

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav českých dějin

Bakalářská práce

Jan Karel Černý

**Historické příčiny a souvislosti současného postavení
římskokatolické církve v české společnosti**

**Historic causes and context of the present position of the Roman Catholic Church in
the Czech society**

Praha 2016

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Jan Rychlík, DrSc.

Poděkování

Na tomto místě bych chtěl vřele poděkovat Prof. PhDr. Janu Rychlíkovi, DrSc. za odborné vedení mé práce, trpělivost i ochotu. Velké díky patří rovněž mým rodičům, neboť bez jejich duchovní i finanční podpory bych na fakultě nikdy studovat nemohl.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval(a) samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 3. srpna 2016

.....
Jméno a příjmení

Klíčová slova (česky):

Římskokatolická církev, Katolická církev, Religiozita, Církev a společnost, Spiritualita

Klíčová slova (anglicky):

The Roman Catholic Church, The Catholic Church, Religiosity, Church and society,
Spirituality

Abstrakt (česky)

Tato práce se zaměřuje na historické příčiny a souvislosti současného postavení římskokatolické církve v české společnosti. Ke zvolené problematice přistupuji skrze koncept spirituality, který nám umožňuje systematicky nahlédnout různé jevy a procesy, jež narušovaly katolickou religiozitu. Své pojednání začínám v osvícenství, které mělo zcela zásadní ideový vliv na postavení církví po celé Evropě, přičemž tuto kapitolu doplňuji o sekularizační prvky židovsko-křesťanské tradice. Následná kapitola věnující se 19. století se zabývá především modernizačními procesy (zvláště českým nacionalismem), které mohly nahrazovat či oslabovat tradiční religiozitu. Krátké dvacáté století je rozděleno na utváření vztahu státu, církve a společnosti (první republika a komunistické období) a zároveň se v rámci této části pojednává o postmoderní proměně náboženství, jehož „odnože“ charakterizují současnou českou spiritualitu. Revoluce a počátek 90. let je nahlížen ze dvou přístupů – z rozpadu konsenzu a z upravené liminální teorie. Jak se zdá, současné postavení katolické církve je dáno hlubinnými procesy – především anti-katolickou formou nacionalismu a mírou industrializace Čech – jejichž efekt umocnila komunistická diktatura.

Abstract (in English)

This thesis is focused on historic causes and context of contemporary position of the Roman Catholic Church in the Czech society. To chosen problematics I approach through a concept of spirituality which enables us to have a preview on other phenomena and processes that disrupted catholic religiosity. My thesis starts in the Enlightenment which has had a quite underlying ideological influence on the position churches all over the Europe, while I complemented this chapter by secularization aspects of Judeo-Christian tradition. The next chapter dedicating to 19. century is primarily focused on modernization processes (especially Czech nationalism) which could replace or suppressed traditional religiosity. The short 20. century is divided on formation of relationship between state, church and society (The First Republic and communist period) and simultaneously in framework of this part it is introduced postmodern transformation of religion whose „offshoots“ characterise present Czech spirituality. The Revolution and the beginning of the 90s are viewed from two approaches – from a dissolution of consensus and from adapted liminal theory. How it seems, the contemporary position of the Catholic Church is given profound processes – especially anti-catholic form of nationalism and a rate of industrialization of Bohemia - whose effect communist dictatorship enforced.

OBSAH

ÚVOD	8
1. 1 Konceptualizace základních termínů a zdůvodnění aplikace Vojtíškovy modelu spirituality	11
MODEL SPIRITUALITY	13
2. 1 Spiritualita jako jeden z komponentů lidské osobnosti	13
2. 1. 1 Religiozita – druh spirituality	15
2. 1. 2 Relace mezi Posvátnem a posvátným	15
2. 2 Roviny spirituality	16
2. 3 Zdroje spirituality	18
2. 3. 1 Náboženské zdroje spirituality	18
2. 3. 2 Implicitní zdroje spirituality	19
OSVÍCENSTVÍ A BIBLE ANEB KOŘENY POSTAVENÍ CÍRKVE V ČESKÉ SPOLEČNOSTI.....	21
3. 1 Ohledání časových kořenů.....	21
3. 1. 1 Osvícenství – hrob tradičních církví aneb znovunalezení židovsko-křesťanských hodnot.....	23
3. 2 Sekularizační tendence židovské a křesťanské tradice.....	24
3. 2. 1 Apoteóza dějin a dějepisná vyprávění jako nové evangelium	24
3. 2. 2 Co patří člověku, co císaři, co Bohu	26
3. 3 České osvícenství na příkladu Davida Opatrného	28
3. 3. 1 Josefínské církevní reformy	29
RELIGIOZITA A MODERNIZAČNÍ PROCESY.....	32
4. 1 Religiozita a její proměny	32
4. 1. 1 Katolická církev v 19. století.....	33
4. 1. 2 Ošemetné postavení katolické církve uvnitř rakouské monarchie	35
4. 1. 3 Hrochův nacionalismus	37
4. 1. 4 Úloha kněží v národním hnutí	38
4. 1. 5 Anamnesis na husity.....	39
4. 2 Český nacionalismus jako zdroj spirituality.....	40
4. 2. 1 Národ jako Posvátno	40
4. 2. 2 Předpoklady – nesmrtelnost národa a boj o jeho zachování	42
4. 2. 3 Posvátné obřady – národní slavnosti	42
4. 2. 4 Posvátné normy a hodnoty – vlastenectví místo katecheze	44
4. 2. 5 Posvátné vyprávění – Palackého evangelium	45
4. 2. 6 Posvátné zážitky a společenství – majestát davu	46
4. 2. 7 Posvátná činnost – národní písně	46
4. 3 Modernizační trendy spojené s odcírkevněním společnosti	47
4. 3. 1 Industrializace, urbanizace, mobilita a dělníci	47
4. 3. 2 Dělnický David Opatrný – Josef Rezler.....	49

4. 3. 3	Liberalismus a individualismus.....	50
4. 3. 4	Věda jako zdroj spirituality	52
STÁT, CÍRKEV A SPOLEČNOST		55
5. 1	(Anti)katicismus první republiky	55
5. 2	Komunistické opium a katolická agónie (1948 až 1970).....	59
5. 2. 1	Komunismus jako zdroj spirituality	65
5. 3	Postmoderní proměny světa a jejich vliv na transformaci spirituality	65
5. 3. 1	Konzumní spiritualita	68
5. 3. 2	Exkurs k Charlesi Taylorovi – zdůvodnění úpadku religiozity a vlivu církve.....	71
5. 4	Katolická církev v ČSSR v 80. letech	73
SPIRITUALITA V SAMETU		75
6. 1	Rozpad konsenzu či liminální stav.....	75
6. 1. 1	Konec jistoty jako důvod solidarity občanů s katolickou církví	75
6. 1. 2	Sametová revoluce jako liminální stav.....	77
6. 1. 3	Rozuzlení.....	79
ZÁVĚR.....		82
Literatura.....		84
Seznam použitých tabulek a grafů.....		92
Seznam použitých zkratk.....		92
Přílohy		93

ÚVOD

„Otče náš, jenž jsi na nebesích...“ modlil se Václav Malý před půlmilionovým davem na Letenské pláni v sametovém listopadovém dni roku 1989.¹ Komunistické panování bylo na samém sklonku svého života a očekávalo se, že v nové demokratické společnosti zaujme dříve persekovaná katolická církev poměrně vlivné postavení. První svobodné roky této představě notně přisvědčovaly. Církev byla vnímána jako morální autorita, která dokázala vzdorovat komunistické zlovůli a řada jejích představitelů (Halík, Štampach, Malý) se hojně objevovala ve veřejných médiích. Téměř celospolečenskou událostí se stala návštěva polského papeže Jana Pavla II. v roce 1990, již pozitivně hodnotily více než tři čtvrtiny obyvatel. V následném roce proběhlo sčítání lidu, v němž se na 39, 9% Čechů deklarovalo jako katolíci. Katolická církev byla na symbolickém vrchu své oblíbenosti, avšak jak rychle značná část Čechů přijala katolicismus během revolučních dnů „za svůj,“ tak se ho také poměrně kvapně vzdala. S revoluční euforií odezněla i sounáležitost s největší českou církví, která se propadávala v žebříčku důvěryhodnosti, až obsadila pozici jedné z nejméně oblíbených institucí, přestože nezpůsobila v Československu ani v jeho nástupnických státech žádný větší skandál. Proč tedy katolická církev nezaujala dominantní postavení ve společnosti, jak se očekávalo a co vedlo k jejímu rychlému pádu? Proč většina české populace k ní zachovává nepřátelské postoje?²

Zpočátku jsem se domníval, že hlavní příčiny úpadku tkví v samotných 90. letech a ostatní důvody jsem zaslepeně opomíjel. Avšak čím déle jsem se tématem zabýval, tím více jsem si uvědomoval, že kořeny současného postavení církve jsou zapuštěny v hluboké minulosti. Proto jsem nakonec upustil od původního záměru zabývat se 90. léty a odpověď na svou otázku jsem se rozhodl hledat již v osvícenství, které svými myšlenkami zásadně ovlivnilo evropský prostor. Ještě dříve než se blíže vyjádřím k práci samotné, chtěl bych uvést několik autorů, kteří se podobnou tematikou již zabývali.

Petr Fiala se ve své publikaci *Laboratoř sekularizace*³ zaměřuje na katolickou církev a její postavení v rámci české společnosti a politiky, přičemž vyslovuje tezi, že Česká republika je laboratoř sekularizace, předvojem, v jejíž (odnáboženšťujících) šlépějích vyrazí ostatní euro- americké země. Bývalý rektor Masarykovy univerzity ve své publikaci záměrně přehlíží

¹ Konkrétně se jednalo o 25. listopad 1989.

² V porovnání s 25 zeměmi euroatlantického kulturního prostoru k nim projevují nejmenší důvěru. Hamplová, Dana *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*, Karolinum, Praha 2013, str. 8, 51.

³ FIALA, Petr. *Laboratoř sekularizace: náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007.

roli neinstitucionalizované spirituality, již akcentují následující dva autoři, kteří se věnují náboženství v české společnosti obecně a mimo katolickou církev reflektují i jiné církve, nejvíce Českobratrskou církev evangelickou a Církev československou husitskou.

David Václavík se zabývá postojem Čechů k náboženství v posledních 200 letech (hlouběji od poloviny 19. století).⁴ Ve své publikaci nejprve shrnuje metodologické přístupy a vyjasňuje základní teorie a pojmy související s náboženskou tematikou (sekularizace, desekularizace, náboženství a jeho místo ve společnosti, náboženství a identita). Na následných stránkách pak nastiňuje společensko-politické i ekonomické procesy, jež mohly stát za nynějším postavením náboženství. Zvláště pozoruhodné jsou závěrečné tři kapitoly věnované náboženství za komunismu a spiritualitě v současné demokratické společnosti. Zmíněné části knihy opírá o značné množství sociologických statistik, údajů a výzkumů, jimž hlouběji odkrývá vztahy jednotlivých generací k zbožnosti. Dnešní postavení náboženství v české společnosti vysvětluje v závěru pomocí u nás nepříliš známé teorie náboženského trhu od Rodneyho Starka a Rogera Finkeho. Václavík zdůrazňuje přílišnou katolicitu (náboženskou homogenost) českého národa na počátku 19. století, kvůli níž se nemohly prosadit jiné církve a nabídnout lidem, jimž nevyhovovala katolická religiozita, vhodnou alternativu. Do této teorie částečně implementuje sekularizační tezi a poukazuje na hlubokost modernizačních procesů v Čechách, které podle řady autorů zapříčinily úpadek religiozity i v západních zemích – Francii či Holandsku. Přínos Václavíka spatřuji především v ukotvení pojmů, zpřístupnění velkého množství sociologických statistik a reflexi náboženské situace v 90. letech. Mimoto je prvním autorem, který tuto problematiku komplexně a zodpovědně zpracovává.

Dalším vědcem zabývajícím se českou ne/vírou⁵ je historik a sociolog Zdeněk R. Nešpor, který k tématu přistupuje více z publicistického stylu než předchozí autor. Nešpor podobně jako Václavík pojednává o metodologický přístupech sociologie náboženství a opět zpracovává poměrně velké množství sociologických statistik pro komunistické a demokratické období. Oba dva autoři upozorňují na mýtus českého ateismu, který je ve své podstatě nereflektovanou neinstitucionalizovanou vírou.

Nejblíže podobnu svému tématu shledávám knihu kněze a historika Tomáše Petráčka, který ve své tenké publikaci naznačuje cestu od „lidové církve (1850) k nejateističtější zemi

⁴ VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010.

⁵ NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010.

světa (po současnost).⁶ Petráček své téma zasazuje do širších církevních (papežských) dějin a akcentuje dění ve Francii. Mimoto ve své publikaci dává prostor pro přehlížené části církevních dějin (ženské řeholní kongregace, poměry mezi kněžími a komunistickou mocí, odkaz Bonaventury Bouše) a usazuje je do rámce svého výkladu. Za velmi podnětnou myšlenku považují povšimnutí si „několikanásobného diasporního postavení českých katolíků,“ kteří podobně jako evropští pociťovali cizost v moderně. Mimoto však čeští katolíci zakoušeli i pocit, že jsou i cizinci ve vlastním národě (jako např. Francouzi). Nicméně narozdíl od Francouzů nemohli vytvořit kontrakulturu, neboť církev byla příliš spřáhnuta se státem (nikoli de iure). Jeho kniha obsahuje řadu zajímavých postřehů, na které by bylo dobré v budoucnu navázat a sestavit objemnější dílo věnující se problematickému vztahu Čechů ke katolické církvi.⁷

Ve své práci jsem se snažil zdůraznit aspekty a náhledy, které se mi zdály doposud opomíjeny či jen lehce „nakousnuty,“ i proto zmiňuji biblický pohled na pozici náboženství ve společnosti a problematiku vnímání času i prostoru. Celé téma jsem se pokoušel uchopit, jak ze širšího kontextu (osvícenské myšlenky a postmoderní svět), tak skrze konkrétní dobová díla (příběh Davida Opatrného a paměti Josefa Rezlera), která se mi jevila pro danou dobu a pospolitost charakteristická a měla tuto práci (zmenšením měřítko) více spojit s prostou realitou. Mikrohistorickým prolínáním jsem chtěl – jednak podat více plastičtější a skutečnější obraz, než který by mohl nastat jen při vzdálenějším popisu procesu, jednak si na určitém pramenu ozkoušet Vojtíškův model spirituality, jenž jsem zvolil jako metodologickou pomůcku, díky níž můžeme nahlížet na modernizační procesy jako na transformátory lidské spirituality či samotného náboženství. Mým záměrem není podat vyčerpávající pojednání, což se odráží i v počtu stran, ale spíše v kontextu již vzniklých prací jen lehce nastínit další aspekty, které mohly přispět k současnému vztahu Čechů ke katolické církvi a náboženství obecně. Proto jen letmo a povrchně pojednávám o první republice a komunistické diktatuře, neboť mi tato období připadají velmi dobře zachycena historicky (a druhé období i sociologicky) v jiných publikacích. Vzhledem k tomu, že pojmám poměrně dlouhý historický úsek a tato práce je mým prvním větším pojednáním, je nutné uvést, že s velkou pravděpodobností obsahuje velké množství chyb a nepřesností (simplifikací), čímž se nemíním nikterak alibisticky zaštitovat, ale jen upozornit čtenáře, aby mou práci četl s notnou

⁶ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013.

⁷ Bohužel zde musím přiznat, že jsem s knihou nepracoval od počátku, neboť se původně nepromítala do mého plánu zabývat se jen 80. a 90. léty. Přesto mé kroky bez počátečního povědomí o této knize podobnými kroky – např. oba ukazujeme, že česká společnost byla na počátku 19. století zřetelně katolická (nikoli vlažně) a oba se věnujeme kněžím v národním hnutí.

dávkou obezřetnosti. Závěrem bych měl dodat, že můj pohled je silně ovlivněn liberálně-křesťanskými proudy, které pre-figurují zvolené téma.

1.1 Konceptualizace základních termínů a zdůvodnění aplikace Vojtíškovy modelu spirituality

Dříve než se pustíme do samotného tématu, bude třeba si nakonfigurovat historické pole, na němž se budeme společně pohybovat. Nejprve si „uzpůsobíme“ pojmy, s nimiž se budeme potýkat a poté si šířeji objasníme koncept spirituality českého religionisty Zdeňka Vojtíška, jenž budeme v této práci aplikovat.

Již více než dvě století se vědci pokoušejí (ideálně) definovat náboženství, avšak doposud se nikomu nepodařilo najít přijatelné vymezení. Celá problematika se značně dynamizovala v posledních 60 letech díky vědcům Thomasu Luckmannovi a Peteru Ludwigu Bergerovi,⁸ kteří začali hledat náboženské projevy i v činnostech a oborech, jež se nijak s náboženstvím neidentifikují. Do té doby byla většinou přijímána teorie sekularizace, která náboženství prorokovala zánik, v lepším případě mu předpovídala natolik marginalizovanou roli ve společnosti, že nebude mít vliv na žádné celospolečenské dění. Z dnešního pohledu se jeví teorie sekularizace jako prozatím neplatná a v určitých ohledech více ideologická (vytváří zakládací mýtus moderního světa) než vědecká. I pro komplikované vymezení a problematickou operacionalizaci se pokoušíme pojmu náboženství co nejvíce vyhnout a nahrazujeme ho Vojtíškovým psychologizujícím konceptem spirituality, který nám svým pojetím, dokáže zobrazit konkurenty tradiční religiozity. Pro označení klasických náboženských systémů (křesťanství, židovství, islám, buddhismus, hinduismus), užíváme sousloví duchovní tradice, která nám implikuje vývoj či proměnlivost a dokládá, že „náboženství“ není neměnným, nýbrž dynamickým fenoménem. Samotné slovo náboženství představuje v textu především zdroj spirituality, pokud se nenachází v citaci, odborném, respektive nenahraditelném termínu („náboženský virtuóz,“ školní předmět „náboženství“), či není-li uvedeno jinak (durheimovsky pojato v exkursu k Charlesi Taylorovi).

Církev je v této práci spatřována především jako instituce, zájmová organizace, jenž zprostředkovává křesťanskou tradici. Za největšího zprostředkovatele křesťanské tradice můžeme v České republice označit jednoznačně římskokatolickou církev, která je největším ze společenství 24 autonomních katolických církví. V České republice vedle římskokatolické

⁸ Thomas Luckmann jako první otevřeně kritizoval poválečné sociologické průzkumy, které se zaměřovaly na tradiční religiozitu a opomíjely neinstitucionální formy spirituality. Peter L. Berger byl dlouholetým proponentem sekularizace, avšak své stanovisko přehodnotil a přišel s koncepcí desekularizace.

církve působí již jen řeckokatolická církev, leč užíváme-li pojmu katolická, máme na mysli jen jednu její část, a to římskokatolickou. Tímto postojem nechceme omezovat význam slova katolický (všeobecný), nicméně neradi bychom ztotožňovali vývoj obou církví. Mimoto bychom měli ještě zdůraznit, že v práci se pojednává především o Čechách, neboť Morava prodělala jiný historický vývoj a postavení církve je i z tohoto důvodu odlišné (vyjma Brna).

Práce se zakládá na hypotéze, že moderna a postmoderna spiritualitu (náboženství) přetváří, nikoli ruší. Z podobného předpokladu vychází i Zdeněk Vojtíšek, jenž pojímá spiritualitu jako složku lidské osobnosti a svým přístupem nám ukazuje, jakými zdroji (náboženskými či světskými) může být sycena. Tento koncept nám rovněž odhaluje, jakým způsobem mohou některé procesy či jevy suplovat křesťanskou tradici a umožňuje nám celé záležitosti detailněji porozumět. V rámci Vojtíškovy modelu se totiž spiritualita utváří ve vztahu k posvátnosti a závisí na tom, co člověk zažívá jako „dotek“ Posvátna. Roli duchovních tradic (náboženství) tak mohou hrát zcela světské systémy, směry, procesy či fenomény.

MODEL SPIRITUALITY

2.1 Spiritualita jako jeden z komponentů lidské osobnosti

Na spiritualitu se pokusíme nahlédnout očima českého religionisty Zdeňka Vojtíška, jenž svůj koncept předkládá v jedné z kapitol knihy několika autorů *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Jeho pojetí podložíme knihami proslulých vědců – Sociologie náboženství od Maxe Webera, *Posvátné a profánní* od Mircei Eliadeho a názory Tomáše Halíka, které uvedl v rozhovorech s Janem Jandourkem – *Ptal jsem se cest*.

Nejdříve věnujme několik řádků etymologii a sémantice pojmu spiritualita. Kořeny slova spiritualita vyrůstají z křesťanské tradice a odvozují se z latinského příjmení „spiritualis“ (duchovní, vzduchový, dechový), jehož základ se nachází v podstatném jménu „spiritus“ (duch, vzduch, dech). V křesťanské tradici tyto pojmy odkazují k třetí božské osobě, k Duchu svatému (Spiritui Sancto) a jeho vlivu na jednání člověka.⁹

Za názorný příklad působení „Spiritus Sancti“ na počínání člověka nám může posloužit Jeho seslání na apoštoly během svátku Letnic, jež nastává padesátého dne po Velikonocích (Pesachu). Ve zmíněném svátečním čase pobývali v Jeruzalémě zbožní židé ze všech národů na světě a apoštolé naplnění Duchem Svatým začali k nim mluvit jejich rodnými jazyky, tedy řečí Parthů, Médů, Elamitů obyvatel Mezopotámie, Judeje a Kappadokie...¹⁰ Na zvoleném příkladu můžeme vidět, že apoštolé jednali pod vlivem Ducha Svatého, poněvadž sami by se k podobnému činu neodhodlali a pokud přeci, většina návštěvníků Jeruzaléma by jejich řeči nerozuměla.

Nyní přejdeme k samotné koncepci spirituality. Spiritualita je v této práci pojímána jako složka lidské „osobnosti, která se vytváří vnímáním posvátnosti, rozvíjí se ve vztahu k posvátnému a různými způsoby tento vztah projevuje.“¹¹ Z této definice vyplývá, že spiritualita nemusí být vázána na náboženskou instituci či dokonce náboženskou tradici. Důležité pro toto určení je, co člověk považuje za posvátné či za Posvátno. Zjednodušeně

⁹ VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jiří MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012, str. 10.

¹⁰ *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad*. 14. vyd., (5., opr. vyd.). Překlad Miloš Bič, Josef Bohumil Souček, Jindřich Mánek. Praha: Česká biblická společnost, 2008, Skutky apoštolů, kap. 2, verš 1-11. (Dále již jen ČEP, Praha: Česká biblická společnost, 2008.)

¹¹ VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jiří MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012, str. 12.

můžeme říci, že Vojtíšek vnímá spiritualitu jako antropologickou konstantu, která však sehrává u každého jedince jinak důležitou úlohu.

Podobně k spiritualitě přistupuje Max Weber, jenž používá termín „náboženská virtuosita“¹² a Mircea Eliade, který pracuje s pojmem „náboženská (ne)muzikálnost.“¹³ Na těchto termínech si můžeme všimnout, že spiritualita bývá často přirovnávána k hudebnímu talentu. Pokud bychom chtěli stanovit hranice tohoto bohatého spektra, můžeme na jednu stran postavit „náboženské virtuosity“ a na druhou stranu lidi „nábožensky amuzikálních.“ Podle Webera náboženští virtuosoové (mučedníci pro víru, poustevníci, mniši, pietisté) metodicky pracují ke své spáse a tvoří ve všech společenstvích věřících „zvláštní stav, kterému také, jako každému společenskému stavu, náleží v jeho okruhu zvláštní společenská úcta.“¹⁴ Na druhé straně můžeme ve společnosti najít vždy, a zřejmě i v těch archaických, členy nábožensky amuzikální – jedince, v jejichž životě zaujímá spiritualita minimální úlohu. Přesto i takovéto bytosti vnímají Posvátno, podobně jako člověk „trpící hudebním hluchem“ si občas poskočí či poklepe nohou do rytmu hudby, tak i ony pociťují, že určitá místa jsou kvalitativně odlišná od jiných – místo první lásky, rodný kraj, usedlost prarodičů, na níž trávili horká léta...¹⁵ Analogicky přistupuje ke spiritualitě i laureát Templetonovy ceny Tomáš Halík, který často uvádí, že člověk je „nevyčísitelně náboženský“ (v našem kontextu nevyčísitelně spirituální) a náboženské motivy k němu neodmyslitelně patří, a to i přesto, že „moderní člověk náboženství vytěsňuje a tabuizuje, podobně jako viktoriánští pacienti doktora Freuda potlačovali svou sexualitu a agresivitu.“¹⁶

Všechny předchozí teorie a myšlenky podporují sociologické výzkumy, které se detailněji zabývají vírou, zbožností, hodnotami – nikoli jen tím, kolik procent katolíků se nachází v ČR, kolik lidí chodí do kostela, kolik procent obyvatel věří v Boha, ale hlouběji se dotazují na víru v předpokládanou transcendentní skutečnost či zda dotazovaní užívají devocionálie, esoterické předměty...

Závěr shrňme slovy Mircei Eliadeho: „Jak jsme řekli, nenáboženský člověk v čistém stavu je fenomén spíše vzácný, a to i v té nejdesakralizovanější z moderních společností.“¹⁷

¹² WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998, str. 276-277.

¹³ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Překlad Filip Karfík. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, str. 19.

¹⁴ WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998, str. 276.

¹⁵ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 20;

VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jiří MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012, str. 13.

¹⁶ HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík: ptal jsem se cest : rozhovor*. Vyd. 3. Praha: Portál, 2010, str. 163.

¹⁷ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 135.

2. 1. 1 Religiozita – druh spirituality

Religiozita je zde pojata jako podmnožina spirituality, která je institučně a tradičně ukotvena. Na rozdíl od spirituality je poměrně dobře zachytitelná a sociologové ji měří především podle několika parametrů – členství v církvi, přijímání dogmat, návštěvnost náboženských obřadů (bohoslužeb). Nejspolehlivějším ukazatelem religiozity se jeví posledně jmenovaný aspekt, ačkoli i chození do kostela může mít zcela jiné intence a motivace než projevování vztahu k Posvátnu. Naopak velmi choulostivým se zdá měření religiozity podle členství v církvi, neboť v některých oblastech světa je vazba na náboženskou organizaci podmíněna společensky či politicky (do roku 2000 se každý občan Švédska stával automaticky členem švédské luteránské církve). V obecném měřítku je tradiční religiozita na ústupu a bývá spojována s negativními asociacemi – s podřízeností autoritě, strnulostí, zastaralostí, s omezováním osobnosti člověka. Naopak spiritualita bývá nahlížena jako obohacující, tvořivá, praktická, rozvíjející osobnost, vedoucí k sebepoznání.¹⁸

2. 1. 2 Relace mezi Posvátnem a posvátným

Spiritualitu jsme si vymezili ve vztahu k posvátnosti. V této chvíli je na čase si objasnit, jakým obsahem je posvátné naplněno a jak je vztaženo k Posvátnu. Ještě předtím, než se pustíme do další kapitoly, bude nutné si ozřejmit jednu teologickou zásadu. O Transcendentnu (Posvátnu) můžeme hovořit jen analogicky, proto využíváme různých příměrů, opisů, abychom byli schopni alespoň něco konstatovat.

Definice posvátného se jeví účelně jedině v kontrapozici k profánnímu – obyčejnému, běžnému, všednímu – tedy tomu, co náleží do tohoto světa. Naproti tomu posvátné je člověkem zažíváno jako „cosi docela jiného,“ jenž odkazuje k předpokládané transcendentní skutečnosti, tedy k Posvátnu – Bohu, božstvům, kosmické energii, Jsoucnu...¹⁹ Pro přiblížení si můžeme vybavit známou biblickou scénu z Exodu, v níž Mojžíš zahlédne hořící keř, přichází k němu, když v tom uslyší hlas Hospodina: „Zuj si opánky, neboť místo, na kterém stojíš, je půda svatá.“²⁰ Jak můžeme vidět, půda, na níž Mojžíš stojí, je kvalitativně odlišná od jiných míst, neboť je spojená s Hospodinem (Posvátnem). Posvátné se nemusí projevovat jen v prostoru, ale i v čase (svátky), přírodě (strom, pramen) a předmětech. Pro náboženského člověka vytváří posvátné pevný bod uprostřed homogenního, beztvareho světa, avšak, jak

¹⁸ HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013, str. 27-31; VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jiří MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012, str. 10-11, 25-26.

¹⁹ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 11-12, 18-19; VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jiří MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012, str. 15-17.

²⁰ ČEP, Praha: Česká biblická společnost, 2008, Exodus, kap. 3, verš 5.

jsme si již ukázali, i nenáboženský člověk, který desakralizoval svět, vnímá určitá místa (mnohdy nevědomě) jakostně jinak než jiná. Posvátné a profánní si můžeme stanovit jako „dvě modalities bytí ve světě, dvě různé existenciální situace, které člověk v průběhu dějin převzal za své.“²¹

Ještě jsme si nepřiblížili, jak posvátné vzniká. Posvátné vzniká „dotekem“ Posvátna, čímž nabývá schopnosti k Němu odkazovat. Vše, co doprovází tento akt (místo, prostor, různé předměty), se stává posvátným a vytváří „stopu“ (hierofanii) Posvátna na tomto světě. „Stopy“ (kámen, strom) člověk neuctívá pro sebe samé, ale proto, že ukazují cosi, co již není kámen či strom, nýbrž to, co odkazuje k Posvátnu. Ještě přidejme, že posvátné zůstává posvátným jen pro ty, jímž se jako posvátné odhaluje (zjevuje), pro ostatní je stále jen obyčejným, běžným jsoucnem mezi jsoucný.²²

2.2 Roviny spirituality

Zdeněk Vojtíšek pracuje se spiritualitou jako komplexním, bohatým systémem a odmítá redukční tvrzení, že náboženství znamená tzv. něčemu či v něco, popřípadě v někoho věřit. Proto představuje model spirituality, který se sestává ze 7 se navzájem prolínajících rovin neboli oblastí. Své pojetí odvodil od univerzitního profesora Niniana Smarta, který přišel s koncepcí „seven dimensions of religion.“ Pro upřesnění ještě dodejme, že jednotlivé oblasti jsou si ve smyslu hierarchickém rovny a vytvářejí pestrá strukturu, v níž se recipročně prostupují.²³

- 1) předpoklady (filosofické, teologické, antropologické koncepce)
- 2) obřady (kolektivní – bohoslužba, individuální – meditace)
- 3) normy a hodnoty (nepocházející od lidí, jsou Bohem zjevené)
- 4) vyprávění (mýty, legendy)
- 5) zážitky (uměle vyvolané, spontánní)
- 6) společenství
- 7) tvorba (činnost)

²¹ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 15.

²² Tamtéž str. 12-13.

²³ VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jiří MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012, str. 19-20.

První z rovin můžeme nazvat předpoklady, skrze jejichž optiku nahlíží člověk na svět. Pod předpoklady si můžeme představit různé filosofické a naukové (doktrinální) koncepce, které dávají světu smysl a řád. Jednotlivé, nahodilé události utřídí do smysluplných příběhů a představ o světě, čímž pomáhají jedinci se ve svém životě i okolí orientovat. Zvláště důležitou roli představují v této rovině obory jako teologie (koncepce božských osobností), antropologie (koncepce člověka), soteriologie (koncepce spásy) nebo kosmologie (koncepce světa a jeho počátku, směřování a někdy i konce). Za příklad uvádí skotský vědec Ninian Smart křesťanskou nauku o Trojici.²⁴

Druhou rovinu tvoří obřady, v nichž se filosofické a doktrinální koncepce odráží ve své praktické stránce. Samotný termín obřady zní přespříliš formálně a můžeme si pod nimi představit jak propracovanou liturgii pravoslavných církví, tak meditace, které mají vést k jednotě s Bohem. Obřady mohou být kolektivní (bohoslužba, mše) i individuální (modlitba, meditace) povahy. Tato oblast propojuje v sobě posvátné časy (svátky), posvátné prostory (kostel), posvátná oblečení (ornát) a další sakrální předměty (kalich).²⁵

Další oblast reprezentují normy, hodnoty (práva), které byly člověku dány od transcendentní skutečnosti. Za ukázkou z křesťanské tradice nám může posloužit Desatero, které bylo na hoře Sinaj předáno Mojžíšovi.²⁶

Čtvrtá oblast se nazývá vyprávění a zahrnuje pod sebe mýty, příběhy, legendy, hagiografii, hrdinné příběhy, příběhy o zázracích a uzdravení a od otevření kin, vynalezení televizorů i filmy. Zde bychom si měli připomenout, že na mýtu není podstatné, zda je pravdivý či nikoli, ale jaký je jeho vliv na utváření osobnosti či společnosti. Posvátná vyprávění bývají často silně spojena s obřady, během nichž se účastníci pokoušejí reaktualizovat (pra)čas, v němž se mýtus odehrával. Vzpomenout můžeme na Poslední večeři Páně, která bývá během každé katolické mše znovu zpřítomněna.²⁷

Zejména v postmoderní době tvoří důležitou část spirituality zážitky, které můžeme rozdělit na spontánní (obrácení sv. Pavla) či záměrně získané (pomocí iniciačního obřadu,

²⁴ The University of Hull: *Extract from Ninian Smart*, Cambridge University Press, University of California, 1992, str. 9-21, [cit. 28. 2. 2016], dostupné z http://www.mmiweb.org.uk/hull/site/site/pot_sessions/smart_dimensions.html; VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jiří MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012, str. 20; VOJTÍŠEK, Zdeněk: *Rozpoznat neviditelné*, in: Dingir 3/2010, Praha: Dingir, str. 104.

²⁵ Tamtéž.

²⁶ Tamtéž.

²⁷ The University of Hull: *Extract from Ninian Smart*, Cambridge University Press, University of California, 1992, str. 9-21, [cit. 28. 2. 2016], dostupné z http://www.mmiweb.org.uk/hull/site/site/pot_sessions/smart_dimensions.html; ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 48-77; VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jiří MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012, str. 21.

holotropního dýchání). Rovina spirituálních zážitků se běžně prolíná s etikou, obřady, předpoklady, které osvětlují zážitek a dávají mu na významu.²⁸

Předposlední rovinu nazýváme společenství, jenž tvoří lidé, kteří mívají podobnou spiritualitu – uznávají podobné předpoklady, navštěvují stejné obřady, prožívají společné zážitky, vyznávají podobné normy a mohou i společně něco materiálně či umělecky tvořit.

Poslední oblast reprezentuje tvorba, která může nabývat jak individuálního tak i kolektivního charakteru. Vztah k Posvátnu se v této rovině projevuje skrze společnou činnost – stavba katedrály, společný zpěv, ale i prosté udělení křížku na chlebu...²⁹

Závěrem nutno dodat, že ne všechny složky musí být (jedincem) rozvíjeny souměrně. Zatímco jedna oblast může hrát prim, ostatní mohou být nerozvíjeny a upozadovány. Tuto náležitost je nezbytné si uvědomit u světských zdrojů spirituality (komunismus, nacionalismus), které plní úlohu duchovních tradic, přestože nemusí sytit všechny roviny spirituality.

2.3 Zdroje spirituality

Vojtíškův komplexní model spirituality nám umožňuje zachytit, z jakých zdrojů může být spiritualita napájena a umožňuje nám najít „konkurenty“ tradičního institucionalizovaného křesťanství, respektive katolické církve. Model nám sice neumožňuje zodpovědět otázku, proč společnost odstupuje od klasických církví, ale zobrazuje nám, čím může být tradiční religiozita nahrazována. Jak si v následující podkapitole nastíníme, jednotlivé roviny spirituality nemusí být sycena jen náboženskými zdroji, ale i světskými (zdroji), které ovšem (většinou nevědomě) plní náboženskou funkci.

V zásadě rozeznáváme 2 hlavní zdroje spirituality:

- a) náboženské zdroje
- b) implicitní zdroje

2.3.1 Náboženské zdroje spirituality

Za náboženské zdroje můžeme označit všechny velké duchovní tradice (křesťanství, židovství, buddhismus, hinduismus), které jsou schopny plnit všechny roviny spirituality.

²⁸ Tamtéž.

²⁹ VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jirí MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012, str. 21, 26; HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013, str. 11-12.

Pokud bychom shledali jedince (společnost) syceného jedním takovýmto zdrojem, můžeme ho bez velkých potíží označit za křesťana, muslima či žida. Nicméně vlivem různých procesů započatých na konci 18. století začal počet lidí v Evropě s tímto typem spirituality (religiozity) pomalu ustupovat a v dnešní evropské společnosti představuje spíše menší část populace, vyjma několika málo zemí. Ve 20. století se Evropané díky globalizaci mohli masově seznámit i s dalšími duchovními tradicemi a jejich spiritualita počala být napájena z více náboženských zdrojů, čímž nabývala na synkretičnosti.³⁰ Proto dnes můžeme jen stěží velké procento lidí zařadit pod jednu duchovní tradici.

Stále méně Evropanů je ochotno se ztotožnit s nějakou náboženskou institucí a tudíž jejich vliv zákonitě ubývá. Nicméně bylo by mylné tento trend interpretovat jako odklon od duchovních tradic (od náboženství). Podle britské profesorky Grace Daviesové a mnohých dalších odborníků zažívá Evropa jedno ze svých nejspirituálnějších období a stále pro více mladých lidí hraje zásadní úlohu v jejich životě (zvláště v severských zemích).³¹

2. 3. 2 Implicitní zdroje spirituality

Tento zdroj spirituality bývá velmi obtížně identifikovatelný a můžeme si ho rovněž označit slovy neviditelný, nenáboženský či sekulární. Obyčejně nebývá spojován s žádnou duchovní tradicí (náboženstvím), ale má schopnost plnit – ne nutně komplexně – námi představený model spirituality.

S koncepcí tzv. „neviditelného (implicitního) náboženství“ přišel poprvé v 60. letech Thomas Luckmann, který podobně jako zmíněný religionisté tvrdí, že v každé společnosti můžeme nalézt nějakou formu duchovní tradice (náboženství). Za neviditelné zdroje spirituality můžeme považovat některé politické ideologie – komunismus, nacismus (národní socialismus) – ale také národní hnutí, vědu, média, homeopatii, lidová léčitelství a další formy alternativní péče o tělo a duši.³² Současná společnost, která opovrhne tradiční religiozitou si mnohdy libuje v sekulárních obřadech, které jsou nápadně podobné náboženským rituálům – zpívání hymny při národních sportovních událostech, při nichž obvykle dochází při dramatickém závěru k sepjatým rukám a modlitbám, uvedení do nového domu, poklepání na základní kámen atd. Podíváme-li religionistickými brýlemi do světa tzv. moderního

³⁰ Nutno však dodat, že v mimoevropských společenstvích není tento jev nijak výjimečný a dochází k němu poměrně často.

³¹ VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jiří MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012, str. 21- 26.

³² Více ŠTAMPACH, Ivan, O. *Neviditelná náboženství*, in: Dingir 1/2010, Praha: Dingir, str. 12-14.

showbyznysu, pak skrze jejich skla, uvidíme v pozici světců dnešní celebrity, které svými vystoupeními utváří svůj kult.

Implicitní spiritualita (neviditelné náboženství) má živnou půdu zejména ve společnostech, které se deklarují jako ateistické, popřípadě nábožensky indiferentní. V takovýchto společnostech bývají jedinci bez vlastního přičinění ochuzeni o rozvoj své spirituality, a jelikož jsme si již řekli, že člověk je „nevyhlášeně náboženský,“ má neustále potřebu tuto ztrátu záplatovat. Proto v těchto společnostech kvetou formy tzv. implicitní spirituality. Druhý zdroj modelu spirituality může vypadat kontroverzně a musíme přiznat, že mnohé jevy, podněty, systémy, bývají pod něj řazeny mylně či záměrně. A to především křesťanskými autory, kteří se snaží ukázat na náboženský charakter člověka a dokázat, že se z náboženství nemůžeme nijak lehce vymanit.

Shrnout tuto kapitolu můžeme větou, že zdrojem spirituality se může stát téměř vše. Záleží pouze na tom, co člověk zakouší jako „dotek“ Posvátna.

OSVÍCENSTVÍ A BIBLE

ANEB

KOŘENY POSTAVENÍ CÍRKVE V ČESKÉ SPOLEČNOSTI

3.1 Ohledání časových kořenů

Postavení katolické církve v české společnosti je způsobeno mnohými faktory a jistě nemůže být objasněno čistě monokauzálně. Za jednu z hlavních příčin bývá považován kulturně-historický vývoj českého státu. Z tohoto důvodu bude nutné „sestoupit do dávné minulosti“ a nastínit si určité aspekty, které mohly vést k nynějšímu společenskému postavení církve. Vysvětlení, že za nízkou religiozitu či indiferentnost Čechů může především systém dvou totalitních režimů, se jeví v porovnání se sousedním Polskem a Slovenskem velmi neuspokojivě. Proto na následujících stránkách zamíříme až k osvícenství a přes modernizační procesy se prodereme k 20. století. Náhled na poslední tato období bude samozřejmě ovlivněn a zkeslen otázkou v úvodu práce – Proč katolická církev nezaujala dominantní postavení v české společnosti po Sametové revoluci?

Jako většina (nejen) historických prací se i tato musela nutně potýkat s problematikou času – v jaké době začít hledat první kořínky našeho tématu. Ještě než si zvolíme výchozí časový bod, seznámíme se s jedním důležitým akademickým postřehem. Jak ukazují kulturní antropologové, historici či religionisté, stěží můžeme označit nějaký úsek evropských dějiny za zlatý věk křesťanství – za věk, v němž by křesťanská tradice zcela opanovala evropský prostor a mysl jednotlivých lidí. Podíváme-li se do pramenů z přelomu 15. a 16. století věnujících se Koruně české, zjistíme, že podle mnohých zahraničních návštěvníků zely zvláště vesnické fary pro nedostatek kněží prázdnou a mnozí venkované nezašli do kostela, jak byl rok dlouhý. Není tedy divu, že znalost Otčenáše či Kréda byla v rurálním prostředí spíše výjimkou.³³ Až teprve rekatolizace a hlavně pozdější josefínské reformy zaplnily fary kněžími a kostely lidmi. I tak se katolická (i „evangelická“) nauka mísila s lidovou spiritualitou (vírou v duchy i jiné nadpřirozené bytosti, léčivé účinky různých lektvarů) a pravá katolická zbožnost byla spíše ideálem kněží a katechetů.

Vraťme se zpátky k naší otázce, v jaké době hledat kořínky současného postavení církve. Poměrně často se můžeme setkat s tvrzeními, která zdůrazňují hlubokost sekulárních

³³ MACEK, Josef. *Víra a zbožnost jagellonského věku*. Praha: Argo, 2001, str. 16-17, 48-49.

jevů v české společnosti. Zastánci této myšlenky obvykle své teze opírají o dobu husitskou, v níž se značně projevovala snaha omezit moc a majetek církve. Mezi další názory můžeme zařadit tezi Jiřího Kořalky, který ve své publikaci *Češi v habsburské říši a v Evropě* uvádí, že „rekatolizace českého obyvatelstva byla navenek úspěšná, avšak české katolictví – s výjimkou jižních Čech a velké části Moravy – bylo poměrně povrchní, vlašné a do značné míry racionalistické.“³⁴ Nicméně dvěma předešlým domněnkám, především té první, odporují toleranční přihlášky, jimiž se nekatolíci po roce 1781 mohli veřejně přihlásit k trpěným, tolerovaným církvím – luterské, kalvínské a pravoslavné.³⁵ Z jednotlivých přihlášek jednoznačně vyplývá, že zájemci o změnu vyznání obvykle neměli tušení, k jaké církvi se chtějí přihlásit a jejich náboženská identifikace byla většinou pouhým negativním vymezením vůči některým prvkům katolicismu.³⁶ Nutno podotknout, že o učení Jednoty bratrské či utrakvismu neměli žadatelé pražádné ponětí.³⁷

Pokud by se Češi cítili být „národem Husovým“, přihlásili by se během 90. let 18. století k protestantským církvím, avšak k tomuto kroku se odhodlalo necelých 2% obyvatel, přičemž nezapomeňme dodat, že k utrakvismu se ještě na počátku 17. století hlásilo 70 – 85% obyvatelstva.³⁸ Z toho můžeme usuzovat, že nepřizpůsobiví nekatolíci během rekatolizace buď utekli za hranice, kde splynuli s luterány (obvykle pietisticky orientovanými) či kalvinisty, nebo zůstali doma a jejich „víra“ – téměř bez výjimek – se postupně proměňovala ve „víru“ katolickou.

V zásadě můžeme tvrdit, že česká společnost vstupovala do 19. století jako plně katolizovaná (lidé se pravidelně účastnili mší, chodili ke zpovědi a katolická církev je

³⁴ KOŘALKA, Jiří. *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815-1914: sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*. Praha: Argo, 1996, str. 87.

³⁵ Přičemž ke katolictví se v průměru hlásilo v 16 a 17. století 15% obyvatel Čech a 30% na Moravě. PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013, str. 29.

³⁶ Kriticky se ke Kořalkově tezi staví i David Václavík, který ukazuje její slabost „právě“ na příkladu Moravy, jenž byla před Bílou horou značně protestantská, ale po uvolnění poměrů se svého katolictví nezřekla a zachovala si výrazně katolický ráz. VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010, str. 57-58.

³⁷ Za všechny nekatolíky nechme promluvit Jana Zacha z Malých Žiňan (okres Benešov), který na otázku příčiny přestupu na tolerovanou víru uvedl: „Já myslil, že je to vše za jedno, ta helvecká jako katolická víra.“ BURIAN, Iija et al. *Počátky tolerančního evangelictví: stud. texty Komenského ev. bohosl. fak. v Praze*. 1. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1985, Acta reformationem bohemicam illustrantia; IV., str. 85.

³⁸ Celá problematika, kterou jsme shrnuli do několika vět, je velmi rozsáhlá. Samotný utrakvismus v 15. století nebyl ve své podstatě ničím jiným než katolictvím, v němž se přijímalo pod obou způsobou, popřípadě utrakvisté přijali ještě umírněný výklad myšlenek Husa a jeho předchůdců. Dobrým příkladem může být např. utrakvistický kněz Martin Křivoústý neochvějně vyznávající mariánský kult, jehož cesta do Jeruzaléma je popsána v KOLÁR Jaroslav. *České znění Cesty do Jeruzaléma Martina Křivoústého*, In: Strahovská knihovna: Sborník Památníku národního písemnictví, Památník národního písemnictví 18-19, Praha, str. 67-95. Avšak v 16. století na sebe utrakvismus postupně nabalil učení Martina Luthera i Jana Kalvína a stal se proudem zcela nepřehledným, proto historik Ferdinand Hrejsa používá rozdělení staroutrakvismus a novoutrakvismus.

provázela po celý život, od křtu po pohřeb) a neodlišovala se z hlediska „náboženského“ od zbytku Evropy. Ba spíše naopak byly Čechy považovány za převelice zbožnou zemi, v níž katolicismus pevně srostl s krajinou a mentalitou svých obyvatel. Přesto budeme muset sestoupit ještě o několik desetiletí hlouběji a na chvíli se potopit do tajuplných biblických vod, abychom více porozuměli postupné ztrátě religiozity a její transformaci v mimocírkevní spiritualitu.

3. 1. 1 Osvícenství – hrob tradičních církví aneb znovunalezení židovsko-křesťanských hodnot

V předchozí stati jsme si zdůvodnili, proč považujeme českou společnost na prahu 19. století za plně katolickou. Nicméně na intelektuálním poli došlo během 18. století k zásadním změnám v myšlení, které měly zcela zásadní vliv na pozdější vnímání světa a na postavení církví v evropské společnosti.

Osvícenství můžeme charakterizovat jako myšlenkový proud, který se snažil podříditi vědění rozumu. Myslitelé, kteří bývají do tohoto rámce řazeni, usilovali především o blaho člověka a o blaho vlasti. Svým intelektuálním vypětím chtěli zkvalitnit životní podmínky na zemi a klíč ke lepšímu životu viděli v neustálém vzdělávání, píli a odklonu od tradičních pověr, které člověka svazují a nedovolují se mu plně rozvinout. Poprvé ve svých dějinách tak vědci nebadají jen pro samotné vědění, ale kladou důraz na praktické využití svých invencí.

Osvícenství se poprvé v evropských dějinách plně obrací k člověku, ale zdůrazněme, že stále nevypouští ze své koncepce Boha, který je stále v myslích a představách osvícenců přítomen, leč není tolik akcentován a často je pasován do pozice pasivního pozorovatele, který nezasahuje do běhu dějin (takto pojímala Boha většina předních francouzských osvícenských učenců, avšak v českém prostředí bychom podobně radikální myšlenky hledali marně).³⁹ Ačkoli mnohé osvícenské myšlenky vedly k pozdější sekularizaci společnosti, nesmíme zapomenout, že mnozí osvícenci pocházeli z církevního prostředí – far, sborů i řádů, popřípadě studovali na kolejích, které byly často pod správou jezuitů (Diderot, Voltaire) či piaristů. Proto není divu, že idey osvícenství vycházejí z židovsko-křesťanských hodnot a představách o světě, které byly mnohasetletou praxí mnohdy zašlapány do země či byly na úkor nich vyzdvihovány jiné biblické motivy. Katolická církev hleděla na Bibli pozdně feudálním prizmatem a ze strachu z reformace nehodlala své postoje oficiálně měnit. Naopak

³⁹ „Teprve osvícenství obrátilo pozornost k člověku, z heteroreferenční společnosti, odkazující k jinému- Bohu, učinilo společnost autoreferenční, odkazující k sobě samé.“ NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010, str. 14.

osvícenci znovu – ať již vědomě, podvědomě či nevědomě – odhalili židovsko-křesťanské kořeny, jež se staly plátnem (podkladem) jejich obrazů o lepším světě.⁴⁰ Z tohoto důvodu ve svých dílech toliko haněli církve, neboť viděli, jak ledabyly spravuje biblická poselství. Útočili především na mocenské nároky církve a nazírali na ní jako na semenišť pověr, které ke vši hrůze drželo monopol na vzdělání.⁴¹

Tím, že církve vydávala svůj pozdně feudální náhled za jediný křesťanský, rozhodli se radikálnější osvícenci od církve distancovat a původně židovsko-křesťanské hodnoty začali zesvětšovat, vydávat za přirozené zákony či za občanské ctnosti. Hodnoty svobody, rovnosti, tolerance, solidarity s člověkem v nesnázích bez ohledu na jeho etnický původ či náboženské vyznání, lineárního vnímání času, demytologizace přírody (odkouzlování světa) a politické moci, vědeckého bádání se stávaly hodnotami a ctnostmi bez spojení s církví a s Bohem.⁴²

Jak jsme si při výčtu židovsko-křesťanských hodnot mohli všimnout, obě duchovní tradice mají v sobě silně zabudovány sekularizační tendence, ať již jasně zřetelné – oddělení politiky od Boha (neslučovat náboženské a světské instituce, odkouzlování politické moci), odkouzlování přírody či spíše skryté – lineární vnímání času. Podle mnohých křesťanských učenců je dnešní Evropa sekularizovaná, právě díky zmíněným tendencím, které židovská a křesťanská tradice obsahují, neboť v jiných duchovních tradicích podobné prvky chybí a tak nemohl začít v těchto kulturách samovolně proces sekularizace.⁴³

3. 2 Sekularizační tendence židovské a křesťanské tradice

V této kapitole se pokusíme rozvést sekularizační tendence zabudované v židovsko-křesťanské tradici a propojit je blíže s tematikou naší práce.

3. 2. 1 Apoteóza dějin a dějepisná vyprávění jako nové evangelium

Religionista rumunského původu Mircea Eliade si během zkoumání jednotlivých duchovních tradic všiml, že Bible (židovská a biblicko-křesťanská tradice) nepřijímají archaické, staroorientální ani mýticko-filosofické koncepce času věčného návratu, které byly

⁴⁰ Nesmíme opomenout, že obě duchovní tradice (křesťanská a židovská) byly podrobeny přísné kritice ze strany osvícenců.

⁴¹ DÜLMEN, Richard van. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století)*. Díl III., Překlad Pavel Híml. Praha: Argo, 2006. str. 207- 243.

⁴² POSPÍŠIL, Ctirad V.: *Stopy křesťanství v současné evropské kultuře a civilizaci*. in: *Universum*, 3/ 2011, Praha: Česká křesťanská akademie, str. 39-43.

⁴³ Mircea Eliade poukazuje zejména na lineární vnímání času, naopak Tomáš Halík pracuje nejvíce s odkouzlováním politické moci a přírody.

vypracovány v Indii a Řecku. Pro národy vnímající čas cyklicky znamenají „náboženské“ svátky reaktualizaci pračasů, v nichž bohové či polobohové a mýtičtí hrdinové tvořili tento svět. Slavením svátků, napodobují bohy v jejich tvoření světa, čímž mohou proměnit svou existenci a připodobnit se bohu či bohům. V židovské a křesťanské tradici je cyklické vnímání času odmítnuto, neboť Bůh se projevuje v dějinném čase, který je nevratný. Historická událost tak nabývá zcela jiného rozměru, stává se teofanií,⁴⁴ tedy Božím zjevením v dějinách.⁴⁵

Podle křesťanské tradice přijal Bůh tělo (řeceno evangelistou Janem „A Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi“),⁴⁶ čímž na sebe vzal i lidskou, historicky podmíněnou existenci. Tímto aktem (narozením Krista) jsou dějiny samy posvěceny a dějinná událost se stává sama o sobě posvátnou. Při liturgii se křesťané setkávají s Kristem v čase, ve kterém žil v Judeji. Nejedná se tedy o čas mýtický, ale o dobu, v níž spravoval Judeu římský prefekt Pontius Pilatus. I křesťané užívají kalendáře, v němž se svátky rok co rok opakují, ale připomínají si události, které se udály v dějinách, nikoli na počátku času jako v jiných archaických náboženstvích.⁴⁷ „Zkrátka, dějiny se zjevují jako nová dimenze přítomnosti Boha ve světě. Historie se stává znovu posvátnou historií...“⁴⁸ Zkoumání dějin nám tedy odhaluje Boží konání a vede nás k pochopení současné situace. Podle Eliadeho právě toto zbožštění dějin vedlo k rozkladu křesťanské tradice, neboť historická událost se stala posvátnou (Posvátnem) sama o sobě a Bůh se z nich pomalu vytratil, respektive byl nahrazen Prozřetelností či ideou Pokroku.⁴⁹ Proces, kdy transcendentní charakter dějin je přenesen do nich samých, zažehli právě osvícenští myslitelé a tím dali prostor pro velká dějepisná díla, která byla podle tehdejší racionality schopna vysvětlit dění ve světě a objasnit původ určitých fenoménů, problému atd.

Vlivem osvícenců a následných modernizačních procesů se od sebe rovněž odtrhával čas kosmický (čas světa, čas, který reálně plyne) a čas žitý (subjektivní vnímání času, čas jedince), jež křesťanská liturgie důsledně snoubila (osobní cesta ke spáse se prolínala s velkým příběhem stvořeného světa, přičemž obě cesty plynuly ke stejnému naplnění, k apokalypse). Mimo rozpolcení času docházelo podle některých autorů i k vyprázdňení

⁴⁴ Jinak řečeno Bůh se svému lidu v dějinách zjevuje.

⁴⁵ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 75.

⁴⁶ ČEP, Praha: Česká biblická společnost, 2008, Jan, kap. 1, verš 14.

⁴⁷ Cílem Boha, jeho zásahů v dějinách, je pomoci člověku a dovést ho ke spáse (v židovské tradici – pomoci národu, který stvořil a dovést ho do země zaslíbené).

⁴⁸ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 76.

⁴⁹ ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 71-76.; IGGERS, Georg G. *Dějepisectví ve 20. století: od vědecké objektivitě k postmoderní výzvě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2002, str. 131-136.

prostoru, neboť scenerie byla zbavena tradičně posvátných oblastí. Rány z rozpolcení času a vymizení posvátných míst dokázala znovu scelit až národní dějepisná vyprávění, která svým národním pojetím opět propojují příběh a čas celku (národa) s jednotlivcem (jinak řečeno, v jednotlivci se odráží příběh celého národa) a osazují znovu krajinu posvátnými místy, na nichž se odehrály „velké národní události.“ Tak dějepisná vyprávění nahradila biblické evangelium a stala se novou radostnou zvěstí pro Evropu, přičemž pro české končiny se jimi Palackého Dějiny národa českého v Čechách a na Moravě.⁵⁰ Evropská evangelia opět utvořila posvátná místa a posvátné časy (nahradila křesťanský liturgický rok), jež si národ měl připomínat. Podobně jako křesťané na základě evangelijního příběhu si připomínají Velikonoce účastí na bohoslužbě a dalšími rituály, tak si měly národy připomínat – ideálně na s událostí spojených místech a ve výročním čase – velké milníky jejich dějin. Pro Čechy jimi byly upálení Mistra Jana Huse, porážka u Lipan, bitva na Bílé hoře...

3. 2. 2 Co patří člověku, co císaři, co Bohu

Ačkoli to nemusí být vzhledem k výtečné inkulturaci katolictví patrné, křesťanská a židovská tradice mají v sobě (paradoxně) zakomponovány nástroje na sekularizaci i v rovině odkouzlování světa – jednak přírody, jednak politické moci (oddělení duchovní sféry od politické).

Odkouzlování přírody vynecháme, poněvadž příliš nekoresponduje s naším tématem a přejdeme rovnou k odkouzlování politické moci. V Bibli můžeme najít tvrdé výpady vůči světským mocnářům. Samotný přechod od soudců, charismatických vůdců povoláných Bohem – Králem, ke králům je v Knize knih tvrdě kritizován a popisován jako odklon Izraele od Hospodina.⁵¹ Ani proslulý král David rozhodně není vykreslován jako bezchybný, ideální panovník (toužil po vdané Bat-Šebě, pročež jejího manžela poslal v boji do první linie), ale spíše jako vychytralý, proradný vládce, který se však na rozdíl od jiných mocných za své hříchy kál, a proto mu Bůh žehnal. Další příklad nám představuje velebný příběh z Nového zákona, v němž se farizeové a herodiáni opět snaží nachytat Ježíše a tážou se ho: „Je dovoleno dávat daň císaři, nebo ne?“ Ježíš jim odpoví, že na denáru je vyražen obraz císaře, a tudíž daň patří jemu. Celou konfrontaci následně uzavírá slovy: „Odevzdejte tedy, co je

⁵⁰ ČINÁTL, Kamil. *Dějiny a vyprávění: Palackého Dějiny jako zdroj historické obraznosti národa*. Praha: Argo, 2011, str. 26, 83-84, 326.

⁵¹ I tak se nakonec vůlí lidu královská forma vlády prosadila, avšak panovník musel stále zůstat v postavení Hospodinova služebníka a omezit své pravomoci ČEP, Praha: Česká biblická společnost, 2008, První Samuelova, kap. 8.

císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu.“⁵² Touto větou pocházející z Markova evangelia Ježíš naznačuje, že nechce, aby jeho slova byla svazována s jakoukoli politikou, a proto by se jeho následovníci, církev, neměly spojovat se světskou mocí.⁵³

Takto interpretovaná Ježíšova představa⁵⁴ byla porušena již na konci 4. století, kdy císař Theodosius zakázal ve své říši ostatní kultury a křesťanská tradice se stala jedinou státem uznanou duchovní tradicí. Církev spojením se státní mocí propůjčovala panovníkům svou sakralitu a činila jednotlivé politické kroky posvátnými. Po rozpadu západní říše římské však došlo k lehké distinkci, neboť církev se musela „stýkat a potýkat“ s barbarskými nájezdníky a během následných staletí pak neustále zápasila s římskými králi či císaři o své politické pravomoci. Na jedné straně tedy dále posvěcovala moc panovníků, na druhé straně je také kárala a vedla s nimi vleklé spory. K opětovnému provazování světské a duchovní moci docházelo od reformačních roztržek, které přinesly nesmírné oběti. Katolická církev nechávala znovu vnést do područí státu a stala se v mnohých záležitostech jeho služebníkem, čímž ztratila své prorocké poslání, neboť nemohla sloužit Bohu a světským pánům současně.⁵⁵

Když byl posvátný monarchistický způsob vlády naleptán liberalistickými a demokratickými proudy, byla zákonitě oslabena i církev, která se svezla s mnohdy nenáviděným absolutismem. Právě spojení trůnu a oltáře považují někteří intelektuálové (Tomáš Halík, José Casanova) za největší chybu církve, na níž zákonitě doplatila.⁵⁶ Bohužel většina církevních představitelů se nedokázala zmiňovaného modelu fungování státu a církve vzdát až do druhé poloviny 20. století, přestože většina státníků neměla s církví nic společného.⁵⁷

Touto biblickou částí nechceme říci, že radikální sekularizaci v Evropě způsobila samotná křesťanská tradice či nevhodné počínání církve, nýbrž jen ukázat, že biblická tradice se v jádru staví proti spojování politiky s jménem Božím, a tudíž se z jejího pohledu jeví odluka jako zcela správná.

⁵² ČEP, Praha: Česká biblická společnost, 2008, Marek, kap. 12, verš 17.

⁵³ POSPÍŠIL, Ctirad V. *Stopy křesťanství v současné evropské kultuře a civilizaci*, in: *Universum*, 3/ 2011, Česká křesťanská akademie str. 42.

⁵⁴ Podobně interpretuje evangelijní část „Spor o daň Císaři“ LINDEN, Nico ter. *Povídá se--: podle Marka a podle Matouše*. Benešov: EMAN, 2009. str. 121-122.

⁵⁵ Prorocká role nespočívá v predikaci budoucnosti, ale ve snaze naslouchat Bohu a zprostředkovávat jeho vůli na tomto světě.

⁵⁶ CASANOVA, José. *Naděje a úskalí veřejného náboženství* in: HANUŠ, Jiří a Jan VYBÍRAL (eds.). *Evropa a její duchovní tvář: eseje, komentáře, diskuse*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005, str. 85; HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík: ptal jsem se cest : rozhovor*. Vyd. 3. Praha: Portál, 2010., str. 49.

⁵⁷ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013, str. 8.

3.3 České osvícenství na příkladu Davida Opatrného

Již jsme si předestřeli obecné myšlenky osvícenství (s lehkým nádechem francouzského tónu), nyní se přiblížíme českému prostředí pomocí příručky *Dobrá rada v potřebě* anebo vypsání života Davida Opatrného, jenž nám ukazuje, jak se pokoušeli osvícenci převést své teorie do praktičtějších rovin.

Osvícenci se snažili své myšlenky transponovat mezi obyčejný lid, pročež sepisovali jednoduché příručky, které měly své čtenáře a posluchače náležitě vzdělat. Samozřejmě většina prostého lidu neuměla číst, ale předpokládalo se, že ti, kdož si osvojili schopnost čtení, obyčejně místní kněz, jim budou nové myšlenky reprodukovat. Pro efektivní recepci svých idejí využívali osvícenci často formu idealizovaného příběhu, kterou si budou moci lidé dobře zapamatovat a vyprávět mezi sebou podobně jako jiné příběhy či pohádky.⁵⁸ Jednu takovou „rukovět“ si pokusíme představit a ukážeme si na ní „české“ osvícenství. Jako příklad nám poslouží mravoučný příběh o Davidu Opatrném od evangelického pastora Christiana Gotthilfa Salzmann (1744–1811), který do češtiny přeložil Václav Matěj Kramerius.

V příběhu vystupuje jako hlavní hrdina David Opatrný, který se vypracoval z žebrajícího mladíka – závislého na příjmech od ostatních – v charakterního a dobře situovaného člověka. Příručka ukazuje, jak by měl vypadat ideální svět, na němž by se všem dobře žilo a zároveň vykresluje ideální obraz společnosti – postavu ideálního poddaného, kněze a lokálního šlechtice.

Aby se poddanému dařilo, měl by být především zbožný, pracovitý, dobromyslný a měl neustále vzdělávat (, aby věděl, jak může lépe osít pole, jak se má chovat při bouřce atd.). Dále by se měl vyvarovat pověrčivosti a měl by si najít dobrou hospodyňku, která by mu pomohla při každodenní činnosti. Právě hlavní hrdina příběhu David Opatrný postupně nabýval všech těchto vlastností a podmínek, a proto se vypracoval ve schopného vlastníka chalupy, pro nějž se stal život radostí. Důležitou postavu hraje v příručce rovněž postava kněze, který vyjma toho, že má kázat slovo Boží, by měl lidem „vytloukat“ z hlavy pověry a objasňovat jim pravé důvody toho, proč kráva dává červené mléko a kdo je ve skutečnosti zjevujícím se strašidlem... K tomu by ještě měl vést lid k dobrému mravu a zbavovat ho nebezpečné zahálky, jenž vede k prostoduché zábavě a lenosti. Davida Opatrného při jednom

⁵⁸ O vyprávění pohádek pojednává např. DARNTON, Robert. *Velký masakr koček a další epizody z francouzské kulturní historie*. Praha: Argo, 2013.

kázání o dobře využitém času v neděli (člověk by se měl věnovat nemanuální práci, četbě, plánování na příští týden), přiměl k učení písma. Když se posléze David, naučil číst mohl o svých volných chvílkách, číst učenlivé knihy o správném hospodaření (jak osívat pole, jak očkovat stromy). Všimněme si, že role kněze je shledávána především ve vzdělávání a moralizování.⁵⁹ Bůh se v tomto pojetí světa příliš neprojevuje a člověk drží planetu Zemi pevně ve svých rukách a může ji svým konáním měnit. Z hlediska Vojtíškovy modelu spirituality je zde vyzdvihována oblast norem, hodnot a také obřadu. Tato skutečnost je rovněž dána protestantským vnímáním světa a jeho redukcí duchovní tradice na morálku. Přestože člověk má svůj život, cestu ke štěstí plně ve svých rukách, měl by Bůh podle této příručky stále zaujímat v životě člověka nejvyšší místo.

Ačkoli osvícenství cílilo na prostého člověka, nedařilo se mu ho přes veškerou snahu oslovit. Pro tehdejšího venkovského člověka nebyla rovnost, svoboda, zvláště píle příliš lákavými představami, neboť jeho poddanský vztah byl pro něj něčím přirozeným a od svého pána požadoval, aby se o něj dobře staral a příliš ho nesedřel.⁶⁰ Svůj ohlas si získaly myšlenky osvícenství především u měšťanů a části šlechty. Na venkově vládla silná barokní zbožnost smíšená s lidovými pověrami a kvetl kult sv. Jana Nepomuckého, Panny Marie či sv. Václava, jenž se v pobělohorské době stal vedle ochránce české země i ochráncem národa a jazyka.⁶¹

3. 3. 1 Josefínské církevní reformy

V následující stati se přesuneme od vzdělavců k panovníku Josefu II., který se pokoušel uplatnit osvícenské myšlenky ve vedení státu a církve. Nastíníme si, jak císař vyžil církev ku prospěchu státu a jak se církev dostala do jeho (státního) područí.

Stát již od dob Marie Terezie začínal vystupovat jako ručitel blaha, neboť podle svých představ jediné on znal správnou cestu k jeho dosažení. K tomu, aby bylo možné co nejrychleji ho dosáhnout, bylo třeba vše, i církev, podřídit jeho zájmu. I tak církvi stále náleželo zvláštní postavení, neboť měla zajišťovat mravnost poddaných a klid v zemi. Josefínské reformy započaté Marií Terezií se tedy nevyhnuly ani vztahu státu a církve. Císařovna sice byla jedné straně bigotní katolička a tvrdě vystupovala proti nekatolíkům, na druhé straně byla také schopná a pragmatická panovnice, která omezovala působení církve a

⁵⁹ Třetí podstatnou postavou je šlechtic, který sehnal Davidu Opatrnému práci a při počátečních selháních poháněl ho správným směrem – od zahálčivosti, hraní karet. Dále mu věnoval knihy ke vzdělávání, aby se mohl rozvíjet. Obecně můžeme říci, že by se měl šlechtic paternalisticky starat o své poddané a věnovat jim dostatečnou pozornost.

⁶⁰ Více v MIKULEC, Jiří. *Poddanská otázka v barokních Čechách*. Praha: Historický ústav AV ČR, 1993.

⁶¹ RAK, Jiří. *Bývali Čechové: České historické mýty a stereotypy*. Jinočany: H & H, 1994, str. 37.

podřizovala ho zájmům státu. Za její vlády (1769) vzniká zvláštní oddělení při sloučené česko-rakouské kanceláři, které dohlíželo na chod církve a „cenzurovalo“ direktiva z Říma.⁶²

Její syn Josef II. vnímal církev již zcela jako služebníka státu a svými politickými kroky se z ní pokoušel udělat nástroj, který by mu pomáhal zemi spravovat. Církevní správa však ještě nebyla na takovou úlohu připravena a tak se císař pustil do reform, které by ji na ni nachystaly. Nejprve zrušil zhruba jednu třetinu klášterů, které neplnily ve společnosti žádnou praktickou funkci. Jejich majetek zkonfiskoval a částečně převedl do církevní matice (fondu), z něhož financoval rozvoj farské sítě, která výrazně zkrátila cestu do kostela (měla trvat nanejvýše hodinu chůzí). Rozmach farské sítě byl, podobně jako výchova nových kněží, pro něž stát zřídil generální semináře, plně pod dohledem státní kontroly.⁶³ Josef II. i přes rázný odpor nechal zrušit veškerá náboženská bratrstva, zredukoval počet církevních svátků a zakázal procesy na veřejných prostranstvích.⁶⁴ Citelným zásahem pro církev znamenala ztráta monopolu na vzdělání, neboť do této doby byla výuka na gymnáziích v režii církevních řádů. I přestože byla s reformou gymnázia laicizována a přešla pod státní kontrolu, zůstávalo nejdůležitějším předmětem stále náboženství, které mělo vštěpovat morálku a vést k loajalitě Bohu i panovníku.

Každý kněz podle státních představ měl vedle své pastorační činnosti vykonávat i funkci státního byrokrata, jenž seznamoval prostý lid se státními nařízeními a vedl matriky.⁶⁵ Díky své vzdělanosti (formaci v generálním semináři) a srostlosti s venkovským prostředím (kněží obvykle pocházeli z venkovského prostředí) se stal velmi dobrým kulturním překladatelem, prostředníkem mezi státem a obyčejnými lidmi. Hovořit o církvi jako o nositelce germanizačního útlaku by byl holý nesmysl, poněvadž, aby pastorační působení bylo úspěšné, museli faráři znát místní prostředí, zvyky, tradice a také jazyk místních vesničanů. Kněží namnoze rozvíjeli jazyk, sepisovali lidové povídky, věnovali se dějepřavě či činností pro dobrý chod obce. Jejich působení bylo umožněno dobrým ekonomickým zajištěním a dnes tolik kritizovaným celibátem „šetřícím čas,“ jenž by jinak museli věnovat rodinným záležitostem. Navíc nesmíme zapomínat, že byl kněz obvykle jedinou vzdělanou osobou

⁶² Mezi omezující nařízení patřilo např. znovuoobnovení zákazu vyhlašovat i uveřejňovat papežské buly bez svolení vlády či ustanovení vést písemný styk s papežskou kurií jen skrze ministerstvo zahraničí. KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin*. Ofsetový reprint podle vyd. z r.1987. Praha: Zvon, 1991, str. 149-159.

⁶³ Císař zřídil duchovní dvorskou komisi vedenou svobodným zednářem Kresslem, která vedla reformy a předávala svá nařízení biskupům.

⁶⁴ HROCH, Miroslav. *Na prahu národní existence: touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, str. 12-13; PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013, str. 69.

⁶⁵ Již tridentský koncil nařizoval jednotlivým farnostem vést matriky, nicméně Josef II. roztříštěné vedení matrik sjednotil.

v místním společenství, protože nabýval značné prestiže. Učitelství se pomalu utvářelo a neměl plat ani gymnaziálních profesorů, kteří s velkými potížemi uživilo rodinu. Paradoxně tedy až za Josefa II. se zrodil venkov prodchnutý katolickou zbožností, neboť před jeho nástupem řada far jen živořila.

RELIGIOZITA A MODERNIZAČNÍ PROCESY

4.1 Religiozita a její proměny

I na konci 19. století se většina obyvatel Českého království hlásila ke katolické víře a bez vyznání se deklarovalo podle sčítání lidí z roku 1910 jen 11 204 osob v Čechách (na Moravě jen 683 osob a ve Slezsku 326 osob).⁶⁶ Nicméně kostely se podle všech zpráv pomalu, ale jistě vyprazdňovaly. Těžko můžeme stanovit, kolik procent tvořilo tzv. matrikových či deklarujících katolíků a kolik jich bylo skutečně aktivních. Tuto problematiku nám ztělesňuje postava našeho druhého československého prezidenta Edwarda Beneše, který nešetřil negativními názory na katolickou církev, avšak do konce života z ní nikdy nevystoupil.⁶⁷

V devatenáctém století začaly silně působit modernizační procesy, které měly zásadní vliv na transformaci spirituality (religiozity). Tradiční religiozita (církvím) začaly konkurovat směry a jevy, které dokážou sytit model spirituality a které mohou proměňovat tradiční religiozitu v hůře uchopitelnou neinstitutcionální spiritualitu. Do první kategorie (dokáží sytit spiritualitu) bychom mohli zařadit v první řadě nacionalismus a komunismus a do druhé (spíše narušují tradiční religiozitu) procesy i jevy jako industrializace, urbanizace, individualizace a liberalismus. Někde na pomezí těchto dvou kategorií by se mohla nacházet moderní věda, která sice velmi špatně plní model spirituality (nezapomínejme, že pro jedince mohou hrát důležitou roli jen některé oblasti spirituality, tudíž není nutné, aby implicitní zdroje spirituality plnily všechny jeho roviny), na druhé straně velmi dobře dokáže svými objevy narušit tradiční religiozitu, jež bývala silně propojena s lidovou spiritualitou. Problematicky se rovněž jeví socialismus, který v umírněnějších formách oslaboval tradiční religiozitu, avšak ve svých radikálnějších podobách byl schopen bez větších problémů sytit náš model spirituality. Abychom lépe porozuměli transformaci spirituality, budeme si muset nejdříve zběžně ozřejmit počínání katolické církve 19. století a nastupující modernizační procesy a fenomény.

⁶⁶ Statistiky převzaty z NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010, str. 55.

⁶⁷ Přes zmíněnou kritičnost nebyl Beneš přílišným zastáncem odluky státu od církve a mírnil očekávání „sekularistů“, neboť znal situaci z Francie. Více o názorech Beneš na církev KLIMEK, Antonín. *Boj o Hrad I., Vnitropolitický vývoj Československa 1918-1926 na půdorysu zápasu o prezidentské nástupnictví*, Panevropa, Praha 1996, str. 94; BALÍK, Stanislav, Lukáš FASORA, Jirí HANUŠ a Marek VLHA. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*. Praha: Argo, 2015, str. 140-141.

4. 1. 1 Katolická církev v 19. století

Církevní dějiny 19. století bývají obvykle smršknuty na dějiny papežství, poněvadž ve své podstatě „pouze“ římský biskupové určovali cestu, již se církev bude ubírat. Smýšlení papežů zásadně ovlivnila Velká francouzská revoluce, kterou byla zpočátku kněžskými hojně podporována, avšak po nástupu jakobínského teroru a pokusu o dechristianizaci společnosti se církev všeho nového zalekla a zásadně odmítala jiná zřízení než monarchická. Církev rovněž dlouhodobě zavrhovala požadavky občanské, sociální, ale i liberální a nacionální. Přes její antimodernistické vyjadřování a názory vysokého kléru, můžeme vidět, že kněží hráli nezastupitelnou roli ve formování národního hnutí a řada z nich byla hojně zapojena do sociálních projektů a hledání nového, pro moderního člověka přívětivějšího, uchopení katolické nauky.⁶⁸

Katolická církev definitivně ztratila na své dřívější dynamice, kterou disponovala až do raného novověku, kdy řešila teologické spory, svolávala koncily, upřesňovala nauku, řešila otázky vztahu církve k světské moci... Tím nechceme nikterak naznačovat, že by jí v následujících stoletích chyběli kvalitní představitelé, teologové, ba naopak. Nicméně progresivní kruhy nebyly toliko puštěny ke slovu a církev uchovávala, respektive konzervovala svou tridentskou formu, jež však byla na svou dobu moderní a pokroková – rušila letmý oddělovací klérus od prostého lidu, kladla důraz na porozumění, sjednotila roztržštěnou liturgii.⁶⁹ V polovině 19. století (1846) s příchodem pontifika Pia IX. skýtla jistá naděje na liberalizaci a otevření církve světu. Papež uvolnil cenzuru, propustil politické vězně a dokonce uvažoval o zřízení ústavy. Jeho počínání ale narušil bouřlivý revoluční rok 1848, v němž byl zastřelen první místopředseda Papežského státu a samotný papež musel na čas uprchnout z věčného města, z Říma.⁷⁰ Tento nešťastný akt připomněl papežům Velkou francouzskou revoluci (přičemž nezapomeňme, že Pius IX. zemřel až v roce

⁶⁸ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013, str. 8- 12.

⁶⁹ Dobrým příkladem nám může být řád jezuitů, který rozvíjel úspěšně svou činnost ve třetím světě díky přizpůsobení katolictvím s místními podmínkami života a myšlení. Bohužel papežům se zželeli jejich metody a postupně akomodaci katolictví omezovali až ji zcela zakázali, čímž ukončili misie v Číně a Indonésii. FRANZEN, August, Roland FRÖHLICH a Bedřich SMÉKAL. *Malé dějiny církve*. 3., dopl. a rozš. vyd. Překlad Marta Rynešová. V Kostelním Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, str. 250-252 (Dále již jen FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. 3., dopl. a rozš. vyd., Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2006.). Více k tridentským změnám v liturgii ADAM, Adolf. *Liturgika: křesťanská bohoslužba a její vývoj*. Vyd. 2. Překlad Václav Konzal, Pavel Kouba. Praha: Vyšehrad, 2008.

⁷⁰ FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. 3., dopl. a rozš. vyd., Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2006, str. 261-262; ŠEBEK, Jaroslav. *Papežové moderního věku: Vatikán od Pia IX. po Františka a jeho vztah k českým zemím*. Řitka: Čas, 2014, str. 27-31.

1878) a ovlivnil představy většiny vysokých církevních představitelů minimálně do 1. světové války.

Církev začala v dynamickém světě zaujímat defenzivní postoje, papež Pius vydával jednotlivé encykliky (*Qui pluribus*, *Quanta cura* s dodatkem *Syllabus errorum*), v nichž odsuzoval jednotlivé moderní trendy. Na seznam bludných cest se tak dostaly směry jako komunismus, socialismus, absolutní racionalismus, liberalismus, neomezená víra v pokrok. Jistou nadějí na otevření témat v církvi znamenalo až svolání Prvního vatikánského koncilu konaného v letech 1870–71. Bohužel naděje se proměnila v promarněnou příležitost, poněvadž místo hledání možného dialogu se sekularizujícím světem, se projednávalo – i přes nemalý odpor– dogma o papežské neomylnosti, které bylo téměř jednomyslně všemi zúčastněnými schváleno. Dalším jednáním zamezil francouzsko-pruský konflikt, kvůli němuž se francouzští biskupové vrátili zpět do vlasti. Několik kněží, zejm. v německých oblastech, se nemohlo s výsledky smířit a nakonec po všech peripetiích založili starokatolickou církev, která navzdory velkému ohlasu nenabyla nikdy většího vlivu.⁷¹ V Čechách si starokatolictví získalo své stoupence především v severních Čechách (Varnsdorf, území dnešního Ústecka) mezi německým obyvatelstvem.

Nekompromisní vedení církve za Pia IX. napáchalo mnohdy více škody než užitku. Následující papež Lev XIII. se pokoušel narovnat pošramocené diplomatické vztahy, především s Francií a Německým císařstvím a ve svých prohlášeních označil demokratická zřízení za legitimní formu vládnutí. Nejdůležitějším jeho počinem bylo vydání encykliky *Rerum novarum*, v níž se církev konečně postavila za utlačované dělníky a začala se věnovat jejich systematické podpoře, jež byla do této doby vedena jen formami charitativní pomoci. Díky této encyklice mohly vznikat první křesťanské odbory a křesťanské strany, které měly chránit před kapitalistickým vykořisťováním i socialistickým utopismem.⁷² Snahy Lva však byly jeho nástupcem Piem X. zhatěny. Vztahy s evropskými státy dosáhly znovu na bod mrazu, neboť nový nástupce Petrova stolce odmítal vyjednávat s republikány. Ve Francii zašly spory ohledně jmenování nových biskupů (do svých úřadů) tak daleko, že vedly k odluce státu od církve a minimálnímu zisku majetku na následném přerozdělování. K tomu se uvnitř církve rozhořel boj vůči liberálním teologům, kteří se snažili reagovat na výdobytky moderní vědy a skloubit je s katolickou naukou. Takovíto kněží byli nálepkováni jako

⁷¹ ŠEBEK, Jaroslav. *Papežové moderního věku: Vatikán od Pia IX. po Františka a jeho vztah k českým zemím*. Řitka: Čas, 2014, str. 9-15.

⁷² PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013, str. 20. Do té doby řešila katolická církev sociální otázky jen pomocí charitativních akcí.

modernisté a církve s nimi obvykle razantně zatočila. Hon na modernisty se dotkl i českého prostředí, neboť v roce 1907 byla zrušena organizace Jednota katolického duchovenstva (založena 1902), k níž náleželo až 90% kněží. Ačkoli toto hnutí bylo rozpuštěno, jeho myšlenkový vliv se projevil zvláště za první republiky, kdy bylo krátce obnoveno a jeho radikální kruh založil Církev československou.⁷³

Ze sociálního hlediska se badatelé dívají na činnost katolické církve v závěru 19. století z koncepce tzv. sloupů (pilířů).⁷⁴ S postupujícím odklonem české společnosti od církve, se pokoušeli její představitelé vytvářet uskupení a organizace, které měly bránit katolické zájmy. Představa církve a organizací byla taková, že jedinec se nechá pokřtít v katolickém kostele, bude chodit do katolicky orientované školy, přijme svátosti eucharistie i biřmování, bude cvičit v Orlu (či se sdružovat v jiné katolické organizaci), bude číst katolický tisk a volit křesťanskou stranu. V neposlední řadě se ožení se s katoličkou, povede své děti k víře a vše se završí katolickým pohřbem. Tímto způsobem života budou věřící izolováni od nebezpečného styku se socialisty, liberály či komunisty, kteří se rovněž pokoušeli vytvářet své sloupy, což se plně projeví za první republiky.⁷⁵ V případě katolického sloupu můžeme sledovat jeho obranný a reaktivní charakter.⁷⁶ Katolická církev napodobovala nově vznikající světské organizace – odbory, svazy zaměstnavatelů, cvičební spolky... Pokud se někde založily dělnické socialistické odbory, často poblíž vznikly i katolické. Leč kvůli doktríně i nedemokratickému, centralistickému řízení nemohla církev reagovat dostatečně rychle a flexibilně. Přesto mohla mít v krajích, kde měla větší vliv, navrch. Za klasickým příkladem nám může posloužit Orel a jeho dominance na Moravě.

4. 1. 2 Ošemetné postavení katolické církve uvnitř rakouské monarchie

Katolická církev se v rakouské monarchii i v následném soustátí nacházela v nepříliš záviděníhodné pozici. Rakouští monarchové se v hlavních bodech přidržovali josefínské církevní politiky – dále jmenovali biskupy na území své říše i využívali „iux

⁷³ FRANZEN, August. Malé dějiny církve. 3., dopl. a rozš. vyd., Kostelní Vydří, Karmelitské nakladatelství, 2006, str. 271-272. KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin*. Ofsetový reprint podle vyd. z r. 1987. Praha: Zvon, 1991, str. 242; ŠEBEK, Jaroslav. *Papežové moderního věku: Vatikán od Pia IX. po Františka a jeho vztah k českým zemím*. Řitka: Čas, 2014, str. 45-48.

⁷⁴ Z našich badatelů můžeme zmínit bývalého rektora Masarykovy univerzity Petra Fialu.

⁷⁵ více k politickým sloupům za první republiky HEUMOS, Peter, *Strukturální prvky první československé republiky*. Politicko-sociální systém, intermediární organizace a problém stability, In: *Soudobé dějiny*. 2, č. 2-3, 1995, str. 157-168.

⁷⁶ FIALA, Petr. *Laboratoř sekularizace: náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, str. 30.

exclusivae,“ právem veta při konkláve.⁷⁷ Katolická církev zůstávala v rakouské monarchii pod dohledem státu, z jehož područí se chtěla vymanit a zároveň zůstat privilegovanou organizací. K prvnímu uvolnění rukou došlo v roce 1850, kdy František Josef I. zrušil tzv. „placet regium“ a vrátil biskupům pravomoci ohledně vnitřních církevních záležitostí. Následná snaha církevních představitelů vyústila k podepsání konkordátu (1855), jenž však přinesl více rozpaků než uspokojení na všech stranách. Církev sice nabyla větších práv ohledně vnitřní autonomie (zrušen dohled nad stykem biskupů s Římem), vzdělávání a manželství, přesto konkordát mnohé sporné otázky nevyřešil a pro liberálně orientovaný klérus i některé biskupy znamenal tento krok jen další zavázání církve státu.

Nová smlouva se Svatým stolicí byla pochopitelně trnem v oku liberálním politikům a zastáncům silného státu, kteří se obávali velkého vlivu církve na dění ve společnosti. Zvýšení pravomocí církve vyvolalo nepříliš viditelné antiklerikální nálady, které se projevovaly tím, že následné vlády usilovaly o seškrtání výhod pro církev. Uvedení Protestantského patentu, který zrovnoprávnil evangelické církve s katolickou, ještě sice nebylo protikatolickým krokem, ale předjímalo následné protikatolické zákony. Zásadním zásahem bylo na konci 60. let vynětí školství z církevní moci, čímž církev ztratila přímou kontrolu nad výchovou nových generací.

Rakouská monarchie byla jedním z posledních výrazně prokatolických států (církev zaujímal postavení „prima inter pares“), tudíž ji církev „musela“ veřejně podporovat, avšak jednotlivé vlády neměly zájem na tom, aby kvůli ní (církvě) přicházely o svou moc a vedly vůči ní skrytý boj (někdy se hovoří až o skrytém kulturkampfu). Konkordát byl nakonec zrušen po prvním vatikánském koncilu, na němž byla vyhlášena papežská neomylnost, která změnila z pohledu rakouských politiků podmínky smlouvy. Katolická církev tak květnovými zákony (1874)⁷⁸ přišla o své kompetence např. ve správě svého vlastnictví byla zcela závislá na státních úřadech).⁷⁹

⁷⁷ Rakouští císařové tohoto práva využili poněkoličrát (1823, 1846- kardinál ho nestihl včas podat, 1903) Tímto právem disponovali katolické mocnosti Rakousko, Španělsko, Francie. Naposledy toto právo bylo využito při konkláve, které se konalo v roce 1903. František Josef I. prostřednictvím krakovského kardinála Puzyry vetoval papežské volby, neboť měl strach, že by se papežem mohl stát Mariano Rampolla, který se nelichotivě vyjadřoval o smrti korunního prince Rudolfa, jenž spáchal sebevraždu. Papež Pius X. pak toto výsadní právo zrušil.

⁷⁸ Květnovými zákony se obvykle označují zákony z roku 1868 a 1874, které pozměňovaly vztah státu k církvi v Předlitavsku. Zákony z roku 1868 se týkaly třech okruhů – manželského práva, poměru církve ke školám a interkonfese. Naproti tomu zákony z roku 1874 zrušily konkordát z roku 1855.

⁷⁹ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013. str. 32-34, 59-60; KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin*. Ofsetový reprint podle vyd. z r.1987. Praha: Zvon, 1991, str 193-209.

Jak vidíme soužití trůnu a oltáře nebylo rozhodně bez potíží. Na jedné straně byla většina politiků vděčna za církev, neboť udržovala ve společnosti pokoj i mír a svým universalismem tlumila nacionální vášně, na druhé straně nechtěli, aby zasahovala příliš do chodu státu a narušovala modernizační vývoj, který byl pro konkurenceschopnost Rakouska, později Rakouska-Uherska nezbytný.

4. 1. 3 Hrochův nacionalismus

Nacionalismus není statickým fenoménem a podobně jako křesťanská duchovní tradice procházel specifickým vývojem. Proto, abychom neopomněli v konceptu spirituality reflektovat časovou osu, použijeme koncept fází od Miroslava Hrocha.

Národům i nacionalismu se věnovalo v nedávných desetiletích velké množství vědců, kteří přišli s několika zásadními přístupy. Národ můžeme vnímat ze dvou základních pohledů primordianistického (národ jako odvěká entita) či konstruktivistického (národ jako konstrukt). Mezi těmito koncepcemi samozřejmě najdeme řadu dalších přístupů – perenialismus (odvozování národa od dlouhých historických trendů), modernismus (národ se osvětluje z procesů modernizace), postmodernismus (hledání nových dimenzí) či etnosymbolismus (jak národy reinterpretovaly symboly). Miroslav Hroch se hlásí k modernistickému proudu, do kterého bychom mohli zařadit i Ernesta Gellnera a Erica Hobsbawna.

Český historik velmi prakticky rozdělil národní hnutí do třech fází – fáze A, fáze B a fáze C. Fázi A můžeme označit jako intelektuální, kdy intelektuálně nadaní jedinci se z jakýchkoli motivací věnují etnickému jazyku, minulosti (dějinám etnika), kultuře, životnímu stylu a osobitosti daného teritoria. Fází B označujeme období národní agitace – agitátoři se snaží přesvědčit, etnické skupiny, že jsou příslušníky většího celku, národa, jenž má stejnou hodnotu a práva jako národy, které již existují. S fází C agitace dosáhla svého úspěchu a přenesla své myšlenky masy, národní hnutí se stává masivní záležitostí a požadavky jazykové nabývají váhy politické.⁸⁰

Podíváme-li se na oblast Čech ve fázi A, pak můžeme vidět u části šlechty se projevoval zemský patriotismus (orientace na práva a privilegia země), který byl způsoben centralizací Rakouska. Šlechtici byli na úkor vzdělaných byrokratů ochuzeni o některé významné státní pozice a začínali se hlásit o svá práva na základě zemských privilegií. Pod

⁸⁰HROCH, Miroslav. *V národním zájmu: požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století v komparativní perspektivě*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 1995, str. 12-13; HROCH, Miroslav. *Národy nejsou dílem náhody: příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2009, str. 52-54.

vlivem osvícenství se prosazoval regionální patriotismus (odvozen od objektivní existence regionu jako jednotky administrativní), který zavazoval vzdělané jedince ke službě pro blaho kraje. Následně docházelo k propojení šlechty a učenců, přičemž můžeme konstatovat, že je lhostejné, jaká vrstva přesvědčila kterou o potřebě a politické užitečnosti podpory studia českého jazyka. Druhou fází (B) datuje Hroch zhruba od roku 1806 a počátky formování politického programu klade před rok 1848. V následných 50. letech 18. století se národní hnutí stalo masivním a již nebylo možné ho zastavit.⁸¹

4. 1. 4 Úloha kněží v národním hnutí

Slovo vlastenec nabývalo již v 18. století pozitivních konotací a vázalo se k činnosti vykonané navíc pro lidi či vlast. Vlastence můžeme rozdělit do tří základních skupin – kteří psali česky; kteří psali česky a prohlašovali se za příslušníky jazykově definovaného národa českého; kteří podporovali národní aktivity. Ve všech třech skupinách nabývalo velkého významu kněžské povolání, jenž zcela opanovalo první kategorii. Ještě na počátku 19. století publikovali nejvíce česky právě kněží – sic nejčastěji pobožné knihy věnující se posvátným místům, náboženským písním či modlitbám, avšak i v těchto dílech můžeme najít stopy lásky k vlasti či etniku. Ve druhé skupině konkurují kněžím již další intelektuální profese či skupiny – úředníci, středoškolští profesori a studenti, přičemž je nutné poznamenat, že právě u středoškolských profesorů a obecně učitelů můžeme často spatřit protikatolický osten, který se začal projevovat od 60. let, kdy se ve školství zvolna prosazovaly liberální principy.⁸² Tento jev může být způsoben jednak bojem o školy, kdy profesori netoužili po tom, aby školy byly pod nadvládou církve, jednak tím, že se profesori chtěli sociálně etablovat a v kněžském stavu, popřípadě církvi, cítili konkurenci. Ve třetí skupině můžeme najít z vysokého katolického kléru litomyšlského biskupa Chlumčanského, strahovského opata Mila Grüna či emauzského opata Škodu. Nejpočetněji však přispívala na české publikace drobná duchovní i světská inteligence, kdy na vydání *Nové kroniky* od Františka Pelcla se podílelo 50% duchovních.⁸³

Jak vidíme, kněží se s chutí zapojovali do obrody českého jazyka a samotná církev tlačila kněze, aby se učili pro dobrou pastorační češtině. Přesto v seminářích zůstávala čeština

⁸¹ HROCH, Miroslav. *V národním zájmu: požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století v komparativní perspektivě*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 1995, str. 22-24; HROCH, Miroslav. *Národy nejsou dílem náhody: příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2009, str. 117, 125.

⁸² BALÍK, Stanislav, Lukáš FASORA, Jirí HANUŠ a Marek VLHA. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*. Praha: Argo, 2015, str. 121-124.

⁸³ HROCH, Miroslav. *Na prahu národní existence: touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999, str. 152-153.

stále dobrovolným, volitelným předmětem. Společná péče o jazyk se světskou inteligencí neměla často stejnou intenci. Někteří kněží navazovali na barokní vlastenectví a usilovali češtinou o přiblížení křesťanské tradice (katolictví) obyčejnému lidu. Tito česky píšící kněží obvykle zastávali antimodernistické hodnoty a rozhodně se svou činností nesnažili uvědomit národ. Přestože byl jejich záměr zcela odlišný, přispívala jejich činnost k šíření národního hnutí a významně se na něm podílela. Avšak značná část duchovenstva chápala národ jako pospolitost rovnoprávných občanů téhož jazyka a aktivně participovala na šíření etnicky a jazykově definovaného nacionalismu.⁸⁴ Katoličtí duchovní tedy reprezentovali zcela zásadní složku národních buditelů, bez níž by přerod národního hnutí v masový jev nebyl myslitelný.⁸⁵ Pomyslným mezníkem, kdy dochází k distanci od kléru, tvoří revoluční rok 1848, kdy se hlavní proud českého vlastenectví přihlásil k liberalismu.⁸⁶

4. 1. 5 Anamnesis na husity

Pobělohorská rekatolizace díky své propracované re-inkulturaci nechala lid zapomenout na „výdobytky,, husitství, utrakvismu i Jednoty bratrské. Barokní vlastenci poukazovali na zbožný charakter Čech a odmítání husitství na prahu 19. století nebylo v rozporu s českým patriotismem. Podívejme se na několik řádků v již zmiňované Nové kronice od Pelcla: „Zběhlo se na tu horu Tábořskou velké množství všelijaké chasy nezbedné, zlodějův, zákeřníkův, buřičův, a zlosynův z krajů okolních pod zástěrou přijímaní pod obojí.“⁸⁷ Posun ke kladnějšímu vnímání husitství nastal v době, kdy byla habsburská monarchie ohrožena Napoleonovými vojsky. V těchto časech i katoličtí duchovní se rozpomenuli na Jana Žižku a pěli ódy na jeho válečnický um. Samotný rakouský stát využíval námětů Jana Žižky jako schopného vojevůdce a udatných husitů v proti-napoleonských brožurách. Válka s Napoleonem a strach monarchie z jeho tažení zapříčinili šíření ideálu husitství, které díky tomu zakotvilo v českém historickém povědomí a v revolučním roce 1848 vstoupilo v plné síle jako „symbol národního sebezáchovného boje.“⁸⁸

⁸⁴ HROCH, Miroslav. *Na prahu národní existence: touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999., str. 154-155.

⁸⁵ PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013, str. 67-71.

⁸⁶ BALÍK, Stanislav, Lukáš FASORA, Jiří HANUŠ a Marek VLHA. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*. Praha: Argo, 2015, str. 54-55; RAK, Jiří. *České národní hnutí a katolická církev před březnem 1848*. in: *Variety české religiozity v "dlouhém" 19. století (1780/1918)*, Ústí nad Labem, Albis International, 2010, str. 33-39.

⁸⁷ RAK, Jiří. *Bývali Čechové: České historické mýty a stereotypy*. Jinočany: H & H, 1994, str. 54.

⁸⁸ Tamtéž, str. 57-62.

Snad největší podíl na ustanovení doby husitské za prozatímní vrchol českých dějin a na formování českého národa měl historik i politik František Palacký a jeho dílo Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě. Palacký se svým náboženským vyznáním hlásil k evangelictví a jeho vyznání se pochopitelně odrazilo i v jeho pojetí dějin. Avšak je záhodné podotknout, že nezaujímal výrazné anti-katolické postoje a sám se zúčastnil oslav devítistého výročí založení pražského biskupství, což mu bývalo v pokrokových kruzích velmi vyčítáno. Palacký nazíral na husitství (českou reformaci) ze své koncepce dějin (podíváme se na ní v kapitole Český nacionalismus jako zdroj spirituality) a viděl v této době dočasné odpoutání od despoticke vlády a přimknutí se k demokratickému způsobu řízení společnosti. Žižka v jeho pojetí vystupoval jako fanatický, vraždící rabiát, který alespoň narozdíl od Přemysla Otakara II. bojoval za Boží zákon. Paradoxně až díky prohabsbursky orientovanému historikovi Vladimíru V. Tomkovi se Žižka posunul z role krvavého vojevůdce do pozice řádumilovného, spravedlivého, leč přísného velitele a otce svých spolubratří bojovníků.⁸⁹

4.2 Český nacionalismus jako zdroj spirituality

Během 19. století začaly tradiční křesťanskou religiozitu mohutně oslabovat implicitní zdroje spirituality, a to především nacionalismus a komunismus (socialismus). V této kapitole se pokusíme „naroubovat“ český nacionalismus na Vojtíškův model spirituality a blíže jím osvětlit radikální odklon od katolické církve, od tradiční religiozity. Dříve než se pustíme do díla, je nutné si uvědomit, že se jedná o „ideální“ typizaci. Není tedy cílem vypsát všechny aspekty (možnosti), jimiž nacionalismus může sytit model spirituality, ale spíše odkrýt ty nejvíce charakteristické i nejfrekventovanější a zároveň ukázat, jak český nacionalismus může naplňovat model spirituality a jakým způsobem se vymezuje vůči tradiční katolické religiozitě.

4.2.1 Národ jako Posvátno

Jak jsme si v teoretické části ozřejmili, spiritualita se utváří ve vztahu k předpokládané transcendentní skutečnosti, kterou představuje v křesťanské tradici Bůh. Nacionalismus k Bohu přidává ideu transcendentního národa, která může Boha vytlačovat či vedle Něj bez velkých potíží koexistovat a prolínat se s Ním. V úvodních a agitačních fázích (fáze A, B) dochází obvykle ke koexistenci a prolínání Boha s metafyzickým národem, neboť křesťanská duchovní tradice dokáže posvěcovat (činit posvátným) nacionální požadavky, čímž jim dává

⁸⁹ Tamtéž, str. 43-62; ČINÁTL, Kamil. Dějiny a vyprávění: Palackého Dějiny jako zdroj historické obraznosti národa. Praha: Argo, 2011, str. 69-72.

sakrální legitimitu. Proto byly mnohé národní festivity uváděny mší a nacionální aktéři (intelektuálové a agitátoři) užívali biblického, liturgického jazyka.

Pokud dochází k propojování nacionalismu s tradiční religiozitou, jak je tomu v případě katolického Polska, Irska či protestantského Dánska, Švédska či Norska, pak bývají tyto země chápány jako výrazně bohabojné (religiózní). V zemích, kde se prolíná nacionální spiritualita a katolická religiozita (Polsko, Irsko), je tento jev vyjadřován masovou návštěvou bohoslužebných obřadů a vysokou prestiží církve, poněvadž být dobrým Polákem či Irem znamená rovněž být dobrým katolíkem. Naproti tomu v severoevropských protestantských zemích nabývají protestantské církve obvykle jen vysoké společenské prestiže, která však není doprovázena účastí na bohoslužbách. Podle statistik patří dokonce severské země (Dánsko, Švédsko, Norsko, Finsko) ke státům s nejmenší účastí na liturgických ritech v Evropě.

České elity se během 19. století pokoušely emancipovat (ať již na bázi federální či iredentistické) od Rakouska, čímž nabývala nacionální spiritualita protestní formy, podobně jako v případě Irska, kde se katolicismus projevoval protestně vůči anglikánské „Velké Británii.“⁹⁰ Česká nacionální spiritualita byla vystavěna v opozici vůči katolicismu, symbolu Rakouska a hledala kořeny v jeho „protipólu“ české reformaci, zvláště v husitství a Jednotě bratrské. Jak bylo předestřeno, ideály husitství či Jednoty nebyly mezi lidem na počátku 19. století známy, nicméně pokud by tyto „denominace“ nevznikly v minulosti na českém území, neměli by čeští nacionální intelektuálové na čem stavět své teze. Mnozí světští myslitelé a evangeličtí pastoři se pokoušeli odkatolčit národ a vštěpit mu idey české reformace. Jejich činnost však měla za následek minimalizování role Boha a nahrazení ho transcendentním posvátným národem. Bůh byl vytlačen ze svého piedestalu a zastoupen ideou věčného národa. Přesto se koncepce spojení metafyzického národa s utrakvisticko-husitsko-bratrským Bohem projevila, a to při založení národní Církve československé husitské v roce 1920. V Čechách tedy nedošlo k propojení nacionální spirituality a tradiční katolické religiozity jako ve zmíněných případech Polska a Irska – být dobrým Čechem neznámá být dobrým katolíkem, ale spíše jen formálním a nezapáleným věřícím. I tak je nutné zmínit, že se objevily pokusy propojit katolicismus s češtvím. Úlohu spojovníku měla sehrát postava sv. Václava, jejíž kult by snoubil v sobě ctnosti katolické a národní.⁹¹ Nicméně proti Janu Žižkovi a Husovy neměl

⁹⁰ Vyjma Skotska, které nebylo většinou anglikánské, ale presbyteriánské.

⁹¹ Na Moravě se oním spojovníkem staly postavy Cyrila a Metoděje, které narozdíl od Václava zaznamenaly značný úspěch. V moravských krajích tak dochází k prolnutí nacionální a katolické spirituality podobně jako na Slovensku a Polsku.

Václav dostatečně progresivní historické předpoklady, které by se nechaly přenést do 19. století. Scházela mu husovská oběť i válečná vítězství proslulého hejtmana.

4. 2. 2 Předpoklady – nesmrtelnost národa a boj o jeho zachování

Oblast předpokladů může být v křesťanské spiritualitě sycena mnohými dogmaty a představy (trojiční nauka, Kristovo vzkříšení). V nacionálně ovlivněné spiritualitě tuto dimenzi naplňuje vize nesmrtelnosti národa či boj o zachování národa. V těchto představách disponuje národ vlastní entitou (má svou podstatu) a existuje od počátku věků. František Palacký nahlížel na české dějiny z hlediska velikonočního příběhu, kdy národ se stává Kristem, je na Bílé hoře ukřižován, za rekatolizace pochován a v 19. století dochází k jeho vzkříšení.⁹² V jeho koncepci se velikonoční příběh přenáší na národ, který je podobně jako Ježíš nesmrtelný. S nástupem druhé třetiny 19. století přidávají na dynamice nacionalismu vitalistické myšlenky, které národ odpoutávají od minulosti a směřují vícero k současnosti a budoucnosti. Pokud by příslušníci národa společně nepečovali o jeho rozvoj, mohl by upadnout v zapomnění. Tuto tezi nám dokumentuje sokolské svolání Miroslava Tyrše z roku 1871 „... žádná, ani ta nejskvělejší minulost, nýbrž jen zdravá a činná přítomnost zaručuje národům budoucnost, že národové zpátky jdou, když nejdou dál, že z nitra odumírají, a že povšechný průběh událostí jen odklidí, co beztoho již zvětešilo, co nemá více ceny v životě povšechném. Neboť jen tento život povšechný leží v přírodě právem na srdci, podobně jak v každém zdravém ústrojí celek víc, nežli část a jednotlivci platí a váží; a onen „ boj o bytí a trvání,...“⁹³ Pro Tyrše, jak vidno, již není důležité, co bylo, ale co je a bude. Jak z textu cítíme, jeho předpoklad je silně propojen s tvorbou a činností, která má zajistit (svým aktivizačním potenciálem) trvání fyzického i transcendentního (metafyzického) národa. Křesťanské uchopení národa a jeho dějin se postupně vytrácelo a bylo nahrazováno vitalistickým pojetím „bojem o bytí národa.“

4. 2. 3 Posvátné obřady – národní slavnosti

I druhou oblast (obřady) nacionální spiritualita řádně rozvíjí, byť se národní slavnosti nekonají s týdenní pravidelností jako křesťanské bohoslužby, při nichž si křesťané

⁹² ČINÁTL, Kamil. *Dějiny a vyprávění: Palackého Dějiny jako zdroj historické obraznosti národa*. Praha: Argo, 2011 str. 118-125.

⁹³ TYRŠ, Miroslav. *Náš úkol směr a cíl*, in: *Rádce sokolský, Česká obec sokolská*, Praha, 1887 (původně vydáno 1871), str. 29.

připomínají, reaktualizují zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Každý svátek je připomenutím důležitého momentu, proto bylo pro vytvoření nacionálních obřadů (národních slavností) třeba najít vhodné okamžiky našich dějin, které jsou hodné zapamatování. Národní slavnosti se nejdříve vztahovaly k českým osobnostem které byly hodnoceny jako „výtečné“ či „zasloužilé.“ Lidé se scházeli a připomínali si výročí jejich narození, úmrtí či slavili jejich životní jubilea (důležité momenty v jejich životě). Jedněmi z takových festivit byla i odhalování pamětních desek. V roce 1862 byla odhalena deska v Borové Karlu Havlíčku a v Kutné Hoře Josefu Kajetánu Tylovi. V Kutné Hoře předcházel celému aktu církevní obřad s modlitbou za jeho duši a posléze se teprve účastníci shromáždili u Tylova rodného domu, kde při projevech a zpěvu písní došlo k „strhnutí opony“ z jeho desky.⁹⁴ Další národní festivitou se po uskutečnění dualismu (vzniku Rakouska-Uherska 1867) staly tzv. tábory lidu, na nichž se protestovalo vůči zmíněnému státnímu činu a požadovala se autonomie i pro České království. Za obřady můžeme považovat i hromadnější setkání, kde Češi demonstrovali či znovu-stvrzovali svoji národnost.

V obřadech hrají podstatnou roli prostor, čas, jazyk a oděv. Tábory lidu a další národní festivity se konaly na místech, která jsou spojená s významnými historickými událostmi týkajícími se českého národa – Říp, Blaník, Lipany a slavnosti se konaly ve výročí událostí (např. v den upálení Jana Huse). Aby agitátoři byli schopni předat lidu národní myšlenky, bylo třeba užívat jazyka, který byl účastníkům blízký (srozumitelný) a zároveň posvátný. Právě takový jazyk přidával národnímu hnutí na počáteční síle a ospravedlňoval ho. Český jazyk navíc může v určitých ohledech nabývat jistých výhod, neboť „moderní“ čeština se odvozovala od jazyka Bible kralické od posvátné knihy, kterou do češtiny přeložili učenci z Jednoty bratrské, v jejímž působení hledali někteří pozdější intelektuálové (Masaryk) kořeny českosti.

Klasickými slovy a symboly, které pocházejí z křesťanské tradice a ujaly se v nacionalismu jsou duch, tělo, krev, oběť. Zvláště slova spojená s obětí vyvolávají silné pocity, jenž jako v případě Jana Husa, agitátoři a představitelé národního hnutí využívali ve prospěch svých nacionálních záměrů. Na slavnostní chvíle patří i slavnostní oděv a tak Češi po vzoru jiných národů vytvořili si své národní kroje, jimiž se na slavnostech prezentovali a jimiž mohli veřejně manifestovat přináležitost k národu. Národní kroje uvedly v život události roku 1848, přičemž můžeme konstatovat, že je přijaly „všechny“ vrstvy společnosti a zanechaly ohlasy i v pamětnících událostí. Přes zákazy rakouské vlády z 1. poloviny 50. let se po

⁹⁴ ŠIMA, Karel. *Národní slavnosti šedesátých let 19. století jako performativní akty konstruování národní identity*, in: Český časopis historický, č. 1, Praha, Historický ústav AV ČR, 2006, str. 86-87.

politické oblevě národní kroj vrátil na těla národovců.⁹⁵ „Ty jsi voj národní český, budiž tedy svatou a přední povinností tvou odívati se příslušným také krojem českým!“⁹⁶

4. 2. 4 Posvátné normy a hodnoty – vlastenectví místo katecheze

Již prvotní obrozenecké generace kladly vysoké mravní nároky na nastupující mládež a vlastenectvím nahrazovaly katolickou moralistní katechezi. S hledáním kořenů českosti, se začaly konstruovat způsoby chování, které jsou Čechům vlastní. Odkazy utrakvismu, Jana Husa husitství a Jednoty bratrské se hodnotily z pohledu nově nastupujících trendů – liberalismu, socialismu, občanských ctností. Dobovou interpretaci nám poodhaluje provolání do Kostnice v časopisu Svoboda z roku 1868: „Neváhejmež tedy, osvědčme skutkem, že proudí v žilách našich ještě krev slavných bratří Táboritů, mocných těchto bojovníků božích za volnost, rovnost, a bratrství.“⁹⁷ Ideály, ačkoli stojí na biblických základech, nabývají nacionálních rozměrů a zároveň jsou naplňovány jinými významy (obsahy). Rovni si již nejsme jen před Bohem, ale rovni jsme si sami před sebou, neboť tvoříme jeden národ. Solidární již nejsme k sobě pro Ježíšův důraz na lásku ke všem, ale proto, že mluvíme stejným jazykem a užíváme stejných kulturních praktik. Svoboda již není Božím obdarováním člověka, ale svobodni jsme na základě přirozených a občanských práv.

Morálním vzorem se pro nejednoho učence, ale i lid stal Jan Hus, jehož zbožné obrázky se svatozáří se prodávaly i na katolických poutích. Husa jakožto ideál pro naplnění pozemského života koncipoval ve svém díle Dějiny národa českého v Čechách a na Moravě František Palacký. Postava Jana Huse je v jeho Dějinách podivuhodně vystavěna do opozice vůči tehdejšímu velmi rozšířenému kultu Jana Nepomuckého, jehož měla nahradit.⁹⁸ Avšak z ryze „náboženské“ figury se rodí postava politická, využitelná pro pokrokové, nacionální kruhy. Jakýmsi zhmotněním, uvedením v praxi Mistrových slov, byl Jan Žižka, jehož válečnické počiny dávaly s Husovou obětí požadavkům na bojovnosti a více korespondovaly s antiklerikalismem a vymezováním se vůči Němcům.⁹⁹

⁹⁵ MORAVCOVÁ, Mirjam. *Národní oděv roku 1848: ke vzniku národně politického symbolu*. Praha: Academia, 1986, str. 5-22, 62, 158-161.

⁹⁶ Tamtéž, str. 68. Původní citace z, *Národní noviny*, 1848, č. 53 z 7. 6., str. 7.

⁹⁷ RAK, Jiří. *Bývali Čechové: České historické mýty a stereotypy*. Jinočany: H & H, 1994, str. 60.

⁹⁸ Zatímco Jana Nepomuckého reprezentuje voda, zpovědnictví, nucení vyzradit tajemství, mlčenlivost, zbožnost, universální křesťanský hrdina, smrt doma pro svět, neochota znesvéřit svátost, spojení s arcibiskupstvím, kněz, kanonizace a svatost a tělo, Huse reprezentuje oheň, kazatelnictví, odvolání pravdy, hlásání pravdy, mravní patos, český národní hrdina, smrt ve světě za domov, neochota zradit svědomí, univerzita, mistr, exkomunikace a kacířství, duch. ČINÁTL, Kamil. *Dějiny a vyprávění: Palackého Dějiny jako zdroj historické obraznosti národa*. Praha: Argo, 2011, str. 66-68.

⁹⁹ srov. RAK, Jiří. *Bývali Čechové: České historické mýty a stereotypy*. Jinočany: H & H, 1994, str. 61.

4. 2. 5 Posvátné vyprávění – Palackého evangelium

Již jsme si nastínili, proč se národní dějepisná vyprávění stala novými evangelií pro Evropu, nyní se blíže přesuňme k Palackému veledílu a jeho následovníkům, kteří vyházeli z jeho pojetí. Palackého koncepce dějin je postavena na dualismu, na neustálém střetávání ducha a těla, slovanství a němectví, přičemž toto střetávání se neodehrává jen mezi Slovy a Němci, nýbrž v každém člověku. Němectví přisuzuje Palacký spíše negativní vlastnosti, neboť Němci podle něj odjakživa toužili po podmaňování cizích národů a válka, kořistnictví, panování nad druhými jsou podstatným znakem jejich národnosti. Jak následně dodává, kde je nadvláda, tam je i poddanství a poroba, proto se jejich společnost vždy dělila na pány a parobky (šlechtice a poddané) a byla silně hierarchizována. Naproti tomu Slované měli odjakživa smysl pro demokratičnost (volí si své vládce), mírumilovnost (nepotřebují ovládat druhé), zemědělství, svobodu a rovnost před zákonem.¹⁰⁰ Po demokratickém uspořádání státu toužili podle Palackého ostatní národy (germánští a románští), a proto po vzoru Herdera očekával nástup slovanského věku, kdy svět bude obrozen skrze slovanství. Bohužel Palackého pojmání dějin bylo jeho následovníky zjednodušováno a redukováno na pouhý boj mezi Čechy a Němci, kdy Němci reprezentovali germánství a Češi slovanství. Ze zjednodušeného pohledu se jeví katolická církev jako germánský import, protože je přísně hierarchicky organizována. Je tedy čímsi (Slovanům, Čechům) nevlastním, nepřírozeným, tím co uzurpuje moc, svobodu a brání přirozené slovanské inklinaci k demokratičnosti a rovnosti. Konkrétně na tyto simplifikace můžeme narazit v knihách spisovatele Aloise Jiráska, v nichž zlo vstupuje do příběhu skrze Němce, vysokou šlechtu a katolické kněze. O prosazení Palackého koncepce dějiny v širším sociálním povědomí svědčí především úspěch spisovatelů, kteří vycházeli z jeho pojetí dějin (Václav Třebízský, Alois Jirásek, Alfréd Meissner, Zdeněk Nejedlý) a umělců (Mikoláš Aleš, Václav Brožík), již zpracovávali národní dějiny podle Palackého konfigurace příběhů. Naopak umělci (Alfons Mucha), kteří malovali národní dějiny a nepřizpůsobili své obrazy (Slovanská epopěj) Palackému stylizování příběhu, nebyli povětšinou širokou veřejností přijaty.¹⁰¹ Závěrem můžeme konstatovat, že Palackého dílo a práce jeho pokračovatelů (simplifikátorů) měly obrovský vliv na pojetí českého národa

¹⁰⁰ PALACKÝ, František, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, Kniha druhá, Čechy slovanskopohanské od roku 451 do 894, článek šestý, Praha: Odeon, 1968, str. 60-64.

¹⁰¹ Pro lepší ilustraci si uveďme jeden z příkladů. Alfons Mucha zobrazuje Přemysla Otakara II. na svatbě (své neteře Kunhuty Braniborské s králem Bělou) konané po bitvě u Kressenbrunu, při níž Přemysl zvítězil nad uherským králem Bělou Kúnem a byl na vrcholu svých mocenských sil. Jenže František Palacký vystavěl příběh Přemysla v modu tragédie (ve smyslu modů Haydena Whitea), v níž osamocený, zrazený král umírá na bitvě. I proto se *Slovanská Epopěj* nestala ve své době příliš známým dílem, neboť český člověk neuměl číst Muchovy obrazy, které byly jinak konfigurovány. ČINÁTL, Kamil. *Dějiny a vyprávění: Palackého Dějiny jako zdroj historické obraznosti národa*. Praha: Argo, 2011 str. 152-154.

(jaký má mít vlastnosti a jak se má chovat správný Čech) a pomohly tomu, že si národ byl schopen přestavit sám sebe.

4. 2. 6 Posvátné zážitky a společenství – majestát davu

Další oblast reprezentují zážitky, jenž mohou být různého rázu, leč mezi nejpůsobivější jednoznačně patří účast na již zmíněných národních slavnostech, které v sobě snoubí nejméně tři dimenze spirituality – posvátné obřady, posvátné zážitky a posvátné společenství. Ze zmíněné příčiny spojíme zbylé dvě kategorie a obloukem se vrátíme k druhé dimenzi spirituality. Při národních slavnostech dochází k shromáždění lidu, čímž může vznikat fenomén psychologického davu, který umocňuje zážitek z nacionálního obřadu a zhmotňuje představu metafyzického národa (duch národa se zhmotňuje v tělo národa). Na těchto festivitech se občané téhož jazyka scházejí za podobným účelem a jsou společně ovlivňovány stejnými podněty (řečníky, akty, úkony, gesty). V davu jedinec ztrácí svou vlastní uvědomělost a jako všichni jeho účastníci zaměřuje své myšlenky a emoce stejným směrem.¹⁰² Aktér je lapen do područí davové sugesce (psychózy), přestává svobodně myslet i jednat a koná (cítí, smýšlí) v souladu s ostatními. Díky této jednotě nabývají mystické zkušenosti, že jsou součástí něčeho velikého, posvátného, organického – součástí těla národa. Při zakoušení pocitu velikosti, moci a nabývají dojmu, že to, co bylo doted' nemožné, je nyní realizovatelné. Být součástí národa má svůj silný metafyzický charakter, neboť je-li národ vnímán jako nesmrtelný, pak každý jeho jedinec dostává podíl na nesmrtelnosti, věčnosti. Síla zážitku samozřejmě závisí na podnětech z okolí, vhodně vybraném místě, řečníku či na zvoleném programu. Byl-li přednášející působivým řečníkem (jedním z dobrých indikátorů působivosti může být interakce mezi řečníkem a lidem, kdy masa stvrzovala jednotlivými provoláními sounáležitost a souhlas s řečníkem výborně, sláva),¹⁰³ užíval-li biblicko-církevního (posvátného) jazyka, pak jeho činnost mohla sklidit nebývalý úspěch a výrazně přispět k formování moderního národa.

4. 2. 7 Posvátná činnost – národní písně

Posvátnou činnost může tvořit téměř jakákoli aktivita, již člověk vnímá za posvátnou. Nedílnou součástí většiny národních slavností byly nesporně zpěvy. Společenský zpěvník český od Josefa Bořivoje Pichla, jenž obsahuje většinu písní zpívaných na veřejných událostí,

¹⁰² LE BON, Gustave. *Psychologie davu*. Praha: Kra, 1994, str. 13-20.

¹⁰³ ŠIMA, Karel. *Národní slavnosti šedesátých let 19. století jako performativní akty konstruování národní identity*. in: Český časopis historický, č. 1, Praha, Historický ústav AV ČR, 2006, str. 100-104.

měl významné místo pro úvodní píseň. Ještě v roce 1859 se nacházela zde národní hymna „Zachovej nám, Hospodine,“ avšak při dalším vydání v roce 1863 ji nahradila „Kde domov můj.“¹⁰⁴ Další posvátnou činností mohlo být např. příspěví na stavbu Národního divadla, čtení českých novin a provádění obecně vlastenecky prospěšných prací.

4.3 Modernizační trendy spojené s odcírkevněním společnosti

V této kapitole se budeme jednak věnovat dalším procesům, myšlenkovým proudům a fenoménům, které narušovaly tradiční religiozitu, jednak novým sociálním vrstvám, které se obvykle vůči katolické církvi vymezovaly.

4.3.1 Industrializace, urbanizace, mobilita a dělníci

Zejména ve druhé polovině 19. století dochází ke zvýšené industrializaci a urbanizaci vybraných částí českých zemí (především severní a severozápadní Čechy, Praha a okolí, Kladensko, Berounsko, Rakovnicko). Zmíněné dva fenomény jsou doprovázeny zesílenou mobilitou lidí, která je charakteristickým znakem pro moderní i postmoderní dobu. Pro naši práci je podstatná stálá změna prostoru, jenž bývá následována proměnou lidské osobnosti, jejíž součástí je i námi pojímaná spiritualita. Člověk se svým původním místem opouští i to, kým doposud byl. Putující bytost sice není zcela nepopsaným bílým listem (tabula rasa), nese si „v ranečku“ své dosavadní zkušenosti, svůj náhled na prožité (minulost) i na svět. Jakmile však dorazí na nové místo, mnohdy začne žít a vzpomínat na svou minulost v souladu (alespoň částečném) s místní společností, s místní kolektivní pamětí.¹⁰⁵ Vlivem industrializace a přelidnění venkova přecházeli zbožní venkované za prací do měst, která však ještě v 60. letech nebyla o nic méně religiozní než české vsíky. Průmyslová města se ovšem velmi rychle rozvíjela, zvláště pak dělnické a průmyslové čtvrti a katolická církev nestíhala dostatečně hbitě na novou situaci reagovat. Velmi kritická byly poměry např. na konci 19. století v Brně, kde na příměstskou farnost sv. Tomáše přináleželo 21 000 obyvatel a na zábrdovickou

¹⁰⁴ Tamtéž, str. 90-91.

¹⁰⁵ Vzpomínání a sebetematizaci vlastního života se věnuje Petra Pukančíková, která skrze životopisy poodhaluje život českým evangelickým emigrantům v Berlíně a ukazuje, jak měnili svůj náhled na život a prožité pod vlivem místního luterského pietismu. Více v PUKANČÍKOVÁ, Petra. *V srdci mém jsem myslila, že když zůstanu v Čechách, budu zatracena: Způsoby sebetematizace českých evangelických emigrantů 18. století*, Diplomová práce, FHS UK, Praha, 2009. S prostorem a pamětí pracovali salesiánští misionáři v Brazílii, kteří obraceli na víru kmen Bororo. Při své misii přestěhovali obyvatele z jedné vesnice do druhé, přičemž původní vesnice měla kruhové uspořádání a v nové vesnici byly domky postaveny v řadách. BURKE, Peter. *Variety kulturních dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2006., str. 54-55.

dokonce 26 000 obyvatel.¹⁰⁶ V podobných poměrech kněží nemohli zvládat pastorační a pouto mezi církví a „městským lidem“ se rozpadalo. Přitom je nutné zdůraznit, že z hlediska sociálně ekonomického patřily země koruny české k nejvíce zprůmyslněným územím ve střední Evropě¹⁰⁷ a situace v Brně nebyla žádnou velkou výjimkou.

Dělníci v průmyslu a řemeslech v českých zemích roku 1869 (1910)					
	Předlitavsko	Čechy	Morava	Slezsko	České země
celkový počet obyvatel	20 394 980 (28 570 800)	5 140 544 (6 769 237)	2 017 274 (2 622 224)	512 352 (756 949)	7 671 170 (10 148 410)
V povolání činní	11 813 468 (16 020 405)	2 881 937 (3 669 918)	1 173 435 (1 447 435)	283 563 (384 959)	4 338 935 (5 502 312)
Dělníci v průmyslu a řemeslech	1 775 686 (2 809 210)	718 916 (1 084 053)	228 481 (350 337)	71 481 (130 112)	1 018 878 (1 564 502)
Zemědělství dělníci	5 623 935 (1954 368)	1 189 770 (497 051)	541 536 (223 583)	112 387 (55 802)	1 843 693 (776 436)

(Zkrácená tabulka z KOŘALKA, Jiří. *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815–1914: sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*. Praha: Argo, 1996., str. 235, 237.)

Stav dělníků v továrnách byl neutěšený, pracovali od brzkého rána do pozdního večera v nuzných podmínkách a za mizernou mzdu. Mnohdy ani za celý týden nepřišli domu a jen zdřímli si na chvíli v továrně, aby pak pod dohledem „drábů“ znovu napínali své síly. Nemoci „řádily“ jak v továrnách, tak v dělnických čtvrtích a nemalý počet pracujících zemřel přímo za strojem. Ve zbídačeném prostředí nemohla kvést morálka a drobné krádeže i prostituce byly na denním pořádku. Spousta dělníků propadla alkoholu, který zvyšoval jejich frustraci, již si vybili na slabších či na manželce s dětmi. Tím, že se lidé povětšinou příliš neznali, nepanovala mezi nimi přílišná solidarita a dostal-li někdo při výplatě na přilepšenou, obvykle se poté na nějaký čas ostatním vyhýbal. Přestože dělníci povětšinou pocházeli z venkova, z něhož si přinášeli svou mentalitu a zbožnost kvůli těžké práci často v neděli do kostela nechodili. Přivydělávali si jinými pracemi, aby nasýtli své krky či si alespoň trochu přilepšili.¹⁰⁸ Katolická církev nepečovala o nové chudé a vinila je z mravní zvrácenosti, pročež je dlouhodobě nechávala všanc neoblomným majitelům továren. Až do vydání

¹⁰⁶ BALÍK, Stanislav, Lukáš FASORA, Jiří HANUŠ a Marek VLHA. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*. Praha: Argo, 2015, str. 169-170.

¹⁰⁷ KOŘALKA, Jiří. *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815-1914: sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*. Praha: Argo, 1996, str. 228.

¹⁰⁸ srov. REZLER, Josef a Barbora REZLEROVÁ. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 2., ve Svobodě 1. vyd. V Praze: Svoboda, 1950. Knihovna Svobody, 84. sv., str. 23-61.

encyklyky *Rerum novarum* roku 1891 řešila chudobu jen pomocí charitativní činnosti a nedovoľovala vzniku křesťanských odborů a organizací, které by systémově strádání dělníků řešily. Dělníci zůstali napospas sami, nikdo se o ně nestaral, nikdo jim nedával naději,¹⁰⁹ proto si začali svépomocně utvářet své spolky, jež jim suplovaly vesnické farnosti a vesnickou soudržnost. Od roku 1860, respektive 1867, bylo dělnictvu umožněno organizovat se v českých zemích legálně, avšak organizace hlásící se otevřeně k sociální demokracii byly na základě zákonů, (liberálně spolkového a shromažďovacího z roku 1867 a spolčovacího zákona z roku 1870) označeny jako státu nebezpečné a byly zhruba až do roku 1890 pronásledovány policií a soudy.¹¹⁰

Dělnictvo poutal čím dál tím slabší provaz ke katolictví (religiozitě) a jejich spiritualitu plnily socialistické a komunistické ideologie. Katolické církvi se tak nepodařilo podchytit nově vznikající průmyslovou, městskou společnost, jež se pokoušeli etablovat na základě sekularismu a religiozitu i ze zmíněných důvodů považovali za zpátečnickou, patřící starým vrstvám.

4. 3. 2 Dělnický David Opatrný – Josef Rezler

Podobně jako jsme se věnovali praktické stránce osvícenství skrze příručku o Davidu Opatrném, pokusíme se podívat na dělnické prostředí ve vztahu k religiozitě (spiritualitě) skrze paměti dělníka a průkopníka sociální demokracie Josefa Rezlera, které sepsal se svou dcerou.¹¹¹

Josef Rezler (1855–1925) pracoval od svých 12 let v textilní továrně na Smíchově, v níž se seznámil s dělníkem Brožem, který ho po večerech učil číst podobně jako o nedělích kněz Davida Opatrného. Již zde nacházíme prvního rozdíl, neboť pro knižního hrdinu byl intelektuálním a mravním vzorem pan farář a také místní šlechtic, avšak pro Josefa tuto roli sehrával zkušený a lehce vzdělaný Brož, jenž mu rovněž vštěpoval i zásady dobrého chování. Přesto se i Josef se ve svých pamětech shledával zpočátku velmi pobožným a překvapivě se vyznal v základních otázkách katolické víry (Desatero, Otče náš). Zpočátku se mu jako ostatním dělníkům přičily agresivní výpady vůči církvi a světské moci, jimiž se radikální Josef Boleslav Pecka pokoušel „uvědomit“ nevzdělané dělníky. V pozdějších letech ale kvůli

¹⁰⁹ Srov. KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin*. Ofsetový reprint podle vyd. z r.1987. Praha: Zvon, 1991., str. 216-220, 234-237.

¹¹⁰ KOŘALKA, Jiří. *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815-1914: sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*. Praha: Argo, 1996. str. 230.

¹¹¹ Josef Rezler začal své paměti psát na přání Ivana Olbrachta až těsně před vypuknutím Velké války. Dokončil je až v roce 1920 společně s jeho dcerou Barborou Rezlerovou- Švarcovou, která je také upravila do konečné podoby. Více REZLER, Josef a Barbora REZLEROVÁ. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 2., ve Svobodě 1. vyd. V Praze: Svoboda, 1950. Knihovna Svobody, 84. sv.

presvědčivé agitaci sociálního demokrata Fajta o katolickou víru (religiozitu) přišel a začal postupně odebírat dělnicky zaměřené, antiklerikální noviny. I tak na křesťanskou tradici ani na církev zcela nezanevřel a jejímu hanobení se podle svých slov vyhýbal. Josef Rezler svým vzděláním patřil mezi dělnickou inteligenci (nemůžeme ho tedy řádně ztotožnit s nevzdělanou většinou dělníků) a postupně se seznamoval se socialistickými lidry Ladislavem Zápotockým, Norbertem Zoulou i Josefem Boleslavem Peckou, s nimiž je společně označován za průkopníka sociální demokracie. Za jeho významný počín bývá považováno založení dělnické čítárny na Smíchově, kde se dělníci učili číst a konali se osvětové přednášky. Tato společenství svým způsobem nahrazovala Josefovi farnost, církevní společenství. Srovnáme-li jeho paměti s knihou o Davidu Opatrném, zjistíme, že v obou pracích je kladen silný akcent na vzdělání, píli (pracovitost) a morálku (dobrosrdečnost). Rezler podobně jako osvícenší myslitelé viděli ve vzdělání klíč k povznesení člověka, spatřoval ve vzdělání nástroj, který vyvede dělníky z nouze a naučí je morálnímu chování. V celkové srovnání jsou si oba náhledy na ideálního člověka (svět) velmi podobny, jen u Rezlera chybí zbožnost (Bůh). Avšak, jak jsme u Davida Opatrného naznačili, Bůh v autorově podání hraje velmi pasivní úlohu a sedm rovin spirituality je redukováno na obřady a oblast morálky. Proto není velkým překvapením, že v pamětech napsaných o 120 let později se role křesťanského (katolického) Boha zcela vytrácí. Vzdělání ani morálka již nejsou svázány s církví (knězem), křesťanskou zvěstí, ale jsou spojeny s vírou v lepší pozemský svět. Přesto, alespoň v případě Rezlera, morálka stále vychází biblického Desatera, které je ozkoušené věky (neboť žádná společnost nemůže být založena na vraždění, krádeži a smilstvu) a je sekularizované (sedmý den se stává jen dnem odpočinku či času na vzdělání – bez chválení Boha).

4. 3. 3 Liberalismus a individualismus

S rokem 1848 přijal hlavní proud národního hnutí liberální tendence¹¹² a během následujících dvou dekad definitivně zvítězilo uchopení národa jako společnosti, v níž jsou si z hlediska občanských práv všichni jeho členové rovni. Liberálové ve své podstatě navazují na osvícenské principy a vyznačují se důrazem na jednotlivce, svobodu, rozum, spravedlnost, toleranci.¹¹³ Z jejich hodnotového žebříčku je patrné, že preference některých církví samočinně poškozují věřící z neprivilegovaných denominací, čímž narušují základní práva

¹¹² RAK, Jiří. *České národní hnutí a katolická církev před březnem 1848*, in: Variety české religiozity v "dlouhém" 19. století (1780/1918), Ústí nad Labem, Albis International, 2010, str. 33-39.

¹¹³ HEYWOOD, Andrew. *Politické ideologie*. 4. vyd. Překlad Zdeněk Masopust. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2008, str. 43-74, 165.

jedince a zmíněných hodnot. Spiritualita byla jimi nahlížena jako záležitost pouze privátního charakteru, pročež by církev neměla zasahovat do veřejné či státní sféry, např. školství, politiky a zákonodárství. Přesto u většiny liberálů představovala spiritualita podstatnou složku lidské osobnosti, zvláště rozvíjenou v oblasti norem a hodnot (morálky).

Zastavme se na chvíli ještě u samotného roku 1848, který představuje zásadní zlom ve vnímání politiky širší společností. Do této chvíle disponovala rakouská politika silnou sakrální mocí, která byla revolucí zásadně podkopána. Před bouřlivými událostmi bylo veškeré dění bylo společností nahlíženo, jako dění za nímž stojí Bůh, což nám prozrazují revoluční letáky, v nichž je vnímán Bůh jako aktér, spouštěč událostí. Postupně však letáky přestávají vnímat Boha jako hybatele dějin a obrací se na lid, který může svoji účastní změnit „tok dějin.“ Politika je tedy v roce 1848 ozkoušena (doslova ohmatána) širší společností, jež ji může zakoušet jako věc veřejnou. Tím politika přichází o svou tajuplnou posvátnost a svět začíná být více nahlížen z racionalistického hlediska.¹¹⁴ I díky této zkušenosti můžeme v 50. a 60. letech sledovat vlnu antiklerikálních nálad souvisejících s možným návratem jezuitů do Prahy, ačkoli zřejmě větší vliv na tyto projevy mělo rozšíření Palackého simplifikované nahlížení dějin. Nicméně až od 70. a 80. letech můžeme pozorovat trvalé proticírkevní nálady, které se ujaly zvláště ve městech a industrializovaných oblastech.

V českém prostředí šířil myšlenky liberalismu především deník *Národní listy*, který poprvé vyšel v roce 1861. Mezi jeho zakladatele patřili František Ladislav Rieger, František Palacký či Julius Grégr a další osobnosti spojené s politikou Národní strany. Přes toto zaměření se postupně staročeská politika přibližovala katolickým a konzervativním kruhům a svou pasivní rezistencí na říšském sněmu vyvolávala rozpaky v řadách radikálnějších členů. Zvolna docházelo uvnitř staročechů k formování mladočeského křídla, na jejichž stranu se postavily i *Národní listy*, které se po odštěpení staly mladočeským stranickým tiskem. Mladočeši na rozdíl od staročechů se orientovali výrazně liberálně-nacionálním směrem a výrazně akcentovali antiklerikální tendence.¹¹⁵ V jejich řadách dokonce docházelo k demonstrativním vystupováním z katolické církve, nicméně tato manýra nenabyla prozatím většího ohlasu a byla záležitostí několika málo jedinců.¹¹⁶

Své ideje čerpali především z myšlenek Karla Havlíčka Borovského a velmi si oblíbili jeho epigramy vydávané v *Národních novinách*, jež často útočily na církev, ale i na tradiční

¹¹⁴ RANDÁK, Jan. *Sekularizace náboženské reči a gest v české revoluci 1848/9*. in: FASORA, Lukáš, Jiří HANUŠ a Jiří MALÍŘ (eds.). *Sekularizace českých zemí v letech 1848-1914*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007 str. 49-66.

¹¹⁵ VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010, str. 66-68; BOROVIČKA, Michael. *Velké dějiny země Koruny české*. Praha: Paseka, 2012, str. 239, 550-559.

¹¹⁶ Za příklad nám může posloužit Karel Sladkovský, jenž přestoupil do pravoslavné církve.

představu Boha.¹¹⁷ Právě zmiňovaným mladočechům se podařilo vybudovat Havlíčkův kult jako mučedníka národa. Již při slavnostním odhalení Havlíčkovy desky v Borové 1862 řečnil při této příležitosti pozdější předseda mladočechů Karel Sladkovský, jenž využil ve své řeči biblických (exodových) príměrů k českému národu: „... aby vírou v sebe sama národ náš z pouští licoměrné svobody vešel již v zaslíbenou vlast svobody bezúkladné, i aby slavnost dnešního dne svatodušní se stala slavností vzkříšení národa československého.“¹¹⁸

S postupováním liberalismu ve společnosti se usazoval i vliv individualismu, který není pro církevní prostředí ničím neznámým. Svůj vzestup zaznamenal již ve středověkých křesťanských směrech (devotio moderna) a vygradoval v 16. století za reformace.¹¹⁹ Martin Luther zřetelně omezil roli církve, neboť tvrdil, že spasení člověka je možné jen skrze víru, Boží milost a Písmo. Individualizační přístup omezuje roli církve a odnímá (uměňuje) její postavení jako zprostředkovatelky vztahu mezi Bohem a člověkem. Přestože můžeme vést spory, zda byl jeho přístup ryze nový či jen Luther radikalizoval některé proudy v katolické církvi (biblicismus, františkánství, devotio moderna), omezil svým pojetím působení církve, neboť spasení bylo možné i mimo její dosah. Katolická církev naopak vychází z představy, že ona je zprostředkovatelkou vztahu mezi Bohem a člověkem.¹²⁰ Individualismus odnímá tuto funkci církvi a staví na přímém kontaktu člověka a Boha. Tato skutečnost nám vysvětluje, proč řada českých vzdělaneckých elit (Masaryk) mohla tvrdě kritizovat církev, a přitom být silně spirituálně založená. Prozatím však tento fenomén nepůsobil příliš mezi širší společností a ve své expresivní formě se dostane ke slovu po druhé světové válce.

4. 3. 4 Věda jako zdroj spirituality

Věda během novověku zaznamenala velký rozvoj a pomalu se začala odtrhávat od svého prapůvodního kořene teologie. Teprve v osvícenství dochází k její plné emancipaci a

¹¹⁷ Pro ilustraci Havlíčkovy postoje si můžeme uvést jeden epigram, avšak bylo by mylné jen na základě něj hodnotit Havlíčkovu spiritualitu. O jeho skutečných postojích k církvi, Bohu a religiozitě se vedou stále spory, které zřejmě nikdy nevyřešíme. Přesto je nutné si klást otázku, jak mohly působit na čtenáře deníku. „Nejkratší symbolum, (Moto: Co jest císařovo, císaři, a co jest božího, bohu. Ferdinand II.) Řeknu vám, až budu smít: není bůh a císař nemá být.“ HAVLÍČEK BOROVSÝ, Karel, ŠTEFÁNEK, Josef a Jaromír BĚLIČ (eds.). *Jiskry z křemene: ze života a díla Karla Havlíčka Borovského*. 4. vyd. Praha: Albatros, 1990, str. 62.

¹¹⁸ BOROVIČKA, Michael. *Velké dějiny zemí Koruny české*. Praha: Paseka, 2012, str. 79-83. Původní citace z Heller, Servác (ed.) Výbor z politických řečí a úvah Dra Karla Sladkovského, str. 45.

¹¹⁹ více o této tematice FRANZEN, August, Roland FRÖHLICH a Bedřich SMÉKAL. *Malé dějiny církve*. 3., dopl. a rozš. vyd., 2006; MOLNÁR, Amedeo. *Na rozhraní věků: cesty reformace*. Ilustrace Jan Malý. Praha: Vyšehrad, 1985; TILLICH, Paul. *Odvaha být*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.

¹²⁰ Katolická církev se považuje za pokračovatelku apoštola Petra „... a já ti pravím, že Ty jsi Petr; a na této skále zbuduji svou církev a brány pekelné ji nepřemohou. Dám Ti klíče království nebeského, a co odmítneš na zemi, bude odmítnuto v nebi, a co přijmeš na zemi, bude přijato i v nebi.“ ČEP, Praha: Česká biblická společnost, 2008. kap. 17, verš 18-19.

v 19. století vznikají vědní obory, které nikdy nebyly přímo propojeny s teologií.¹²¹ Mohla se stát pro vědce zdrojem spirituality? Zdeněk Nešpor s Dušanem Lužným poukazují na jistou podobu mezi vědou a duchovními tradicemi („náboženstvím“). Duchovní tradice i věda se pokoušejí odpovědět na existenciální otázky, na otázky týkající se smyslu života a světa. Vědci sice přiznávají, že dokonalé poznatky o světě ještě nemají, ale jsou přesvědčeni, že dříve či později jich dosáhnou. Jejich víra v rozum, že se doberou konečné pravdy je vskutku náboženské (spirituální) povahy.¹²² Rozdíl mezi religiózním člověkem a vědcem spočívá v tom, že zbožný člověk ví, že věří, zatímco vědec věří, že ví....¹²³ Vědecká kritika se po právu pustila do náboženských obrazů stvoření světa a nahrazovala je představami „vědeckými.“ Bohužel si však dlouhodobě nikdo neuvědomoval, že věda a duchovní tradice nestojí v rozporu, ale pojednávají o tomtéž, jen v jiném jazyce. Věda na jedné straně pomohla k nesmírnému rozvoji teologie a biblických věd, neboť bylo najednou nutné se k výsledkům vědců postavit čelem a přehodnotit svá stanoviska, na druhé straně svou ostrou kritikou církve, její strnulosti a tmářství, vytvořila novou ideologii sekularismus, o nějž se opíraly nově se utvářející vrstvy a skupiny (dělnictvo, buržoazie, intelektuální profese – lékaři, právníci, učitelé). Přestože jsme si zmínili, že věda jen těžko mohla plně sytit model spirituality, někteří jedinci byli vskutku vědecky spirituální – v našem kontextu právě osobnosti Edwarda Beneše a Tomáše Garrigue Masaryk. Náš druhý československý prezident sám uvedl, že věří v nepoznatelný, nepopsatelný Osud-Prozřetelnost, který vede lidstvo k pokroku, a také ve svou vyvolenost, že on je tím správným mužem na svém místě. Novým evangeliem se pro něj stal sociální darwinismus, jehož teorii o přežití nejsilnějšího vypracoval na konci 50. let 18. století Herbert Spencer.¹²⁴ Zajímavý postřeh dodává k Lamarckově a Darwinově evoluční teorii Mary Midgleyová, „evoluční teorie je mýtus o stvoření naší doby. Tím, že nám ukazuje naše kořeny, vytváří naše představy o nás samých. Neovlivňuje jenom naše myšlení, ale i emoce a jednání, a to takovým způsobem, který jde daleko za její oficiální rozměr biologické teorie.“¹²⁵

Podle mínění Tomáše Halíka zaujala věda během 19. století úlohu arbitra pravdy. Přestávalo být pravdou to, co kněz kázal v kostele a legitimitu většině záležitostem

¹²¹ Více k tomuto tématu GUARDINI, Romano. *Konec novověku: pokus o orientaci*. Praha: Vyšehrad, 1992.

¹²² NEŠPOR, Zdeněk R. a Dušan LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007, str. 124.

¹²³ Podobně jako vědci jsou na tom i přesvědčení komunisté, kteří opírali svá tvrzení o výsledky exaktní vědy.

¹²⁴ srov. KLÍMEK, Antonín. *Boj o Hrad I., Vnitropolitický vývoj Československa 1918-1926 na půdorysu zápasu o prezidentské nástupnictví*, Panevropa, Praha 1996, str. 91-109.

¹²⁵ NEŠPOR, Zdeněk R. a Dušan LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007, str. 124-125, převzato z MIDGLEY, Mary. *Evolution as a religion: strange hopes and stranger fears*. Rev. ed. London [u.a.]: Routledge, 2002, str. 33.

poskytovala věda. Velmi důležitou se například stala argumentace historií, jež zaštiťovala politické nároky různých politiků a národů.

STÁT, CÍRKEV A SPOLEČNOST

5.1 (Anti)katolicismus první republiky

Přestože první republika navazovala v mnohém na předchozích rakouské systémy, musela svůj vznik (logicky) legitimizovat odmítnutím předchozího soustátí Rakouska-Uherska a toho, co s ním bylo zjevně spojeného. Jak již bylo několikrát v předchozích státech zmiňováno, právě církev byla jedním z nejviditelnějších a nejvěrnějších zastánců bývalé monarchie, což ji za nové konstelace silně diskreditovalo a znevýhodňovalo.

Avšak hlavní příčinou, proč nová republika zaujala anti-katolické postoje, bylo dáno světónázorem nové politické reprezentace. Podíváme-li se na politické lídry nově vzniklého státu, nenajdeme mezi nimi vyjma msgr. Šrámka jediného zastánce katolicismu, ba spíše naopak.¹²⁶ Samotný prezident Masaryk horlil po odluce státu od církve a na oslavu Jana Husa (6. července 1925), jehož svátek byl mezitím uznán za státní, vyvěsil na Hradě husitskou černou vlajku s rudým kalichem. Tento počín způsobil odjezd papežského nuncia Marmaggia z Prahy a krátké přerušení diplomatických styků Vatikánem. Nicméně díky Janu Šrámkovi i Eduardu Benešovi k odluce státu od církve nikdy nedošlo a v roce 1928 byl podepsán modus vivendi, který upravoval vztah církve a státu.¹²⁷ V něm se církev zaručovala, že nebude její činnost na škodu státu a stát naopak garantoval, že bude respektovat svobodu vyznání a dodržovat náboženskou neutralitu.¹²⁸

Odklon od katolicismu můžeme sledovat i na legislativní rovině, v roce 1919 byl povolen civilní sňatek pro všechny osoby bez ohledu na náboženské vyznání,¹²⁹ umožněna

¹²⁶ Velká část našich čelních politiků patřila k svobodným zednářům, na což zřetelně upozorňuje ve svých publikacích historik Z. M. Duda.

¹²⁷ Podle podepsaného modus vivendi měl Vatikán uvést diecéze do souladu se státními hranicemi a neměl na biskupské stolce dosazovat osoby bez československého státního občanství či osoby, které otevřeně vystupují proti integritě československého státu. Mimoto se Vatikán zavazoval, že jmenování každého biskupa bude konzultovat s československým státem, jenž se ke kandidátovi vyjádří z hlediska jeho loajality ke státu. Další opatření se týkala řádů a kongerací, přičemž hlavním smyslem bylo zabránit tomu, aby provinciál nesídlil mimo území československého státu. Stát naopak slíbil, že zastaví pozemkovou reformu na církevních pozemcích a zavázal se, že nebude přijímat zákony a opatření, která by omezovala činnost církve.

¹²⁸ KLIMEK, Antonín. *Boj o Hrad I., Vnitropolitický vývoj Československa 1918-1926 na půdorysu zápasu o prezidentské nástupnictví*, Panevropa, Praha 1996, str. 339-441; VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010., str. 88.

¹²⁹ Před rokem 1919 byl civilní sňatek možný jen pro snoubence státem neuznaných církví, pro osoby bez vyznání či pro snoubence, jenž byli každý jiného vyznání a duchovní z obou církví je odmítli oddat. Mimoto je třeba ještě zmínit, že v Uhrách (na Slovensku a Podkarpatské Rusi) existoval povinný civilní sňatek od roku 1894.

tzv. rozluka¹³⁰ (v dnešní terminologii rozvod),¹³¹ pohřeb žehem, který katolická církev až do poloviny století zakazovala či novelizován kazatelnicový paragraf omezující agitaci kněží. Podle dalších nařízení mohly být ze škol odstraňovány kříže a učitelé s žáky se již nemuseli účastnit povinných školních mší. Navíc při pozemkové reformě zahájené téhož roku se nezapomnělo ani na církev a celkově jí bylo odňato 16% půdy, což v přepočtu činilo 36 975 ha.¹³² Nejmarkantnějším anti-katolickým počinem bylo zboření mariánského sloupu na Staroměstském náměstí, který pro rozlícený dav vedený Františkem Sauerem symbolizoval porážku na Bílé hoře, pobělohorský útlak, násilnou rekatolizaci a nadvládu Rakouska.

Bouřlivé chvíle nezažívala po roce 1918 jen RČS, ale i „česká“ katolická církev. V řadách (hlavách) katolických kněží stále více rezonovaly myšlenky katolického modernismu, který se snažil pozitivně reagovat na rychle se měnící svět a pokoušel se skloubit církevní náhled na svět s poznatky moderní vědy. Důraz byl také kladen na pastorační činnost církve a úpravu praktického života, který by přiblížil katolictví modernímu člověku.¹³³ V Československu se radikální katolický modernismus¹³⁴ skloubil s ideou národa a dal vzniknout v lednu 1920 Církvi Československé,¹³⁵ k níž se následujícího roku při sčítání lidu hlásilo na 6,6% obyvatel, přičemž drtivou většinu příslušníků získala od katolické církve. Nejvíce věřících nabyla tato církev po Druhé světové válce a v roce 1951 čítala na 10,6% občanů republiky.¹³⁶ Nově vzniklá „denominace“ se hned od počátku potácela v rozepřích ohledně ideového směřování. Kruh kolem Karla Farského chtěl založit církev, „na zelené louce,“ naopak skupina lidí kolem Matěje Pavlíka hledala inspiraci v pravoslaví. Nakonec zvítězila Farského koncepce a Pavlíkovo křídlo založilo autonomní eparchii Pravoslavné církve. Československá církev zaujala místo mezi katolickou církví a rovněž nově vzniklou Českobratrskou církví evangelickou. Na jedné straně se přihlásila k odkazu české reformační tradice, zavedla požadavky Jednoty katolického duchovenstva (zřídila patriarchát, zavedla

¹³⁰ Katolická církev rozlišuje rozluku a rozvod. Podle rakouských zákonů a katolické církve může manželství zrušit smrt jednoho z manželů. Pokud manželé se rozhodnou od sebe odejít, nesmějí dle zákona se znovu oženit ani sdílet lože s dalším partnerem opačného pohlaví. Více HUBEROVÁ, Miroslava. *Vznik a zánik manželství v ČSR do roku 1945*, diplomová práce, Právnická fakulta UK, 2008, str. 24-27, 72.

¹³¹ Nově platila rovněž pro všechny občany bez ohledu na vyznání. Do této doby byla proveditelná jen u nekatolických církví. Na Slovensku a Podkarpatské Rusi byla umožněna rozluka každého manželství od roku 1894.

¹³² Více VALEŠ, Václav: *Církevní majetek a prvorepubliková pozemková reforma*, Právnická fakulta Masarykovy univerzity v Brně 2008, [cit. 29. 2. 2015] Dostupné z: <http://www.svobodavyznani.cz/?p=10>

¹³³ ARNOLD, Claus. *Malé dějiny katolického modernismu*. Praha: Vyšehrad, 2014. Studium (Vyšehrad). str. 10-15 (předmluva Petráček, Tomáš).

¹³⁴ V roce 1918 se obnovila Jednota katolického duchovenstva, přičemž nejradikálnějšími jeho členy stalo křídlo kolem Josefa Farského, Isidora Zahradníka či Metoděje Pavlíka nazývané Ohnisko, jenž se nakonec v roce 1920 rozhodlo k odtržení od katolické církve a vytvoření nové církve.

¹³⁵ V roce 1971 se přejmenovala na Československá církev husitská a tohoto názvu užívá dodnes.

¹³⁶ NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010 str. 80.

češtinu jako bohoslužebný jazyk, zrušila povinný celibát, demokratizovala církev), na druhé straně se přidržela v mnohém katolické nauky. Fenomén Československé církve se prosazoval především v antiklerikálně laděných krajích Plzeňsko, Kladensko, střední Čechy a na místech tajného nekatolictví v Čechách. Méně se pak projevoval na Moravě a na Slovensku bychom našli již jen několik málo sborů.

Přesto více než polovina občanů, kteří se rozhodli vystoupit převážně z katolické církve, nezakotvila v ostatních církvích, ale již se k žádné nepřihlásila. V roce 1921 tvořili občané bez vyznání v Čechách 9,8% a na Moravě 0,8%, což dohromady činilo 750 tisíc lidí. Avšak, jak ukazuje sociolog David Václavík, v některých okresech bychom našli 25–50% obyvatel, kteří se deklarují jako bezkonfesijní. Jednalo se převážně o okresy, které byly značně industrializovány, a v nichž proběhly velké demografické proměny (Rokycany, Plzeň Beroun, Křivoklát, Rakovník, Nové Strašecí, Unhošť, Kladno, Slaný, Most, Duchcov, Kralupy nad Vltavou, Karlín, Železný Brod).¹³⁷

Sčítání lidu v roce 1921 (%)						
Rok 1921	Římsko-katolická církev	Řecko-katolická církev a Arménská církev	Evangelické církve	Pravoslavná církev	Církev československá	Bez vyznání
Čechy	78,2	0,1	3,6	0,1	6,6	9,8
Morava	90,9	0,07	3,1	0,06	2,3	0,8

(Zdroj: VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, str. 82)

Počátky první republiky se vyznačovaly anti-katolickými projevy a masovým vystupováním z řad katolické církve. Vystupování z církve však znamenalo aktivitu, neboť lidé, kteří se rozhodli opustit její „lůno,“ museli zajít na faru a vše si vyřídit.¹³⁸ Projevená činnost fakticky vyjadřuje, že církev jim nebyla nikterak lhostejná a spiritualita, popřípadě jiný typ religiozity sehrával v jejich životě zásadní význam.¹³⁹ Zatímco spirituálně či religiózně indiferentní občan jednoduše zůstal v církvi, neboť se v ní narodil. Setrvání v církvi znamenalo nesporné výhody ohledně iniciačních obřadů (křest, svatba, pohřeb) a disciplinace

¹³⁷ VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010, str. 81; BOHÁČ, Zdeněk. *Atlas církevních dějin českých zemí 1918-1999*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, str. 16, mapa č. 3.

¹³⁸ Od roku 1925 stačilo podat oznámení – ústní či písemné – okresnímu úřadu o vystoupení z církve.

¹³⁹ Nutné je zde podotknout, že na druhé straně vystupování z církve bylo i určitou společenskou manýrou.

potomků či manželek (bezplatná výuka náboženství, především morálních zásad, pro děti ve škole). Nejdůležitější se v tomto případě jeví pohřeb, protože krajní momenty života (narození, smrt, momenty, kdy jsme málem přišli o život) jsou nesporně provázány se spiritualitou člověka. Velkým církvím stále zůstává tzv. „monopol na smrt,“ poněvadž sekulární obřad pro přílišnou spojitost s tímto světem nedokáže povětšinou uspokojit základní touhy člověka.

Katolická církev až do Druhého vatikánského koncilu zakazovala pohřeb žehem a tak se tedy tento způsob mohl stát veřejnou manifestací odporu vůči ní. První krematorium vzniklo v roce 1876 v Miláně, jehož pak následovalo několik staveb krematorií v Německu. V Rakousku-Uhersku bylo zbudováno první krematorium až za Velké války (1916) v Liberci. Leč oficiálně se mohlo pohřbívat žehem až od roku 1919, kdy byl schválen zákon k tomuto ustanovení. Na kampani kremace se podílely i nekatolické církve, v jejichž prostorách kostelů můžeme najít kolumbária.¹⁴⁰ Fenomén kremace se nakonec v našich končinách za první republiky řádně neujal a lidé raději zůstali věrni osvědčené tradici, pohřbu do země, což nám vyčísluje počet uskutečněných zpopelnění (58 931) mezi lety 1918–1935.¹⁴¹

Přestože značná část populace opustila řady katolické církve a na společnost působilo antiklerikální zaměření nové republiky, získala lidová strana vedená Msgre. Šrámkem v prvních volbách velké procento voličů, které bylo dáno kompromisu schopnou postavou jejich předsedy a jeho vybalancovaného příklonu k ideám československého státu. Značné úspěchy lidovců při volbách nám ukazují, že velká část populace, zejména venkov, byla stále nakloněna k církvi a jejímu světonázoru. Při parlamentních volbách v roce 1920 obdržela Československá strana lidová 11, 3% hlasů (společně se Slovenskou ľudovou stranou) a stala se druhou nejsilnější stranou v zemi. Ačkoli se jí jako ostatním velkým stranám nevyhnulo politické štěpení (ľudová strana odešla ze společného klubu, poněvadž Hlinkova autonomistická koncepce se rozcházela se Šrámkovým čechoslovakismem), utržila ve volbách v roce 1925 na 9, 7%, čímž získala pozici třetí nejsilnější partaje. Zároveň nesmíme zapomínat, že religiózní venkov volil i agrární stranu, již vedl hostivařský velkostatkář i svobodný zednář Antonín Švehla.¹⁴²

Zhruba od poloviny 20. let ztrácel na síle proticírkevní osten a při oslavách svatováclavského milénia začínali být katolíci vnímáni jako nedílná součást národa. Tím, že

¹⁴⁰ Jedno z takových kolumbárií se nachází v kostele CČSH v Čerčanech.

¹⁴¹ NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010, str. 178-182; BALÍK, Stanislav, Lukáš FASORA, Jiří HANUŠ a Marek VLHA. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*. Praha: Argo, 2015, str. 151-164.

¹⁴² KLIMEK, Antonín: *Boj o Hrad I., Vnitropolitický vývoj Československa 1918-1926 na půdorysu zápasu o prezidentské nástupnictví*, Panevropa, Praha 1996, str. 352-353.

církev pozbyla vlivu v některých oblastech (školství, manželství), přestali mnozí antiklerikální jedinci na ní útočit, což bylo velmi negativně hodnoceno na stránkách Volné myšlenky, ateistického hnutí, které horlilo pro odluku státu od církve. Podle jejího tisku působilo na měšťanských školách v Čechách s českým vyučovacím jazykem 36% učitelů, kteří byli bez konfese a na obecných jen 29%.¹⁴³

I přes výrazně laděnou anti-katolickou povahu československého státu, většina občanů zůstala alespoň formálně spjata s katolickou církví. Bohužel nemůžeme říci, kolik katolíků bylo ve skutečnosti aktivních, přesvědčených, a kolik jen tzv. deklarovaných či matrikových. Nutné je však dodat, že dochází ke značné spirituální i religiózní pluralizaci společnosti, přičemž není ničím podivným prohlašovat se za nevěřícího. Zároveň dochází i na venkově k notnému šíření negativních postojů k církvi.

Následující kapitolou se přesuneme rovnou do let komunistické diktatury, přičemž si krátce pozastavíme v 1946 roce, kdy proběhl první systematický výzkum týkající se společnosti a její spirituality. Tímto skokem vynecháme období druhé republiky, kdy došlo k nechvalnému rozkvětu katolicismu, který byl však v následujících letech zvalčován nacistickou diktaturou. Narozdíl od První světové války nepřinesla Druhá světová válka v Československu ústup religiozity ani masové vystupování z církve, ba spíše naopak.¹⁴⁴

5.2 Komunistické opium a katolická agónie (1948 až 1970)

Nejdříve věnujme několik řádků zmíněnému výzkumu, který provedl Československý ústav pro výzkum veřejného mínění. Podle výsledků „věřilo v Boha či připouštělo jeho existenci 80% české populace, 12% jeho existenci odmítalo a 8% o této otázce nepřemýšlelo. Obřadů se pravidelně účastnilo 20%, občas 43%, jen o velkých svátcích 13% a nikdy se jich nezúčastnilo 24% občanů.“¹⁴⁵ Přestože se jedná o sociologický výzkum, jehož výsledky mohou být mnohdy zavádějící, přináší nám „hmatatelná“ čísla, která nám vyjadřují, jak moc poklesla religiozita za působení komunistické diktatury.¹⁴⁶ Na výsledku se samozřejmě projevil divoký vyhnání Němců (zhruba 3 miliony) z pohraničních oblast, kteří se povětšinou

¹⁴³ BALÍK, Stanislav, Lukáš FASORA, Jiří HANUŠ a Marek VLHA. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*. Praha: Argo, 2015, str. 144-148.

¹⁴⁴ Církev si svými postoji a pronásledováním řady kněží za nacistické okupace získala nepochybně značnou prestiž.

¹⁴⁵ VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010, str. 95.

¹⁴⁶ Výsledky sociologických výzkumů bývají často ovlivněny způsobem, jakým jsou otázky kladeny. Proto je nutné zmínit, že Bůh zde byl pojat v křesťanské představě osobního, všemohoucího, absolutně dobrého, vševědoucího „Transcendentna.“ Pokud respondenti odmítli takovou představu Boha, obvykle se tím jen vymezovali vůči klasické religiozitě a církvím. Tamtéž. str. 95-96.

hlásili ke katolické církvi. Místo nich přišli lidé povětšinou ze sociálně nižších vrstev, které sympatizovaly spíše s levicovými stranami, což se samozřejmě promítalo i do jejich postojů k církvi.¹⁴⁷

S mrazivým únorem 1948 nastoupila k moci KSČ, která hodlala po vzoru Moskvy vytvořit novou beztřídní společnost oproštěnou od buržoazních přežitků. K tomu, aby mohla prosazovat své ideály a moc, musela se zbavit všeho, co reprezentovalo minulé řády (buržoazie, církve, bývalá aristokracie, bohatí sedláci). Komunistické představy ideálního světa a společnosti jsou založeny na Marxových a Leninových spisech. Karl Marx předpokládal, že společnost spěje ke komunismu a domníval se, že až si dělníci uvědomí své vykořisťování, svrhnu buržoazii a pomocí diktatury proletariátu vystaví socialismus, z něž se vyvine jeho vyšší forma – komunismus.¹⁴⁸ Poslední fáze je velmi podobná křesťanskému pojetí ráje, avšak narozdíl od křesťanů marxisté a komunisté věřili, že Eden je dosažitelný již na tomto světě. Zmíněná teleologie dává komunismu výrazný spirituální charakter a jako jeden z mála politických systémů dokáže bez potíží plně sytit model spirituality.¹⁴⁹ Přes toto konstatování je nutné uvést, že Marx předpokládal, že náboženství (pro Marxe reprezentuje pojem náboženství především důsledek falešného vědomí a opium lidstva) postupem času zanikne, neboť ho již v komunistické společnosti nebude třeba. Vladimír I. Lenin se pokoušel Marxovy myšlenky aplikovat na Rusko, kde však pro jeho zaostalost chyběla silná dělnická vrstva. Narozdíl od Marxe si nemyslel, že proletariát dojde sám k uvědomění, neboť je neustále obelháván buržoazními názory. Proto je nutné zřídit revoluční stranu znalou marxismu, která se chopí moci a umete cestu k beztřídní společnosti. Tato strana pak bude potlačovat opozici (církve atd.), která brání nastolení socialismu a komunismu.¹⁵⁰ Z tohoto ideového důvodu tak razantně KSČ potíralo katolickou církev, jejíž obraz odkazoval k tradičnímu světu. Mimo toto ideologické opodstatnění je nutné zmínit, že katolická církev je na rozdíl od jiných církví řízena centrálně, z Vatikánu, který pro komunisty představoval potenciální hrozbu, neboť nebyl pod jejich dohledem.

¹⁴⁷ VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010, str. 96-98.

¹⁴⁸ HEYWOOD, Andrew. *Politické ideologie*. 4. vyd. Překlad Zdeněk Masopust. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2008, str. 135-142.

¹⁴⁹ „...marxismus disponoval celou řadou přitažlivých vlastností. Jeho jádro tvořilo jakési spásonosné náboženství v rouchu exaktní vědy, spojující útěchu vyhrazenou doposud onomu světu s jistotou vědeckého poznání. Nabízela se v něm účast na největším duchovním výkonu člověka v pozemských podmínkách.“ MALIA, Martin E. *Sovětská tragédie: dějiny socialismu v Rusku v letech 1917-1991*. Praha: Argo, 2004. Dějiny Evropy (Argo), str. 58.

¹⁵⁰ Více k Marxově třídnímu boji a Leninových teoretických úvahách MALIA, Martin E. *Sovětská tragédie: dějiny socialismu v Rusku v letech 1917-1991*. Praha: Argo, 2004. Dějiny Evropy (Argo), str. 49-55, 85-91.

Vzhledem k tomu, že v nedávných letech vyšel značný počet publikací¹⁵¹ a uspořádalo se i několik výstav¹⁵² věnujících se církvím za komunistické diktatury, shrneme tuto kapitolu do několika odstavců a spíše si nastíníme, jak komunistický režim prohloubil antiklerikální tendence započaté již v 19. století. Pronásledování katolické církve v Československu patřilo k jedněm z nejtvrdších ve východním bloku (horší bylo jen v Albánii a v Sovětském svazu) a je nesrovnatelné se pronásledováním polské katolické církve, s níž musela komunistická diktatura významně počítat po celou svou existenci.

Persekuce katolické církve neprobíhala po celé období (48–89) stejně. KSČ se nejprve se pomocí legislativních opatření, známé pod pojmem církevní zákony,¹⁵³ pokoušela získat moc nad církví. Vytvořila náležité orgány (SÚC),¹⁵⁴ které měly dohled nad veškerým děním v církvi. Úřad kontroloval záležitosti od spirituálních (schvaloval průvody, poutě) přes personální (uděloval kněžím státní souhlas, bez nějž nemohli působit),¹⁵⁵ po ekonomické (stát převzal patronát nad majetkem církve a převzal na sebe veškeré hospodářské závazky – platy duchovních, opravy budov). Dále se snažil vytvořit pomocí několika kolaborujících „vlasteneckých“ kněží paralelní národní katolickou církev, která by byla odtržená od Vatikánu a podílela by se na rozvoji socialismu v Československu. Nicméně celá „akce“ skončila poměrně velkým fiaskem a nenabyla většího ohlasu.¹⁵⁶

Komunisté s rokem 1949 přešli od legislativních kroků k brutální persekuci, jíž se snažili církve zlikvidovat a odklonit věřící pomocí strachu i násilí od kostela. Drastické pronásledování církve se dalo do pohybu s číhošťským zázrakem, který nakonec stálo život místního kněze Josefa Toufara. Na tento zločin navázali komunisté dalšími krvavými výpady. Namátkou zmiňme jen – akce „K“ a „Ř,“ které postupně zlikvidovaly mužské a řádně omezily ženské řeholní řády, zastršovací monstrprocesy (s opatem Machalkou, biskupem Zelou), procesy s kněžími, Babický případ (kvůli tomuto nešťastnému incidentu bylo nakonec popraveno 11 lidí, z nichž 3 osoby náležely do kněžského stavu), internace biskupů, jíž se pokoušeli eliminovat vedení církve, věznění katolických intelektuálů (Zahradníček, Rotrekl, Kalista, Renč), kněží, řeholníků a laiků, zrušení katolických spolků (Orel). Chod církve byl

¹⁵¹ Namátkou jmenujme několik autorů, kteří se uvedenému tématu věnují či věnovali Vaško Václav, Balík Stanislav, Hanuš Jiří, Doležal Miloš.

¹⁵² Diktatura versus naděje, Velehrad nás volá.

¹⁵³ 217-223/1949 Sb. a 228/1949 Sb.

¹⁵⁴ Státní úřad pro věci církevní. Mimo něj byl zřízena i tzv. církevní šestka, která však neměla dlouhého trvání (zanikla 1952) a veškeré pravomoci získal SÚC.

¹⁵⁵ Státní souhlas platil obvykle pouze jen pro jednu obec, pokud chtěl kněz působit i jinde – třeba jen zpovídat – musel žádat o další státní povolení.

¹⁵⁶ BALÍK, Stanislav a Jiří HANUŠ. *Katolická církev v Československu 1945-1989*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, str. 26-29.

tímto terorem naprosto ochromen, avšak nesmíme opomenout, že komunisté naleptávaly církve i ze vnitř. Na místa prvních zemřelých biskupů nastoupili vstřícní kapitulní vikáři, byly přerušeny diplomatické styky s Vatikánem, zavřela se teologická učiliště i semináře, teologické fakulty byly vyňaty z univerzit a podřízeny SÚC, která vytvořila jednotný bohoslovecký seminář pro české země v Praze, jenž byl následně přemístěn do Litoměřic. Shrnutí slovy Zdeňka R. Nešpora: „Církev byla zatlačena do kostelů, byla jí znemožněna veřejná činnost, charita, vzdělávání dospělých laiků, byl cenzurován církevní tisk, zakázána sdružení věřících a další aktivity...“¹⁵⁷ Na druhou stranu je nezbytné uvést, že někteří kněží se státem kolaborovali, např. proslulý Josef Plojhar, vedoucí Katolické akce („vlastenečtí“ kněží) a předsedové i řada členů organizace Mírového hnutí katolického duchovenstva (MHKD 1951–68) přeměněného v 70. letech na Sdružení katolických duchovních *Pacem in terris* (SKD PIT 1971–89).¹⁵⁸

S polovinou 50. let opadla nejtvrďší forma represálií vůči katolické církvi, což se projevilo i na stránkách Rudého práva, které přestalo výrazně brojit a podávat zprávy o probíhajících procesech. I tak byli lidé spojení s církví dále zavírání, souzení, vyslýchání, vyhazování z pracovišť (jejich děti ze škol), a to i na počátku 60. let po udělení Novotného amnestie. Komunisté předpokládali, že proces ateizace bude probíhat rychleji, protože se začali vyhýbat „medializaci“ církve, aby se na ní zapomnělo. Od roku 1953 se v Rudém právu, vyjma několika výkyvů, víceméně mlčelo.¹⁵⁹

Represivní opatření se samozřejmě dotýkala i samotných věřících a výrazně zasahovala do jejich života. Komunisté se pokoušeli všemi možnými prostředky odradit lidi od účasti na církevním životě. Již v roce 1950 byla nařízena povinnost uzavřít sňatek nejprve civilní formou a teprve poté mohli věřící přistoupit k církevnímu obřadu. Mimoto byli novomanželé od následného církevního sňatku zrazováni a za normalizace mnohdy obdarováni cennými předměty, pokud se rozhodli jen pro sekulární svatbu. Komunisté uváděli v život i další iniciační obřady, které měly nahradit církevní rity. Místo křtů byly zavedeny tzv. vítání občánků, jimiž se novorozenci přijímali do místní obce a ohledně pohřbívání komunisté navázali na antiklerikální tradici zpopelnění i rozvíjeli sekulární obřady. Právě obřady spojené s osobními životními mezníky (křest, svatba, pohřeb) nám indikují rychlý úpadek tradiční religiozity. Počet církevních sňatků a křtů klesl v Čechách ve

¹⁵⁷ NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010, str. 76.

¹⁵⁸ Více BALÍK, Stanislav a Jiří HANUŠ. *Katolická církev v Československu 1945-1989*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007.

¹⁵⁹ NEŠPOR, Zdeněk R. *Ideologické nástroje ateizace české společnosti v letech 1948- 1989*. in: *Církevní dějiny* 1, 2008, str. 36-63.

většině krajů již v polovině 50. let pod 50%.¹⁶⁰ Církevní pohřby sice nezaznamenaly tak rychlý úbytek, ale na konci 80. let jich proběhlo jen kolem 39%, přičemž v roce 1954 jich bylo ještě na 58%.¹⁶¹ Vyjma zavádění světských obřadů se pokoušeli odkřesťanštit i velké církevní svátky a vzít jim jejich půvab. Štědrovečerní půlnoční mše bývala obvykle přesunuta na pozdní odpoledne a křesťanský charakter Vánoc byl postupně přebíjen konzumem. Legendárním se stal vánoční projev budoucího prezidenta Antonína Zápotockého, v němž propojoval tradiční Vánoce s kapitalistickým vykořisťováním chudých a vykresloval Dědu Mráze jako zestárlého Ježíška s vousy, který již nechodí nahý a otrhaný, ale pěkně oblečený v beranici a kožichu.¹⁶²

Komunisté měli pro své „anti-katolické výpady“ v Československu dobré předpolí, neboť navazovali na již zaběhlou antiklerikální tradici z 19. století a první republiky. KSČ přižívovala letité mýty, že církev usiluje v první řadě o moc, majetek a ze svých otupělých oveček „cucá“ jen peníze. V opozici vůči této představě se komunisté zvláště v 50. letech prezentovali coby následovníci husitské tradice v sociálně-ekonomickém smyslu, kteří mají na paměti jen blaho lidu.¹⁶³ Církev byla podobně jako již v osvícenství francouzského stříhu vykreslována jako obhájkyně tmářství, která zamezuje pokroku. Mimo tento aspekt byla ještě nálepkována jako přísluhovačka nacismu a převodní páka Wall streetu, díky níž může kapitalismus pronikat i do sovětského bloku. Názorně je tato propaganda ukázána v satirickém časopisu *Dikobraz* a propagandistickém filmu „Běda tomu skrze něhož přichází pohoršení.“ Zmíněný film ukazuje jedno z propagandistických kliše z 50. let. Biskup Mořic Pícha je v něm líčen jako dobrý přítel K. H. Franka a celý číhošťský zázrak je přes hradecké a pražské biskupství řízen Vatikánem, který ovládá americký imperialistický pavouk, který tahá za nitky své sítě, jimiž loví tučné kořisti. Avšak díky prozřetelnosti a marxistickému uvědomění byla celá lest prohlédnuta a Číhošť může dál žít svým poklidným životem. Přestože se celá propaganda dnes může jevit jako naprosto nezvládnutá, je nutné si uvědomit, že marxistický názor na katolickou církev byl vštěpován dětem v školách (v 70. letech chodilo na výuku náboženství jen 5% dětí), dospělým na pracovištích a běžný člověk neměl ani možnost se seznámit s jiným náhledem, neboť církev byla zahrnuta za zdi kostela a za rok vycházelo běžně jen 10 „spirituálních“ (náboženských) knih. Pojednávala-li některá z nich

¹⁶⁰ VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010. str. 111

¹⁶¹ NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010, str. 183.

¹⁶² ZÁPOTOCKÝ, Antonín. Předvánoční projev z 21. 12. 1952, [cit. 5. 6. 2016], dostupné z <https://www.youtube.com/watch?v=72yxNER7Dhk>

¹⁶³ více NEJEDLÝ, Zdeněk. *Komunisté dědici velikých tradic českého národa*. Vydání 5., v Československém spisovateli 3. Praha: Československý spisovatel, 1953. Knihovnička Varu (Československý spisovatel).

pozitivně o religiozitě, byla obvykle určena jen pro potřeby farnosti, nikoli celé veřejnosti.¹⁶⁴ V podobném ovzduší byli vychováni dvě generace, a proto není divu, že většina dnešních lidí žije v zajetí těchto mýtů.

V 60. letech došlo k celkovému uvolnění atmosféry, které se odrazilo i ve vztahu k církvím. Opustilo se od radikálního vštěpování ateismu a na intelektuálním poli došlo dokonce k dialogům mezi zastánci reformního marxismu a křesťanské tradice. Církev se pomalu začala nadechovat k větší aktivitě. Byla ukončena činnost státem řízené organizace MHKD a vytvořila se nezávislá instituce Dílo pokoncilové obnovy, která se snažila reagovat na výsledky Druhého vatikánského koncilu. Církev se vracela do veřejného prostoru a na místa státem dosazených pracovníků přicházely nové osoby (Charita, tisk, státní souhlasy pro 3 biskupy). Ve společnosti docházelo k religióznímu oživení, které bylo dáno i vkládáním nadějí do zářnější budoucnosti. Vše nakonec přišlo na zmar „díky“ bratrské pomoci vojsk Varšavské smlouvy. Komunistický „režim“ znovu zatlačil církev k svatostánkům, obnovil státem řízené organizace, které vykonávaly dohled na církvemi. Tentokrát však pod hlavou kolaborujících kněží, kteří se v katolickém světě cítili nedocení. Zároveň komunisté umně využívali Druhého vatikánského koncilu, kdy na jednu stranu zamezovali šíření pokoncilových výsledků, které církvi umožňovaly se vyvázat ze zaběhnutých stereotypů o šíření tmářství, na druhé straně kritizovali církev za nedostatečné následování nových myšlenek. Nutno však zmínit, že závěry koncilu byly v československé katolické církvi přijímány rozporuplně, neboť církev za železnou oponou se nacházela v zcela jiné situaci než na západě a katolický konzervatismus působil jako dobrý obranný prvek proti totalitnímu tlaku. Proto byly přes snahu mnohých výtečných teologů (Zvěřina, Mádr, Mandl) přijaty dokumenty Druhého vatikánského koncilu jen povrchně, což se plně projevilo i v polistopadové době.¹⁶⁵

Normalizační léta znamenala pro českou společnost a církev skutečnou tragédii, poněvadž občané upadali do apatie a celkového nezájmu o veškeré veřejné dění. Být jakkoli angažovaný v církvi znamenalo od 1969 roku značné potíže, a proto většina společnosti projevovala o ně nezájem a tvářila se, že neexistují. Za těchto podmínek došlo k završení přerodu antiklerikalismu v religiózní analfabetismus a lhostejnost.¹⁶⁶ Přes toto konstatování si musíme uvědomit, že úpadek církevní religiozity byl patrný i v západní Evropě a Severní

¹⁶⁴ NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010, str. 88.

¹⁶⁵ Změny často znamenaly jen sloužení mše čelem k lidu, užívání češtiny jako liturgického jazyka a čtení laiků z Písma před homilií. Více BALÍK, Stanislav a Jirí HANUŠ. *Katolická církev v Československu 1945-1989*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, str. 44-47, 90-92.

¹⁶⁶ VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010, str. 123.

Americe a komunistický režim působil spíše jako urychlovač tohoto euroatlantického jevu než jeho původce.

5. 2. 1 Komunismus jako zdroj spirituality

Komunismus snad nejlépe ze všech alternativních zdrojů spirituality sytí model spirituality,¹⁶⁷ avšak vlivem komunistické diktatury i neúspěchů komunistických stran na západě (např. ve Francii za Mitterrandovy vlády) se rychle vyčerpal. Nevýhoda spočívá v jeho přílišném vztažení k tomuto světu, kdy při dlouhodobých nezdarech jsou jeho myšlenky značně oslabovány. Naproti tomu křesťanská tradice, přes veškeré nezdary křesťanů a zneužívání jejích myšlenek stále působí na světové dění daleko více než Marxovy myšlenky, na nichž v simplifikovaných verzích bylo postaveno komunistické panství.

V Československu až do roku 1968 můžeme najít řadu přesvědčených komunistů,¹⁶⁸ přičemž i samotné volby z třetí republiky dosvědčují, že musel částečně ovlivňovat spiritualitu celé společnosti. Po invazi vojsk varšavské smlouvy byla komunistická spiritualita značně narušena a nutně musela projít revizí. Přesto bychom našli řadu jedinců, kteří zůstali komunismu věrni a prohlašovali, že komunistickou politiku prováděli jen špatní lidé.¹⁶⁹

5. 3 Postmoderní proměny světa a jejich vliv na transformaci spirituality

V následující stati bychom si lehce načrtli (hodnotovou) proměnu světa v posledních 60. letech, a to zejména ve vztahu k spiritualitě, respektive modelu spirituality, který se vlivem postmoderních procesů, zvláště konzumerismu prodělal značnou metamorfózu. Myšlenky budeme čerpat především z knihy Charlese Taylora *Sekulární věk* a Davida Lyona *Ježíš v Disneylandu*. Než se do samotné kapitoly pustíme, musíme připustit, že Lyonovi teze nejsou plně kompatibilní s evropskými poměry, neboť v Severní Americe zaujímají církve zcela jinou pozici než na starém kontinentě.

Ponořme se do kapitoly slovy kanadského filosofa Charlese Taylora: „Zdá se, že v posledním půlstoletí, možná kratší době, se odehrálo něco, co změnilo podmínky víry (v

¹⁶⁷ Již Max Weber poukazoval, že komunismus je náboženství sui generis. WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998, str. 245.

¹⁶⁸ Komunistická spiritualita se projevovala u komunistů v procesu s Rudolfem Slánským, kdy i pře odsouzení na smrt zůstali věrni tito předáci ideám komunismu. Za přečetní rovněž stojí první dopisy Lise London svému uvězněnému manželovi Arturovi (jeden z přeživších Slánského procesu). Více v LONDON, Artur. *Doznání: v soukolí pražského procesu*. Praha: Československý spisovatel, 1990.

¹⁶⁹ Jedním z takových byl prof. Eduard Goldstücker.

tomto kontextu spirituality) v naší společnosti.“¹⁷⁰ Po druhé světové válce nastala zejména v Severní Americe a Evropě doba nebyvalého hospodářského růstu. Co dříve bylo považováno za přepych, si ponenáhlu mohlo dovolit stále větší procento populace. Tak se pomalu ale jistě rodila nová společnost, která byla významně orientována na spotřebu.¹⁷¹

Růst blahobytu narušoval předchozí společenské vazby (především rodinné, zemědělské, dělnické), neboť člověk v mnoha ohledech stával ekonomicky nezávislým na ostatních.¹⁷² Pozvolna odpadaly hodnoty poválečné solidarity a kolektivismu a do popředí se rval nový typ individualismu, který byl důrazem moderny na masovost potlačován.¹⁷³ Uvedený druh individualismu můžeme nazvat expresivní a v historii se rozšířeněji objevil již na přelomu 18. a 19. století v prostředí rozervaných romantických umělců. Nicméně do 60. let 20. století byl projevem několika málo jedinců, kteří se tázali po svém vlastním (autentickém) naplnění života a hledaly způsoby vlastního (sebe)vyjádření.¹⁷⁴ Charles Taylor proto nazývá období od konce 60. let 20. století věkem autenticity. Naše doba klade důraz na to být sám sebou, být tím kým doopravdy jsem. Tato hodnota, ač bývá konzervativními mysliteli zavržována, je ve své „nahotě“ velmi pozitivním přínosem postmoderny, protože člověk získává možnost jednat zcela ze své vůle, nikoli tak k čemu ho tlačí okolnosti a společnost. Důraz na autenticitu má samozřejmě i druhou stranu mince, neboť jde ruku v ruce se silným subjektivismem, kdy Já se stává konečným měřítkem všeho. Skutečné, pravdivé je to, jak celou záležitost zažívám, což značně upozadňuje objektivní kritéria a přináší bezbřehý relativismus. Krom toho, je-li ideál autenticity žit povrchně, může se projevovat jen jako pouhá forma egoismu a hédonismu. Velmi dobře se vliv autenticity projevuje v reklamách, které přesvědčují potenciální zákazníci, že pokud si koupí jejich výrobek, stanou se sami s sebou.¹⁷⁵

V návaznosti na předchozí větu nás zřejmě nepřekvapí, že obecnou metaforou konzumu a postmoderní společnosti se stal obchodní dům, kam chodíme nakupovat ve svém volném čase. Samotný volný čas nabyl v naší společnosti na významu a značně se podílí na

¹⁷⁰ TAYLOR, Charles. *Sekulární věk: dilemata moderní společnosti : vybrané kapitoly*. Praha: Filosofia, 2013, str. 105.

¹⁷¹ Někteří autoři upozorňují, že v USA můžeme hovořit o konzumní společnosti již na přelomu 20. a 30. let 20. století.

¹⁷² TINDALL, George Brown a David E. SHI. *Dějiny Spojených států amerických*. 5., dopl. vyd. Překlad Alena Faltýsková. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2008. Dějiny států, str. 548-549; TAYLOR, Charles. *Sekulární věk: dilemata moderní společnosti : vybrané kapitoly*. Praha: Filosofia, 2013, str. 107.

¹⁷³ Více k fenoménu mas KOTKIN, Stephen. *Modern times: The Soviet Union and the Interwar Conjecture*. in: *Kritika Explorations in Russian and Euroasian History*, díl 2, číslo 1, 2001, str. 111-164.

¹⁷⁴ TAYLOR, Charles. *Sekulární věk: dilemata moderní společnosti : vybrané kapitoly*. Praha: Filosofia, 2013, str. 105-6.

¹⁷⁵ TAYLOR, Charles, *Ideály lze žít povrchně*, in: *Universum*, 3/ 2011, Praha: Česká křesťanská akademie, str. 19-21.

utváření naší osobnosti, čímž narušuje moderní identitu spojenou se třídou či zaměstnáním. Před Druhou světovou válkou byla většina lidí pevně spojena se svým povoláním a jejich smyslem života bylo vykonávat dobře jejich profesi – být dobrým zahradníkem, lékařem, právníkem atd. V dnešním světě se však identita posouvá a častěji se vytváří na rovině volného času (jak ho naplňujeme) a hlavně konzumerství – nakupováním svého Já. Postmoderní člověk vytváří svou identitu tím, co si koupí, co na sobě nosí za oblečení, jaký má účes, jakou hudbu poslouchá, jakým jezdí autem, nikoli tím, jakou profesi vykonává.¹⁷⁶ Vraťme se zpátky do našeho supermarketu, v němž nakupujeme (obvykle mimo pracovní dobu) prefabrikované, standardizované zboží. Přestože si každý zákazník ve velkoobchodě kupuje jiné výrobky a každý nákup se sestává z jiných komponentů, podíváme-li se na nákupní košík z dálky, budou se nám všechny nákupy zdát v podstatě stejné, neboť výrobky mají ustálenou podobu. Tyto prefabrikáty pak pomáhají vytvářet díky globalizaci „rozmanitou stejnost světa“ a stírají jednotlivé kulturní rozdíly. Supermarket nám dává také možnost volby. Samozřejmě omezené, jak uvádí Jan Sokol, neboť když dorazíme do obchodu, jsme fascinováni, kolik produktů nabízí a těžko si vybereme z několika desítek druhů másla. Avšak přijdeme-li s konkrétní představou do obchodu, mnohdy zjistíme, že námi žádaný výrobek v regálu nenajdeme. Volba nově nabývá hodnoty sama o sobě. Není nikterak důležité, jak se rozhodneme, podstatné je, že tuto možnost máme. Hodnoty volby a autenticity pochopitelně oslabují význam autority a konvence. Netoužíme potom, aby nám někdo rozhodoval, neboť se chceme rozhodnout na základě vlastní vůle, a to i přes to, že se naše volba může mít pro nás katastrofální důsledky.¹⁷⁷ Nicméně život bez autority – i z hlediska našeho modelu spirituality z oblasti předpokladu – se zdá velmi obtížný až nemožný. Proto v praxi dochází k tomu, že autorita nám není pevně dána zvenčí, ale každý z nás si může autoritu zvolit sám. Bohužel výběr autority automaticky neznamená i kritický náhled na ní a nemalá část naší populace se jejími postoji řídí v celé oblasti svého života.¹⁷⁸

S rozvojem volného času a změnami v organizaci práce přestávaly být přitažlivé hodnoty tvrdé práce, askeze, odříkání, obětování, povinnosti, zodpovědnosti a naopak se jala vyzdvihoval flexibilita, požitky, vysoká spotřeba, kreativita, zábava, podnikavost. Celková proměna měla za následek menší identifikaci s institucemi, které se staly pro život člověka (kvůli bohatnutí společnosti a hodnotové proměně) méně důležité. Po Druhé světové válce

¹⁷⁶ LYON, David. *Ježíš v Disneylandu: náboženství v postmoderní době*. Překlad Petra Vlčková. Praha: Mladá fronta, 2002, str. 112-132.

¹⁷⁷ srov. TAYLOR, Charles. *Sekulární věk: dilemata moderní společnosti : vybrané kapitoly*. Praha: Filosofia, 2013, str. 115- 117.

¹⁷⁸ Za příklad nám může posloužit nechvalně známý entomolog Martin Konvička, který je pro mnohé autoritou v náhledu na uprchlickou krizi.

můžeme zaznamenat úpadek členů v odborových organizacích, církví i menší důvěru ve státní instituce.

Podíváme-li se na postmoderního člověka z pohledu literatury, pak ho můžeme považovat za křížence romantického a existencialistického hrdiny. Podobně jako zmíněné literární postavy se často cítí vykořeněný, osamocený, nepochopený a shlíží na sebe jako na cizince uvězněného v tomto světě. Na jedné straně s Georgem G. Byronem revoltuje vůči přílišné racionalizaci, řádu, organizovanosti, proti nimž staví individuální svobodu, cit, vášně a spontaneitu a na druhé straně zaujímá s Camusovým hrdinou Mersaultem k mnoha záležitostem lhostejný, beznázorový, pasivní postoj. Právě tato ambivalence vystihuje pocity a jednání dnešního člověka

Závěrem kapitoly si na chvíli odskočíme do východního bloku. Konzumní společnost se neutvářela jen na západě ale i za železnou oponu, kde se důraz na spotřebu prosazoval v socialisticky modifikované verzi. Komunistická diktatura se pokoušela vytvořit socialisticky konzumního člověka, který by jednak spotřebovával pro všechny stejné masově vyráběné zboží, jednak by konzumně socialisticky trávil i svůj život (kolektivní dovolená). Podobnost produktů by pak demonstrovala vzájemnost, kolektivitu a řád v socialistické společnosti. Zvláště po sovětské okupaci v roce 1968 se „režim“ snažil československé občany ukonejšit konzumem a zahnat jím zvýšenou nespokojenost. Východní člověk přestal během 70. let toužit po organizovanosti, kolektivitě, vzájemné solidaritě, což ukazují např. fenomény chatařství či chalupářství a požadavky dělníků v 80. letech, kteří chtěli zvednout mzdu i za cenu toho, že přijdou někteří jejich kolegové o práci.¹⁷⁹ Socialistický člověk toužil po zboží, které by vyjadřovalo jeho osobnost, což západní produkty nabízely, i proto docházelo k fetišizaci zboží ze západu (nošení džínů, vystavování a sbírání lahví od Coca-Coly, rocková hudba). Komunistická diktatura mnohdy tyto individualizující aktivity vítala, neboť jí pomáhaly držet společnost v klidu (báli se aktivizace lidí).

5. 3. 1 Konzumní spiritualita

V předchozí kapitole jsme se věnovali primárně proměnám hodnot a myšlení v postmoderně. Nyní si ukážeme, jak se postmoderní hodnoty vztahují konkrétně ke spiritualitě a jak ji proměňují.

¹⁷⁹ KOTKIN, *Modern times: The Soviet Union and the Interwar Conjecture*, in *Kritika: Explorations in Russian and Euroasian History*, díl 2, číslo 1, 2001, str. 111-164; Více o dělnících na konci 80. let PULLMANN, Michal. *Konec experimentu: přestavba a pád komunismu v Československu*. Praha: Scriptorium, 2011, str. 143

Konzumní způsob života se prodíral postupně do všech oblastí, až pronikl i do sféry duchovní. Postmoderní člověk zatoužil konzumovat záležitosti spirituální podobně jako „pojídal“ materiální záležitosti. Hodnoty a ideje nastíněné v předchozí kapitole (autenticita, volba, výběr, subjektivismus, expresivní individualismus, zážitek...) stále více upozadovaly tradiční církevní religiozitu, avšak otevíraly prostor pro „nový“ typ spirituality, který velmi dobře vyjadřují dvě anglické fráze – I am not religious, I am spiritual; believing without belonging (Nejsem religiozní, ale spirituální; Věření bez přináležení).

Obě fráze naznačují, že postmoderní člověk si drží značný odstup od konvenčních církví. Religiozita, jak jsme si již několikrát naznačili, je jím nahlížena jako omezující, příliš organizující, netolerantní, strnulá a neslučující se s novými progresivními hodnotami. Nejčastěji postmodernímu člověku vadí svazující autoritativnost církve, která věřícím nařizuje, čemu smí věřit, co mají dělat, čímž nedává možnost se volně svým členům rozvíjet. Tradiční církve nezastihly hodnotovou proměnu a nezvládly včas vytáhnout ze svých bohatých truhlic ony křesťanské směry, které by byly schůdnější pro současný svět – např. mystické proudy, devotio moderna, pozdně středověké františkánské nominalistické myšlenky... Atraktivita konvenčních církví tedy neklesá z důvodů věroučných, neboť pro postmoderního člověka není potíž věřit v neposkvrněné početí Panny Marie (když uznává existenci jediů z filmu Star wars), ale hodnotových. Proto v dnešním světě, v téměř neznatelné míře i v Evropě, zažívají obrovský boom denominace, které se nejeví příliš institucionálně (nejsou centrálně řízené), pompézně (užívají buď světské prostory pro bohoslužby – divadla, kulturní domy, či si staví svá moderně pojatá, multifunkční centra, v nichž se nachází i školky, knihovny, kavárny) a hierarchizovaně (všichni členové jsou si rovni a výkonné orgány jsou demokraticky voleny). Tyto denominace, obyčejně letniční a evangelikální hnutí vsadily na moderní techniku, propagaci (televangelismus, internetová pastorec) a kladou důraz na zážitek (osobní vztah s Kristem), charismatičnost a překvapivě na relativně konzervativní církevní pravidla (diskriminace homosexuality, menší tolerance vůči jinověrcům, zákaz pití alkoholu), která umožňují svým členům se orientovat ve složitém světě. Naopak je zajímavé, že církve, které se přiklonily k liberalismu a nacionalismu, byly v druhé polovině 20. století masivně opouštěny.¹⁸⁰

Postmoderní člověk v duchu protestantismu přistupuje osobně ke zdrojům spirituality, ne skrze institucionalizovanou církev, a eklekticky si vybírá jednotlivé prvky různých tradic, které spojuje dohromady a jimi sytí model spirituality. Metaforicky se nazývá tento jev

¹⁸⁰HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013, str. 137.

„patchwork spirituality,“ kdy každý čtvereček představuje jeden zdroj duchovní tradice. Vzpomeňme si na náš supermarket a nákup v něm. Tak jako si spotřebitel dává do košíku, na co má chuť, tak si podobně postmoderní věřící (odborně zván „seeker“ – hledající) skládá svou spiritualitu – podle toho, co mu vyhovuje. Avšak bylo by mylné se domnívat, že si vybírá jen nenáročné prvky, neboť mnohé církve a sekty zažívají rozkvět díky svým vysokým nárokům na členy. Rovněž každá „patchworková spiritualita“ (podobně jako každý nákup) se jeví při detailním zkoumání jako naprosto jedinečná, avšak ze sumarizujícího pohledu se nám budou všechny „sukně“ zdát naprosto totožné, poněvadž jsou vytvořené z předem připravených, „prefabrikovaných“ čtverečků, obvykle z křesťanských, hinduistických, buddhistických, esoterických duchovních tradic.

Za jednu ze zásadních proměn spirituality v moderně a postmoderně můžeme považovat to, že pro většinu společnosti ztratila na existenciálním charakteru. Stala se pro nás pouhým doplňkem, něčím, co rozvíjí naši bytost, co nás osobnostně zdokonaluje či slouží dokonce k pobavení. Tohoto jevu si všiml David Lyon, když zpozoroval jednu křesťanskou skupinu věřících v Disneylandu, jež si rozložila stánek mezi atrakcemi a dovolávala se pozornosti hlásáním slova Božího. Lyon si ve své knize klade otázku, na níž neposkytuje odpověď. Proč se snaží tito misionáři přesvědčit o víře v Disneylandu? Proměnila se snad křesťanská tradice v jednu atrakci v Disneylandu, nebo se jen hlasatelé výběrem místa chtěli přiblížit lidem a rozbít zábavní park zevnitř? Přesto je z příkladu více než patrné že chtějí-li církev uspět, musí člověka oslovovat i na poli volného času a zábavy.

Silně se v spiritualitě odráží v předchozí stati zmíněný subjektivismus, neboť v rámci tohoto myšlení dochází k zniternění transcendentního Boha. Podle jednoho průzkumu dělaného v USA se takovéto zniternění Boha nazývá „sheilism.“ V průzkumu jedna respondentka, kterou autoři projektu Robert Bellah s Richardem Madsenem pojmenovali Sheila Larson, odpověděla, že Bůh je pro ni slabým hláskem, který se ozývá z jejího nitra. Bůh tedy ztrácí na své transcendentnosti a nabývá ryze imanentní pozice. Není již tolik vnímán jako všemohoucí, spravedlivý, ale jako náš každodenní rádce, přítel či tatínek.¹⁸¹

Spiritualita pod vlivem moderních a postmoderních procesů nabývá nové tváře. Podle nedávného bádání se ze světa rozhodně nevytrácí, ba spíše naopak. Od 70. let můžeme po celém světě, v malé míře i v Evropě, sledovat vlnu spirituálního oživení, které překvapilo nejednoho odborníka. Svě cesty si našlo do politiky (New Right v USA, Islámská revoluce v Íránu), filosofie (Anatheism, returning to God after God) i osobního a veřejného života (nová

¹⁸¹ V motlitbě Páně užívají na místo výrazu „Otče náš“ některé pentekostální, evangelikální společenství výrazu „Tatínku nebeský.“

náboženská hnutí). Duchovní tradice (náboženství) však nevrací ve své staré známé podobě, jak jsme si mohli všimnout, ale transformují se do podob jiných. Vplouvají do světa pod rouškami tzv. neviditelného náboženství (východní léčebné terapie, pozitivní psychologie), nových náboženských hnutí (New age, novopohanství), esoterismu, synkretismu (směšování jednotlivých náboženských tradic), fundamentalistických a charismatických proudů (v rámci tradičních církví, ale i třeba letničních či evangelikálních hnutí).

Přestože v Evropě spirituální oživení nezaznamenalo velký ohlas, můžeme sledovat jeho účinek překvapivě i v končinách za železnou oponou, kde komunistická diktatura přistupoval represivně k téměř jakýmkoli projevům spirituality, zvláště pak tradiční religiozity. Na knižním „trhu“ se zvýšil prodej literatury, která je se spiritualitou nepochybně spjata (zdravotní jógická cvičení, léčebné metody z východní Asie atd.). Navíc samotný československý stát povolil jógická cvičení v rámci rozvoje zdravotnictví a péče o zdraví socialistického člověka pod dohledem lékařů.¹⁸² Neinstitutionální spiritualita se pak rozvíjela i v neoficiálních katolických společenstvích, kdy církve nemohla plně vykonávat svou činnost a zprostředkovávala „duchovno“ mimo své tradiční formy. Neinstitutionální spiritualita si protloukala cestu i v socialistických státech, ale až s revolucemi znamenající pád socialismu se mohla zcela projevit. Se Sametovou revolucí se otevřely hranice a společně s demokracií, tržní ekonomikou k nám pronikla naplno i zmíněná forma spirituality, což je důvod, proč jsme se jí v předchozí kapitole tolik věnovali.

5. 3. 2 Exkurs k Charlesi Taylorovi – zdůvodnění úpadku religiozity a vlivu církve

Charles Taylor se na duchovní tradice (náboženství) dívá očima sociologa Durkheima, pro nějž je náboženství především nástroj (tmel), který drží společnost pohromadě a zabraňuje jejímu rozpadu. Samozřejmě náhled Durkheima je v mnoha ohledech redukcující, ale přináší nám vysvětlení, proč se lidé masově odvrací od církví a náboženských společností. Jelikož Taylor pracuje s Durkheimovým konceptem náboženství, budeme muset pro tento exkurs opustit Vojtíškovu koncepci. Náboženství definuje Emile Durkheim takto: „Náboženství je sjednocený systém věr a praktik vztahující se k posvátným věcem, tj. věcem majícím zvláštní postavení, a věcem zakázaným, přičemž tento systém věr a praktik sjednocuje ty, kteří ho dodržují.“¹⁸³ Taylor pracuje s touto definicí a na základě ní ustanovuje tři základní

¹⁸² *Tradiční jóga a současná realita* (přednášky Dr. M. Bhole), metodický materiál pro vnitřní potřebu TJ, Brno, 1981, [cit. 10. 6. 2016] dostupné z: <http://www.unie-jogy.cz/brno1981.pdf>

¹⁸³ NEŠPOR, Zdeněk R. a Dušan LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007, str. 54.

společnosti– paleo-durkheimovskou (tradiční), neo-durkheimovskou (moderní), post-durkheimovskou (postmoderní).

V tradiční společnosti (paleo-durkheimovské) je vztah k posvátnu vyjádřen tím, že člověk patří do určité církve, která postihuje téměř celou společnost.¹⁸⁴ Jedinec zde velmi silně splývá s kolektivem, pročež můžeme konstatovat, že nic individuálního v této společnosti neexistuje, neboť vše se překrývá s kolektivem. Kolektivní vědomí tradiční společnosti je naplněno náboženstvím, které prostupuje veškerý život (společnosti). Jednoduše řečeno, co je sociální, je ve své podstatě náboženské. Nicméně, aby se společnost lépe užívala, začala se pracovně specializovat. Dělbá práce vedla k diferenciaci společnosti, čímž se narušila původní sociální solidarita. V moderních společnostech tak dochází k rozvoji individualismu, sociální fragmentaci a oslabení pout spojujících jedince se společností.¹⁸⁵

V neo-durkheimovské (moderní) společnosti si již člověk může denominaci vybrat, avšak stále zůstává ve spojení s širší a hůře postižitelnou „církví“ a politickým státním útvarům. Důraz se klade na volbu církve a jedinec si vybírá takovou, v níž se cítí nejlépe. Přesto si moderní člověk stále myslí, že jeho volba (ortodoxie i ortopraxe) se musí podřídit celkovému rámci „církve“ nebo vyvoleného národa (např. být Američanem znamenalo přihlášení se k teismu, k představě jednoho národa před Bohem a uznání civilizačního řádu). Podle Durkheima každá společnost potřebuje upevňovat své kolektivní představy a city, jež posilují její jednotu. Právě náboženství je tmelem společnosti (vytváří jednotu), a proto nemůže nikdy zaniknout. Moderní společnost si, mnohdy nevědomě, také vytváří specifickou formu náboženství (sekulární ideologie), která ji drží pohromadě.

V post-durkheimovské společnosti však je ona volba posunuta mimo rámec společnosti. Náboženství, které si zvolím, musí být pro mě přijatelné a musí odpovídat mému osobnímu přesvědčení. V post-durkheimovské společnosti tudíž lidé vyhledávají náboženství pro něj samé nikoli pro něco jiného. Taylorova teorie nám objasňuje, proč upadá procento deklarativních věřících, kteří se formálně hlásí k církvi, ale kostel navštěvují jen několikrát ročně. V posledně jmenované společnosti opadá pouto mezi národem (státem) a církví a do kostela postmoderní člověk chodí jen pro náboženství samotné, který nemá potřebu podřídit se celku jako v paleo-durkheimovské a neo-durkheimovské společnosti.¹⁸⁶ Jeho teorie v

¹⁸⁴ TAYLOR, Charles. *Sekulární věk: dilemata moderní společnosti : vybrané kapitoly*. Praha: Filosofia, 2013, str. 129.

¹⁸⁵ NEŠPOR, Zdeněk R. a Dušan LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007, str. 52-54.

¹⁸⁶ TAYLOR, Charles. *Sekulární věk: dilemata moderní společnosti : vybrané kapitoly*. Praha: Filosofia, 2013, str. 129-140.

podstatě přitakává Fialovu názoru, že ostatní západní země, budou následovat v úpadku institucionální religiozity Českou republiku.

Převedeno do Vojtíškova modelu spirituality, v Čechách během druhé poloviny 20. století dochází k tomu, že upadá nacionální i komunistická spiritualita,¹⁸⁷ která může být nahrazena téměř čímkoli (nejčastěji neinstitucionálními formami spirituality). V Evropě rozpad souznění tradiční religiozity s nacionální spiritualitou zasáhl a zasahuje zejména tradiční katolické země jako Španělsko, Itálii, Polsko, Slovensko či Irsko.

5.4 Katolická církev v ČSSR v 80. letech

Koncem 70. let¹⁸⁸ nastoupil na papežský stolec charismatický muž zpoza železné opony – Polák Karol Wojtyła, který se svým příchodem ukončil tzv. „vatikánskou ostpolitik“,“ kdy jeho „předchůdce“ Pavel VI.¹⁸⁹ vycházel poměrně vstřícně k návrhům komunistických stran na obsazování uvolněných biskupských stolců.¹⁹⁰ Velký vliv mělo zvolení Jana Pavla II. na počínání českého primase Františka Tomáška, jenž přestal být loajální k státnímu zřízení a začal proti jeho praktikám rázně vystupovat – usiloval o zrušení kolaborantské organizace *Pacem in terris* a odebral katolickým novinám církevní schválení. Katolická církev znovu získala tvář jasně opozice a zcela zřetelně nabízela možnost alternativního (protestního) způsobu života. Svou působnost rozvíjela v mnohem větší míře mimo oficiální struktury, neboť velká část duchovní činnosti jí byla zakázána. Avšak oproti 50. létům se přesunula aktivita z tajně působících kněží na laiky, z jejichž iniciativ vznikaly různé neformální skupiny, které se věnovaly spirituálním cvičením, tištěním samizdatu či křesťanské literatury, vzdělávání (bytové přednášky), práci s mládeží atp. Právě díky normalizační perzekuci se dostala církev blíže obyčejnému člověku. Statečným kněžím byl odebrán státní souhlas s vykonáváním kněžské služby, pročež museli nastoupit na podružná zaměstnání – jako myči oken či kotelníci, a tím přicházeli do kontaktu z běžnými, nevěřícími občany. Podzemní (skrytá) církev lákala svou protestní, tajuplně romantizující činností, čímž do určité míry

¹⁸⁷ Nezapomínejme, že po druhé světové válce dochází k nacionálnímu obratu v komunismus a spiritualitu jedince mohly bez potíží sytit oba zdroje.

¹⁸⁸ Konkrétně v roce 1978.

¹⁸⁹ Po Pavlu VI. nastoupil Jan Pavel I., který však na papežském stolci vydržel jeden měsíc.

¹⁹⁰ V 70. letech nechal Vatikán vysvětit několik kontroverzních kněží na biskupy- Josefa Vranu, kterého zvolil i jako administrátora pro Olomouckou arcidiecézi či Jozefa Ferance, jenž se stal biskupem banskobystrickým. Oba biskupové byli značně aktivní v kolaborantské organizaci *Pacem in Terris*, jemuž Vrana dokonce předsedal. BALÍK, Stanislav a Jiří HANUŠ. *Katolická církev v Československu 1945-1989*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, str. 49-50; ŠEBEK, Jaroslav. *Papežové moderního věku: Vatikán od Pia IX. po Františka a jeho vztah k českým zemím*. Řitka: Čas, 2014, str. 156-157.

umožňovala rozvoj neinstitutionální religiozity, neboť svou pastorační činnost vykonávala mimo kostelní prostředí. Zájemci tak mohli rozvíjet svou spiritualitu, aniž by vešli do kostela či přišli do kontaktu s jasnými morálními katolickými pravidly.¹⁹¹

Zmíněné celosvětové duchovní vzednutí můžeme částečně sledovat i v socialistickém Československu. Zejména v druhé polovině 80. let proběhlo několik významných katolických událostí, které spirituální oživení dokládají – velehradská pouť (1985), petice Augustina Navrátila (1987), vyhlášení desetiletí duchovní obnovy (1987) a svatořečení sv. Anežky České (1989). Jednou z nejmasovějších katolických akcí za komunistické diktatury se stala velehradská pouť konaná k příležitosti 1100. výročí od smrti věrozvěsta Metoděje. Poutě se zúčastnilo velké procento mladých věřících, kteří vypískali při projevu ministra kultury Milana Klusáka.¹⁹² Církev se díky pouti na Velehrad cítila znovu při síle, nicméně je nutné uvést, že značný počet poutníků pocházel ze silně religiózního Slovenska.¹⁹³ Největší protirežimní petici s názvem Podněty katolíků k řešení situace věřících občanů v ČSR vytvořil moravský zemědělec Augustin Navrátil, již podepsalo přes 600 tisíc věřících (pro srovnání Chartu 77 podepsalo do ledna 1990 na 1883 občanů), avšak opět nezapomínejme, že celá záležitost se týkala ve své podstatě pouze Moravy.¹⁹⁴

Komunistické panování symbolicky ukončilo svatořečení Anežky České, které dokonce přenášela na svých obrazovkách Česká televize. Jakoby se v listopadových dnech naplnila Anežčina barokní legenda, která praví, že až bude Anežka svatořečena, bude Čechám konečně dobře.¹⁹⁵

Jak vidíme, spirituální oživení se přeneslo v malé míře i do Čech, ale mnohem více se projevovalo na religiózní Moravě.

¹⁹¹ *Velehrad vás volá!: sborník příspěvků u příležitosti výstavy k výročí Velehradské pouti v roce 1985*. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, 2015. str. 27-35.

¹⁹² Odhadované počty věřících na pouti se různí. Církev udávala ve svých prohlášeních 150-200 tisíc návštěvníků zatímco státní správa 100 tisíc, přičemž se odhaduje, že 60% tvořili mladí do 30 let.

¹⁹³ BALÍK, Stanislav a Jiří HANUŠ. *Katolická církev v Československu 1945-1989*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, str. 56-57.

¹⁹⁴ BALÍK, Stanislav a Jiří HANUŠ. *Katolická církev v Československu 1945-1989*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, str. 58-59.

¹⁹⁵ HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík: ptal jsem se cest : rozhovor*. Vyd. 3. Praha: Portál, 2010, str. 163.

SPIRITUALITA V SAMETU

6.1 Rozpad konsenzu či liminální stav

Počátek 90. let se zračil v očích mnoha církevních představitelů jako slibná výzva. Podle sčítání lidu z roku 1991 se 43,9 % obyvatel ČR deklarovalo jako věřící, přičemž drtivá většina věřících se přihlásila ke k římskokatolické církvi (39,9%). Avšak, jak napovídají čísla z dalších sčítání obyvatel z let 2001 a 2011, jednalo se o krátkodobý úkaz, který s devadesátými lety rychle vytrácel. Proč se tedy tak vysoké procento obyvatel deklarovalo jako věřící, resp. katolíci? Proč zmizela solidarita s církvemi? Pokusíme se odpovědět skrze 2 náhledy, přičemž se ještě nakrátko vrátíme zpět do komunistického období, abychom mohli lépe rozkrýt náhlý odklon od katolické církve.

	1991		2001		2011	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
obyvatelstvo celkem	10 302 215	100	10 230 060	100	10 436 560	100
věřící z toho	4 523 734	43,9	3 288 088	32,1	2 168 952	20,8
ŘKC	4 021 385	39,0	2 740 780	26,8	1 082 463	10,4
ČCE	203 996	2,0	117 212	1,1	51 858	0,5
CČSH	178 036	1,7	99 103	1,0	39 229	0,4
Slez. evan. cír. a.v.	33 130	0,3	14 020	0,1	8 158	0,1
Pravoslavná církev v českých zemích	19 354	0,2	22 968	0,2	20 533	0,2
Náboženská spol. Svědkové Jehovovi	14 575	0,1	23 162	0,2	12 069	0,1
Osoby bez víry	4 112 864	39,9	6 039 991	59,0	3 604 095	34,5
Neuvedeno (nezjištěno)	1 665 617	16,2	901 981	8,8	4 662 455	44,7

(zdroj: ČSÚ, dostupné z:

<https://www.czso.cz/documents/10180/20551795/17022014.pdf/c533e33c-79c4-4a1b-8494-e45e41c5da18?version=1.0>)

6.1.1 Konec jistoty jako důvod solidarity občanů s katolickou církví

Michal Pullmann nám ve své studii Konec experimentu nabízí jedno z možných vysvětlení, proč se československá společnost přiklonila během revolučních dní na stranu

církve. Autor se ve své kontroverzní publikaci věnuje závěrečnému období komunistické diktatury zvanému perestrojka a pomocí historicko-sémantické metody rozkrývá důvody rozpadu komunistické diktatury. Stabilitu normalizačního „režimu“ podle jeho tvrzení neudržel útlak a represe obyvatel, nýbrž konsenzus mezi komunistickou stranou a společností. Pullmann sleduje svou tezi na vnitřním životě (užívání) ideologického jazyka rozvinutého socialismu, který si osvojila valná část společnosti. tento autoritativní jazyk na jednu stranu vyžadoval formální konformitu (užívání předem daných forem slov), čímž neutralizoval názory a přání promlouvajícího, na druhou stranu však normalizační jazyk dával dílčím slovům právo na existenci a podpíral oprávnění občana (ovládajícího normalizační jazyk) komunikovat. Jinak řečeno, naučil-li se občan užívat jazyk rozvinutého socialismu, mohl pomocí jeho vyjádřit své názory a požadavky, které nemusely mít se socialismem nic společného (koupit si chalupu na venkově, nosit džíny, poslouchat západní hudbu). Komunisté uzavřeli nepsanou dohodu se společností, která osvojením jazyka vyjadřovala formální souhlas se socialismem, státní diktaturou, díky čemuž mohla směle užívat „socialistických“ výhod (dovolená v Jugoslávii) i realizovat své potřeby a cíle.

Ekonomické potíže však nutily vedoucího představitele Sovětského svazu Michaela Gorbačova k razantnějším změnám (perestrojce a glasnosti), které v českém prostředí připomínaly potlačené reformy z roku 1968. Československá komunistická strana se ocitla v pasti, z níž nebylo lehké vyklouznout. Straničtí představitelé, kteří se snažili udržet u kormidla (Milouš Jakeš), přijali oficiální jazyk perestrojky, ale chtěli realizovat reformy jen na poli hospodářském (rokování o státním podniku). Přesto nová rétorika přestavby (perestrojky) narušila normalizační slovník a otevřela možnost diskuze nad základními pojmy socialismus, plánované hospodářství. Debaty ukázaly, že pojmy jsou obsahově prázdné a lidé v Československu najednou nevěděli, jak mohou prezentovat své tužby. Podpora státního socialismu a souhlas s existujícím uspořádáním trval, dokud lidé měli reálnou možnost neutralizovat působení svých potřeb, postojů v každodenním životě a tvářit se při tom, že žijí spokojené životy.

Do této doby disent a církev představovaly pro většinovou společnost jakási uskupení, která odmítají ctít nastolená pravidla, a proto jsou po právu vytěšňovány a pronásledovány. Solidaritu s disentem projevíli občané až na sklonku pádu komunismu, v letech 1988 a 1989, kdy byl narušen výhled na spokojený život a lidé začali hledat náhradu za ztracené ideologické opory, které jim umožňovaly dosahovat svých potřeb. Disent totiž podobně jako církev nabízel ideovou alternativu, která nebyla nepodobná normalizační praxi – ideu nenásilí. Právě tuto ideu samotný režim 17. listopadu porušil, když začal mlátit protestující studenty,

čímž si definitivně sám zarazil rozhodující ránu. Sounáležitost s disentem byla dána rozpadem autoritativního jazyka, nikoli tím, že by se lidé probudili a uvědomili si svá pochybení.¹⁹⁶ Občané se tedy spojili s disentem a církvemi, které jim nabízely jistotu – spojila se lidová očekávání s lidsko-právní rétorikou (s důrazem na hodnotu člověka). Proč se však sounáležitost s disentem a církvemi tak rychle rozpadla? Církev s disentem řadí morální kodex nad obyčejnou materiální spokojenost. Pojmy láska, spravedlnost v jazyku církví a disentu mají pevný obsah a nelze pod tyto pojmy dosadit své potřeby jako to bylo možné za socialismu. Občané sice přitakali liberálnímu slovníku, podobně jako předtím normalizačnímu, „ale jen v jeho sekulární a technokratické podobě.“¹⁹⁷ Spokojený, klidný život jednoduše stojí pro většinu společnosti nad hodnotami disentu a církve.¹⁹⁸

6. 1. 2 Sametová revoluce jako liminální stav

Na počátek 90. let aplikujeme tzv. liminální (prahovou) teorii francouzského etnologa a religionisty Arnolda van Gennepa, kterou dále rozpracoval a přenesl více do sociologického rámce britský antropolog Victor Turner. Pro nás bude stěžejní článek polského humanitního vědce Włodzimierza Pawluczuka, jenž v příspěvku *Liminal states in the post-communist realities* přenesl teorii do podmínek revolucí souvisejících s rozpadem sovětského impéria. Pomocí liminální teorie (přechodových rituálů) se pokusíme vysvětlit, proč se tak vysoké procento české společnosti hlásilo ke katolické církvi.

Arnold van Gennep se proslavil zkoumáním přechodových rituálů, při nichž jedinec ztrácí (již ztratil) svou předchozí identitu, ale ještě zcela nenabývá (nenabyl) nové. Lidská bytost nacházející se v liminálním stavu se postupně vymaňuje ze systému svých předchozích rolí, ale ještě kompletně nepřijala svou novou roli. Tento stav bývá obvykle charakterizován strachem nejistotou, rozpadem dosavadního řádu, neboť jedinec nepatří v daný moment do žádné sociální skupiny. Gennepovu teorii se pokusil přenést do společenského uskupení Victor Turner, který si všiml zajímavého úkazu. Společnost je podle jeho pojetí struktura, zatímco liminální stav představuje anti-strukturu, poněvadž ruší všechna formální pravidla

¹⁹⁶ srov. HALÍK, Tomáš. *Obnovíš tvář země: texty k obnově církve a společnosti z let 1989-1998*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2014, str. 217-218 „To, co udržovalo komunismus u moci, nebyla víra v ideologii, nýbrž nepsaný pakt mezi vládou a ovládanými: pokud se občané budou chovat konformně, stát jim zajistí jistou míru sociální jistoty a bude tolerovat řadu věcí – špatnou pracovní morálku, drobnou každodenní hospodářskou kriminalitu v oblasti společného vlastnictví všeho lidu apod.“

¹⁹⁷ CHUCHMA, Josef a PULLMANN, Michal, *Normalizace tu ještě neskončil, tvrdí historik Michal Pullmann*, idnes. cz, 5. června 2011, [cit. 26. 5. 2016] http://zpravy.idnes.cz/normalizace-tu-jeste-neskoncila-tvrdi-historik-michal-pullmann-pw7-/zpr_archiv.aspx?c=A110601_183550_kavarna_chu

¹⁹⁸ PULLMANN, Michal. *Konec experimentu: přestavba a pád komunismu v Československu*. Praha: Scriptorium, 2011.

lidských vztahů. Z tohoto důvodu užívá pro společenské uskupení v liminální situaci pojmu „communitas,“ v níž jsou si všichni členové rovni a sdílí mezi sebou všechny věci, spiritualitu i suroviny. Communitas vnímá Turner jako liminální kolektivní stav, který chrání společenský život před tyraní struktury. V zásadě si můžeme liminální stavy rozdělit na dva typy – jedna forma se objevuje cykličně (karnevaly) a druhá forma je obvykle výsledkem historických procesů, jako je například revoluce. Zaměříme se rovnou na druhou formu, na moderní revoluce, během nichž proběhl násilný, systémový převrat, který zničil existující struktury a v nichž byly hromadně zapojeny lidské masy. Máme na mysli revoluce jako byla anglická (1648), americká (1776), francouzská (1789), ruská (1917), mexická (1919) a čínská (1949). Pawluczuk považuje za podstatné pro charakteristiku moderní revoluce 5 základních bodů:

- 1) Revoluční euforie, jejíž výskyt je typický pro liminální situace
- 2) Převzetí moci vůdci revoluce, následné problémy s definováním výsledného cíle a typu nové politické reality
- 3) Zklamání lidu z výsledků revoluce a první reformy
- 4) Radikalizace názorů a převzetí moci extrémní složkou a obvinění umírněných vůdců ze zrady ideálů revoluce
- 5) Zřízení revolučního diktátorství¹⁹⁹

Revoluce ve východním bloku samozřejmě nesplňují všechny zmíněné podmínky, proč je nutné zmínit, že ani vyjmenované klasické revoluce nenesou mnohdy všech pět hlavních znaků, a jsou ve své podstatě konsekvencí (důsledkem) postupného prohrávání SSSR ve studené válce. Zároveň si musíme uvědomit, že boj za pád SSSR a východního bloku souvisí s obnovením národní suverenity, kterou východoevropské a středoevropské státy během 20. století ztratily.

První tři body v Sametové revoluci nemusíme nikterak zpochybňovat. K prvnímu bodu, Lidé vyšli z domovů na veřejná prostranství, zaplnili ulice či náměstí a projevovala se mezi nimi zvýšená solidarita. Druhý bod, komunisté byli odstaveni od moci a na jejich místa přišli členové Občanského fóra (popřípadě Verejnosti proti násiliu), načež následné hledání nového směřování Československa přineslo rozchod několika hlavních aktérů. Třetí bod, vystrízlivění z revolučních dnů na sebe nenechalo dlouho čekat, neboť občané očekávali, že

¹⁹⁹ Pawluczuk, Włodzimierz: *Liminal states in the post communist realities*. in: Religions churches and religiosity in post- communist Europe, Nomos, Krakow 2006, str. 13-21.

budou co nevidět žít jako na západě (třetí bod). Čtvrtý bod začíná být lehce problematický a možná budeme až příliš stlačovat dějinné události, aby se vešly do předem připraveného rámce. Během 90. let byl disidentský kurs vedení politiky zpochybněn a mnozí bývalí odpůrci komunistického režimu (či jen členové Občanského fóra) odstaveni na vedlejší kolej. Nicméně k nastolení nového brutálního režimu nedošlo, což mohlo být způsobeno jednak tím, že lid měl v paměti represi bývalého režimu a jednak tím, že ve veřejném diskursu stále platila politika nenásilí. Włodzimierz Pawluczuk argumentuje upuštěním od pátého bodu tím, že národní suverenity byla obnovena a o ní všehovšudy v revoluci běželo. Tudíž podle něj již nebylo třeba dalších změn v politickém vedení státu.

Jak vidno, spiritualita v revolučních chvílích nabývá na významu (i u méně „muzikálních“ jedinců), díky čemuž může účastník prožívat přelomové události jako posvátné časy. Např. v rovině předpokladů dává dějinným okamžikům na významu – jednotlivé události utřídí do smysluplného rámce a pomáhá lidem se ve spleťtých a nepřehledných událostech se orientovat. Za velmi podstatnou můžeme pokládat dimenzi posvátného společenství (prolínající se s posvátnými hodnotami a činností), která spojuje jednotlivé osoby na ulici. Tito lidé sdílí podobné hodnoty a vytváří mezi sebou vzájemnou solidaritu. „... davy potřebují náboženství. Všechny politické náboženské a sociální víry jsou jimi přijímány jen tehdy, vezmou-li na sebe formu náboženskou, která je staví mimo diskusi. Kdyby bylo možné docílit, aby davy přijaly ateismus, nabyl by zcela prudké nesnášenlivosti a žáru náboženského citu a ve svých vnějších formách stal by se brzy kultem.“²⁰⁰

6. 1. 3 Rozuzlení

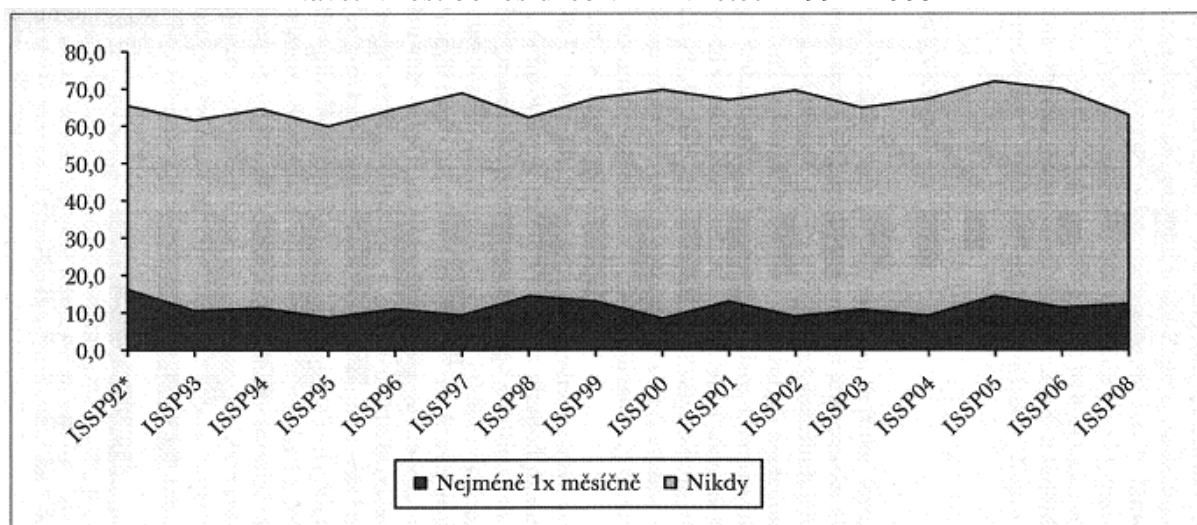
Vraťme se k úvodní otázce této kapitoly a pokusme se shrnujícím způsobem odpovědět. Proč se tak velké procento populace (40%) na počátku 90. let hlásilo ke katolictví?

Nejdříve bychom měli uvést, že tato otázka by si zasloužila hlubší prošetření, které by mohlo lépe odhalit důvody tohoto jevu. Češi se na přelomu 80 a 90. let nacházeli v liminálním stavu, kdy docházelo k přerodu společnosti ze socialistické v demokratickou. Podobně jako při vzniku první republiky bylo nutné se vymezit vůči Rakousku-Uhersku a tím ospravedlnit nové politické uspořádání, tak bylo při utváření demokratického státu nezbytné se distancovat od komunistické diktatury. Katolická církev se po rozpadu autoritativního diskursu (momentu, kdy občané nevěděli, jak mohou dosahovat svých tužeb) snoubila v představách Čechů s životními jistotami, o něž během několika měsíců přišli. Občané se přihlášením

²⁰⁰ LE BON, Gustave. *Psychologie davu*. Praha: Kra, 1994, str. 52.

k rétorice lidských práv, hodnotám demokracie a svobody dávali „vale“ předchozímu režimu. Přihlášení se ke katolické církvi tedy znamenalo vyjádření souhlasu s novým politickým systémem a jeho ideám, což nám prozrazuje graf návštěvnosti bohoslužeb, který zobrazuje, že procento účastníků bohoslužeb se mezi lety 1992–2008 v podstatě nezměnilo. V revolučním období tedy značně narostlo jen procento deklarativních věřících, které rychle odeznělo. Počet aktivních věřících zůstal víceméně nezměněn, neboť jak se rychle kostelní lavice během euforických dnů zaplnily, tak se také vyprázdnily.²⁰¹

Návštěvnost bohoslužeb v ČR v letech 1992–2008



(Zdroj: ISSP 1992–2008, Převzato z HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013. str. 47.)

S pádem starého režimu lidé hledali nové ukotvení. Mnozí očekávali nástup křesťanské tradice a mnozí po materialistické masáži byli hladoví po spiritualitě. Udusávání religiozity a spirituality se po pádu režimu muselo projevit a Češi prozatím neměli příliš zkušeností s neinstitucionální spiritualitou. I z toho důvodu se hlásilo značné množství občanů ke katolické církvi, neboť byla jediným zprostředkovatelem „duchovna“ (spirituality). Poté, když se neprotkli představy církve a „nových“ věřících, začal zájem o církevní religiozitu upadat a byl nahrazován různými verzemi neinstitucionální spirituality. „Boom“ zaznamenaly letniční hnutí, Svědkové Jehovovi, východní duchovní tradice (hinduismus, Buddhismus), ezoterika či pozitivní psychologie.

²⁰¹ Velmi podnětnými se v tomto ohledu zdají vzpomínky Václava malého, který narozdíl od valné části katolického kléru od počátku cítil, že něco není v pořádku a církev nebude plnit ve společnosti tak významnou roli. Více in: BERÁNEK, Josef. *Václav Malý: k hledání pravdy patří pokora*. Praha: Portál, 2002. str. 62-75.

Jak jsme si předchozím odstavcem naznačili, populární a časté tvrzení, že Češi jsou nejateističtější národem v Evropě, je mylným předpokladem (klišé). Sociologické průzkumy ukazují, že „český ateismus“ je vším možným, jen ne poctivým ateismem, tedy popíráním Transcendentna a nevírou v nadpřirozené zákonitosti (podle většiny statistik můžeme označit za pravé ateisty zhruba 6% české populace). Naopak můžeme říci, že Češi patří mezi nejpověřivější národy Evropy, neboť tradiční religiozita je v Čechách nahrazována neinstitutonální spiritualitou – vírou v schopnosti léčitelů, věštců, horoskopy či amulety.²⁰² Právě své antiklerikální a nereligiózní postoje spojují Češi s nevírou v Boha, což je důvod, proč se zároveň řadí mezi „nejateističtější“ státy. Přesto je nutné zmínit ještě jednu skutečnost, abychom jen nepřepólovali mýtus a nevytvořili tím další. Podíváme-li se na Česko z pohledu návštěv bohoslužeb, pak musíme konstatovat, že patří spíše k zemím s nižší návštěvností kostelů (nižším počtem aktivních věřících). Nicméně návštěvnost je srovnatelná s Francií, Belgií či Německem.²⁰³

²⁰² Hamplová, Dana Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí, Karolinum, Praha 2013, str. 25, 70-71, 136

²⁰³ Viz příloha, str. 94-95.

ZÁVĚR

Závěrem bychom si měli shrnujícím způsobem odpovědět na úvodní otázky. Jak jsme se snažili naznačit, současné postavení církve je ukryto v dávné minulosti, nikoli však středověké či raně novověké, neboť myšlenky české reformace byly přebity důslednou rekatolizací. Česká společnost tedy vstupovala do 19. století jako ryze katolická a religiozita dosahovala svého pomyslného vrcholu. Avšak v již předchozí době byly uvedeny v pohyb procesy a idey, které měly vliv a popularitu církve rázně změnit.

Katolická církev od Velké francouzské revoluce konzervovala své myšlení a stála na straně monarchií a tradičních vrstev, přestože nižší klérus se zapojoval, mnohdy i nevědomě, do národních zápasů a často intenzivně podporoval „nové chudé.“ Barokní vlastenectví se začínalo pomalu přetvářet v etnicko-kulturní nacionalismus, kterým se čeští intelektuálové pokoušeli sociálně emancipovat a zastřít pocit podřízenosti. Nacionalismus dával člověku pocit, že participuje na něčem velkém a zároveň dokázal plnit roviny spirituality, respektive v českém prostředí nabízel spirituální alternativu ke katholicismu. S hledáním kořenů českosti (českého národa) byly vyzdvihovány myšlenky české reformace, jež se interpretovaly v moderním duchu. V Čechách tudíž nastala paradoxní situace, kdy spiritualita většinově katolického národa počala být od poloviny 19. století sycena nekatolickou a anti-katolickou nacionální spiritualitou. Česká nacionální spiritualita se v tomto případě neprolnula s religiozitou jako v Polsku, Slovensku, Bavorsku či Moravě a naopak došlo ke střetu dvou zdrojů spirituality. Tato ambivalence vedla k tomu, že Češi se vnitřně rozešli s religiozitou, ale navenek stále setrvali v lůně katolické církve. Z aktivních věřících se během druhé poloviny 19. století stávali pouze matrikoví a deklarativní katolíci, jimž církev sloužila jen jako zprostředkovatel iniciačních obřadů (křtů, svateb, pohřbů).

Ve témže století navíc vznikaly nové sociální vrstvy a skupiny (dělnictvo, buržoazie, intelektuální profese – lékaři, právníci, učitelé...), pro něž – na jedné straně církve neupravovala nauku, na druhé straně se tyto vrstvy a skupiny pokoušely etablovat na základě své „ne-religiozity“ (sekularity) a církve považovaly za zastánkyni starého řádu. Přitom je třeba zmínit, že Čechy patřily k jedněm z nejvíce zprůmyslněných oblastí ve střední Evropě, v nichž se běžně prosazovaly socialistické náhražky náboženství. Přesto se v českém prostředí řádně neprosadilo radikální hnutí „Pryč od Říma“ a až do vzniku Československé republiky nebyla vytvořena žádná církevní alternativa, která by propojila nacionální spiritualitu

s církevní religiozitou. Svým způsobem právě katolická homogenita společnosti na počátku 19. století mohla přispět k pozdějšímu odklonu od katolicismu či religiozity obecně, neboť neumožňovala vznik nových církvím, které by vyhovovaly tehdejším podmínkám.

Na anti-katolické tendence navazovala i první republika, jež se vymezovala vůči předchozímu státnímu zřízení, které bylo silným poutem spojeno s katolictvím. Protikatolický osten však po několika úvodních letech vyprchal a katolíci byli postupně přijati za nedílnou součást národa. I tak se Češi v první polovině 20. století pořád většinově hlásili ke katolicismu, přestože jejich spiritualitu plnily povětšinou jiné zdroje. Zlom přišel až s nástupem komunistické diktatury, jejíž násilný antiklerikalismus odvedl drtivou část pasivních katolíků, kteří již necítili žádné pouto k církvi. Komunistické diktatuře se kvůli antiklerikálním tendencím z 19. století podařilo hluboce zasít do podvědomí pověry o církvi a výrazně utlumit znalosti i možnosti rozvíjení religiozity a spirituality. V tomto období byla spirituální složka lidské osobnosti značně potlačována, což se plně projevilo v revolučních a následných 90. letech.

Popularita církve v revolučních časech byla dána zvýšenou úlohou spirituality, rozpadem konsenzu a hledáním nového ukotvení jako v úvodních letech první republiky. V momentě, kdy Češi prodělali liminální stav, znovu se zřekli svého katolictví, které nebylo kompatibilní s jejich náhledem na svět. V 90. letech však do bývalých socialistických končin zavítaly všechny možné verze neinstitutcionální spirituality, jež zejména v Čechách zažily obrovský rozkvět. Bylo by tedy mylné, hovořit o Čechách jako o řádných ateistech. O co více se Češi zřikají tradiční religiozity, o to více nekriticky přijímají neinstitutcionální spiritualitu (víru v kartáře, léčitele, horoskopy).

Příčiny postavení církve tedy tkví v 19. století – v anti-katolické formě nacionální spirituality a v míře industrializace Čech – jejichž dereligizující vliv znásobila komunistická diktatura.

Literatura

ADAM, Adolf. *Liturgika: křesťanská bohoslužba a její vývoj*. Vyd. 2. Překlad Václav Konzal, Pavel Kouba. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-968-3.

ARNOLD, Claus. *Malé dějiny katolického modernismu*. Praha: Vyšehrad, 2014. Studium (Vyšehrad). ISBN 978-80-7429-282-8.

BALÍK, Stanislav, Lukáš FASORA, Jiří HANUŠ a Marek VLHA. *Český antiklerikalismus: zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848-1938*. Praha: Argo, 2015. Historické myšlení. ISBN 978-80-257-1373-0.

BALÍK, Stanislav a Jiří HANUŠ. *Katolická církev v Československu 1945-1989*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. ISBN 978-80-7325-130-7.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákon: (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad. 14. vyd., (5., opr. vyd.). Překlad Miloš Bič, Josef Bohumil Souček, Jindřich Mánek. Praha: Česká biblická společnost, 2008. ISBN 978-80-85810-66-0.

BOHÁČ, Zdeněk. *Atlas církevních dějin českých zemí 1918-1999*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999. ISBN 80-7192-405-9.

BOROVÍČKA, Michael. *Velké dějiny zemí Koruny české*. Praha: Paseka, 2012. ISBN 978-80-7432-181-8.

BURKE, Peter. *Variety kulturních dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2006. Klasikové společenských věd. ISBN 80-7325-081-0.

ČINÁTL, Kamil. *Dějiny a vyprávění: Palackého Dějiny jako zdroj historické obraznosti národa*. Praha: Argo, 2011. Historické myšlení. ISBN 978-80-257-0390-8.

DARNTON, Robert. *Velký masakr koček a další epizody z francouzské kulturní historie*. Praha: Argo, 2013. Každodenní život. ISBN 978-80-257-0862-0.

DÜLMEN, Richard van. *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století)*. Díl III., Pavel Himl. Praha: Argo, 2006. Každodenní život. ISBN 80-7203-813-3.

ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Překlad Filip Karfík. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994. Knihy ze světa. ISBN 80-85795-11-6.

ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH, 2006. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-7298-175-7.

FIALA, Petr. *Laboratoř sekularizace: náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007. Politika a náboženství. ISBN 978-80-7325-141-3.

FRANZEN, August, Roland FRÖHLICH a Bedřich SMÉKAL. *Malé dějiny církve*. 3., dopl. a rozš. vyd. Překlad Marta Rynešová. V Kostelním Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. Studium (Karmelitánské nakladatelství). ISBN 80-7195-082-3.

GUARDINI, Romano. *Konec novověku: pokus o orientaci*. Praha: Vyšehrad, 1992. Váhy (Mladá fronta). ISBN 80-7021-055-9.

HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013. ISBN 978-80-246-2244-6.

HEYWOOD, Andrew. *Politické ideologie*. 4. vyd. Překlad Zdeněk Masopust. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2008. ISBN 978-80-7380-137-3.

HROCH, Miroslav. *Na prahu národní existence: touha a skutečnost*. Praha: Mladá fronta, 1999. Kolumbus. ISBN 80-204-0809-6.

HROCH, Miroslav. *Národy nejsou dílem náhody: příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2009. Studijní texty (Sociologické nakladatelství), 45. sv. ISBN 978-80-7419-010-0.

HROCH, Miroslav. *V národním zájmu: požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století v komparativní perspektivě*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 1995. ISBN 80-85899-16-7.

HUBEROVÁ, Miroslava: *Vznik a zánik manželství v ČSR do roku 1945*, diplomová práce, Právnická fakulta UK, Praha, 2008.

IGGERS, Georg G. *Dějepisectví ve 20. století: od vědecké objektivity k postmoderní výzvě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2002. Knižnice Dějin a současnosti. ISBN 80-7106-504-8.

KADLEC, Jaroslav. *Přehled českých církevních dějin*. Ofsetový reprint podle vyd. z r.1987. Praha: Zvon, 1991.

KLIMEK, Antonín. *Boj o Hrad I., Vnitropolitický vývoj Československa 1918-1926 na půdorysu zápasu o prezidentské nástupnictví*, Panevropa, Praha 1996, ISBN 80-85846-06-3.

KOŘALKA, Jiří. *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815-1914: sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*. Praha: Argo, 1996. Historické myšlení, sv. 1. ISBN 80-7203-022-1.

LE BON, Gustave. *Psychologie davu*. Praha: Kra, 1994. ISBN 80-901527-8-3.

LINDEN, Nico ter. *Povídá se--: podle Marka a podle Matouše*. Benešov: EMAN, 2009. Bibliotheca Bohemica Batavica. ISBN 978-80-86211-66-4.

LYON, David. *Ježíš v Disneylandu: náboženství v postmoderní době*. Překlad Petra Vlčková. Praha: Mladá fronta, 2002. Myšlenky (Mladá fronta). ISBN 80-204-0941-6.

MACEK, Josef. *Víra a zbožnost jagellonského věku*. Praha: Argo, 2001. Každodenní život. ISBN 80-7203-265-8.

MALIA, Martin E. *Sovětská tragédie: dějiny socialismu v Rusku v letech 1917-1991*. Praha: Argo, 2004. Dějiny Evropy (Argo). ISBN 80-7203-566-5.

MIKULEC, Jiří. *Poddanská otázka v barokních Čechách*. Praha: Historický ústav AV ČR, 1993. Práce (Historický ústav. Akademie věd ČR). ISBN 80-85268-22-1.

MOLNÁR, Amedeo. *Na rozhraní věků: cesty reformace*. Ilustrace Jan Malý. Praha: Vyšehrad, 1985.

MORAVCOVÁ, Mirjam. *Národní oděv roku 1848: ke vzniku národně politického symbolu*. Praha: Academia, 1986.

NEJEDLÝ, Zdeněk. *Komunisté dědici velikých tradic českého národa*. Vydání 5., v Československém spisovateli 3. Praha: Československý spisovatel, 1953. Knihovnička Varu (Československý spisovatel).

NEŠPOR, Zdeněk R. *Příliš slábi ve víře: česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich, 2010. ISBN 978-80-7017-147-9.

NEŠPOR, Zdeněk R. a Dušan LUŽNÝ. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-251-5.

PALACKÝ, František, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, Kniha druhá, Čechy slovanskopohanské od roku 451 do 894, článek šestý, Praha: Odeon, 1968.

PETRÁČEK, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013. ISBN 978-80-87853-05-4.

PUKANČÍKOVÁ, Petra. *V srdci mém jsem myslila, že když zůstanu v Čechách, budu zatracena: Způsoby sebetematizace českých evangelických emigrantů 18. století*, Diplomová práce, FHS UK, Praha, 2009.

PULLMANN, Michal. *Konec experimentu: přestavba a pád komunismu v Československu*. Praha: Scriptorium, 2011. ISBN 978-80-87271-31-5.

RAK, Jiří. *Bývali Čechové: České historické mýty a stereotypy*. Jinočany: H & H, 1994. ISBN 80-85787-73-3.

ŠEBEK, Jaroslav. *Papežové moderního věku: Vatikán od Pia IX. po Františka a jeho vztah k českým zemím*. Řitka: Čas, 2014. Český čas. ISBN 978-80-7475-060-1.

TAYLOR, Charles. *Sekulární věk: dilemata moderní společnosti : vybrané kapitoly*. Praha: Filosofia, 2013. Filosofie a sociální vědy. ISBN 978-80-7007-393-3.

TILLICH, Paul. *Odvaha být*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. Cogitatio religionis. ISBN 80-7325-016-0.

TINDALL, George Brown a David E. SHI. *Dějiny Spojených států amerických*. 5., dopl. vyd. Překlad Alena Faltýsková. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2008. Dějiny států. ISBN 978-80-7106-588-3.

VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, c2010. ISBN 978-80-247-2468-3.

Velehrad vás volá!: sborník příspěvků u příležitosti výstavy k výročí Velehradské pouti v roce 1985. Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, 2015. ISBN 978-80-87912-30-0.

VOJTÍŠEK, Zdeněk, Pavel DUŠEK a Jiří MOTL. *Spiritualita v pomáhajících profesích*. Praha: Portál, 2012. ISBN 978-80-262-0088-8.

WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-240-3.

Články

CASANOVA, José. *Naděje a úskalí veřejného náboženství*. in: HANUŠ, Jiří a Jan VYBÍRAL (eds.). *Evropa a její duchovní tvář: eseje, komentáře, diskuse*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. Politika a náboženství. str. 83-102, ISBN 80-7325-071-3.

HEUMOS, Peter. *Strukturální prvky první Československé republiky: Politicko-společenský systém, intermediární organizace a problém stability*, Z němčiny přeložil Bohumil Černý In: Soudobé dějiny. 2, č. 2-3, 1995, str. 157-168, ISSN:1210-6518.

KOTKIN, Stephen. *Modern times: The Soviet Union and the Interwar Conjecture*. in: Kritika Explorations in Russian and Euroasian History, díl 2, číslo 1, 2001, str. 111-164.

NEŠPOR, Zdeněk R. *Ideologické nástroje ateizace české společnosti v letech 1948- 1989*. in: Církevní dějiny. 1, č.1, 2008, str. 36-63.

PAWLUCZUK, Wlodzimierz. *Liminal states in the post communist realities*. in: Religions churches and religiosity in post- communist Europe, Nomos, Krakow 2006, in: BOROWIK, Irena. *Religions churches and religiosity in post-communist Europe*. Kraków: Nomos, c2006, str. 13-21 ISBN 83-60490-14-7.

POSPÍŠIL, Ctirad V. *Stopy křesťanství v současné evropské kultuře a civilizaci*. in: Universum, 3/ 2011, Praha: Česká křesťanská akademie.

RAK, Jiří. *České národní hnutí a katolická církev před březnem 1848*. in: NEŠPOR, Zdeněk R. a Kristina KAISEROVÁ (eds.). *Variety české religiozity v "dlouhém" 19. století (1780-1918)*. Ústí nad Labem: Albis International, 2010, str. 33-39, ISBN 978-80-86971-02-5.

RANDÁK, Jan. *Sekularizace náboženské řeči a gest v české revoluci 1848/9*. in: FASORA, Lukáš, Jiří HANUŠ a Jiří MALÍŘ (eds.). *Sekularizace českých zemí v letech 1848-1914*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007, Quaestiones quodlibetales, str. 49-66, ISBN 978-80-7325-117-8.

ŠIMA, Karel. *Národní slavnosti šedesátých let 19. století jako performativní akty konstruování národní identity*. in: Český časopis historický, The Czech Historical Review, č. 1, Praha: Historický ústav AV ČR, 2006, str. 81-110.

ŠTAMPACH, Ivan, O. *Neviditelná náboženství*, in: Dingir 1/2010, Praha: Dingir, str. 12- 14.

TAYLOR, Charles, *Ideály lze žít povrchně*, in: *Universum*, 3/ 2011, Praha: Česká křesťanská akademie, str. 19-21.

VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Rozpoznat neviditelné*, in: *Dingir* 3/2010, Praha: Dingir, str. 104-107.

Tištěné prameny

BERÁNEK, Josef. *Václav Malý: k hledání pravdy patří pokora*. Praha: Portál, 2002.

Rozhovory (Portál). ISBN 80-7178-702-7.

HALÍK, Tomáš. *Tomáš Halík: ptal jsem se cest : rozhovor*. Vyd. 3. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-720-6.

LONDON, Artur. *Doznání: v soukolí pražského procesu*. Praha: Československý spisovatel, 1990. ISBN 80-202-0213-7.

NEJEDLÝ, Zdeněk. *Komunisté dědici velikých tradic českého národa*. Vydání 5., v Československém spisovateli 3. Praha: Československý spisovatel, 1953. Knihovnička Varu (Československý spisovatel).

REZLER, Josef a Barbora REZLEROVÁ. *Ze života průkopníků sociální demokracie*. 2., ve Svobodě 1. vyd. V Praze: Svoboda, 1950. Knihovna Svobody, 84. sv.

TYRŠ, Miroslav. *Náš úkol směr a cíl*, in: *Rádce sokolský*, Česká obec sokolská, Praha, 1887 (původně vydáno 1871)

Editované prameny

BURIAN, Ilja et al. *Počátky tolerančního evangelictví: stud. texty Komenského ev. bohosl. fak. v Praze*. 1. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1985, *Acta reformationem bohemicam illustrantia*; IV.

HALÍK, Tomáš. *Obnovíš tvář země: texty k obnově církve a společnosti z let 1989-1998*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2014. ISBN 978-80-7422-353-2.

HAVLÍČEK BOROVSÝ, Karel, ŠTEFÁNEK, Josef a Jaromír BĚLIČ (eds.). *Jiskry z křemene: ze života a díla Karla Havlíčka Borovského*. 4. vyd. Praha: Albatros, 1990. Klub mladých čtenářů (Albatros).

KOLÁR, Jaroslav. *České znění Cesty do Jeruzaléma Martina Křivoústého*, In: Strahovská knihovna: Sborník Památníku národního písemnictví, Památník národního písemnictví 18-19, Praha.

Internetové zdroje

VALEŠ, Václav. *Církevní majetek a prvorepubliková pozemková reforma*, Právnická fakulta Masarykovy univerzity v Brně 2008, [cit. 29. 2. 2015] Dostupné z:
<http://www.svobodavyznani.cz/?p=10>

The University of Hull: *Extract from Ninian Smart*, Cambridge University Press, University of California, 1992, str. 9-21, [cit. 28. 2. 2016] dostupné z:
http://www.mmiweb.org.uk/hull/site/site/pot_sessions/smart_dimensions.html

Internetové prameny

CHUCHMA, Josef a PULLMANN, Michal, *Normalizace tu ještě neskončil, tvrdí historik Michal Pullmann*, idnes. cz, 5. června 2011, [cit. 26. 5. 2016], dostupné z:
http://zpravy.idnes.cz/normalizace-tu-jeste-neskoncila-tvrdi-historik-michal-pullmann-pw7-/zpr_archiv.aspx?c=A110601_183550_kavarna_chu

Tradiční jóga a současná realita (přednášky Dr. M. Bhole), Metodický materiál pro vnitřní potřebu TJ, Brno, 1981, [cit. 28. 2. 2016], dostupné z: <http://www.unie-jogy.cz/brno1981.pdf>

ZÁPOTOCKÝ, Antonín. *Předvánoční projev z 21. 12. 1952*, [cit. 5. 6. 2016], dostupné z:
<https://www.youtube.com/watch?v=72yxNER7Dhk>

Seznam použitých tabulek a grafů

Dělníci v průmyslu a řemeslech v českých zemích roku 1869 (1910), str. 48.

Sčítání lidu v roce 1921 (%), str. 57.

Struktura obyvatel podle náboženské víry (náboženského vyznání) v letech 1991 – 2011, str. 75.

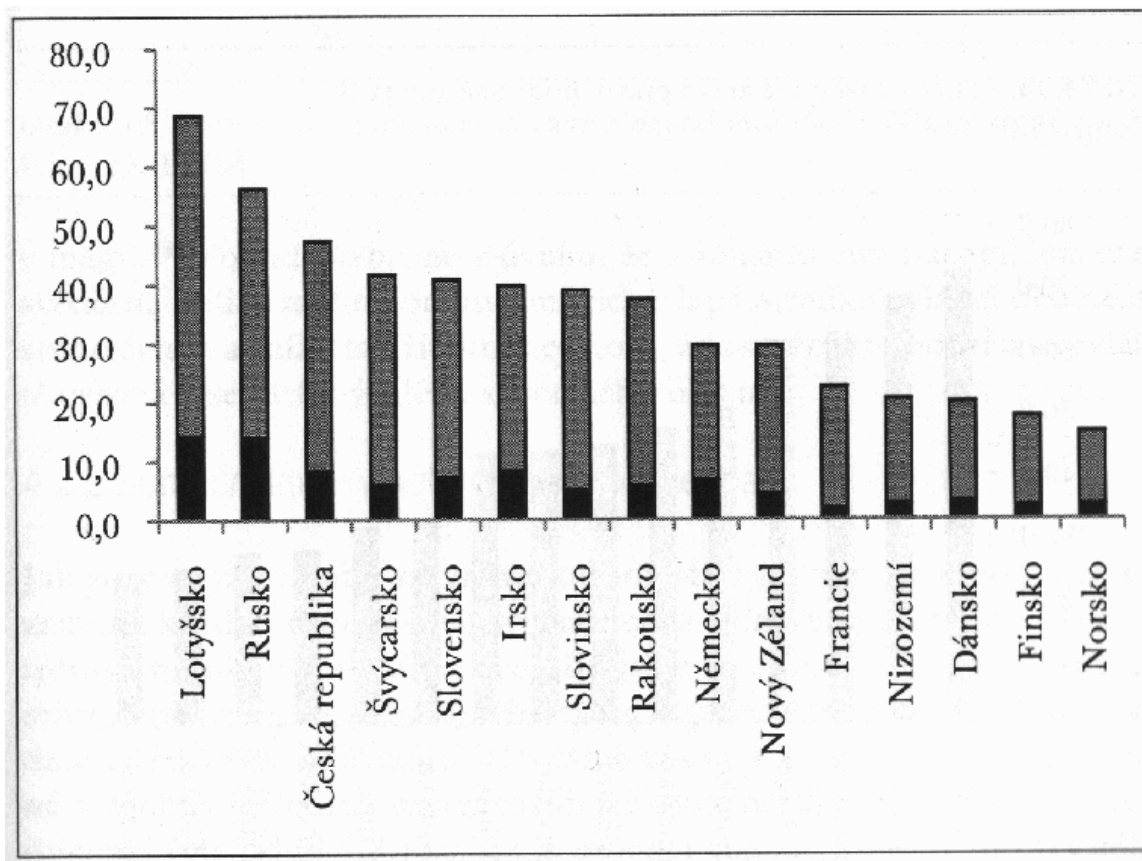
Návštěvnost bohoslužeb v ČR v letech 1992-2008, str. 80.

Seznam použitých zkratk

CČSH	Církev československá husitská
ČCE	Českobratrská církev evangelická
KSC	Komunistická strana Československa
RČS	Republika československá
Slez. evang. cí. a. v.	Slezská evangelická církev augsburského vyznání
SÚC	Státní úřad pro věci církevní
spol.	společnost

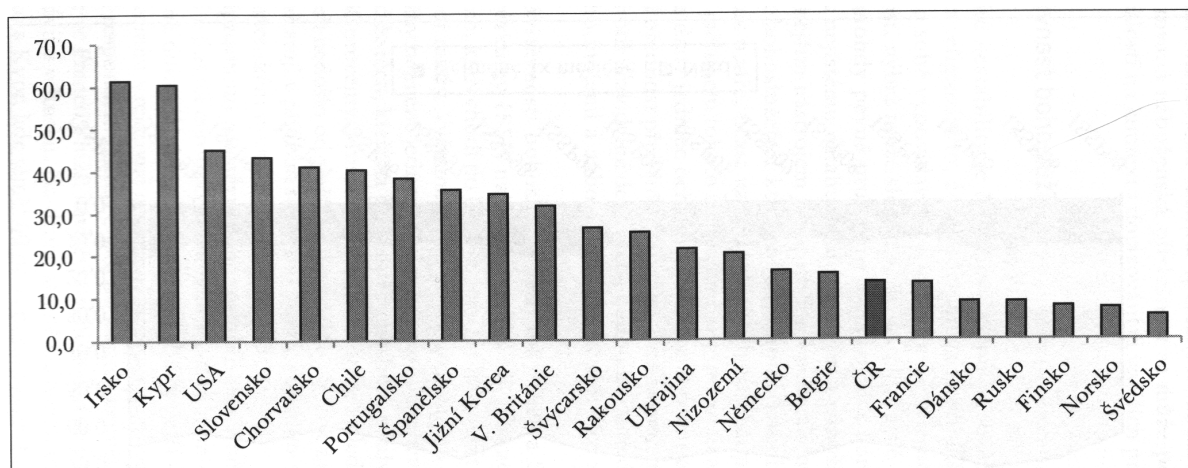
Přílohy

Neinstitucionální spiritualita- víra v amulety, rozhodně ano a pravděpodobně ano (v %)



(Zdroj: ISSP 2008 Převzato z HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013. str. 68.)

Podíly respondentů, kteří chodí na bohoslužby nejméně jednou měsíčně ve vybraných zemích (v %)



(Zdroj: ISSP 2008, Převzato z HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013. str. 48.)