáctideníku s názvem *Dělník*, jehož heslem bylo „*Vzdělání a hmotné povznesení dělnictva*“. V programovém článku pak stojí: „*Nuže vzchopme se i my čeští dělníci, kteří náležíme k jádru národa svého, u jichžto středu doplňuje se statný stav měšťanský, jenž u všech vzdělaných národů jest ohniskem inteligentního pokroku, vzchopmež se i my dělníci za příkladem jiných ctihodných tříd národa českého k blahodějně činnosti ve prospěch stavu svého a tím samými ve prospěch celého národa.*“⁵⁴⁰ V takovémto duchu pak koncipoval charakter prvního českého svépomocného spolku Oul. Pražský Oul, jehož byl Chleborád zvolen předsedou, byl koncipován jako spotřební družstvo, jež mělo postupně přecházet k různým formám podnikatelské činnosti. Myšlenka družstevní svépomoci si získala širokou popularitu mezi veřejností a po vzoru Oulu vznikaly v Čechách v letech 1868–1870 desítky obdobných spolků. V důsledku hospodářské krize po roce 1873 však začaly postupně zanikat. V roce 1875 pak zanikl i pražský Oul.⁵⁴¹

I když neměl Chleborádův program dlouhého trvání, jsou na jeho příkladu zřejmé dvě skutečnosti. Jednak že charakter počínajícího dělnického hnutí nebyl *daný*, ale vycházel z idejí jeho zakladatele – v případě Chleboráda se jednalo o snahu skloubit liberální ekonomické prostředí a blahobyť dělníků pomocí svépomocných družstev. A dále že dělnické hnutí ve svých počátcích nemuselo mít nutně protináboženský charakter, o čemž svědčí Chleborádova řeč na prvním

⁵³⁹ HORÁČEK, C. *Počátky českého hnutí dělnického*. Praha: Česká akademie věd a umění, 1933, s. 35–36.

⁵⁴⁰ HORÁČEK, C. *Počátky českého hnutí dělnického*. Praha: Česká akademie věd a umění, 1933, s. 36.

⁵⁴¹ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 269.

shromáždění českého dělnictva 17. května 1868, kdy před zástupem více jak tisíce dělníků pronesl: „*Ve jménu Boha Trojjediného, ve jménu svatých za nás orodujících patronů českých, zahajují první shromáždění dělnictva českého.*“⁵⁴² O tom, že se nejednalo o anomálii, pak svědčí i to, že mnohé dělnické spolky té doby měly prapory s náboženskou symbolikou, jejich čestní představení bývali kněží, výroční dělnické schůze se zahajovaly bohoslužbami atp.

8. 2. Prosazení socialistické orientace dělnického hnutí

Orientace dělnického hnutí se však stávala protiklerikálně a obecně protinábožensky zaměřená s tím, jak do něj začínaly prostupovat socialistické myšlenky ovlivněné marxismem a jeho ateismem. Negativní vztah marxistického hnutí k náboženství jako takovému byl pak z velké míry bezesporu zapříčiněn právě aliancí *trůnu a oltáře*, nebo přesněji řečeno aliancemi *trůnů a oltářů*, jež v Evropě v 19. století přetrvávaly. Příčiny antipatie marxistických idejí k náboženství jsou patrné ze samotného Manifestu komunistické strany, z něhož je zřejmé přesvědčení, že náboženství slouží především zájmům buržoazie nebo aristokracie: „*Zákony, mravouka, náboženství jsou proň jedním z těch mnohých prostředků měšťáckých, za nimiž se skrývá právě tolik měšťáckých zájmů.*“ (...) „*Jako se druží kněžstvo ku šlechtě, tak se drží kněžourský socialismus k feudálnímu. Není nic snadnějšího, nežli dáti křesťanskému asketismu socialistického nátěru.*“⁵⁴³

Pronikání idejí marxismu a socialismu do dělnického hnutí v českých zemích probíhalo pozvolna. Tyto myšlenky se šířily pochopitelně především z německých zemí a z Vídně, kde byl v roce 1867 založen Dělnický vzdělávací spolek, ve kterém se začali setkávat marxisticky a socialisticky ladění dělníci, někteří i z českých zemí. Německá sociální demokracie se postavila na stranu marxismu na sjezdu v Eisenachu v roce 1869, a to především pod vlivem agitátorů Viléma Liebknechta a Augusta Bebela. Stejně tak přijala marxismus vídeňská

⁵⁴² JIROUŠEK, T. J. *Dějiny sociálního hnutí v zemích Koruny české od roku 1840–1900*. Praha: Nákladem družstva Vlast, 1900, s. 26.

⁵⁴³ MARX, K., ENGELS, B. *Komunistický manifest*. Vídeň: Nákladem vydavatelstva dělnických listů, 1893, s. 53.

sociální demokracie, stojící dříve na základech lassallismu. Po sjezdu v Eisenachu začali sociální demokraté agitovat mezi dělníky po celém Rakousku.⁵⁴⁴

V témže období navíc zásadně zesílila opozice vůči Chleborádově spolkové činnosti. Jejím základem se staly tzv. Dělnické besedy a noviny Český dělník, vycházející od května 1869. Je sice pravda, že tato opozice nebyla zatím založena na sociálnědemokratických a marxistických myšlenkách, to se však mělo brzy změnit.⁵⁴⁵

Dne 16. května 1869, tj. přibližně rok po prvním táboru lidu pod Řípem, se v Praze na Letné konal první velký masový dělnický tábor za účasti několika desítek tisíc lidí. Po něm následovaly další. Mezi dělníky pak přicházely osobnosti jako Miroslav Tyrš, Eduard Grégr, Karel Sabina, Josef Barák a další. V hnutí již v té době nebyl patrný Chleborádův vliv, zůstávalo však orientováno národně a liberálně, jak je patrné z výčtu osobností. Zásadním mezníkem pro směřování hnutí se stal velký dělnický tábor v Praze na Pankráci, dne 3. září 1871. Na jeho programu byla nastolena otázka rozšíření volebního práva do zemských sněmů a požadavek založit nový, socialisticky orientovaný, dělnický časopis. Následně na to vyšly 5. ledna 1872 Dělnické listy, které se již dají považovat za list socialistický.⁵⁴⁶

Redakce listu byla sice z počátku vedena národním liberálem Josefem Barákem, ten však, pod tlakem socialistů, noviny po necelém roce opustil a přešel do Národních listů. Noviny tak byly ovládnuty socialisty, což se vzápětí projevilo v obsahu listů. Zatímco po dobu Barákova působení se vyjadřovaly Dělnické listy (doposud liberálně a národně orientované) do značné míry antiklerikálně, nebyla jejich rétorika obecně protináboženská. Po převzetí redakce socialisty se však nepřátelství vůči církvi značně prohloubilo, a noviny se začaly orientovat navíc i protinábožensky, což je patrné hned z prvního (zářijového) vydání: „Číslem 16. započaly Dělnické Noviny článkem *Demokratismus a křesťanství* a číslem 17. *naštěstí jej dokončily. Jsme tomu rádi, že odhodily škrabošku a své poslední záměry odhalily. Však toliko cynismu bychom byli neočekávali. Probůh, kde to jsme? Ke komu Dělnické Noviny takto mluví? Jsme v papežském Římě, nebo ve vlasti Jana Husa, Žižky z Trocnova, Prokopa Holého a Jiřího Poděbrada? (...)* Ba

⁵⁴⁴ TOBOLKA, Z. V. *Dějiny československé sociální demokracie od jejich počátků až po sjezd hainfeldský*. Praha: Ústřední dělnické nakladatelství a knihkupectví, 1921, s. 10–11.

⁵⁴⁵ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 270.

⁵⁴⁶ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 271–272.

věru to nevíme, neboť neslycháno, aby dělnický časopis hlásal českému lidu, že demokratismus začíná zákony církve co nejprísněji plnit, k poslušnosti církvi se musí každý sám ustanovit, že konečně demokracie není nic jiného, než otázka jak lze víru křesťanskou vzkřísiti a podobných nesmyslných a zlomyslných věcí více. (...).⁵⁴⁷ Obdobná protináboženská rétorika je pak samozřejmě patrná i v dalších socialistických listech, například v *Budoucnosti*, vydávané od roku 1874, která byla skutečným sociálně demokratickým internacionálním listem. O protináboženském zaměření socialistů a jejich novin pak svědčí i to, že *Dělnické listy* a *Budoucnost* začaly inzerovat vyloženě protinábožensky orientovaný časopis *Světlo*. Mezi socialisty se však šířilo i mnoho dalších protinábožensky a ateisticky orientovaných časopisů.⁵⁴⁸ Některé tyto časopisy (např. *Rašple*) tak přinášely v devadesátých letech karikatury církevních hodnostářů v podobě obézních mužů starajících se jen o svůj blahobyť. Tím mimo jiné zpochybňovaly jeden ze základních dosavadních vzorů chování – úctu ke knězi jako zástupci Boha a církve. Tato změna chování ke knězi se pak začala projevat v prostředí mladých organizovaných dělníků – například provokativním pořádáním pohřbů s rudým praporem.⁵⁴⁹ Při formování těchto postojů byl vliv socialistického světonázoru pravděpodobně zásadní. Jak uvádí Jana Macháčová, například z analýzy vzpomínek (1885–1913) dělníka Františka Halase staršího je zřejmé, že jeho proticírkevní přesvědčení vyplývá nejen z osobní negativní zkušenosti s klérem, ale i z četby socialisticky orientovaného časopisu *Rašple*, jenž se podílel na formování jeho negativního vztahu k církvi. Jako na chlapce na něj dle těchto vzpomínek například silně zapůsobila titulní stránka jednoho čísla tohoto časopisu, kde byla naznačena souvislost mezi olomouckým arcibiskupem a zlodějem.⁵⁵⁰

Na další socialistickou orientaci českého dělnického hnutí měl zásadní vliv rakouský dělnický kongres v obci Neudorfel, v tehdejších Uhrách, konaný 5. dubna roku 1874. Kongresu se zúčastnilo 74 dělníků a byly zde přítomni i

⁵⁴⁷ *Dělnické listy*. Praha, 1872, č. 18, s. 2.

⁵⁴⁸ JIROUŠEK, T. J. *Dějiny sociálního hnutí v zemích Koruny české od roku 1840–1900*. Praha: Nákladem družstva Vlast, 1900, s. 68–69.

⁵⁴⁹ MACHAČOVÁ, J., MATĚJČEK, J. *Nástin sociálního vývoje českých zemí 1781–1914*. Opava: Slezské zemské muzeum, 2002, s. 235–236.

⁵⁵⁰ MACHAČOVÁ, J. Prostředí továrního dělnictva ke konci 19. století; analýza vzpomínek Františka Halase staršího z let 1885–1915. In: MACHAČOVÁ, J., MATĚJČEK, J. (eds.). *Studie k sociálním dějinám 19. století*. Opava, Praha, Kurná Hora: Slezský ústav České akademie věd, 1996, s. 74.

zástupci z Prahy a Brna. Na tomto setkání byly též přijaty zásady organizace a společný program. Dělnické listy se poté staly oficiálním českým orgánem rakouské sociální demokracie. K bodům programu, mimo požadavku na všeobecné a rovné hlasovací právo, též patřil požadavek odluky církve od státu a církve od školy.⁵⁵¹ Význam tohoto požadavku pro socialisty je patrný již z toho, že zaujímal v programu hned třetí místo. Protináboženský charakter socialisticky orientovaného dělnického hnutí se tak z roviny ideologické posunul i do roviny politické.

O několik let později 7. dubna 1878 byla pak v hostinci U kaštanu na Břevnově založena Československá sociálně demokratická strana dělnická. Strana v této době ještě nebyla jednotná a definitivně vyprofilovaná, její proticírkevní a protináboženské zaměření však mnozí tušili.⁵⁵² V sociální demokracii působilo z počátku mnoho proudů, až brněnský program z roku 1882 byl ve své podstatě programem marxistickým, jelikož jeho teoretická část vycházela z programu francouzské dělnické strany, na němž spolupracovali přímo Marx s Engelsem.⁵⁵³ Hnutí však nebylo stále jednotné a doposud byly živé radikální anarchistické proudy, jež navíc vyvolávaly represe ze strany státu. Vnitřní rozpory v rakouské sociální demokracii byly de facto překonány až ke konci osmdesátých let. Po přípravných jednáních v Brně (1887) a ve Vídni (1888) byla sociálně demokratická strana na sjezdu v dolnorakouském Hainfeldu programově a organizačně obnovena. *Hainfeldský program* v teoretické části vycházel, obdobně jako program brněnský, z marxistického pojetí společnosti. Obnovená rakouská sociálně demokratická strana se v létě 1889 podílela na založení Druhé internacionály. Již 1. května následujícího roku pak vyšlo v Praze demonstrovat za sociálně demokratické požadavky téměř 30 000 lidí a veřejností byla demonstrace přijata se sympatiemi.⁵⁵⁴

Vliv socialistických, respektive marxistických idejí na českou společnost byl opravdu značný. Kalendář česko-slovenské strany sociálně-demokratické z roku 1895 uvádí již 246 spolků v Čechách, na Moravě, ve Slezsku a v Dolních Rakousích hlásících se veřejně k československé organizaci mezinárodní sociální

⁵⁵¹ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 345.

⁵⁵² TOBOLKA, Z. V. *Dějiny československé sociální demokracie od jejich počátků až po sjezd hainfeldský*. Praha: Ústřední dělnické nakladatelství a knihkupectví, 1921, s. 42.

⁵⁵³ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982, s. 349–350.

⁵⁵⁴ EFMEROVÁ, M. C. *České země v letech 1848–1918*. Praha: Libri, 1998, s. 95.

demokracie v Rakousku. Z Čech se přihlásilo do této statistiky 194 spolků se 27 000 členy. A bylo uvedeno, že tyto spolky vlastní 26 000 knih a odebírají 1 900 exemplářů různých dělnických časopisů. Z Moravy se pak přihlásilo 36 spolků s 11 500 členy, 5 600 svazky knih a 391 exempláři časopisů. Navíc je potřeba dodat, že mnoho spolků se do tohoto sčítání vůbec nepřihlásilo.⁵⁵⁵

Srovnáme-li tyto počty s počty katolických spolků, je zřejmé, že vliv socialistů na české dělníky byl několikanásobně vyšší a katolická církev jim ke konci století již nemohla konkurovat. Církevní představitelé se sice také začali systematicky zabývat sociálními otázkami a řešením neudržitelného postavení dělníků, a to především po vydání encykliky *Rerum novarum* v roce 1891. Jak se zdá, bylo však pro církev v tomto ohledu příliš pozdě. Není pak překvapením, že již na konci devatenáctého století panoval v řadách českého dělnictva vůči katolické církvi spíše vlažný, až negativní postoj.⁵⁵⁶

Jak bylo řečeno, české dělnické hnutí nebylo ve svých počátcích antiklerikálně orientováno. V kritický okamžik formování dělnického hnutí však církev stála na straně starého režimu a zastávala jasně pro-absolutistické postoje, čímž v tomto zásadním období, de facto naplňovala svou úlohu tak, jak ji vyjádřil Karel Marx v *Komunistickém manifestu*. Není pak překvapující přitažlivost antiklerikálních socialistických idejí mezi českými dělníky, již se s těmito myšlenkami snadno ztotožňovali, na rozdíl od zemí, například Spojených států,⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ JIROUŠEK, T. J. *Dějiny sociálního hnutí v zemích Koruny české od roku 1840–1900*. Praha: Nákladem družstva Vlast, 1900, s. 63–64.

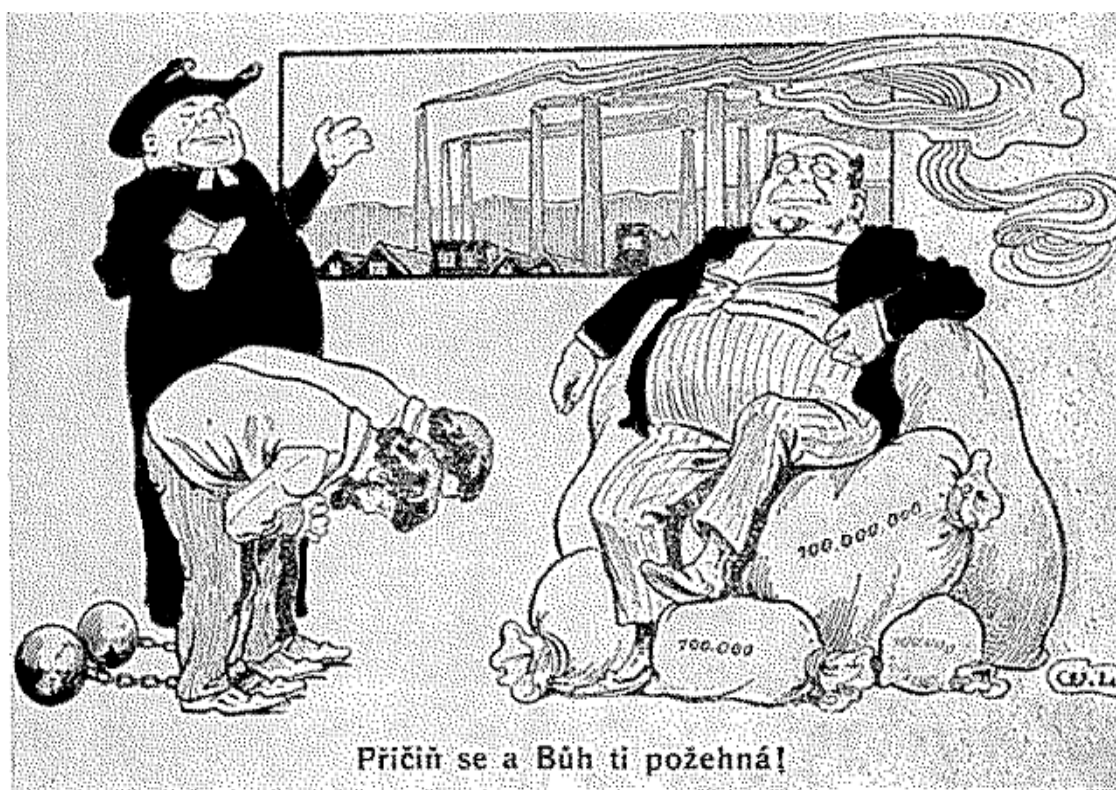
⁵⁵⁶ HOLUBEC, S. *Lidé periferie: Sociální postavení a každodennost pražského dělnictva v meziválečné době*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2009, s. 221.

⁵⁵⁷ Příkladem země, kde nezískalo dělnické hnutí antiklerikální, respektive protináboženský charakter, jsou Spojené státy americké. Dělnické hnutí, jež se rodilo v USA, bylo ve svých počátcích, obdobně jako v případě českých zemí, ideologicky nevyhraněné. Prvním takovýmto významným hnutím byl Šlechtný a svatý řád rytířů práce, založený v roce 1869, a náplní jeho činnosti byla agitace a organizace stávek za zlepšení pracovních podmínek dělníků. V roce 1886 měl tento řád, hledající inspiraci ve středověkých ceších a tehdy oblíbených tajných bratrstvech, 700 000 členů. V roce 1886 vzniká Americká federace práce, sdružující především řemeslné dělníky, jež měla na přelomu století půl milionu členů, v roce 1920 až 4 000 000 členů. Pro tyto organizace byla typická jejich ideologická nevyhraněnost; snažily se zlepšovat život pracujících konkrétními požadavky. Jak podotkl Samuel Gompers, zakladatel Americké federace práce: „Nikdy v životě jsem nedomýšlel žádnou přesně definovanou ekonomickou teorii.“ Adolf Strasser, vůdce výrobců doutníků, se vyjádřil ještě páději: „Nemáme vyšší záměry, postupujeme ze dne na den, bojujeme pouze za bezprostřední cíle – cíle, které je možno uskutečnit v několika letech.“ TINDALL, G. B., SHI, D. E. *Dějiny Spojených států amerických*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008, s. 399 – 402. Pro srovnání s případem českých zemí, ale i jiných evropských států, je však zásadní, že nesmlouvavě protináboženský charakter nezískalo v USA ani hnutí socialistické. I když je zřejmé, že američtí socialisté, kteří se v USA začali etablovat na přelomu

kde tato aliance *trůnu a oltáře* nikdy neexistovala a dělnické hnutí zde tedy nezískalo protináboženský ráz. Proticírkevní socialistická rétorika navíc souzněla s protikatolickým národním cítěním, jež bylo ke konci devatenáctého století již všeobecně rozšířeno. Církev se sice pokusila tento vývoj zvrátit, zvláště pak po vydání encykliky *Rerum novarum* v roce 1891, v té době však již převládal mezi dělníky vliv socialistů. Optikou konceptu path dependence se dá říci, že směřování dělnického hnutí a jeho ideologický charakter byl ke konci století již nastolen. Zejména prostřednictvím dělnického tisku a vzdělávání byly antiklerikální postoje institucionalizovány a dále reprodukovány a šířeny mezi stále se rozšiřující dělnické masy.

Přičteme-li k dělnickému hnutí i hnutí liberální a národní, se kterými se mnohdy prolínalo, je zřejmé, že byl proud antiklerikálních, a dokonce protináboženských myšlenek na českou společnost druhé poloviny devatenáctého století skutečně ohromný. Pravda je, že dělnické hnutí bylo ke konci století pod vlivem marxistických idejí, a tím pádem značně antiklerikální téměř v celé Evropě. V českých zemích, jež byly průmyslově vyspělejší než například Polsko či Rakousko, však oslovovaly tyto ideje relativně větší podíl lidí z dělnického prostředí. Bereme-li navíc v úvahu ostře protikatolické ladění národního hnutí, které snad nemělo v evropském prostředí analogii, a totožný charakter hnutí liberálního, není pak překvapením, že již ke konci devatenáctého století byla katolická religiozita v českých zemích silně oslabena, přičemž proticírkevní postoje byly dále reprodukovány a institucionalizovány. Taková konstelace společenského klimatu vůči katolické církvi, jaká nastala v českých zemích druhé poloviny devatenáctého století, neměla v tehdejší Evropě obdoby, snad s výjimkou Francie, kde v téže době prohrávali boj o charakter země katoličtí royalisté s levicovými republikány.

století, čerpali svoji ideologii v Marxově učení, byli k náboženství (zejména protestantskému) podstatně smířlivější. O smír mezi socialismem a náboženstvím usilovaly mnohé významné osobnosti amerického socialistického hnutí, jako například George D. Herron, jenž se snažil teoreticky sblížit křesťanství a Marxův socialismus. Vůdci středo-právěho křídla socialistů rychle pochopili výhody, jež by toto usmíření přineslo v boji o voliče, a dá se říci, že Herronovi následovníci napříště opírali socialistickou agitaci o náboženské argumenty. Skutečností však zůstává, že ke katolicismu zůstalo socialistické hnutí značně indiferentní. Je však zřejmé, že toto nepřátelství mělo svůj původ spíše u katolického kléru, jenž se obával socialismu evropského ražení, než mezi samotnými americkými socialisty. Ti nevěnovali boji proti katolicismu přílišnou pozornost, a zaměřovali se spíše na získání vlivu mezi majoritními protestanty. KIPNIS, I. *The American Socialist Movement 1897–1912*. Chicago: Haymarket Book, 2004, s. 266–269.



(Sociálnědemokratická karikatura z roku 1901 znázorňující vztah práce a kapitálu)⁵⁵⁸

⁵⁵⁸ URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982.

9. Závěr

V úvodu práce jsem vytyčil hlavní cíl své disertace, a to **příspěvek k objasnění nízké míry katolické religiozity v České republice se zvláštním důrazem na společenské a politické konflikty, jež se odehrály v českých zemích 19. století.** Aby mohl být tento cíl naplněn, shrnul jsem hlavní body sekularizační teze a podrobil je teoretické i empirické kritice. Rekapituloval jsem tedy, jakým směrem se ubíraly úvahy osvícenských filozofů i prvních sociálních vědců – Maxe Webera a Émila Durkheima, kteří se zabývali náboženstvím, respektive jeho očekávaným úpadkem v důsledku modernizačních změn společnosti, především pak racionalizace a funkční diferenciací. Na tyto průkopníky sociologie náboženství a jejich koncepce více či méně volně navazovali další sociologové, již byli přesvědčeni o neslučitelnosti náboženství (buď tradičního křesťanského, nebo náboženství jako takového) s moderní společností. Hlavními proponenty tohoto přesvědčení, které nazýváme *sekularizační tezí*, byli především Bryan Wilson, Thomas Luckmann, Peter L. Berger a později Steve Bruce. Ze současnosti lze pak jmenovat Pippu Norrisovou a Ronalda Ingleharta. Všichni tito teoretici se shodují v tom, že v důsledku modernizace ztrácí (tradiční) náboženství své původní sociální funkce, je marginalizováno a obecně upadá.

V polovině devadesátých let dvacátého století však někteří sociologové, například Gilles Kepel, začali poukazovat na náboženské oživení, jež bylo možno pozorovat od konce sedmdesátých let dvacátého století v různých částech světa až do dnešních dnů. O definitivním „náboženském úpadku“ navíc nesvědčí ani mnohá empirická šetření. Pod vlivem této „náboženské renesance“ se začala objevovat mezi sociology snaha sekularizační tezi revidovat, nebo ji dokonce zcela odmítnout.

Předložil jsem tedy kritiku sekularizační teze a předních teorií sekularizace, jež jsem shrnul do čtyř hlavních bodů. První nedostatek spočívá v nejasném vymezení termínu sekularizace, který značně komplikuje celou diskusi týkající se religiozity. Dá se totiž říci, že v Evropě upadají především indikátory tradiční církevní religiozity, nikoli však religiozity jako takové. Druhým nedostatkem sekularizační teze je, že vychází z mýtu vysoké míry církevní religiozity v tradiční společnosti, která je pak porovnávána se zdánlivě

slabší religiozitou společnosti moderní. Tato představa však mnohdy neodpovídá historickým faktům, jak doložil například Rodey Stark, jenž ve své práci dokazuje, že historie nebyla „zlatým věkem náboženství“ a že tedy současný úpadek některých indikátorů religiozity nedokazuje úpadek náboženství jako takového. Třetí nedostatek sekularizační teze vychází z předpokladu nutného úpadku religiozity v důsledku rozvíjející se racionalizace. Neoprávněnost této teze dokládají jednak předložené historické poznatky, a dále například analýzy mapující dlouhodobě religiozitu Spojených států amerických.

Zásadní nedostatek sekularizační teze však dle mého názoru spočívá v tvrzení, že je proces sekularizace pojímán jakožto *nezamýšlený* důsledek modernizace. Teoretici sekularizace totiž nereflektují aktivní jedince a skupiny, již sekularizaci společnosti podporují, nebo jí naopak brání. A někteří z nich, jako například Thomas Luckmann či Steve Bruce, explicitně tvrdí, že se jedná o proces nezáměrný, při kterém aktivní snahy jedinců a skupin nehrají žádnou roli. Grace Davieová a jiní však poukazují na fakt, že modernizace neprobíhá na celém světě stejným způsobem, což se projevuje i v oblasti náboženství. Evropa tak představuje, co se vysoké míry sekularizace církevní religiozity týče, spíše výjimku, nežli pravidlo. Navíc i mezi evropskými státy je možné nalézt významné rozdíly v míře tradiční religiozity, které nelze objasnit jinak než na základě rozdílných historických sociálních a politických podmínek. Zejména José Casanova, David Martin, Hugh McLeod a Karel Dobbelaer pak tvrdí, že k sekularizaci, respektive odcírkevnění v Evropě docházelo za značného přispění ideologického a politického sepětí absolutistického státu a církve, která si svou podporou starého režimu znepřátelila jeho ideologické a politické odpůrce.

Analýzou těchto historických vztahů absolutistického státu a církve, respektive konfliktů a jejich důsledků, jež z této aliance pramenily, se pak ve své práci zabývá Ahmet T. Kuru. Ten pomocí konceptu *path dependence* dokládá na případu Francie, USA a Turecka, že pro sekularizaci byla zásadní existence aliance absolutistických vlád a náboženských institucí, jež vedla ke vzniku konfliktu mezi těmito institucemi a ideologickými a politickými hnutími vystupujícími proti absolutismu. Pro analýzu příčin a přetrvání procesu sekularizace jsou pak podle něj zásadními tzv. *kritické okamžiky*, kdy jsou staré, státně-náboženské režimy nahrazovány moderním (často republikánským) státním zřízením. V tomto období se podle Kurua nově formuje státní politika vůči

náboženství, a to na základě ideologických konfliktů, jejichž výsledkem je nový charakter vztahů státu k náboženství, jenž nabývá buď negativní, nebo neutrální podoby. Tyto nově nastavené vztahy jsou pak reprodukovány v logice sebeposilující posloupnosti path dependence prostřednictvím zákonodárství, školství atp.

Na základě uvedených argumentů jsem tedy předložil hypotézu, že **sekularizace, respektive dechristianizace společnosti není nevyhnutelná a do značné míry lze relativní odkřesťanštění jednotlivých regionů objasnit ideologickými střety, jež lze v souladu s konceptem path dependence označit jako kritické okamžiky dlouhodobě formující vztah významných společenských skupin a jednotlivců k náboženství.** Pomocí konceptu path dependence jsem pak určil a analyzoval, mimo jiné s využitím dobových textů, kritické okamžiky v historii českých zemí, jež dle mého názoru dlouhodobě ovlivnily charakter české religiozity. Těmito okamžiky pak rozumím období profilace národního, liberálního a dělnického hnutí.

Jak dokládám, všechna tato hnutí získala v kritickém okamžiku své ideologické profilace antiklerikální charakter, a to především v důsledku aliance „německého“ absolutistického *trůnu a oltáře*, jež se ustavila v období vlády Josefa II. a byla ideologicky upevňována a posilována v důsledku šíření francouzských revolučních myšlenek.

Charakter národního hnutí určovaly dva momenty. Jednak zmíněná aliance „německého“ absolutistického trůnu a katolické církve, jež byla jednou z významných opor tohoto režimu právě v období profilace národního hnutí, a dále též *výběr* slavných momentů a hrdinů české historie. Tento výběr, jež *učinil* zejména František Palacký, totiž ztotožnil české národní hnutí s hnutím husitským a interpretoval dějiny národa jako dějiny boje proti německému, útlaku šlechty a římskému katolicismu. Tato interpretace vyznívala v dobovém kontextu obzvlášť přitažlivě, bereme-li v úvahu tehdejší snahu vlastenců o rozšíření národních, jazykových a politických práv v českých zemích jakožto součásti rakouské monarchie. Nesamozřejmost orientace národního hnutí a jeho značnou závislost na konkrétních osobnostech a jejich ideologické orientaci pak dokládám odlišným průběhem národního hnutí na Moravě.

V případě liberálního hnutí získala katolická církev nesmiřitelné nepřátele obdobně svou podporou absolutistického režimu. V období šíření a formování

liberálních, zejména proti-absolutistických požadavků v polovině devatenáctého století se církev, respektive její vrcholní představitelé postavili na stranu *starého režimu*, čímž si katolická církev zneprátelila všechny, již proti absolutismu vystupovali, což dokládám na příkladu Karla Havlíčka Borovského. Navíc se v tomto období objevily nové vědecké a myšlenkové směry, které mohly negativně ovlivnit názory vzdělanějších vrstev obyvatelstva, avšak bezesporu posloužily v proticírkevní argumentaci již přesvědčených antiklerikálů.

Orientace nesjednoceného dělnického hnutí nebyla ve svých počátcích též nutně antiklerikálně zaměřena. V kritický okamžik, kdy došlo k ideologické profilaci a sjednocení tohoto hnutí, však stála katolická církev na straně starého absolutistického režimu, čímž de facto naplňovala tu roli, kterou jí připisoval Karel Marx v *Komunistickém manifestu*. Vrcholní představitelé církve byli navíc plně přesvědčeni o legitimitě dosavadního politického a společenského uspořádání a až do vydání encykliky *Rerum novarum* v roce 1891 téměř nereflektovali těžkou sociální situaci dělnických vrstev. Z těchto důvodů nebyla církev schopna, i přes dílčí snahy v podobě zakládání katolických svépomocných organizací, čelit šířící se socialistické ideologii s jejím vyhraněným antiklerikálním světonázorem a téměř zcela se odcizila dělnickým vrstvám.

Na závěr lze tedy konstatovat, v souladu s konceptem path dependence, že druhá polovina 19. století byla v českých zemích *kritickým okamžikem* profilace významných ideologických a později i politických hnutí. Kritickým okamžikem z toho důvodu, že počáteční *volby* učiněné v tomto období nebyly dané a v případě, že by došlo k volbám odlišným nebo by byly učiněny v jiném historickém období, mohlo by dojít ke zcela rozdílným následkům. V důsledku spojení církve s „německým“ absolutistickým režimem, ale i *nahodilé* interpretace českých dějin získala však zmíněná hnutí v období svého vzniku a ideologické profilace značně antiklerikální charakter, jenž byl dále reprodukován, posilován a *institucionalizován* prostřednictvím spolkové agitace, tisku nebo umění; s tím, jak získávala tato hnutí politický vliv, pak také prostřednictvím zákonodárství a školství. Proticírkevní, nebo dokonce protináboženská orientace těchto hnutí se pak stala nedílnou součástí jejich ideologií a dlouhodobě působila (a někdy dokonce ještě působí) na českou společnost i přes to, že příčiny vzniku této orientace již dávno pominuly. Důsledkem dlouhodobé antiklerikální agitace těchto významných hnutí bylo (a je) odcizení církve značné části české

společnosti a vytlačení křesťanského náboženství z veřejného života, a tedy dechristianizace společnosti jako celku.

Tvrdím tedy, že aktivní snahy jednotlivců a skupin, pramenící z jejich ideologického přesvědčení, o vytlačení církve z veřejného života, nebo dokonce celé společnosti mohou mít značné dopady na religiozitu dané společnosti a dlouhodobě přispět k její sekularizaci, respektive dechristianizaci.

Přijmeme-li předešlou argumentaci, otevírá se další prostor pro vědecké bádání v několika směrech. Je možné ještě hlouběji analyzovat institucionalizaci protikatolické orientace například ve stranických strukturách (nejen socialistických), kultuře či školství. Taktéž je možno se zaměřit na další vývoj této institucionalizované orientace a pokusit se potvrdit (či vyvrátit) zda byla, v souladu s konceptem path dependence, dále reprodukována. A to nejen v následujícím období existence československého státu, ale i v dalších desetiletích až po současnost.

Další otázkou, která si jistě zasluhuje vědeckou pozornost v oblasti studia procesu sekularizace, pak zůstává, jestli se objevují snahy o záměrnou sekularizaci i v současné době. Pokud ano, jakou mají tyto snahy příčinu, jakým způsobem se projevují, například v politice či zpravodajství, a jaké strategie využívá církve (církve), aby těmto snahám čelila.

10. Bibliografie

BERGER, P. L. *The Sacred Canopy. Element of a Sociological Theory of Religion.* New York: Anchor Books, 1990. ISBN 0-385-07305-4.

BERGER, P. L. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti.* Praha: Barrister a Principal, 1997. ISBN 80-85947-18-8.

BĚLINA, P., KAŠE, J., KUČERA, J. P. *České země v evropských dějinách. Díl třetí 1756-1918.* Praha: Paseka, 2006. ISBN 80-7185-793-9.

BRUCE, S. The Social Process of Secularization. In: FENN, R. K. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion.* Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003. ISBN 0-631-21240-X.

BUNČÁK, J. Religiozita na Slovensku: stredoeurópský rámec. *Sociológia*, 2001, roč. 33, č. 1.

CASANOVA, J. *Imigrace a náboženský pluralismus. Srovnání situace v EU a USA.* Brno: Sociální studia, 2006, 1, 26-50.

CASANOVA, J. Naděje a úskalí veřejného náboženství. Srovnání mezi východní a západní Evropou. In: HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. ISBN 80-7325-071-3.

ČAPEK, K. *Hovory s T. G. Masarykem.* Praha: Československý spisovatel, 1990. ISBN 80-202-0170-X.

ČAPKA, F. *Dějiny země Koruny české v datech.* Praha: Nakladatelství Libri, 1999. ISBN 80-7277-000-4.

ČELAKOVSKÝ, F. L. *Ohlas písní českých.* Praha: Knížecí arcibiskupská knihtiskárna, 1840.

ČERNÝ, K. *Svět politického islámu. Politické probuzení Blízkého východu.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2012. ISBN 978-80-7422-166-8.

ČERVNIKA, V. *U kolébky Sokola.* Praha: Nakladatelství Šolc a Šimáček, 1920.

ČORNEJ, P. Zrození husitského mýtu: problém optiky. In: ŘEPA, M. *19. století v nás. Modely, instituce a reprezentace, které přetrvaly.* Praha: Historický ústav, 2008. ISBN 978-80-7286-139-2.

DAVIEOVÁ, G. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. ISBN 978-80-7325-192-5.

DEMÉRATH III., N. J. Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed. In: BECKFORD, J. A., DEMÉRATH III., N. J. *The SAGE of the*

Sociology of Religion. London, SAGE Publication, 2007. ISBN 978-1-4129-1195-5.

DÉGUIGNET, J. M. *Paměti bretonského venkovana*. Praha: Mladá fronta, 2003. ISBN 80-204-1053-8.

DOBBELAERE, K. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. New York: Peter Lang Publishing, 2002.

DURKHEIM, E. *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikoymenh, 2002. ISBN 80-7298-056-4.

DURKHEIM, E. *Společenská dělba práce*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. ISBN 80-7325-041-1.

EFMEROVÁ, M. C. *České země v letech 1848–1918*. Praha: Libri, 1998. ISBN 80-85983-47-8.

FERRO, M. *Dějiny Francie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2006. ISBN 80-7106-888-8.

FINKE, R., STARK, R. Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906. *American Sociological Review*, 1988, roč. 53, č. 1.

FINKE, R., STARK, R. *The Churching of America 1776–2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Jersey, Rutgers University Press, 2006.

FURET, F. *Francouzská revoluce, díl I. Od Turgota k Napoleonovi 1770–1814*. Praha: Argo, 2004. ISBN 80-7203-452-9.

FURET, F. *Francouzská revoluce, díl II. Ukončit revoluci. Od Ludvíka XVIII. Po Julese Ferryho (1815 – 1880)*. Praha: Argo, 2007. ISBN: 978-80-7203-851-0.

GREW, R. Konstrukce národní identity. In: HROCH, M. *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. ISBN 80-86429-20-2.

HALMAN, L. *The European Values Study: A Third Wave; The Source book of the 1999/2000 European Values Study Surveys*. Tilburg: Tilburg University, 2001.

HAMPLOVÁ, D. Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity. *Sociologický časopis*, 2008, roč. 44, č. 4.

HAMPLOVÁ, D. Česká religiozita – církevní příslušnost a víra ve světle Sčítání lidu a dat ISSP 2008. *Naše společnost*, 2008, roč. 8, č. 1.

HAVELKA, M. Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19 a 20. století. *Lidé a města*, 2009, roč. 11, č. 3.

HAVLÍČEK BOROVSÝ, K. *Básně a epigramy*. Praha: Nakladatel František Topič, 1894.

HAVLÍČEK BOROVSÝ, K. *Duch Národních Novin. (Národní Noviny 6. a 7. července 1849)*. Praha: Odeon, 1971. ISBN: 01-080-71.

HAVLÍČEK BOROVSÝ, K. *Epištoly Kutnohorské*, Praha: Nákladem Času, 1896.

HEJNA, D. *Náboženství a společnost*. Praha: Grada Publishing, a.s., 2010. ISBN: 978-80-247-2427-0.

HOLUBEC, S. *Lidé periferie. Sociální postavení a každodennost pražského dělnictva v meziválečné době*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2009. ISBN 978-80-7043-834.

HORÁČEK, C. *Počátky českého hnutí dělnického*. Praha: Česká akademie věd a umění, 1933.

HORYNA, B., PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2001. ISBN: 80-7182-123-3.

HRNČÍŘ, S. *Zpívající Čechoslovák*. Nymburk: Nakladatel Svatopluk Hrnčář, 1919.

HROCH, M. *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999. ISBN 80-204-0809-6.

HUNTINGTON, S. P. *Kam kráčíš Ameriko? Krize americké identity*. Praha: Rybka Publishers, 2005. ISBN 80-86182-87-8.

HUNTINGTON, S. P. *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001. ISBN 80-86182-49-5.

CHARLE, C. *Intelektuálové v Evropě 19. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. ISBN 80-7325-039-X.

IM HOF, U. *Evropa a osvícenství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001. ISBN 80-7106-394-0.

WAIC, M. *Sokol v české společnosti 1862-1938*. Praha: Fakulta tělesné výchovy a sportu University Karlovy, 1997.

JIRÁSEK, A. *Temno*. Praha: Nakladatelství J. Otto, spol. S R. O., 1926.

JIROUŠEK, T. J. *Dějiny sociálního hnutí v zemích Koruny české od roku 1840–1900*. Praha: Nákladem družstva Vlast, 1900.

JUERGENSMEYER, M. *Teror v mysli boží. Globální vzestup náboženského násilí*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. ISBN 978-80-7325-109-3.

KADLEC, J. *Církevní dějiny. IV. Církevní novověk.* Litoměřice: Římskokatolická Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Praze, 1976.

KALISTA, Z. *Josef Pekař.* Praha: TORST, 1994. ISBN 80-85639-19-X.

KAMPELÍK, F. C. *Prostředky proti zlým časům.* Hradec Králové: Tisk Ladislava Pospíšila, 1885.

KELLER, J. *Teorie modernizace.* Praha: Sociologické nakladatelství, 2007. ISBN 978-80-86429-66-3.

KEPEL, G. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět.* Brno: Atlantis, 1996. ISBN 80-7108-120-5.

KIPNIS, I. *The American Socialist Movement 1897–1912.* Chicago: Haymarket Book, 2004. ISBN 1-931859-12-4.

KLÁCEL, F. M. *Svoboda a nemýlenství.* Chicago: Svobodná obec čís. I., 1887.

KOSMAN, M. *Dějiny Polska.* Praha: Karolinum, 2011. ISBN 978-80-246-1842-5.

KRYŠTŮFEK, F. X. *Dějiny církve katolické ve státech Rakousko-Uherských s obzvláštním zřetelem k zemím Koruny české. Díl II.* Praha: Nakladatelství V. Kotrba, 1899.

KURU, A. *Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion.* *World Politics*, 2007, roč. 59, č. 4.

KURU, T. A. *Secularism and State Policies Toward Religion. The United States, France, and Turkey.* Cambridge: Cambridge University Press, 2009. ISBN 978-521-51780-5.

LE GOFF, J. *Kultura středověké Evropy.* Praha: Vyšehrad, 2005. ISBN 80-7021-808-8

LEV XIII. *Rerum novarum. Encyklika o dělnické otázce.* Praha: ZVON, české katolické nakladatelství, 1996. ISBN 80-7113-154-7.

LNĚNIČKOVÁ, J. *České země v době předbřeznové 1792–1848.* Praha: Libri, 1999. ISBN 80-85983-27-3.

LUCKMANN, T. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society.* New York: The Macmillan Company, 1967.

LUKEŠ, B. *Historie křesťanské demokracie ve středoevropském prostoru; Československá strana lidová.* Jihlava: Evropská akademie pro demokracii ve spolupráci s Konrad-Adenauer-Stifting, 2002.

LUŽNÝ, D. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace.* Brno: Masarykova univerzita, 1999. ISBN 80-210-2224-8.

LUŽNÝ, D. *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství.* Brno: Masarykova univerzita, 2005. ISBN 80-210-3043-7.

LUŽNÝ, D. Sekularizace, individualizace a veřejné náboženství. In: HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. ISBN 80-7325-071-3.

MACEK, J. *Víra a zbožnost jagellonského věku.* Praha: Argo, 2001. ISBN 80-7203-265-8

MAGENSCHAB, H. *Josef II. Revolucionář z boží milosti.* Praha: Brána, 1999. ISBN 80-7243-044-0.

MAHONEY, J. Path Dependence in Historical Sociology. *Theory and Society*, 2000, roč. 29, č. 4.

MACHAČOVÁ, J. Prostředí továrního dělnictva ke konci 19. století; analýza vzpomínek Františka Halase staršího z let 1885–1915. In: MACHAČOVÁ, J., MATĚJČEK J. (eds.) *Studie k sociálním dějinám 19. století.* Opava, Praha, Kurná Hora: Slezský ústav České akademie věd, 1996.

MACHAČOVÁ, J., MATĚJČEK, J. *Nástin sociálního vývoje českých zemí 1781-1914.* Opava: Slezské zemské muzeum, 2002.

MAREK, P. *Český katolicismus 1890–1914. Kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století.* Olomouc: Gloria, 2003. ISBN 80-86200-76-0.

MAREK, J. *Česká moderní kultura.* Praha: Mladá fronta, 1998. ISBN 80-204-0674-3.

MARTIN, D. Evropa a Amerika. Sekularizace, nebo pluralizace křesťanství – dvě výjimky a žádné pravidlo. In: HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Evropa a její duchovní tvář.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. ISBN 80-7325-071-3.

MARTIN, D. *On Secularization. Towards a Revised General Theory.* London: Ashgate, 2005. ISBN 0-7546-5314-5.

MARTIN, D. The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. *The British Journal of Sociology*, 1991, roč. 42, č. 3.

MARTINÁK, F. *Česká čítanka pro čtvrtou třídu škol středních.* Praha: Nákladem knihkupectví I. L. Kober, 1875.

MARX, K., ENGELS, B. *Komunistický manifest.* Vídeň: Nákladem vydavatelstva dělnických listů, 1893.

- MASARYK, T. G.** *V boji o náboženství*. Praha: Čin, 1932.
- MCLEOD, H.** *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. ISBN 978-80-7325-124-6.
- MCLEOD, H.** *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008. ISBN 978-80-7325-161-1.
- MEDEK, V.** *Cesta české a moravské církve staletími*. Praha: Česká katolická charita, 1982.
- MÜLLER, H., KRIEGER, K. F., VOLLRATH, H.** *Dějiny Německa*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. ISBN 80-7106-188-3.
- NEŠPOR, R. Z.** Nové formy etablovaných křesťanských církví. In: NEŠPOR, R. Z., VÁCLAVÍK, D. a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008. ISBN 978-80-86429-92-2.
- NEŠPOR, Z. R.** *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010. ISBN 978-80-7017-147-9.
- NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D.** *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-251-5.
- NORRIS, P., INGLEHART, R.** *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press, 2004. ISBN 978-1-107-01128-1.
- NOVOTNÝ, Z.** *David Hume a jeho teorie vědění*. Olomouc: Votobia, 1999. ISBN 80-7198-366-7.
- OZOUFOVÁ, M.** *Revoluční svátky 1789–1799*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. ISBN: 80-7325-094-2.
- PALACKÝ, F.** *Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě. Díl třetí. Od roku 1403 až do roku 1439*. Praha: Nakladatel L. Mazáč, 1937.
- PEHR, M. a kol.** *Cestami křesťanské politiky. Biografický slovník křesťanských stran v českých zemích*. Praha: Akropolis, 2007. ISBN: 978-8086903-53-8.
- PETRUSEK, M.** *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006. ISBN 80-86429-63-6.
- PIERSON, P.** Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics. *The American Political Science Review*, 2000, roč. 94, č. 2.
- POKORNÝ, J.** Sekularizace školství. In: FASORA, L., HANUŠ, J., MALÍŘ, J. *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*. Brno: Matice moravská a

Historický ústav AV ČR, 2009. ISBN 978-80-86488-55-4 (Matice moravská), 978-80-7286-144-6 (Historický ústav AV ČR).

RÉMOND, R. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003. ISBN 80-7106-496-3.

ŘEPA, M. *Moravané nebo Češi? Vývoj českého národního vědomí na Moravě v 19. století*. Brno: Doplněk, 2001. ISBN 80-7239-084-8.

ŘEZNÍK, M. *Formování moderního národa (Evropské „dlouhé“ 19. století)*. Praha: Triton, 2003. ISBN 80-7254-406-3.

SCHEINER, J. E. *Dějiny Sokolstva*. Praha: Tiskem a nákladem knihtiskárny Dra. Edv. Grégra, 1887.

SCHMEMANN, S. Duše Ruska. *National Geographic*, 2009. č. 4.

STARK, R. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 1999, roč. 60, č. 3.

STARK, R., IANNACCONE, L. R. A Supply-Side Reinterpretation of the „Secularization of Europe“. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1994, roč. 33, č. 3.

STARK, R., IANNACCONE, L., FINKE, R. Religion, Science and Rationality. *The American Economic Review*, 1996, roč. 86, č. 2.

SUŠIL, F. *Sebrané básně Františka Sušila*. Brno: Nákladem knihkupectví Ant. Nitsche, 1862.

SUŠIL, F. *Smíšené básně*. Brno: Nákladem Matice Moravské, 1870.

ŠVANKMAJER, M., VEBER, V., SLÁDEK, Z., MOULIS, V., DVOŘÁK, D. *Dějiny Ruska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008. ISBN 978-80-7106-613-2.

ŠVEHLA, A. *Život plný boje*. Praha: Lidová demokracie, 1955.

THIESSOVÁ, A. M. *Vytváření národních identit v Evropě 18. až 20. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. ISBN 978-80-7325-118-5.

TINDALL, G. B., SHI, D. E. *Dějiny Spojených států amerických*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2008. ISBN 978-80-7106-588-3.

TOCQUEVILLE, A. *Demokracie v Americe I*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1992. ISBN 80-7106-052-6.

TOBOLKA, Z. *Dějiny československé sociální demokracie od jejích počátků až po sjezd hainfeldský*. Praha: Ústřední dělnické nakladatelství a knihkupectví, 1921.

URBAN, O. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda, 1982. ISBN 25-123-82.

VÁCLAVÍK, D. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada Publishing, a.s., 2010. ISBN 978-80-247-2468-3.

VÁCLAVÍK, D. Náboženství a politika. In: NEŠPOR, R. Z., VÁCLAVÍK, D. a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008. ISBN 978-80-86429-92-2.

VEBER, V., HLAVIČKA, M., VOREL, P., POLÍVKA, M., WIHODA, M., MĚŘÍNSKÝ, Z. *Dějiny Rakouska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009. ISBN 978-80-7106-239-4.

VIDO, R. *Je česká společnost skutečně sekularizovaná?* Brno, 2005. Disertační práce. Masarykova univerzita, Fakulta sociálních studií.

VIDO, R. Náboženství a modernita v současné sociologii náboženství. *Sociální studia*, 2008, roč. 11, č. 3-4.

VIDO, R. *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011. ISBN 978-80-7325-266-3.

WAIC, M. *Sokol v české společnosti 1862-1938*. Praha: Fakulta tělesné výchovy a sportu Univerzity Karlovy, 1997.

WILSON, B. *Religion in Secular Society*. London: Watts, 1966.

WILSON, B. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982. ISBN 0-19-826664-2.

WEBER, M. *Autorita, etika a společnost: pohled sociologa do dějin*. Praha: Mladá Fronta, 1997. ISBN 80-204-0611-5.

WEBER, M. *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: Oikoymenh, 1998. ISBN 80-86005-48-8.

ZLÁMAL, B. *Příručka českých církevních dějin. VI. Doba probuzeneckého katolicismu (1848–1918)*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2009. ISBN 978-80-7266-323-1.

11. Novinové články, jiné tištěné materiály a internetové zdroje

Dějiny českého a slovenského dělnického hnutí v letech 1848–1918. Praha: *Vysoká škola politická UV KSČ. Katedra dějin KSČ*, 1975.

Dělnické listy. Praha, 1872, č. 18.

Pražské noviny. Praha, 1848, č. 3.

Social values, Science and Technology. Special Eurobarometer, 63:1. European Commission January - February 2005.

Věstník Orla československého. Brno: Ústředí Rady Orla Československého, 1920, roč. 5, č. 4–5.

Věstník Orla československého. Brno: Ústředí Rady Orla Československého, 1920, roč. 5, č. 11.

ČSÚ. *Obyvatelstvo podle náboženské víry podle krajů* [online]. cit. 2014-3-25. Dostupné z: [www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/920047767C/\\$File/pvcr072.pdf](http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/920047767C/$File/pvcr072.pdf).

ČSÚ. *Náboženské vyznání přítomného obyvatelstva* [online]. cit. 2014-3-27. Dostupné z: http://notes3.czso.cz/sldb/sldb.nsf/i/scitani_v_roce_1921.

BROTÁNKOVÁ, T. *Religiozita v České republice v církevních statistikách* [online]. cit. 2014-3-25. Dostupné z: www.teologicketexty.cz/casopis/2004-5/Religiozita-v-Ceske-republice-v-cirkevnych-statistikach.html.

EUROPEAN COMMISSION. *Special Eurobarometer 225/Wave 93.1. Social values, Science and Technology*. 2005, s. 11.

LIBRARY OF CONGRESS PRINTS AND PHOTOGRAPHS DIVISION WASHINGTON D.C. *Reveil du tiers etat. France 1789* [online]. cit. 2014-7-23. Dostupné z: www.loc.gov/pictures/item/2009633461/.

NATIONMASTER. *Religions: Countries compared* [online]. cit. 2014-3-25. Dostupné z: www.nationmaster.com/graph/rel_rel-religion-religions.

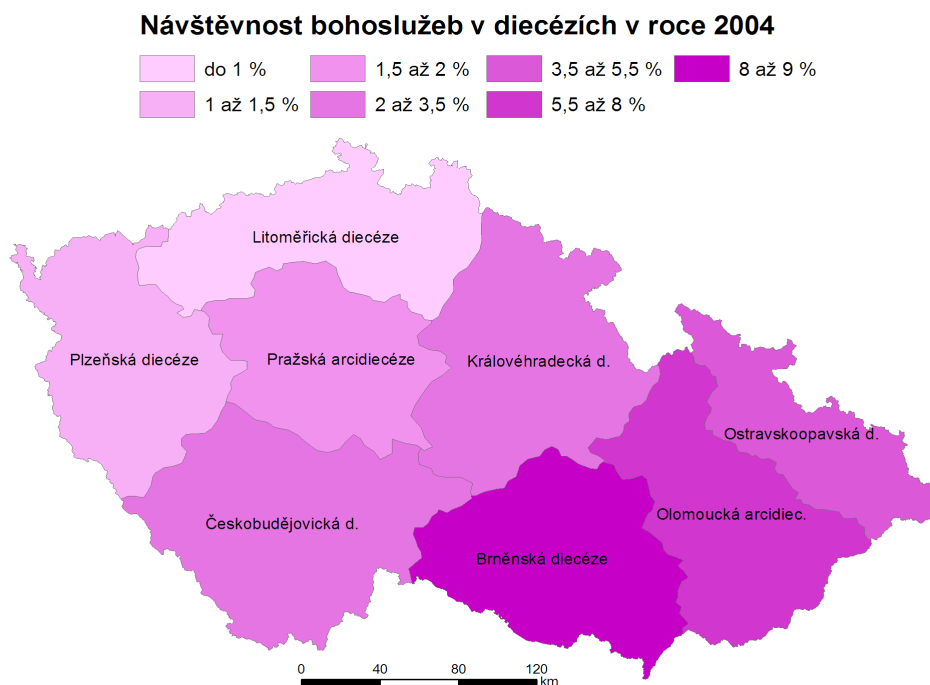
12. Přílohy

Příloha č. 1: Obyvatelstvo podle náboženské víry podle krajů 2011⁵⁵⁹

ČR, kraje	Obyvatelstvo celkem	věřící hlásící se k církvi, náboženské společnosti	Církev římskokatolická	Církev československá husitská	Českobratrská církev evangelická	věřící nehlásící se k církvi, náboženské společnosti	bez náboženské víry	neuvedeno
ČR celkem k 26.3.2011	10 562 214	1 467 438	1 083 899	39 276	51 936	707 649	3 612 804	4 774 323
Praha	1 272 690	136 816	78 973	6 363	7 117	96 936	458 058	580 880
Středočeský kraj	1 274 633	109 461	70 675	4 967	4 894	71 449	506 544	587 179
Jihočeský kraj	637 460	85 808	68 329	2 023	1 435	46 105	196 325	309 222
Plzeňský kraj	574 694	52 971	38 269	1 191	1 521	33 228	216 985	271 510
Karlovarský kraj	310 245	21 429	11 797	473	1 182	17 348	120 496	150 972
Ústecký kraj	830 371	43 417	23 457	1 882	1 785	39 778	364 049	383 127
Liberecký kraj	439 262	31 474	17 241	2 714	1 435	24 837	185 931	197 020
Královéhradecký kraj	555 683	57 309	37 627	4 881	2 227	33 878	209 172	255 324
Pardubický kraj	518 228	70 593	50 738	2 128	5 066	31 291	180 450	235 894
Kraj Vysočina	512 727	116 347	98 218	1 043	4 573	33 372	132 172	230 836
Jihomoravský kraj	1 169 788	240 740	198 921	3 857	6 164	92 821	333 624	502 603
Olomoucký kraj	639 946	104 736	84 991	3 032	2 008	47 247	204 867	283 096
Zlínský kraj	590 459	171 271	144 106	1 217	7 907	46 130	132 921	240 137
Moravskoslezský kraj	1 236 028	225 066	160 557	3 505	4 622	93 229	371 210	546 523
ČR celkem k 26.3.2011 (%)	100,0	13,9	10,3	0,4	0,5	6,7	34,2	45,2
Praha	100,0	10,8	6,2	0,5	0,6	7,6	36,0	45,6
Středočeský kraj	100,0	8,6	5,5	0,4	0,4	5,6	39,7	46,1
Jihočeský kraj	100,0	13,5	10,7	0,3	0,2	7,2	30,8	48,5
Plzeňský kraj	100,0	9,2	6,7	0,2	0,3	5,8	37,8	47,2
Karlovarský kraj	100,0	6,9	3,8	0,2	0,4	5,6	38,8	48,7
Ústecký kraj	100,0	5,2	2,8	0,2	0,2	4,8	43,8	46,1
Liberecký kraj	100,0	7,2	3,9	0,6	0,3	5,7	42,3	44,9
Královéhradecký kraj	100,0	10,3	6,8	0,9	0,4	6,1	37,6	45,9
Pardubický kraj	100,0	13,6	9,8	0,4	1,0	6,0	34,8	45,5
Kraj Vysočina	100,0	22,7	19,2	0,2	0,9	6,5	25,8	45,0
Jihomoravský kraj	100,0	20,6	17,0	0,3	0,5	7,9	28,5	43,0
Olomoucký kraj	100,0	16,4	13,3	0,5	0,3	7,4	32,0	44,2
Zlínský kraj	100,0	29,0	24,4	0,2	1,3	7,8	22,5	40,7
Moravskoslezský kraj	100,0	18,2	13,0	0,3	0,4	7,5	30,0	44,2

ČSÚ. *Obyvatelstvo podle náboženské víry podle krajů* [online]. cit. 2014-3-25. Dostupné z: [www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/920047767C/\\$File/pvcr072.pdf](http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/920047767C/$File/pvcr072.pdf).

Příloha č. 2: Návštěvnost bohoslužeb 2004⁵⁶⁰



⁵⁶⁰ BROTÁNKOVÁ, T. *Religiozita v České republice v církevních statistikách* [online]. cit. 2014-3-25. Dostupné z: www.teologicketexty.cz/casopis/2004-5/Religiozita-v-Ceske-republice-v-cirkevnych-statistikach.html.

Příloha č. 3: Indikátory religiozity. The European Values Study 1999/2000.⁵⁶¹

Tabulka EVS č. 1. Otázka: **Náležíte k nějaké náboženské denominaci?**

	Ano %	Ne %
Francie	57,5	42,5
Německo	76,6	23,4
Rakousko	88,1	11,9
Itálie	82,0	17,8
Španělsko	82,0	18,0
Portugalsko	89,0	11,0
Řecko	97,2	2,8,3
Malta	98,7	2,8
Belgie	64,2	35,8
Nizozemí	46,0	54,0
Lucembursko	72,2	27,8
Dánsko	90,0	10,0
Švédsko	75,8	24,2
Finsko	88,0	12,0
Island	95,7	4,3
Irsko	90,7	9,3
Severní Irsko	86,1	13,9
Estonsko	24,9	75,1
Lotyšsko	59,3	40,7
Litva	81,3	18,7
Polsko	95,7	4,3
Česko	33,6	66,4
Slovensko	76,8	23,2
Maďarsko	57,1	42,9
Rumunsko	97,6	2,4
Bulharsko	70,0	30,0
Slovinsko	70,0	30,0
Chorvatsko	86,8	13,2
Bělorusko	52,2	47,8
Ukrajina	56,4	43,6
Rusko	50,5	49,5
Celkem	72,2	27,5

⁵⁶¹ HALMAN, L. *The European Values Study: A Third Wave; The Source book of the 1999/2000 European Values Study Surveys*. Tilburg: Tilburg University, 2001

Tabulka EVS č. 2. Otázka: **Jak často navštěvujete bohoslužby kromě svateb, pohřbů a křtů?**

	Více jak jednou za měsíc	Příležitostně	Nikdy
Francie	11,9	27,8	60,4
V. Británie	18,9	25,3	55,8
Německo	30,1	41,2	28,8
Rakousko	42,5	40,5	17,0
Itálie	53,6	32,5	13,9
Španělsko	36,0	32,5	31,5
Portugalsko	51,3	33,5	15,2
Řecko	43,2	53,9	2,8
Malta	87,2	8,9	3,9
Belgie	28,0	25,3	46,6
Nizozemí	25,7	28,1	46,1
Lucembursko	31,	35,5	32,7
Dánsko	11,	45,4	42,7
Švédsko	9,3	90,5	0,2
Finsko	14,1	59,8	26,2
Island	12,0	55,6	32,3
Irsko	67,4	22,8	9,7
Severní Irsko	63,4	16,9	19,8
Estonsko	11,1	51,1	37,8
Lotyšsko	15,1	50,4	34,6
Litva	31,5	52,5	16,0
Polsko	78,2	16,2	5,2
Česko	11,7	30,8	57,5
Slovensko	49,8	27,1	23,1
Maďarsko	17,5	39,8	42,7
Rumunsko	46,4	46,1	7,5
Bulharsko	20,2	52,4	27,4
Slovinsko	30,7	39,1	30,1
Chorvatsko	50,2	37,9	11,9
Bělorusko	14,5	57,7	27,8
Ukrajina	16,9	52,7	30,5
Rusko	9,2	40,7	50,1
Celkem	31,6	38,8	29,5

Tabulka EVS č. 3. Otázka: **Myslíte si osobně, že je důležité pořádat náboženský obřad při následujících událostech?** (Pozn.: jsou zaznamenány % souhlasných odpovědí)

	Narození	Svatba	Smrt
Francie	60,9	65,6	72,9
V. Británie	58,9	68,6	78,5
Německo	63,9	68,1	73,4
Rakousko	81,3	76,4	85,1
Itálie	89,0	84,9	89,4
Španělsko	77,8	75,3	80,1
Portugalsko	90,3	88,7	92,3
Řecko	69,1	89,6	92,5
Malta	96,5	96,2	97,1
Belgie	67,4	68,4	72,2
Nizozemí	41,6	45,8	56,6
Lucembursko	70,3	65,8	76,5
Dánsko	65,3	63,0	79,9
Švédsko	59,8	62,4	77,6
Finsko	84,3	82,6	89,9
Island	74,4	67,1	91,1
Irsko	90,8	92,0	95,6
Severní Irsko	81,3	89,9	92,9
Estonsko	63,7	65,0	75,6
Lotyšsko	64,8	77,7	88,0
Litva	93,2	88,8	95,4
Polsko	96,2	94,7	96,1
Česko	40,7	40,3	50,4
Slovensko	82,5	80,3	84,6
Maďarsko	75,4	75,3	82,1
Rumunsko	97,6	98,3	97,9
Bulharsko	78,0	83,1	88,7
Slovinsko	72,8	70,2	77,3
Chorvatsko	89,4	94,0	94,3
Bělorusko	83,5	61,1	55,0

Tabulka EVS č. 4. Otázka: **Obecně řečeno, myslíte si, že církev/círky ve vaší zemi dává/dávají adekvátní odpovědi na...?** (v %)

	Morální problémy a potřeby individua	Problémy a rodinného života	Duchovní potřeby člověka	Dnešní sociální problémy
Francie	35,7	27,8	55,4	21,2
V. Británie	32,6	30,0	58,1	27,0
Německo	48,3	39,0	55,5	31,6
Rakousko	37,5	29,0	60,3	30,0
Itálie	61,8	47,4	72,4	43,5
Španělsko	39,9	35,1	58,1	28,9
Portugalsko	56,7	46,0	72,4	36,4
Řecko	50,9	44,2	71,7	42,9
Malta	66,6	75,0	85,5	57,0
Belgie	36,3	32,8	53,8	27,4
Nizozemí	34,8	30,1	47,4	35,6
Lucembursko	33,2	24,2	45,7	24,3
Dánsko	20,0	15,0	51,1	11,5
Švédsko	26,3	18,4	56,5	17,2
Finsko	43,6	41,8	68,4	30,8
Island	40,4	45,0	53,7	28,0
Irsko	30,1	27,2	63,8	26,7
Severní Irsko	49,1	47,7	76,7	36,2
Estonsko	45,2	30,4	72,9	14,1
Lotyšsko	58,2	47,9	81,0	26,3
Litva	82,4	81,0	87,0	61,4
Polsko	64,5	63,9	82,8	39,2
Česko	35,3	30,4	68,7	15,5
Slovensko	68,4	63,9	83,3	30,0
Maďarsko	46,2	40,5	67,1	25,0
Rumunsko	80,7	78,5	88,9	52,2
Bulharsko	43,8	29,3	54,7	14,8
Slovinsko	44,9	42,8	70,3	33,8
Chorvatsko	56,5	56,5	86,0	41,1
Bělorusko	55,7	36,1	70,1	22,9
Ukrajina	79,8	63,3	82,1	30,3
Rusko	70,5	55,0	74,4	25,0
Celkem	49,5	42,7	67,6	30,5

Tabulka EVS č. 5. Otázka: **Věříte v...?** (Pozn.: jsou zaznamenány % souhlasných odpovědí)

	Boha	Život po smrti	Peklo	Nebe	Hřích
Francie	61,5	44,7	19,6	31,2	39,8
V. Británie	71,8	58,3	35,3	55,8	66,9
Německo	67,8	38,8	20,1	30,9	41,3
Rakousko	86,8	59,0	18,3	41,5	61,3
Itálie	93,5	72,8	49,0	58,7	73,2
Španělsko	86,7	49,9	32,9	50,8	51,2
Portugalsko	96,4	47,3	37,8	60,0	71,2
Řecko	93,8	59,2	52,6	59,1	83,3
Malta	99,5	86,4	81,2	88,2	93,0
Belgie	71,4	45,6	19,3	33,5	44,1
Nizozemí	61,1	50,1	13,8	37,4	39,7
Lucembursko	73,2	54,2	21,6	32,7	47,2
Dánsko	68,9	38,3	9,5	18,4	20,6
Švédsko	53,4	46,0	9,4	31,2	25,7
Finsko	82,5	56,7	31,4	61,2	67,1
Island	84,4	78,2	17,5	58,7	64,3
Irsko	95,5	79,2	53,3	85,3	85,7
Severní Irsko	93,2	75,1	73,9	86,6	90,4
Estonsko	51,4	36,2	16,3	19,1	52,4
Lotyšsko	79,5	45,3	28,4	33,3	73,6
Litva	86,5	79,0	68,1	70,6	90,5
Polsko	97,3	80,4	65,6	79,8	90,3
Česko	38,9	35,9	13,1	20,6	58,7
Slovensko	82,8	68,4	46,1	55,1	75,7
Maďarsko	68,1	32,8	20,1	29,2	45,4
Rumunsko	96,3	67,8	71,4	75,1	90,6
Bulharsko	66,2	35,8	30,0	32,6	52,6
Slovinsko	65,2	32,1	20,3	27,6	43,2
Chorvatsko	91,6	67,7	55,2	61,3	75,2
Bělorusko	82,9	40,9	35,1	36,5	59,0
Ukrajina	80,3	39,8	38,1	40,3	74,1
Rusko	70,3	36,6	35,7	36,1	68,1
Celkem	77,4	53,3	33,9	46,3	62,1

Tabulka EVS č. 6. Otázka: **Jak důležité je pro váš život náboženství?**

	Velmi	Celkem ano	Ani ne	Vůbec ne
Francie	10,9	26,0	33,1	30,0
V. Británie	12,6	24,8	33,0	29,7
Německo	9,1	25,9	34,1	30,9
Rakousko	20,2	33,6	29,5	16,7
Itálie	33,0	39,1	20,1	7,8
Španělsko	14,9	27,1	30,4	27,5
Portugalsko	27,3	48,2	16,9	7,7
Řecko	48,7	31,0	12,2	8,1
Malta	67,2	24,0	6,9	1,9
Belgie	20,8	26,8	27,0	25,4
Nizozemí	17,6	22,2	35,0	25,5
Lucembursko	15,5	29,6	60,6	24,4
Dánsko	7,9	19,2	43,3	29,6
Švédsko	10,7	24,3	42,5	22,4
Finsko	13,8	31,3	36,9	18,0
Island	19,1	36,2	30,7	14,0
Irsko	32,3	38,4	20,5	8,8
Severní Irsko	27,7	31,3	26,5	14,5
Estonsko	5,5	16,4	41,8	36,3
Lotyšsko	10,7	23,6	39,4	26,2
Litva	14,3	45,3	33,0	7,5
Polsko	44,7	39,2	12,7	3,4
Česko	7,3	12,4	34,0	46,4
Slovensko	27,2	30,2	22,9	19,6
Maďarsko	19,8	22,5	30,7	27,1
Rumunsko	51,3	27,8	15,2	5,7
Bulharsko	16,5	30,8	29,9	22,8
Slovinsko	12,3	24,3	37,7	25,1
Chorvatsko	24,4	53,2	17,2	5,2
Bělorusko	12,2	33,5	32,0	22,3
Ukrajina	21,6	32,6	28,8	17,0
Rusko	12,1	23,6	35,0	20,3
Celkem	20,9	29,8	28,9	20,5

Tabulka EVS č. 7. Otázka: **Nezávisle na tom, jestli navštívujete kostel, mohli byste se označit za...**

	Náboženského člověka	Nenáboženského člověka	Přesvědčeného ateistu
Francie	46,6	38,5	14,9
V. Británie	41,6	53,4	5,0
Německo	55,8	36,4	7,8
Rakousko	79,5	18,7	1,8
Itálie	85,8	11,6	2,6
Španělsko	59,0	34,6	6,5
Portugalsko	88,0	8,9	3,1
Řecko	82,8	15,5	1,7
Malta	75,3	24,5	0,2
Belgie	64,7	26,7	8,7
Nizozemí	63,7	30,4	5,9
Lucembursko	63,2	28,9	8,0
Dánsko	76,5	18,0	5,4
Švédsko	38,9	54,4	6,7
Finsko	66,6	30,5	2,9
Island	73,9	22,6	3,5
Irsko	74,0	24,2	1,8
Severní Irsko	62,3	34,7	2,9
Estonsko	41,7	51,6	6,6
Lotyšsko	76,9	20,3	2,8
Litva	84,5	14,1	1,5
Polsko	94,4	4,4	1,2
Česko	43,2	48,5	8,3
Slovensko	81,5	14,2	4,3
Maďarsko	59,0	35,5	5,5
Rumunsko	84,8	14,4	0,8
Bulharsko	51,7	42,1	6,2
Slovinsko	70,2	21,3	8,5
Chorvatsko	83,7	12,2	4,0
Bělorusko	27,5	63,1	9,3
Ukrajina	75,3	21,9	2,8
Rusko	65,7	29,4	4,9
Celkem	66,7	28,2	4,1

Tabulka EVS č. 8. Otázka: **Jak často se modlíte k Bohu, mimo bohoslužbu?**

	Alespoň jedenkrát týdně	Alespoň jedenkrát za měsíc	Méně často	Nikdy
Francie	19,6	5,8	19,6	55,0
V. Británie	28,8	4,7	18,1	48,4
Německo	35,8	8,0	19,7	36,5
Rakousko	43,6	9,5	26,7	20,2
Itálie	62,1	5,8	19,2	12,9
Španělsko	41,3	8,3	23,9	26,5
Portugalsko	62,2	4,5	16,2	17,1
Řecko	63,9	5,2	20,1	10,9
Malta	87,2	2,0	8,0	2,8
Belgie	35,6	5,8	19,3	39,3
Nizozemí	33,9	4,5	13,6	48,0
Lucembursko	32,3	7,3	26,6	33,8
Dánsko	20,4	4,0	23,8	51,8
Finsko	40,5	8,6	30,2	20,7
Island	41,7	7,5	31,9	18,8
Irsko	69,0	8,3	13,5	9,3
Severní Irsko	62,5	6,9	14,1	16,5
Estonsko	18,2	5,0	20,0	56,7
Lotyšsko	34,2	10,2	20,8	34,8
Litva	40,1	8,8	17,3	33,8
Polsko	78,0	7,0	10,5	4,4
Česko	17,5	3,8	16,4	62,2
Slovensko	54,5	6,4	18,6	21,5
Maďarsko	38,1	6,6	18,7	36,6
Rumunsko	75,8	5,1	12,6	6,5
Bulharsko	26,0	8,0	18,8	47,2
Chorvatsko	59,1	8,4	14,4	18,1
Bělorusko	31,4	13,2	25,3	30,0
Ukrajina	41,4	8,7	11,2	38,7
Rusko	26,3	6,4	11,8	55,6
Celkem	42,7	6,4	18,5	32,1

Anotace

Název: Aliance „trůnu a oltáře“ jako významný faktor procesu sekularizace a případ českých zemí 19. století

O České republice se mnohdy hovoří jako o jedné z nejvíce sekularizovaných zemí v Evropě, ne-li na světě. Za příčinu sekularizace pak bývá, v souladu s tzv. sekularizační tezí, označována modernizace, u které se předpokládalo, že vede automaticky k poklesu významu náboženství ve společnosti. Ve své práci rekapituluji základní body sekularizační teze a podrobuji je kritice, jež směřuje především k tvrzení, že sekularizace představuje pouze nezamýšlený důsledek modernizace. Na základě této kritiky vyvozují východiska pro analýzu náboženské situace v České republice. Dále dokazují, že česká společnost není ani tak ateizovaná jako spíše dechristianizovaná a příčiny této dechristianizace odhaluji pomocí konceptu path dependence, především v ideologických a politických konfliktech, které měly dle mého názoru na českou církevní religiozitu zásadní vliv. V práci se pak zaměřuji na konflikty mezi liberálním, národním a dělnickým hnutím a katolickou církví, jež měly ve svém důsledku podstatný vliv na dechristianizaci české společnosti. Ve své argumentaci využívám koncept path dependence, původně využívaný v ekonomii.

Klíčová slova: absolutismus, dechristianizace, dělnické hnutí, konflikt, liberalismus, národní hnutí, path dependence, sekularizace.

Title: Alliance of „Throne and Altar“ as an Important Factor in the Secularization of the Czech Lands in the 19th Century

It is often said that the Czech Republic is one of the most secular countries in Europe, or even in the world. There is secularization theory which says that modernization leads to decline of religion in society. In my doctoral thesis, I recapitulate the basic aspects of the secularization theory and I criticize the view that the secularization process is just an unintended effect of modernization.

Based on this criticism, I make an analysis of the religious situation in the Czech Republic. Furthermore, I prove that the Czech society is not as atheist as it is considered, but rather dechristianised. In my opinion, the main reason for this dechristianization are the ideological and political conflicts, which have had a great impact on church religiousness in the Czech lands. Among these main factors are the conflicts between the Liberal, National, and Labour movements, on one hand, and the Roman-Catholic Church on the other. In my argumentation I use “the path dependence” concept originally used in economic theory.

Key words: absolutism, dechristianization, konflikt, labour movement, liberalism, national movement, path dependence, secularization.