

Univerzita Karlova v Praze  
Fakulta humanitních studií  
Praha 2006

Bakalářská práce

# Podoby religiozity

## **v České republice na konci 20. století**

Vypracovala: Zdeňka Lammelová  
Vedoucí práce: Ing. Libor Prudký

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím případným zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 7. ledna 2006

.....

podpis

## Poděkování

Děkuji panu ing. Liboru Prudkému za vedení mé bakalářské práce, za podnětné a inspirující rady.

Děkuji své rodině za trvalou podporu po dobu mého studia.

# Obsah

Obsah	4
1. Úvod	6
2. Teoretická část	9
2.1. Pojem religiozita	9
2.2. Definice pojmu náboženství	10
2.3. Několik podob religiozity podle Tomáše Halíka	11
2.3.1. Náboženství jako integrující síla na úrovni společensko-politické. Náboženství jako religio	11
2.3.2. Náboženství jako doktrína nebo-li confessio	15
2.3.3. Osobní zbožnost. Náboženství jako pietas	16
2.3.4. Náboženství jako alternativní sociální hnutí.	17
2.4. Nástin společensko-kulturních podmínek současnosti	18
2.5. Náboženství v postmoderní situaci	19
2.6. Společenské souvislosti náboženského života v ČR před rokem 1989 a v podmínkách nové svobody	20
3. Metodická část	25
3.1. Metodika práce	25
3.2. Sociologické výzkumy a další šetření mapující religiozitu na území ČR po roce 1989	26
3.2.1. Sčítání lidu	26
3.2.2. Šetření ISSP 1998 – Náboženství	26
3.2.3. Studium evropských hodnot	26
3.2.4. Výzkum hodnot, víry a religiozity „Probuzení“ („Aufbruch“)	27
3.2.5. Další výzkumy	27
3.3. Indikátory	27
4. Aplikační část	30
4.1. Čtyři podoby soudobé české religiozity	30
4.1.1. Sociálně-politický rozměr náboženství v české společnosti	30
4.1.2. Tradiční religiozita v české společnosti po roce 1989	46

4.1.3. Osobní rovina náboženství	54
4.1.4. Náboženství jako alternativní sociální hnutí	61
5. Závěr	64
Použitá literatura	70

# 1. Úvod

Zájem o fenomén náboženství provázal celou dobu mého studia na Fakultě humanitních studií, během něhož jsem měla možnost jej nahlédnout z hledisek různých oborů, např. filosofie, historie, psychologie, antropologie. Nejbližší mi však nakonec zůstal přístup sociologický, a proto jsem jej zvolila pro svou bakalářskou práci. Současnost, přestože ji má člověk bezprostředně před sebou, vždy vyvolává mnoho otázek, což může být způsobeno hlavně tím, že od toho, co se právě děje, jaksí nemáme ten patřičný odstup. Zároveň si ale uvědomujeme, že i přes tyto obtíže je velmi důležité porozumět aktuálnímu dění, které je součástí dějinného toku a směřuje nás k budoucnosti. Současnou společenskou situaci, jež se promítá i do roviny osobní, je třeba chápat jako výzvu, která si žádá adekvátní reakci. Toto jsou hlavní složky motivace, která mě vedla k realizaci této práce zaměřené na analýzu podob religiozity v české společnosti po roce 1989.

Náboženství je neoddělitelně propojeno s kulturou a společností a významným způsobem ovlivňuje i život jednotlivce na jeho osobní úrovni. Proměňuje se spolu se svými sociokulturními podmínkami a současně na ně také působí. O roli náboženství se od druhé světové války v západní Evropě často diskutovalo, a to zejména v souvislosti s ústupem vlivu tradičních církevních forem náboženství a hodnot zakotvených v náboženském pohledu na svět a s tématem sekularizace. V současnosti považujeme již za zcela jasné, že sekularizaci není možné nahlížet jako konečné vývojové stadium naší civilizace, k němuž by měl nutně směřovat vývoj celého lidstva, ale jako jedno z kulturních paradigmat významnou měrou ovlivňující část západního světa. Toto paradigma je však procesem globalizace spíše narušeno, než aby se šířilo do ostatních částí světa.

V posledních dvaceti či třiceti letech se nefunkčnost sekularizační teorie evidentně potvrdila. Role náboženství v současném světě se opět stává velmi aktuální otázkou sociologie. Hovoří se zejména o masivní deprivatizaci náboženství a desekularizaci společností. V českém prostředí však otázka náboženství zůstává stále na okraji

zájmu současné sociologie, k čemuž nepochybně přispělo i období komunistického režimu, kdy byla sociologie náboženství naprosto marginalizována (Nešpor: 2004: 448). Vývojové trendy religiozity v současné české společnosti se částečně podobají těm, které probíhají v západní Evropě, ale zároveň se od nich odlišují. Obdobně jako na Západě, je i pro české prostředí typické mohutné antiklerikální naladění, tedy odklon od tradičních církevních institucí k různým mimocírkevním hnutím, což souvisí s celkovou detradicionalizací a s nárůstem zájmu o spiritualitu spojovanou nejčastěji s hnutím New Age, východními náboženskými proudy či křesťanskými letničními a charismatickými skupinami. Náboženství se v České republice s pádem komunistického režimu v roce 1989 opět navrátilo do veřejného života svobodné společnosti; v tomto smyslu můžeme hovořit o určité deprivatizaci tradičních křesťanských věrouk. Pokud se jedná o sekularizační trendy, ty převládají v české společnosti již od 19. století. Především pak čtyřicetileté období, během něhož bylo náboženství systematicky vytlačováno z veřejné sféry, a následné společensko-politické změny, k nimž došlo v ČR na přelomu 80. a 90. let 20. století, se významným způsobem podepisují na podobě a specifických rysech současného náboženského života u nás.

Právě problematika současné religiozity v České republice po roce 1989 je ústředním tématem této práce. Její základní strukturu tvoří koncept Tomáše Halíka o podobách náboženství ve společnosti. Tento koncept jsem zvolila zejména pro jeho komplexnost a schopnost zachytit nejrůznější náboženské projevy ve společnosti v celé jejich pestrosti a mapovat je také v dějinném kontextu. Jeví se proto jako vhodný nástroj pro uchopení, strukturování a vyložení současné situace náboženského života v naší společnosti, ale nejen v ní. Tím může přispět k jejímu pochopení a naznačit možnosti, jak na tuto situaci adekvátně reagovat. Halík ve svém konceptu předkládá čtyři podoby současné náboženskosti - religio, confessio, pietas a alternativní sociální hnutí. Ve své práci se chci pokusit naplnit koncept pojetí současné náboženskosti podle Tomáše Halíka a zároveň tím prokázat možnost použitelnosti tohoto konceptu. Pro popis charakteru jednotlivých podob religiozity v ČR vycházím z poznatků sociologických šetření vztahující se k tématu náboženství a náboženských hodnot, které byly na našem území uskutečněny během 90. let 20. století. V následující práci předkládám soubory indikátorů pro jednotlivé podoby religiozity, s jejichž pomocí se pokouším prezentovat nástin povahy náboženského

života v soudobé české společnosti a naznačit možnost rozvinutí a potřebu dalších navazujících kroků, které by mohly k potvrzení, či naopak vyvrácení tohoto konceptu přispět.



## 2. Teoretická část

### 2.1. Pojem religiozita

Religiozitu poměrně výstižným způsobem definuje I. O. Štampach ve své knize Náboženství v dialogu jako přítomnost náboženství v populaci. Je možné ji chápat jak kvantitativně, tak kvalitativně. V prvním případě je tedy nutné se tázat, nakolik jsou která náboženství přítomna v populaci a jaký v ní mají vliv a jakou roli v ní hrají. Z kvalitativního hlediska se pak musíme zajímat o obsahovou stránku religiozity a o to, jakým způsobem probíhá její prožívání a jak ovlivňuje život lidí (Štampach 1998: 50).

Proč se vlastně zabývat otázkou přítomnosti náboženství v populaci? Už takoví klasici jako Durkheim a Weber si byli vědomi toho, že bez znalosti náboženských nauk nemůže nikdo porozumět lidskému vnímání světa a lidskému chápání života. Durkheim přisuzoval náboženství významnou roli při integraci jedince do společnosti a považoval ho za důležité pro udržování sociální solidarity. Podle Durkheima nelze předpokládat všeobecný zánik náboženství, protože každá společnost v určitých časových intervalech potřebuje obnovovat a upevňovat své kolektivní představy a city.

Přestože někteří autoři provolávali zánik náboženství a sekularismus se považoval za jediný možný směr vývoje západních společností, současnost je důkazem mylnosti těchto a podobných premis. Otázka náboženství zůstává stále aktuální. Přichází k nám zejména v souvislostech světových událostí, které znovu a znovu připomínají nutnost náboženské reflexe. Jsme svědky narůstající role náboženství ve veřejném životě a jeho širokého spektra projevů.

## 2.2. Definice pojmu náboženství

Chápání pojmu náboženství v této práci vychází ze dvou odlišných definic. První z nich používá pojem náboženství pro pojmenování síly, která integruje společnost. Jde tedy o funkcionalisticky sociologické chápání náboženství. Ze strukturálního funkcionalismu metodologicky vychází např. Thomas O'Dea, který usiloval o vypracování tzv. funkcionální teorie náboženství, jež na společnost nahlíží jako na stále pokračující rovnováhu sociálních institucí usměřujících lidské jednání. Náboženství lze tedy z tohoto hlediska chápat jako jednu z forem institucionalizovaného lidského jednání, které podobně jako jiné sociální instituce, jež jsou součástí celkového sociálního systému, plní určité funkce, a to jak manifestní, tak latentní (Lužný 1999: 65-66).

Proto, abychom mohli zkoumat náboženství na osobní úrovni jednotlivce, pak používáme jednoduchou strukturálně orientovanou definici, která bývá používána v religionistice a fenomenologii náboženství. Definuje náboženství jako vztah člověka k numinózní transcendenci (Štampach 1998: 30). Religionistická definice chápe tento vztah jako jednosměrný, nevylučuje ovšem jeho vzájemnost (ta je však spíše zájmem jiných disciplín, třeba teologie). Vymezuje náboženství především jako lidskou aktivitu a ta se pak stává předmětem zájmu našich zkoumání, zejména pokud jde o rovinu osobní zbožnosti.

Navíc uvádím třetí definici náboženství, definici Jana Sokola, která jistým způsobem dvě předchozí propojuje. Sokol ve svém Slovníku filosofických pojmů vymezuje náboženství jako „...tradiční, soustavný, artikulovaný a veřejný výkon vztahu k posvátnému, k bohům či k Bohu. Jeho zdrojem je úžas i bázeň před tajemstvím světa, života a smrti, typicky spojený s vděčností a s hledáním adresáta této vděčnosti. Tím náboženství zakládá společnou 'hodnotovou' orientaci ve světě, rozlišení dobrého a zlého, na níž navazuje morálka, právo a politika“ (Sokol 1998: 327-328). Sokol tedy blíže specifikuje, jak by tento vztah měl vypadat, současně poukazuje na jeho přesah do roviny veřejné a na jeho podíl na tvorbě sociálních institucí.

## **2.3. Několik podob religiozity podle Tomáše Halíka**

Osou mé práce je koncept pojetí současné náboženskosti Tomáše Halíka, který předkládá ve své knize *Vzýván i nevzýván*. Halíkův koncept nabízí velmi utříděný pohled na náboženství, strukturuje jeho projevy do čtyř podob, a tím napomáhá lepší orientaci a současně otevírá cestu k možnosti lépe objasnit a pochopit jejich fungování ve společnosti. Různé podoby religiozity přesto, že jsou obsahově a kvalitativně odlišné a často plní i rozdílnou společensko-kulturní, politickou či osobní roli v určité dějinné etapě, bývají obvykle souhrnně označovány jako náboženství. Důvod pro to, že se zabývám Halíkovým konceptem, vychází ze skutečnosti, že s obecným vymezením náboženství (viz předchozí kapitola) nelze plně vystačit při pokusu o sociologickou analýzu náboženství ve společnosti. Halík nabízí pokus o jistý mezikrok, který vlastně představuje základ pro možnost operacionalizace náboženství jako předmětu empirického zkoumání.

Halík rozlišuje několik podob náboženství postupujících dějinami a jejichž význam a funkce neoddělitelně souvisí se společensko-politickou situací dané doby. Rozlišuje náboženství jako *religio*, za druhé náboženství jako *confessio*, třetím typem je náboženství jako *pietas* a připouští i čtvrtý typ náboženství jako alternativní sociální hnutí.

### **2.3.1. Náboženství jako integrující síla na úrovni společensko-politické.**

#### **Náboženství jako *religio*.**

Halík primárně vychází z funkcionalistického chápání náboženství, ale to jen proto, že dané pojetí umožňuje analyzovat právě tu podobu „náboženství“, pro kterou používá pojem *religio*. Halík však poznamenává, že chápání náboženství, jakožto integrující síly společnosti, není plodem funkcionalistického směru v soudobé sociologii. Pojem *religio* má své kořeny v antickém Římě, kde bylo chápáno jako systém úcty k bohům uznávaných státem, což se po obsahové stránce přibližuje modernímu konceptu občanského náboženství. *Religio* v tomto smyslu nebylo věcí názoru, nemělo co do činění se spiritualitou, šlo především o správné rituální chování

ke správným, tedy státem uznávaným bohům. Šlo o výraz loajality člověka ke společnosti, a proto mělo religio značný politický rozměr a neodmyslitelnou souvislost s tradicí.

V opozici vůči pojmu religio stojí supersticio. Tuto dvojici protikladů prvně zmiňuje Cicero a supersticio definuje jako „nerozumný strach z bohů“, což lze jinými slovy označit za pověru. Nutno ale letmo připomenout, že právě rané křesťanství a židovství bylo v Římě chápáno právě jako supersticio, protože přicházelo s novou cestou víry, kterou nebylo možné žádným způsobem pojmout do religia dané doby (Halík 2004: 23-25).

Během 5. století po Kristu se situace proměňuje, křesťanství se stává státem uznávaným náboženstvím, přebírá tedy po dobytí Říma sociálně-politickou roli religia. Vytváří se „křesťanská civilizace“ zahrnující celou škálu společenského a individuálního života. „Před osvícenstvím neexistuje ‚náboženství‘ jako jev vedle ostatních společensko kulturních jevů, nýbrž ‚prostupuje vším‘, je vzduchem, který všichni dýchají“ (Halík 2004: 29). Tato situace více méně přetrvává až do nástupu moderny, kdy náboženské vysvětlení světa ustupuje do pozadí a roli religia přebírá věda. Křesťanství nadále postrádá schopnost jednotícího jazyka, který by adekvátním a věrohodným způsobem vyjádřil převažující vědění a citění lidí (Halík 2004: 31). Příčin nalezneme mnoho a tento proces prostupuje celým novověkem: „má latentní počátky v patnáctém století, své zlomové události v třicetileté válce, radikalizuje se ve Francouzské revoluci, ideologicky vrcholí v devatenáctém století a nese tragické ovoce ve válkách století dvacátého“ (Halík 2004: 31).

Od sedmnáctého století se věda stává „režimem pravdy“ a atributem pravdivosti. Spolu s Bryanem R. Wilsonem, jedním z hlavních představitelů tzv. sekularizační teze, můžeme říci, že náboženství představuje ideologii tradičního typu společenství, která byla relativně stabilní a zcela prostoupena posvátným. Náboženské autority zprostředkovávaly symboly a znaky individuální i skupinové identity a náboženství v tomto smyslu legitimizovalo způsob života. Přejedem tradičního společenského uspořádání ve společnosti moderního typu, kde nadvláda logiky racionálního, ekonomického a technického řádu způsobuje, že náboženství v podobě výše zmíněného religia postrádá funkce, jež plnilo ve společnosti tradiční.

Je tedy zřejmé, že roli náboženství v životě člověka ovlivňovaly modernizační procesy zahrnující nezávislé ekonomické, technologické, sociální, kulturní a politické změny, mezi něž patří industrializace, urbanizace, společenské diferenciacie, demokratizace, racionalizace, individualizace a sekularizace. Náboženství tedy ustupuje šířícímu se procesu sekularizace, který je součástí zásadní sociální změny; tu Wilson vymezuje jako přechod od tradiční k moderní společnosti (Lužný 1999: 62). Tento sekularizační proces představuje zesvětštění, vyprazdňování náboženského obsahu, který kráčí ruku v ruce s modernizací. Důsledkem tohoto dění ve společnosti dochází k úplné ztrátě ústřední pozice náboženství a jeho integrující funkce a náboženské legitimizace poprvé v historii pozbývají svou věrohodnost. Peter Berger upozorňuje, že jedním se zajímavých důsledků tohoto procesu byly tendence směřovat náboženské akcenty na stát a na rodinu. Jde však o naprosto odlišné sektory. Stát představuje sektor veřejný a rodina naopak sektor nejhlubšího soukromí. I přesto se však tyto sféry neubránily sekularizačním zásahům (Lužný 1999: 87).

Věda se však v průběhu 20. století stává příliš komplikovanou a nadále již není schopna vyjadřovat běžnou zkušenost člověka a jeho životní pocit. Také druhé religio pozdního novověku, kterým je kombinace kapitalistického hospodářství s demokratickým politickým systémem, se ve třicátých letech 20. století dostalo do vážné krize (Halík 2004: 37). Dva totalitní režimy, nacismus a komunismus, se pokouší vytvořit nový světonázor. Můžeme je označit za politická náboženství usilující o nastolení světořádu. Halík říká, že nacismus i komunismus představovaly kontra-religio vůči kultuře modernity – která byla tvořena spojením demokracie a kapitalismu (Halík 2004: 37).

Po druhé světové válce, nebo chceme-li s nástupem postmoderny, se rozhodujícím religiem Západu stávají média. Celková společenská situace je výrazně a až fatálně ovlivňována masovou konzumní kulturou, čemuž plnou měrou napomáhají komunikační a informační technologie. Právě konzumerismus, tj. životní styl a kultura utvářená kolem spotřeby a na spotřebu zaměřená spolu s médii jsou klíčovými znaky postmoderny. Pak jsme tedy svědky toho, že „média přebírají řadu aspektů role tradičních náboženství: nabízejí symboly, interpretují svět, předkládají podmanivé příběhy, ovlivňují styl myšlení a chování lidí, vytvářejí sítě, nabízejí společnou

zkušenost, sdílená témata. (...) Media všeho druhu představují nervový systém informační společnosti. Obemykají a spojují snad všechny sektory života společnosti“ (Halík 2004: 38). Media v dnešní společnosti neslouží pouze k předávání informací, ale určujícím způsobem formují celkové vnímání světa, korigují a upravují realitu. Svět sdělovacích prostředků je naprosto umělý, fragmentální, ironický a vykonstruovaný. Znaky postrádají spojení s předměty, které mají označovat, a význam se naprosto vytrácí. David Lyon se také například dotýká problematiky využití médií k náboženským účelům; dokládá, že nová média využívá k náboženským účelům široká škála organizací i jedinců. Dále hovoří také o chození do „kybernetického kostela“, čímž má na mysli tu skutečnost, že se samotné medium stává Bohem (Lyon 2002:102). Jak lze vyvodit, problematika náboženství jako integrující síly společnost má mnoho vrstev a rozměrů. Tuto krátkou dějinnou exkurzi poukazující na proměny náboženství chápané ve smyslu religia, můžeme uzavřít metaforou T. Halíka, že v současnosti se „obrazovka televize či počítače stává domácím oltářem“ (Halík 2004: 39). Náboženství tedy není vždy tím, co integruje společnost, ale „to, co integruje společnost, je jejím náboženstvím“ (Halík 2004: 24).

Pokud jsou religiem západních společností média, v tom případě se současné náboženství nachází v pozici kontra-religia, což znamená, že náboženství není určující společensko-politickou silou, nicméně i přesto jej z veřejného a politického prostoru vyloučit nemůžeme. Náboženství jako takové představuje významný sociální faktor. Není jen jednou z variant světového názoru, ale je důležitou dimenzí lidského života a lidské kultury. Halík říká, že náboženství je „antropologickou konstantou“ (Halík 1997: 267), jejíž formy se radikálně proměňují, avšak ona sama zůstává. Přestože můžeme mít pocit, že je náboženství v současnosti pouze okrajovou záležitostí, s níž se setkáváme pouze při zvláštních příležitostech, nutno si uvědomit, jak významnou roli má tento rozměr náboženství ve společnosti a jak mohutnou sílu může představovat. Náboženství této podoby nemusí být pouze „pozitivní“, podněcováno strachem se může lehce proměnit v destruktivní formu (Sokol 1999: 233). Jedná se o fenomén ambivalentní povahy, může být zdrojem toho nejvznešenějšího a nejlepšího, ale stejně tak se může proměnit v hrubou, slepou a téměř živelnou sílu (Sokol 1999: 234). Náboženství, jeho vývoj a proměny, je proto nutné nahlížet v souvislosti s dobovou dynamikou duchovního i materiálního rozvoje civilizace (Hora 1995: 17).

V aplikační části textu bych se na základě dostupných empirických poznatků chtěla pokusit o nástin rozměrů dané podoby náboženství v české společnosti, zkoumat jeho působení v sociálně-politické oblasti a jeho funkčnost jako prvku sociální soudržnosti.

### **2.3.2. Náboženství jako doktrína nebo-li confessio.**

Další podobou náboženství představuje confessio – tedy „systém“, doktrinálně a institucionálně integrující určitou skupinu věřících. Důsledkem rozkolu západního křesťanství po reformaci se křesťanství začalo chápat jako jedno z mnoha náboženství. Pojmem náboženství se od této doby začíná označovat určitá konfese – soubor věrouk a přesvědčení. „Konfesionální podoba náboženství se ocitá de facto v pluralitní situaci: vedle náboženství jsou tu jiné obory života, které se hodlají řídit svou vlastní logikou; vedle křesťanství jsou jiná mimoevropská náboženství, o nichž do Evropy díky objevům a kolonizaci dalších kontinentů přichází více zpráv, vedle katolicismu stojí protestantismus a i sám evangelický tábor se začíná diferencovat“ (Halík 2004: 42). Po reformaci dochází k masivnímu „zcírkevnění“ víry, církev se stává symbolem ochrany náboženského vyznání věřících.

V novověku se slovo „náboženství“ stává pojmem užívaným pro křesťanskou víru. Náboženství se kromě označení denominací začíná užívat i jako „genus“, do něhož se zahrnují různé druhy, označují se tak různé nové konstrukty a jiná náboženství. „Náboženství je nyní chápáno jako systém přesvědčení a rituů týkajících se ‘Posvátna‘“ (Halík 2004: 47). Zejména katolicismus zůstává po celý novověk věrný konfesionálnímu pojetí, co nejpevněji se přidržuje církevní a doktrinální formy. (Spirituální rozměr katolicismu se projevuje pouze v lidové zbožnosti.) Právě tato institucionalizovaná forma však podle Tomáše Halíka od doby „krize institucí“ a „krize ideologií“ (související s přelomovým rokem 1968) prochází zřetelným oslabením vlivu, což mnohé vedlo k tomu, že tuto krizi nejnápadnějšího typu křesťanství považovali za úpadek křesťanství či náboženství vůbec.

Takové pojetí můžeme najít např. u Durkheima, který chápe náboženství jako sjednocený systém přesvědčení a praktik vztahujících se k „posvátnu“, přičemž tento systém věr a rituů sjednocuje ty, kdo je dodržují, do jednoho společenství. Taková společenství označuje Durkheim za církve a zastává názor, že žádné náboženství v dějinách lidstva neexistovalo bez církve, tedy bez sjednoceného uskupení věřících.

Confessio tedy prezentuje doktrinální část konkrétního náboženského společenství. Jde o tradiční obsah hodnot předávaných ve formě doktríny a rituálů. Jde o pevná přesvědčení, institucionalizované rituály, které však nejsou propojeny se spiritualitou.

Předmětem zájmu v aplikační části jsou tedy církve jako nositelé tradičních hodnot a rituálů. Budeme se ptát po tom, jaké funkce plní náboženské instituce v české společnosti devadesátých let a zda nabízí funkční a důvěryhodný prostor svým věřícím.

### **2.3.3. Osobní zbožnost. Náboženství jako pietas.**

Osvícenství ale otevírá cestu i dalšímu chápání náboženství, které přetrvává až do současnosti. Jde o názor, že náboženství je především „soukromá věc“, že jde o privátní, intimní záležitost jednotlivce. Stalo se tak zejména v důsledku individualizace života moderních společností, že došlo k privatizaci náboženství a že náboženství se stalo záležitostí individuální volby jedince nebo nukleární rodiny.

Náboženství jako pietas představuje spirituální dimenzi náboženství. Spiritualita představuje část náboženského života, kterou bychom mohli označit za „citovou“ či „zkušenostní“. Prvek osobní zbožnosti není v dějinách náboženství ničím novým. Taková vroucí osobní zbožnost však byla ve středověku svázána velkou mírou disciplíny a pouze omezeně pronikala do laických vrstev. V novověku můžeme tuto individuální zkušenost s posvátnem označit za druhou novověkou podobu náboženství vedle náboženství jako konfese (Halík 2004: 50). Podle Halíka lze i v samotném v novověkém chápání náboženství jako individualistického a spiritualistického pietas možné rozlišit dvě verze – lidovou, v podobě sentimentální



zbožnosti devatenáctého století, a intelektuální, v podobě „filosofického“ či „humanistického“ náboženství intelektuálů (Halík 2004: 55).

Zdá se, že v současnosti se tato podoba religiozity, která chápe náboženství především jako jistou spirituální a osobní záležitost, dostává v západních společnostech do popředí zájmu. Aplikační část této práce se zaměřuje na vymezení uvedené podoby religiozity v českém prostředí. Cílem je na základě empirických poznatků ukázat, zda lze v naší společnosti vymezit prostor pro tuto podobu náboženskosti.

#### **2.3.4. Náboženství jako alternativní sociální hnutí**

S jistými výhradami Halík k těmto třem výše zmíněným podobám náboženství přidává další, jež se objevuje s koncem moderny: náboženství jako alternativní sociální hnutí, která často vystupují kontra-kulturně vůči moderní západní sekulární liberálně-kapitalistické společnosti. Některá poskytují možnost skupinově sdílet pietistickou prožitkově orientovanou spiritualitu, jež jistým způsobem nabízí pocit sounáležitosti v tomto nestabilním světě. Jiné skupiny se naopak orientují revolučně-politicky proti „nebezpečí amerického kapitalismu“. Podle Halíka se tato nová náboženská hnutí jeví jako nejdynamičtější forma náboženského života současnosti. Vyznačují se dostatečnou pružností a schopností reagovat na aktuální potřeby společnosti. Mnozí křesťanští představitelé v nich spatřují naději na revitalizaci církvi. Halík se však táže, zda lze tyto projevy lidského sebevyjádření a nasazení označit za další typ náboženství. Dále se zamýšlí nad otázkou, zda tato hnutí, jež se sama explicitně označují za náboženská, nepatří spíše k onomu třetímu typu náboženství – ke spiritualitě, která se transformuje z individuální do skupinové podoby, přičemž tato forma kopíruje tvar sekulárních komunit (např. psychoterapeutických skupin, skautského hnutí a pod.). (Halík 2004: 57-58)

V aplikační části se téma alternativních náboženských hnutí objevuje pouze okrajově, a to vzhledem k nedostatku relevantních indikátorů. Zvolila jsem tedy popis obecnějších podmínek a souvislostí bezprostředně korespondujících s tématem těchto nových náboženských podob v naší společnosti.

## 2.4. Nástin společensko-kulturních podmínek současnosti

Před tím, než se začneme zabývat otázkou religiozity v české společnosti, chtěla bych alespoň zběžně uvést některé výrazné charakteristiky současné společensko-kulturní situace, v níž se odehrává náboženský život dnešního člověka a v níž dochází ke tvořivé interakci mezi jedincem a společností. V posledních desetiletích dochází v globálním měřítku k významným změnám společenských podmínek, a tím tedy i k proměnám náboženských potřeb a orientací. Stejně jako se společnost neustále proměňuje a vyvíjí, totéž platí také o náboženství, z něhož vlastně všechny společenské jevy vyrůstají, prochází neustálým procesem obnovy a přestavby (Sokol: 1999: 233, Lyon 2002:15). Chceme-li tedy zkoumat náboženství, měli bychom se věnovat i širším společenským, kulturním i politickým souvislostem.

Obraz dnešní doby bývá často označován jedním slovem – postmoderna. Postmoderna patří zřejmě mezi nejdiskutovanější témata současných sociálních věd. Jakkoli se někteří sociální badatelé přijetí tohoto pojmu brání, nebo ho alespoň ignorují, stává se stále více realitou současného života. „Postmoderna je výsledkem rozvinutí určitých aspektů moderny na úkor ostatních, až do fáze, kdy moderna jako taková přestává být identifikovatelná“ (Lyon 2002: 63). Tyto změny sociokulturních podmínek je možno zaznamenávat od osmdesátých let. Postmoderna souvisí především s rozvojem a rozšířením komunikačních a informačních technologií a s výraznou orientací na konzumní způsob života. Bývá provázena reorganizací měst, deregulací finančních trhů a veřejných služeb, obcházením moci národního státu, což v důsledku ústí k jeho částečnému ochabování a zastarávání. Globální cestování a turistika, experimentování s tradičním způsobem života, vědomí stoupajícího sociálního nebezpečí a narůstajícího ohrožení životního prostředí patří taktéž k rozměrům postmoderní situace (Lyon 2002: 63 – 64).

Pro Baumana, který se soustavně věnuje kritické analýze současné společnosti, je hlavním bodem jeho výkladu postmoderny konzumerismus a hybnou silou sociálního kulturního systému už není práce za mzdu, ta byla vystřídána konzumentskou svobodou a potěšením z konzumu. „Klíčové slovo současné životní strategie zní ‚ted‘“ (Bauman 2004: 185). Odklad uspokojení ztrácí své kouzlo, svět se stává

naprosto nepředvídatelným a nevlídným, prosáklým nejistotou, roztržitým do epizod, jež člověku zprostředkovávají instantní uspokojení (Bauman 2004: 189). O člověku Bauman říká, že je sváděn nepřeborným množstvím chutí a možností nabídek vedoucí až do úplné nákupní utopie. Je zcela dezorientován a život nahlíží jako jakousi koláž plnou nejasností, vazeb a vztahů. Člověk získal tolik vytouženou svobodu, kde nikdo neříká nikomu, co má dělat, kde nikdo nikoho nenutí, aby dělal, co nechce. Tato svoboda si však vyžádala svou daň, tou je ona nejistota a s ní přichází nespolehlivost a nebezpečí (Bauman 2004: 58).

## **2.5. Náboženství v postmoderní situaci**

Zygmunt Bauman se přímo analýzám náboženství v současné společnosti nevěnuje. Podnětným způsobem však o osudech náboženství v postmoderní době píše např. David Lyon ve své knize *Ježíš v Disneylandu*. Oblast náboženství popisuje jako značně deregulovanou, přičemž těžiště se přemísťuje z byrokratické organizace směrem k sítím skupinek a shromáždění, které nutně nemusí souviset se staršími organizacemi, a k jednotlivcům, kteří se v postmoderním labyrintu snaží najít vlastní cestu (Lyon 2002: 71). Synkretismus se stává populárním jevem jak na úrovni individuální praxe, tak i v duchovních směrech. Náboženství se stává předmětem volby.

Peter L. Berger ve své koncepci popisuje současnou situaci člověka jako pluralitní, říká, že tato situace je důsledkem individualizace života moderní společnosti a samozřejmě sekularizačního procesu, který prostřednictvím privatizace a demonopolizace náboženství vedl až k současnému pluralismu. V takové situaci, kde spolu odlišné náboženské skupiny svobodně soutěží, již bývalé monopoly nemohou brát za samozřejmou věrnost svých klientů, protože ta je nyní záležitostí svobodné volby. Došlo tedy k tomu, že náboženské tradice, které byly dříve autoritativně vnucovány, se v pluralitní situaci stávají spotřebním zbožím a náboženské instituce vystupují jako tržní subjekty. (Lužný 1999:88 - 89) Pluralismus podle Bergera vytváří stav permanentní nejistoty způsobený zejména hodnotovým relativismem. „Dosáhne-li míra relativismu určité meze, výrazně se tím obnoví přitažlivost hodnot absolutních.

Relativismus osvobozuje, nicméně výsledná svoboda nemusí být každému příjemná. Lidé tedy začínají hledat osvobození z relativismu (Lužný 2005: 250).“ Člověk pak, veden touhou po získání určité jistoty, se často uchyluje k takovým skupinkám schopným nabídnout pocit jistoty a bezpečí, trvajících na přísných dogmatech a stanovujících náročné požadavky na disciplínu. „Chceme-li porozumět společensko-psychologické dynamice pluralismu, musíme porozumět prolínání mezi nekonečnou tolerancí a fanatismem,“ říká Berger (Lužný 2005: 250).

Tímto je v krátkosti nastíněn charakter společenského kontextu, v němž se budeme v rámci dalšího textu této práce pohybovat.

## **2.6. Společenské souvislosti náboženského života v ČR před rokem 1989 a v podmínkách nově nabyté svobody**

Po listopadové revoluci v roce 1989 se Česká republika vydala na cestu svobodné demokratické společnosti. Nicméně v předchozím období komunistického režimu docházelo k cílenému potlačování jakýchkoliv náboženských projevů, někdy dokonce i k jejich tvrdému pronásledování. Náboženský pohled na svět byl značně devalvován a náboženství samo bylo interpretováno ateisticky, a to proto, že představovalo nebezpečnou konkurenci společenskému řádu nastolenému socialismem. Náboženský život byl tedy z veřejné sféry z větší části odstraněn, byl odsouzen hlavně k ilegality a stal se tak pouze privátní záležitostí jednotlivců. Z politických důvodů docházelo k pronásledování, věznění a někdy i mučení, řada kněží byla dokonce popravena, byly zrušeny řeholní řády a majetek církví přešel do vlastnictví státu. Morální klima značně utrpělo zejména pak po roce 1970, kdy začaly čistky ve všech sférách společnosti a udavačství naprosto zdiskreditovalo myšlenku sociální spravedlnosti. Mravní hlediska se tak také stala pouze formou soukromého přesvědčení. „Tyto praktiky se přirozeně podepsaly na ústupu náboženských přesvědčení a postojů a podle některých autorů nelze vývoj situace náboženství v postkomunistických zemích posuzovat pouze zúženou optikou teorie sekularizace a je třeba vždy přihlídnout k jeho zvláštnostem (Lužný, Navrátilová 2001: 112).“ Zdeněk Nešpor na toto téma poznamenává, že násilná ateistická propaganda v době

komunistického režimu se sice zásadním způsobem přičinila k marginalizaci organizovaného náboženství, tento fakt by se však neměl vykládat nesprávně jako ukazatel nenáboženskosti (Nešpor 2004: 278).

O religiozitě v období komunistického režimu, tedy v období od padesátých let do roku 1989 existují jen omezené prameny, které by mohly poskytnout empiricky ověřené poznatky. Alespoň částečný pohled na situaci náboženství v daném období nabízí kniha Jána Mišoviče *Víra v dějinách Zemí koruny české a reflexi postavení církve a náboženskosti v české společnosti z období od padesátých do devadesátých let* předkládá také Libor Prudký v publikaci *Církev a sociální soudržnost v naší zemi*,

O tom, co bezprostředně předcházelo dnešnímu stavu a jak se situace vyvíjela před „sametovou revolucí“ pro církve v ČR, můžeme říci, že čtyřicet let komunistické vlády zásadním způsobem ovlivnilo náboženskou situaci. Z 95 % lidí české populace hlásících se k náboženskému vyznání se stala společnost s necelými 50 % lidí, kteří vyjadřují náboženské vyznání (Prudký 2004: 14). Následující Tabulka 1 blíže dokumentuje rozdíl v podílu věřících mezi roky 1950 a 1991, kdy sčítání lidu zahrnovalo otázku o náboženském vyznání.

*Tabulka 1: Srovnání základních údajů o náboženském vyznání populace České republiky podle sčítání z roku 1950 a 1991 (Prudký 2004: 14)*

Náboženské vyznání	1950		1991		Rozdíl r 1991 proti r. 1950 v %
	Abs.	%	Abs.	%	
<b>Římskokatolické</b>	6 792 046	76,4	4 021 385	39,0	41,9
<b>Evangelické celkem</b>	510 372	5,7	255 012	2,5	82,1
<b>- z toho: českobratrská</b>	510 372	5,7	203 996	2,0	88,2
<b>Československá</b>	946 813	10,6	178 036	1,7	34,0
<b>Bez vyznání</b>	519 962	5,8	4 112 864	39,9	574,0
<b>Nezjištěno, neuvedeno</b>	22 889	0,3	1 665 617	16,2	1 234,7

Další výzkum, který mapuje religiozitu daného období, uskutečnila ČSAV Praha v roce 1963 v Severomoravském kraji. Přináší údaje přibližně o 30 % věřících, 30 % ateistů a 40 % nevyhraněných. Skupina věřících se skládala z 29 % nekonformních, 48 % církevně konformních a 23 % věřících, pro něž náboženství představovalo základní světonázorovou orientaci (Mišovič 2001: 99).

Na základě hrubých šetření, která monitorovala názory na náboženský život a jeho vývoj v československé společnosti před rokem 1989, uvádí Mišovič, že většina nábožensky cítících (88 %) měla podmínky pro uspokojení náboženských potřeb. Možnost oficiálního sdružování, pořádat veřejné náboženské akce a chodit do kostela bez obav z postihu postrádalo zbývajících 12 %. Celých 87 % respondentů uvedlo, že neměli těžkosti kvůli své náboženské víře a přesvědčení. 13 % věřících pocítilo problémy např. při přijímacích zkouškách na střední nebo vysoké školy nebo v zaměstnání (Mišovič 2001: 110). Mišovič dále uvádí, že „u veřejnosti převládal názor, že náboženské svobody zaručené ústavou jsou státními společenskými orgány respektovány jen velmi málo nebo částečně (57 %). Plné respektování náboženských svobod předpokládalo 15% občanů. Asi pětina z celé populace se nedokázala k dodržování náboženských svobod vyjádřit (Mišovič 2001: 111).“ Podpora katolické církve u značné části společnosti vyplývá podle Mišoviče nejen z výzkumů, ale i z pozitivních ohlasů jejích konkrétních kroků. V roce 1989 měla církev relativně nejlepší společenskou pozici, k čemuž nepochybně přispěla její společenská angažovanost v posledních letech komunistické vlády. Můžeme zmínit například projekt katolické církve „Deset let duchovní obnovy národa“, ale i vlastní angažovanost církve v odboji proti totalitnímu režimu.

Po pádu socialistických režimů v zemích východní Evropy došlo k jisté náboženské obrodě. I v České republice se náboženství opět stalo běžnou součástí života společnosti. Veřejnou existenci náboženství, svobodu náboženského vyznání a právo projevat náboženství buď sám, nebo společně s jinými, soukromě, nebo veřejně (bohoslužbou, vyučováním, náboženskými obřady) zaručuje ve svých člancích 15 a 16 Listina základních práv a svobod. Křesťanské církve nebo náboženské společnosti se mohou ze zákona registrovat, což jim dává jisté možnosti navíc. Registrace zakládá právní subjektivitu náboženských společností, a tím jim

umožňuje vstupovat vlastním jménem do právních vztahů a na základě registrace může organizace uplatňovat nárok na státní příspěvky (Štampach 1999).

Polistopadová situace byla spojena s vytvořením značných očekávání týkajících se nové úlohy náboženství v životě společnosti. Lužný ve své stati Náboženství a sekularizace v České republice uvádí, že tato očekávání měla dvě základní roviny.

„První směřovala k etablovaným tradičním církvím, které však této situace v důsledku vnitřních problémů náležitě nevyužily a v následujících letech náboženské otázky redukovaly především na problematiku restituce církevního majetku, vnitřní „očisty“ z dob „spolupráce“ s komunistickým režimem či „očisty“ od „paralelních církevních struktur (diskuse o legitimitě tzv. skryté církve)“ (Lužný 2001: 112). Lužný poznamenává, že tradiční církve se nebyly schopny veřejnosti představit jako struktury dynamicky reagující na rychle probíhající změny v české společnosti. Podobně v tomto kontextu reaguje i Mišovič, když říká, že „církve měly částečně zkušenosti s bojem proti komunismu, ale nebyly připraveny na působení ve svobodné, demokratické a pluralistické společnosti“ (Mišovič 2001: 133).

Postavení církví ve společnosti se v roce 1990 jeví jako příznivé, dalo by se dokonce říci, že i nejpříznivější za posledních několik desítek let. Důvěru církvím v ČR proslovilo 51% občanů, 27% nemělo důvěru a zbývajících 22% se nedokázalo vyjádřit. Výše zmíněného tvrzení, že očekávání, která byla z počátku devadesátých let směřovaná k církvi, nebyla naplněna, dokumentuje Tabulka č. 11. a Tabulka č. 12 (viz kapitola Tradiční religiozita v české společnosti po roce 1989). Tyto tabulky ilustrují změny v důvěře církvím v průběhu devadesátých let a následně po roku 2000, jež byly způsobeny mimo jiné opakovaným předkládáním hlavně restitučních požadavků (Mišovič 2001: 138).

Druhá rovina očekávání podle Lužného nesouvisela s tradiční institucionalizovanou religiozitou. Z počátku se formovala do podoby hledání jakéhosi všelidského a univerzalistického náboženství, náboženství tolerance a humanismu. Ani tak nešlo o hledání nějakého konkrétního náboženství, jednotlivci si spíše volili cestu náboženského synkretismu. „Tato stránka náboženského očekávání odpovídala obecné atmosféře panující v české (tehdy ještě československé) společnosti, pro

kteřou byla příznačná otevřenost a hledání, což se projevovalo v mnoha oblastech života – od politiky přes ekonomiku až po náboženství“ (Lužný 2001: 112).

K šíření náboženských myšlenek se tedy otevřely nejrůznější cesty, církevní instituce pozbyly výhradní postavení šířitele duchovních hodnot a myšlenek. Veřejnost se zajímá i o netradiční způsoby osvětlování náboženských otázek a otázek týkajících se smyslu života. V českém prostředí se alespoň malá část veřejnosti měla možnost seznámit s koncepcemi a poznatky souvisejícími hlavně s hnutím New Age už před listopadem 1989, a to prostřednictvím samizdatu (Mišovič 2001: 113 -114). Na počátku devadesátých let se pak plně otevřel prostor pro veřejné působení této netradiční formy religiozity. Začínají u nás působit skupinky propagující východní spiritualitu nebo reprezentující asijská náboženství či jinak orientované duchovní společenství vyznačující se synkretismem různého stupně. Tato nová náboženská hnutí k nám pronikají ze Západu, kde se začala formovat koncem šedesátých let v rámci kontrakultury americké společnosti (např. beat generation, hippies a další) a která byla jakýmsi symptomem zásadních společenských proměn (Hora 1995: 17). Nová svoboda a pluralismus nepřinesly pouze možnost rozvoje náboženského života, ale taktěž připravily i prostředí pro soutěž duchovních koncepcí. Podle Lužného však žádná z rovin náboženského očekávání v počátku 90. let nebyla naplněna, „došlo k převaze utilitárního pragmatismu spjatého se zdůrazňováním ekonomicky vyjádřitelných materiálních hodnot“ (Lužný 2001: 112) a veřejný význam náboženství zaznamenal pokles.



## 3. Metodická část

### 3.1. Metodika práce

Na sklonku roku 2004 vyšla v pořadí třetí kniha Tomáše Halíka *Vzýván i nevzýván* zahrnující některé z jeho evropských přednášek k filozofii a sociologii dějin. Právě v této knize autor předkládá zajímavou koncepci pro uchopení proměňujících se podob náboženství v průběhu dějin až po současnost. Tato koncepce se zdá být vhodným nástrojem operacionalizace podob současné religiozity v ČR. Základní metoda mé práce tedy staví na propojení teoretického konceptu s empirickými poznatky. Za důležité považuji sestavení soboru indikátorů pro jednotlivé podoby religiozit, čímž vlastně dochází k naplňování daného konceptu.

Indikátory, s nimiž pracuji, pocházejí ze sekundárních zdrojů. Jedná se o data z velkých sociologických výzkumů a dalších šetření, jež se uskutečnila zejména v devadesátých letech, výjimečně se objevují i údaje novější (po roce 2000), jež ovšem již byla publikována v odborné literatuře nebo periodikách. S těmito přejatými daty, která mi byla dostupná, pracuji jako s indikátory podob religiozity Halíkova konceptu. Nutno poznamenat, že tato data pro takový účel nebyla sebrána, což jistým způsobem komplikuje jejich použitelnost, ale zároveň ji neznemožňuje. Přehled použitých indikátorů předkládám v Tabulce 2, která také dokumentuje skutečnost, že jeden indikátor může mít výpovědní hodnotu pro více typů religiozit. Půžitelnost jednoho indikátoru pro více podob religiozity je v souladu s tímto konceptem, protože vzájemné prolínání jednotlivých typů religiozit je v něm implicitně obsaženo. Nezapývám se vztahy mezi jednotlivými indikátory, ani jejich zakotvením v sociálních a demografických dispozicích. Nejde mi ani o souvislosti jednotlivých indikátorů k širším souvislostem, ba ani o jejich hierarchizaci. Jedná se především o pokus o operacionalizaci, a tímto současně o snahu přispět k ověření funkčnosti tohoto konceptu. Jelikož takový krok doposud nebyl učiněn, měl by tento text otevřít možnost takového přístupu ke zkoumání projevů náboženskosti a jejich charakteristik v současné české společnosti.

## **3.2. Sociologické výzkumy a další šetření mapující religiozitu na území ČR po roce 1989**

### **3.2.1. Sčítání lidu**

Na jaře roku 1991 se uskutečnilo sčítání lidu zahrnující otázku zaměřenou na zjišťování náboženské příslušnosti. Z této otázky se dozvídáme, kam jednotliví občané řadí sebe a své děti. Přesto, že otázka je pouze jedna, lze na základě kombinace údajů získat bohaté informace. Tak vzniká například typický profil osob, které se hlásí k určitému vyznání z hlediska jejich vzdělání, věku, sídla, příjmové skupiny, povolání.

### **3.2.2. Šetření ISSP 1998 – Náboženství**

V červnu 1999 realizoval Sociologický ústav AV ČR reprezentativní sociologické šetření ISSP 1998 – Náboženství. Tento výzkum proběhl v rámci srovnávacího projektu Mezinárodního programu sociálního výzkumu (International Social Survey Programme). Šetření zkoumalo vliv náboženských představ a chování na sociální, politické a morální postoje, osobní morálku, postoje k sexuálnímu chování a potratům. V České republice provedla terénní sběr dat agentura SCaC v červnu 1999. Šetření se zúčastnilo 1224 respondentů, vzorek byl vybrán náhodným stratifikovaným výběrem z populace starší 18-ti let. O výsledcích daného šetření stručně informuje článek Dany Hamplové: Šetření ISSP 1998 – Náboženství publikovaný v Sociologickém časopise č. 36 v roce 2000.

### **3.2.3. Studium evropských hodnot (European Value System Study)**

Tento výzkum zaměřený na hodnotovou orientaci populace se na území ČR uskutečnil roku 1991, kdy sběr proběhl v dalších 27 zemích, z toho dvacet pět evropských, dále v Kanadě a v USA. Původním organizátorem bylo Evropské společenství. Sběr dat v ČR garantoval Sociologický ústav AV ČR. V ČR se uskutečnilo 2 109 rozhovorů. K opakovanému šetření došlo pak v roce 1999, kdy se šetření zúčastnilo 1 908 respondentů

### **3.2.4. Výzkum hodnot, víry a religiozity „Probuzení“ („Aufbruch“)**

Tento výzkum, metaforicky často označovaný jako výzkum „Bůh po komunismu“, se uskutečnil v deseti postkomunistických zemích. Připravil jej tým z Pastorálního fóra ve Vídni vedený prof. Paulem M. Zulehnerem. Výzkum má dvě roviny. První je zaměřena na historickou analýzu a druhá vychází ze společenského empirického šetření orientovaného na oblast duchovního života společnosti, především náboženskosti. Sociologická část se uskutečnila v ČR v roce 1997, terénní sběr dat provedla agentura GfK na vzorku 1 053 respondentů vybraných víceetapovým náhodným výběrem z populace ČR starších 18-ti let.

### **3.2.5. Další výzkumy**

Výzkumy uskutečněné Centrem pro výzkum veřejného mínění (IVVM / CVVM) při Sociologickém ústavu AV v ČR týkajících se otázek náboženství a vztahů k ústavním a veřejným institucím, reprezentativní za dospělou českou populaci; výzkum Modernizace z roku 1995 reprezentativní za českou dospělou populaci uskutečněný Sociologickým ústavem AV ČR.

## **3.3. Indikátory**

Na základě poznatků výše zmíněných empirických šetření jsem sestavila soubory indikátorů pro jednotlivé typy religiozit Halíkova konceptu. Indikátory, s nimiž pracuji v aplikační části své práce, nalezneme přehledně seřazeny v následující Tabulce č.2. Jsou přiřazeny k jednotlivému typu religiozity, pro jehož vymezení jsou dle mého názoru relevantní. Z tabulky také vyplývá, že jeden indikátor může mít vypovídací hodnotu pro více podob náboženskosti ve společnosti. Z této skutečnosti možno vyvodit, že dochází k překrývání jednotlivých podob religiozity. Nejde však o úplný přehled indikátorů, ale o ty, které jsou mi známy a které jsem měla k dispozici, tedy o takové, jež byly využity ve sledovaných výzkumech.

*\* Tabulka 2 – Přehled indikátorů religiozity v ČR po roce 1989 – excel dokument*



## **4. Aplikační část**

### **4.1. Čtyři podoby soudobé české religiozity a jejich projevy v dostupných indikátorech**

Jednotlivé typy religiozit definované v Halíkově modelu představují určité principy náboženského života, které se více či méně odrážejí v náboženském postoji či náboženském systému, ale v samostatné podobě za náboženství považována nejsou. Tyto podoby náboženského života se navzájem různě prolínají, překrývají a také se ovlivňují. Některé z nich se v konkrétním časovém období jeví jako dominantnější než jiné, dynamicky se vyvíjejí, proměňují a reagují na společensko-kulturně-politickou situaci doby.

Jak vypadá rozložení těchto čtyř podob náboženství v české společnosti v 90. letech dvacátého století? Co o něm můžeme říci na základě poznatků sociologických šetření? Jak charakterizovat jednotlivé religiozity v českém prostředí? To jsou ústřední otázky provázející následující část práce. Jde tedy o pokus předložit nástin charakteru současných podob religiozity v naší zemi s využitím konceptu Tomáše Halíka, a to v ucelené podobě a ve vzájemných vztazích mezi jednotlivými částmi. Cílem je aplikovat indikátory pro jednotlivé typy religiozit tak, jak bylo uvedeno v Tabulce č. 2, a tímto způsobem vytvořit charakteristiku daného typu religiozity v České republice v poslední dekádě 20. století.

#### **4.1.1. Sociálně-politický rozměr náboženství v české společnosti**

Náboženství, v našem socio-kulturním prostoru tedy křesťanství, již nepředstavuje sociálně-politický integrační prvek společnosti. Hovoří se o tom, že náboženstvím Západu již není křesťanství, ale že jistou podobu a funkce náboženství přebírají média. Halík v této souvislosti vyslovuje tezi: „Náboženstvím dnešní Evropy už není křesťanství a naše dnešní evropské křesťanství už není náboženství“ (Halík 2004:

56). Halík dále pokračuje, „náboženstvím jakožto religio (integrativní silou celé společnosti) už od počátku novověku není křesťanství – dnes jsou jím nejspíše média“ (Halík 2004: 56). To je ovšem téma pro rozsáhlou diskusi jiného charakteru. My se nyní zaměříme na to, do jaké míry náboženství – tedy v našich podmínkách křesťanství – plní určité sociopolitické funkce a za jak významný prvek sociální soudržnosti ho můžeme považovat. Pro zmapování dané podoby religiozity v českém prostředí jsem zvolila následující indikátory pocházející z velkých empirických výzkumů. Tento soubor indikátorů nelze považovat za vyčerpávající, ale pouze za orientační.

Indikátory rozsahu významu náboženskosti pro sociální soudržnosti v ČR:

- Význam náboženství pro život lidí u nás
- Funkce náboženství ve společnosti
- Zkušenosti a představy o obecných funkcích náboženskosti ve společnosti
- Podíl církví na řešení vybraných okruhů problémů
- Důvěra k církvím ve vztahu k důvěře vůči dalším institucím
- Spolehlivost církví
- Míra církevních zásahů do politického a ekonomického života společnosti
- Hodnocení vlivu vybraných společenských subjektů na dění v české společnosti
- Názory občanů vztahujících se k majetku, resp. k restituci majetku církvím
- Stanoviska k navrácení církevního majetku
- Důvody související s navrácením veškerého majetku církvím
- Názory občanů na financování církví
- Podíl církve a státu na financování výdajů spojených s hlavními církevními aktivitami

Hodnocení významu náboženství v české společnosti v průběhu devadesátých let dokumentuje následující Tabulka 3.

Tabulka 3: Názory na význam náboženství v dnešní společnosti v % (Mišovič 2001:122)

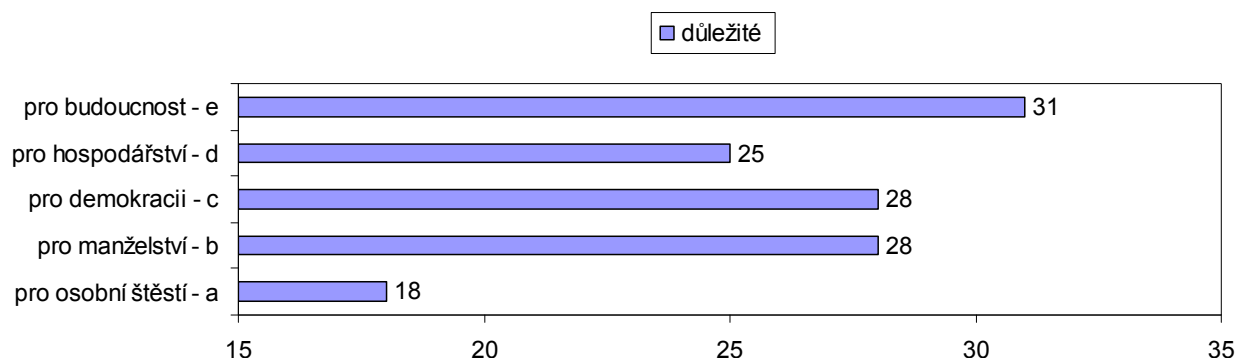
	1990	1995	1996
<b>Klesá</b>	3	23	27
<b>zůstává stejný jako dříve</b>	19	29	31
<b>Roste</b>	72	31	26
<b>Neví</b>	6	17	16

Z údajů v Tabulce 3 vyplývá, že se ve společnosti projevuje trend klesajícího významu náboženství. V roce 1990 byl největší podíl těch (72 %), kteří se domnívali, že význam náboženství roste. O 6 let později největší procento lidí (31 %) zastává názor, že význam náboženství zůstává stejný jako dříve. Přesto však z údajů, které přináší výzkum ISSP Religiozita 1999, vychází najevo, že převažují kladné postoje hodnocení významu náboženství pro život lidí u nás nad názory zápornými. Tři čtvrtiny populace ČR na konci devadesátých let vyjádřily názor o kladném významu náboženství pro život lidí v české společnosti (Prudký 2004: 24). Pro pozitivní hodnocení vlivu náboženství se více vyslovují ženy než muži. Dále můžeme říci, že s přibývajícím věkem roste i pozitivní hodnocení vlivu náboženství (zejména u lidí nad 60 let, ale i u dotazovaných mezi 50 – 59 léty). Nejkladněji hodnotí vliv náboženství lidé z jižní Moravy, následuje Praha, severní Morava, jižní Čechy a východní Čechy.

O místu a funkcích církví a náboženství pojednává výzkum Bůh po komunismu z roku 1997. Dotazovaným bylo předloženo několik výroků, k nimž měli vyjádřit míru souhlasu nebo nesouhlasu. Jednotlivé výroky je možno spojit s atributy funkcí náboženskosti a církví v naší společnosti. Jedná se o tyto výroky: a) náboženské přesvědčení je důležité pro osobní štěstí, b) pro stabilní manželství je důležité, aby měli oba partneři stejné náboženské vyznání, c) pro uplatnění demokracie je důležité, aby byla zajištěna role církve, d) pro hospodářský vývoj naší země je důležité, aby se ctily morální principy náboženství, e) pro budoucnost světa je důležité, aby byl zachován vliv náboženství. Následující Graf 1 předkládá přehledné hodnocení míry souhlasu s atributy funkcí náboženskosti a církví vyjádřených v daných výrocích.



Graf 1 : Náboženství je v naší společnosti důležité (v %) Výzkum Bůh po komunismu 1997 (Prudký 2004: 29)



Pro budoucnost světa je nutné zachovat vliv náboženství podle 31 % obyvatel ČR. Další výrok, s nímž necelých 28 % dotazovaných vyslovilo souhlas, je výrok vyjadřující vztah mezi upevněním demokracie a zajištěním podmínek pro naplnění rolí církve. Souhlasný postoj s výrokem o vztahu stability manželství a shodě náboženského vyznání partnerů zastává přes 28 % respondentů. Pouhá jedna čtvrtina souhlasila s výrokem o významu morálních principů náboženství pro hospodářský vývoj u nás. Vůbec nejnižší procento (18 %) dotázaných souhlasilo s výrokem dávajícím do souvislosti náboženské přesvědčení a osobní štěstí. Tato data naznačují, že čím blíže je náboženství osobním postojům a problémům, tím menší váhu mu respondenti přikládají, což však ještě nemusí nutně znamenat, že je náboženská vzdálena osobní rovině lidské existence. Jde spíše o skutečnost, že církvím a náboženskosti vůbec je v České republice obecně přikládána malá důležitost (Prudký 2004: 29).

Jelikož se v této kapitole zabýváme náboženstvím jakožto religio, tedy společensko-politickým rozměrem náboženství, pak by do naší mozaiky, kterou zde utváříme z jednotlivých dat a poznatků sociologických výzkumů, mohla přispět další obecná charakteristika funkcí náboženství a církví u nás. Jedná se o posouzení zkušeností a představ o konkretizaci obecných funkcí náboženskosti, která byla součástí výzkumu ISSP Religiozita 1999. Dotazovaní měli vyjádřit míru souhlasu nebo nesouhlasu s následujícími výroky: a) podíváme-li se po světě, náboženství přináší více konfliktů než míru, b) lidé s velmi silnou náboženskou vírou jsou často příliš netolerantní k druhým, c) Česká republika by byla lepší zemí, kdyby zde náboženství mělo menší vliv. S výrokem o funkci náboženskosti v současném světě jako spíše zdroji konfliktu

než míru projevilo souhlas přes 57 % obyvatel ČR. Opačný postoj v hodnocení náboženskosti v současném světě vyjádřilo pouze něco přes 22 % lidí. Věřící v naší zemi považuje za netolerantní téměř 54 %, naopak 24 % lidí se domnívá, že tomu tak není. Pokud se jedná o výrok, že ČR by byla bez náboženství lepší zemí, projevilo souhlas pouze 16 % populace, více než polovina respondentů s tímto výrokem nesouhlasila (Prudký 2004: 43). Češi tedy nechtějí společnost bez náboženství, ale vůči věřícím a náboženství celkově jsou spíše distingovaní. Tyto postoje mohou být odrazem značného antiklerikálního naladění české společnosti, které se projevuje i v dalších výsledcích výzkumů (viz. následující kapitola).

O stavu sociopolitického rozměru náboženství vypovídají také názory veřejnosti na otázku, zda mají být církve orientovány pouze na péči o duchovní život věřících, anebo zda mají mít také možnost ovlivňovat řešení politických a společenských problémů. V roce 1995 se 63 % dotázaných přiklonilo k názoru, že role církví spočívá zejména v péči o duchovní život. Pouze 18 % zastává názor, že církve mají mít také možnost ovlivňovat řešení politických a společenských problémů. Zbývajících 19 % respondentů si s otázkou buď nevědělo rady, nebo se o danou problematiku nezajímalo (Mišovič 2001: 121).

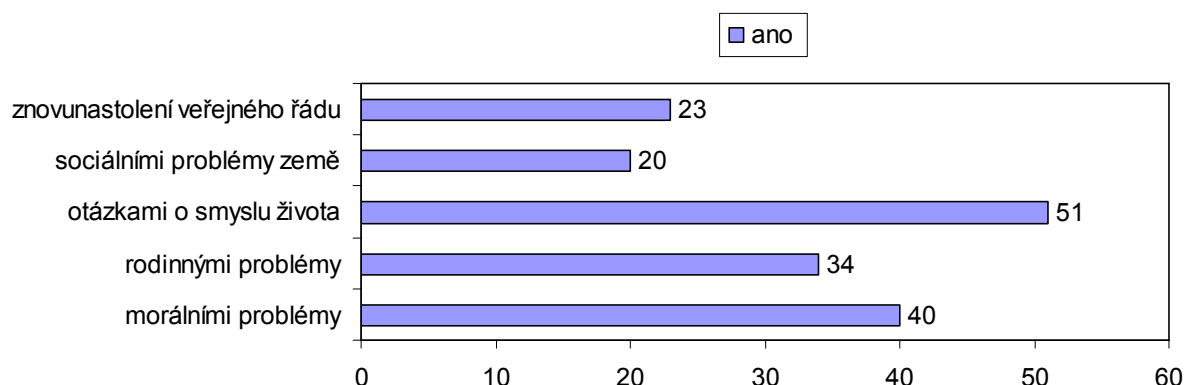
Z výzkumu EVS v roce 1991 i 1999 se dozvídáme o názoru populace na schopnost církve poskytnout přiměřenou odpověď na morální problémy a potřeby jednotlivce, na problémy rodinného života, na duchovní potřeby lidí a dnešní sociální problémy u nás. Z následující Tabulky č. 4 vyplývá, že církev je vnímána jako instituce schopná poskytnout odpověď pouze na otázky duchovních potřeb lidí. Nejslabší je důvěra dotázaných v možnosti církve poskytnout odpověď na soudobé sociální problémy (Spousta 1999: 84).

Tabulka 4: Akceptování odpovědi církve na některé okruhy problémů (Spousta 1999: 84)

Obecně řečeno, myslíte si, že (vaše) církev dává u nás přiměřenou odpověď na...	1991	1999	rozdíl
<b>Morální problémy a potřeby jednotlivce</b>			
Neví	21,5 %	18,1 %	-3,4 %
Ano	45,4 %	24,9 %	-20,5 %
Ne	33,1 %	57,0 %	+23,9 %
<b>Problémy rodinného života</b>			
Neví	21,5 %	18,1 %	-3,4 %
Ano	45,4 %	24,9 %	-20,5 %
Ne	33,1 %	57,0 %	+23,9 %
<b>Duchovní potřeby lidí</b>			
Neví	21,1 %	17,5 %	-3,6 %
Ano	63,3 %	56,7 %	-6,6 %
Ne	15,6 %	25,9 %	+10,2 %
<b>Dnešní sociální problémy</b>			
Neví	30,6 %	18,5 %	-12,0 %
Ano	25,9 %	12,6 %	-13,3 %
Ne	43,5 %	68,9 %	+25,3 %

Podobná otázka se objevila i ve výzkumu Aufbruch 1997, která nabízela pět variant možností toho, na co může dát odpověď katolická církev. V tomto výzkumu nejde o jakoukoliv církev, ale konkrétně o římskokatolickou církev (k římskokatolické církvi se hlásí asi 88 % z celkového počtu lidí s vyznáním). Církev obecně bývá u nás často spojována právě s církví římskokatolickou. Můžeme předpokládat, že vlastně ve všech názorech na funkce církví ve společnosti měla převažující část odpovídajících na mysli své postoje k funkcím římskokatolické církve. Tento fakt sice není možné prokázat, ale nelze opomenout jeho vysokou pravděpodobnost (Prudký 2004: 47). Graf 2 předkládá přehledné znázornění přesvědčení populace o tom, na jaké problémy života dokáže katolická církev odpovědět.

Graf 2: Katolická církev může poskytnout odpovědi na otázky spojené s (v %)   
 Výzkum Bůh po komunismu 1997 (Prudký 2004: 47)



Spolehlivost církevních institucí a důvěra k nim jsou další důležité indikátory stavu religiozity ve společnosti. Můžeme je považovat za významné jak pro sociopolitický rozměr náboženství, tak i pro rovinu doktrinní sledující stav tradiční náboženskosti ve společnosti. Vývoj míry důvěry k církvím v ČR v devadesátých letech znázorňuje Tabulka č. 17 v následující kapitole. Obecně můžeme hovořit o trendu klesající důvěry vůči církevním institucím v devadesátých letech a míru důvěry k církvím můžeme označit za poměrně nízkou.

Důvěru k církvím lze také zkoumat ve vztahu k důvěře vůči dalším institucím. Můžeme vyjít ze srovnání časových řad z průzkumů IVVM, které dlouhodobě mapují vztahy k ústavním institucím a k některým institucím veřejným. V následující tabulce nejde o všechny údaje za celé sledované období, to by vyžadovalo značný prostor, ale pouze o výběr určitých období, pro něž byl k dispozici co největší počet institucí. Jedná se o rok 1990, tedy počátek sledování, pak následuje rok 1996, kdy se začaly sledovat postoje ke sdělovacím prostředkům a bankám, a rok 2001 a následně rok 2004 přináší údaje nejnovější (Prudký 2004: 60).

Tabulka 5: Vývoj důvěry k vybraným ústavním a veřejným institucím v ČR (procento odpovědí „rozhodně důvěřuje“ a „spíše důvěřuje“) (Prudký 2004:60).

Instituce	1990	X. 1996	II. 2001	III. 2004
Armáda	39	28	41	61
Policie	41	35	48	47
Soudy	28	34	33	42
Sdělovací prostředky	-	63	64	(64/59)
Odbory	(1991) 28	34	30	38
Banky	-	19	19	-
Vláda	79 (I-1991)	45	34	(36)
Poslanecká sněmovna	71 (I-1991)	32	24	(22)
Senát	-	-	21	-
Prezident	90 (I-1991)	78	53	75
Církev	51	28	37	31

Poznámky k tabulce č. 5 (Prudký 2004: 60):

Poslanecká sněmovna v roce 1991 zahrnuje jen Českou národní radu, postoj k vládě v témže roce je postojem k vládě České republiky, ne postojem k vládě federální.

Údaje byly k dispozici za ústavní instituce až za leden 1991, za odbory také až z roku 1991.

Proškrtnutá políčka znamenají, že údaje za daný rok nejsou k dispozici.

V roce 2004 šlo o důvěru v televizi (64 %) a noviny (59%) a ne o míru důvěry ve sdělovací prostředky.

V roce 2004 šlo o důvěru předsedovi vlády a ne vládě, dále o důvěru členům poslanecké sněmovny a ne poslanecké sněmovně.

Přestože tato tabulka nezahrnuje všechny roky, můžeme zaznamenat některé výrazné trendy, ke kterým ve sledovaném období dochází. Jedná se zejména o významný pokles důvěry v ústavní instituce. Pokud se jedná o instituce veřejné, klesající důvěra je zaznamenána především v postojích vůči církvi. Naopak armáda, policie a soudy se od roku 1990 těší rostoucí důvěře. Důvěra k médiím, odborům a bankám je konstantní. O důvěře k církvím můžeme říci, že jejich celkové pořadí se pohybuje někde kolem středu žebříčku. Nemůžeme je považovat za instituce spíše nedůvěryhodné, mezi které patří např. banky, poslanecká sněmovna či senát, nacházející se při dolní hranici žebříčku (Prudký 2004: 60 – 61). Na jedné straně je pokles důvěry k církvím projevem nenaplněných očekávání populace, která byla směřována k církvím na počátku devadesátých let. Na straně druhé je pokles důvěry v církve během období po roce 1991 zřejmě součástí obecného procesu poklesu důvěry v instituce, což platí i ve většině evropských zemí a co je příznačné pro tuto fázi modernizace v evropském kulturním a civilizačním prostředí (Prudký 2004: 78).

Ve výzkumu Modernizace z roku 1995 byla zařazena otázka zkoumající na koho je možné se spolehnout v obtížné osobní nebo rodinné situaci. Jde o ukazatel, který dokresluje obecnou pozici církví v naší společnosti a vypovídá o možnostech zdrojů pomoci. Z výsledků, jež přináší Tabulka 6, vyplývá, že církve patří mezi nejméně důležité potenciální pomocníky ve svízelných situacích ve srovnání s ostatními sledovanými zdroji pomoci. V obtížné životní situaci by se na církve obrátilo pouze přes 5 % dotázaných, kdežto více než 94 % by se na tuto instituci nespolehalo. Nejvíce lidí se spoléhá především na pomoc v rodině (téměř 74 %), s velkým odstupem následuje očekávání pomoci od státní sociální pomoci (cca 30%). 19 % se vyjádřilo pro možnost spolehnout se na pomoc od zaměstnavatele a téměř 18 % respondentů zvolilo kategorii „někdo jiný“. Tento ukazatel významným způsobem vypovídá o postavení církve ve společnosti, zejména pokud se tážeme, do jaké míry jsou církve „živé“, tedy funkční. Údaj o počtu těch, kteří se obrací na církve o pomoc, odráží, do jaké míry plní církve jednu ze svých stěžejních funkcí – poskytovat pomoc bližnímu a pomoc duchovní. Na základě předložených údajů můžeme vyvodit, že míra spoléhání se na církve a očekávání pomoci je menší než míra přijímání církví a míra souhlasu s jejich významem ve společnosti. Podle Prudkého jsou osobní vztahy k církvím méně časté a méně intenzivní než vztahy k církvi jako instituci, anebo může jít o projev zkušenosti s církví spíše jako s málo osobní, lidem vzdálenou institucí (Prudký 2004: 55).

*Tabulka 6: Na koho lze spoléhat při řešení problémů – výzkum modernizace 1995 (Prudký 2004: 53)*

<b>Spoléhat se na</b>	<b>Ano, lze (v %)</b>	<b>Ne, nelze (v %)</b>
Příbuzné	73,8	26,1
Zaměstnavatele	19,3	78,7
Církev	5,3	94,7
Odbory a společenské organizace	9,9	90,1
Státní sociální pomoc	30,8	69,2
Někoho jiného	17,9	76,1

Pokud zkoumáme sociopolitický rozměr náboženství a jeho význam pro sociální soudržnost ve společnosti, pak bychom neměli opomenout názory na církevní zásahy do politického a ekonomického života společnosti. Otázka mapující vnímání

politického angažmá věřících a samotné církve byla součástí výzkumu EVS 1999. Jednalo se o vyjádření míry souhlasu s následujícími výroky: a) nevěřící politici se nehodí pro výkon veřejné funkce, b) představitelé církví by neměli ovlivňovat, jak lidé ve volbách volí, c) bylo by lépe, kdyby veřejné funkce zastávalo více lidí se silným náboženským přesvědčením, d) představitelé církví by neměli ovlivňovat rozhodnutí vlády. Přehled výsledků předkládá Tabulka č. 7.

*Tabulka 7: Názory na ovlivňování politiky náboženstvím (Spousta 1999: 87)*

	Výrok a)	Výrok b)	Výrok c)	Výrok d)
<b>Rozhodně souhlasí</b>	2,5 %	31,4 %	1,8 %	29,0 %
<b>Souhlasí</b>	3,6 %	49,1 %	7,0 %	45,0 %
<b>Ani souhlas ani nesouhlas</b>	13,7 %	9,2 %	19,5 %	13,4 %
<b>Nesouhlasí</b>	57,9 %	8,0 %	54,2 %	9,6 %
<b>Rozhodně nesouhlasí</b>	22,3 %	2,2 %	17,6 %	3,0 %

Postoje podporující oddělení církví od politiky jsou velmi evidentní. 74 % si myslí, že by představitelé církví neměli ovlivňovat rozhodnutí vlády a přes 80 % respondentů je proti ovlivňování voleb církevními představiteli. Převážná většina (téměř 72 %) lidí si neslibuje žádný zvláštní prospěch z toho, kdyby se ve veřejných funkcích angažovalo více nábožensky založených lidí, pouze necelých 9 % zastává názor opačný. Veřejnost se vyslovila převážně proti církevním zásahům do politiky a vůči angažovanosti věřících se taktéž staví spíše rezervovaně a nevidí v tom žádný pozitivní přínos.

Zajímavý indikátor pro tuto sociopolitickou podobu religiozity předkládá Ján Mišovič. Jedná se o hodnocení vlivu vybraných společenských subjektů na dění v české společnosti. V roce 1997 byla dotazovaným předložena otázka: „Uvedu Vám nyní různé skupiny a instituce a Vy mi, prosím, řekněte, jaký mají podle Vás vliv na dění v naší společnosti.“ Odpovědi jsou seřazeny podle stupnice, kde – 3 znamená velký a škodlivý vliv, 0 žádný vliv a + 3 velký a prospěšný vliv. Odpovědi hodnotící působení jednotlivých subjektů předkládá následující Tabulka č.8 (Mišovič 2001: 140):

*Tabulka 8: Hodnocení vlivu vybraných společenských subjektů na dění v české společnosti v roce 1997 (v %) (Mišovič 2001: 140).*

Subjekt	-3	-2	-1	0	+1	+2	+3	Podíl záporných a kladných odpovědí
Tisk, rozhlas, televize	4	6	10	10	25	27	14	-20 / +66
Prezident	5	4	8	24	20	19	15	-17 / +54
ČSSD	8	10	12	12	24	19	8	-30 / +51
Opozice	6	10	12	17	28	12	6	-28 / +46
Odbory	5	5	11	22	25	13	5	-21 / +43
Podnikatelé	4	7	12	21	22	14	6	-23 / +42
KDU-ČSL	6	9	15	17	23	13	6	-30 / +42
ODS	25	16	11	4	14	15	9	-52 / +38
Vládní koalice	17	16	13	7	17	13	7	-46 / +37
Církev	10	9	12	34	13	7	3	-31 / +23

Všimněme si pro nás zajímavého údaje o hodnocení vlivu církví na dění v české společnosti. Pozitivně vnímala působení církví přibližně čtvrtina dotázaných, ovšem negativní hodnocení (31 %) převažovalo nad pozitivním. Zbývajících 34 % se rozhodlo pro odpověď, že církve nemají žádný vliv v naší společnosti (Mišovič 2001: 140).

Další skupinou údajů, jež doplňují mozaiku společensko-politického rozměru náboženství ve společnosti, jsou názory veřejnosti týkající se navrácení majetku církvi a názory na financování církví. Své názory na restituci bývalého církevního majetku měli občané ČR možnost vyjádřit v roce 1991, kdy byli dotazováni na to, jaké typy majetku by se církvi měli navrátit a v jaké míře. Podle údajů v Tabulce č.9 vidíme, že odpovědi pro navrácení všech nebo většiny převažují u prvních čtyřech typů objektů. Objekty, které by se mohly použít k podnikání, nebyly podpořeny takovou mírou souhlasu jako předchozí (Mišovič 2001: 124).



Tabulka 9: Podle názoru občanů by se církví měly vrátit (v %) (Mišovič 2001: 124)

	Všechny	Některé	Žádné	Neví
Fary, kláštery, semináře	55	37	5	3
Velké domy a objekty – např. starobince, lázeňské domy a školy	21	43	30	6
Parky a zahrady	25	36	34	5
Zámky a kulturní památky	15	37	43	5
Lesy	18	24	51	7
Zemědělská půda, chmelnice	15	27	51	7
Stavební parcely	13	26	50	11
Průmyslové podniky např. pivovary, mlýny, apod.	12	21	59	8

Pokud se jedná o stanoviska k navrácení církevního majetku, pak nejvyšší procento dotázaných by církvím již nic nevracelo (v roce 1998 šlo o 41 %). Jen nějakou část majetku by církvím v roce 1998 navrátilo 22 % a 19 % by navrátilo vlastnictví do období února 1948. Celkový přehled stanovisek v průběhu devadesátých let přináší Tabulka č. 10 (Mišovič 2001: 125).

Tabulka 10: Stanoviska k navrácení církevního majetku (v %) (Mišovič 2001: 125).

	1993	1996	1997	1998
Vrátit vlastnictví z první republiky	5	7	8	6
Vrátit vlastnictví do února 1948	16	17	19	19
Vrátit jen něco z toho	27	21	25	22
Nic již nevracet	43	36	35	41
neví	9	19	13	12

Mišovič uvádí další údaje vztahující se k důvodům souvisejícím s vrácením veškerého majetku církvím (Tabulka 11). V roce 1993 byli občané ČR dotazováni na důvody a motivy, jež vedou církevní instituce k požadavkům vrátit majetek. Přes tři čtvrtiny dotázaných se domnívaly, že navrácený církevní majetek bude sloužit především na udržování církevních památek. Více než polovina respondentů viděla za snahou o restituci majetku církví snahu o nezávislost v politice, finanční zabezpečení své charitativní činnosti a samozřejmě také pokus o zajištění finančních

zdrojů pro sebe. Vyjádření ke stanovisku, že dané prostředky budou sloužit k dosažení spravedlnosti, a mínění opačné, jsou vyvážena. Většina si nemyslela, že církvím jde o to, aby měly peníze pro věřící.

*Tabulka 11: Hodnocení důvodů, které souvisejí s vrácením veškerého majetku církvím (v %) (Mišovič 2001: 124)*

<b>Církev a řády, chtějí vrátit majetek, aby</b>	<b>Rozhodně ano</b>	<b>Spíše ano</b>	<b>Spíše ne</b>	<b>Rozhodně ne</b>
Udržovaly církevní památky	23	54	14	4
Byly nezávislé na politice	18	38	16	12
Měly dost peněz hlavně pro sebe	29	24	16	21
Měly dost peněz pro pomoc potřebným lidem	15	41	23	10
Dosáhly spravedlnosti	13	30	30	13
Měly peníze pro věřící	4	19	41	25

Následující Tabulka č.12 předkládá názory občanů na financování církví v letech 1996, 1997 a 1998. V těchto letech byla veřejnost dotazována na to, jakým způsobem by měla být činnost církevních institucí zajišťována, čili odkud by měly čerpat finanční prostředky pro své hospodaření.

*Tabulka 12: Názory na financování církví (v %) (Mišovič 2001: 125)*

<b>Církev by měla být</b>	<b>1996</b>	<b>1997</b>	<b>1998</b>
<b>Finančně soběstačné</b>	52	48	51
<b>Zčásti financované státem</b>	34	35	37
<b>Zcela financovány státem</b>	2	3	3
<b>Neví</b>	12	14	9

Názory české populace na financování církví jsou až na drobné odchylky v jednotlivých letech poměrně stabilizované. Přibližně 50 % českých občanů se vyslovuje pro finančně soběstačné církve, třetina by jim poskytla alespoň část prostředků (Mišovič 2001: 125, Lužný, Navrátilová 2001: 122).

Detailnější rozdělení podílu financování mezi církví a státem, pokud se jedná o výdaje spojené s hlavními aktivitami církví, nabízí Tabulka č. 13. Církev by podle

daných výsledků průzkumu měly být schopné samostatně financovat především svůj vlastní provoz a také charitativní činnost. Více než třetina respondentů, která souhlasí se státními příspěvky církvím se domnívá, že by tyto finanční prostředky měly být použity na sociální a zdravotní aktivity církví, obnovu a údržbu církevních památek (Mišovič 2001: 126).

*Tabulka 13: Na financování by se měly podílet (v %) (Mišovič 2001: 126)*

	Samotné církev	Církev s příspě- ním státu	Stát s příspě- ním církví	Samotný stát	Neví
<b>Fungování církví, jejich provoz</b>	58	29	6	1	6
<b>Charitativní činnost církví</b>	55	28	10	1	6
<b>Sociální a zdravotní aktivity církví</b>	29	41	20	4	6
<b>Péče o církevní památky</b>	19	44	27	6	4

Názory občanů vztahující se k majetku církví vypovídají o snižující se sociální významnosti církví. Občané nejsou jednoznačně nakloněni navrácení církevního majetku, ale zároveň chtějí, aby byly církve finančně soběstačné. Takovéto názorové orientace vypovídají o neochotě připustit větší ekonomický vliv náboženských organizací. Lužný tuto skutečnost shrnuje: „Občané ČR by neradi viděli bohaté a vlivné církve, ale přenechali by jim péči o staré, nemocné a chudé (popř. starost o kulturní památky)“ (Lužný, Navrátilová 2001: 122).

V 80. a 90. letech se celosvětově hovoří o trendu působícímu proti privatizaci náboženství, kdy různá náboženství a náboženská hnutí aktivněji usilují o zasahování do veřejných záležitostí. Tento trend je jasně rozpoznatelný např. ve Spojených státech amerických, v muslimských zemích a v řadě zemí asijských. V České republice se náboženství navrácí do veřejné sféry po roce 1989 s pádem komunistického režimu, během něhož bylo náboženský život odsouzen pouze k vysoce privatizované existenci. Náboženství, respektive katolicismu, se otevřel přístup i politické sféry. Jedná se zejména o působení politické strany KDU-ČSL, která sice byla původně založena jako politická strana katolíků, dnes však představuje stranu pro všechny křesťany. Politika této strany vychází z ekumenismu, a je tedy schopna integrovat všechny křesťansky založené voliče, i ty, kteří

sympatizují s tradičními a konzervativními hodnotami. Tato strana prosazuje zejména silnou prorodinnou politiku, staví se zásadně proti interrupcím a legalizování homosexuálních partnerství a podporuje silnou protidrogovou legislativu. Považuje se za ochránce tradičních křesťanských hodnot a norem a ty chápe jako jediný lék pro společnost. KDU-ČSL má silnou voličskou podporu zejména v Jihomoravském kraji, na Zlínsku, Olomoucku, Vysočině a severu Moravy, v jižních a východních Čechách a mezi některými pražskými intelektuály, což odpovídá oblastem s největším podílem věřících příslušejících ke římskokatolickému vyznání (Nešpor 2004: 288). Můžeme však takové působení v politice považovat za určitou deprivatizaci náboženství v ČR? Lužný zastává názor, že v české společnosti nelze zaznamenat výraznou deprivatizaci náboženství, ale připouští, že tento trend bude v budoucnu pravděpodobně sílit (Lužný 1995: 223, Lužný 1998: 223-224). Kdežto Nešpor prezentuje názor, že z určitého úhlu pohledu „dochází v České republice k rozšířenému a silnému, i když ‘neviditelnému’ procesu ‘znáboženšťování’ politiky a veřejného prostoru“ (Nešpor 2004: 287). Nutno však zdůraznit, že samotná církev se v politice KDU-ČSL neangažuje. Dle mého názoru působení této strany v ČR nepatří k tak významnému, abychom mohli hovořit o deprivatizaci náboženství u nás. Náboženství se dostává do veřejného prostoru především diskusemi nad tématy jako např. interrupce a euthanasie, kněžská služba a celibát, diskuse kolem konzumního způsobu života apod. Mnohdy se však jedná o negativní propagaci náboženství zveřejňováním kontroverzních skandálů a sporů ohledně církevního majetku.

Jako zdroj případné deprivatizace bychom mohli uvést charitativní činnost, jež má v ČR nebyvale silnou podporu veřejnosti. Za významné lze označit působení např. organizace Sdružení Česká katolická charita, která patří mezi největší nestátní poskytovatele sociálně zdravotních služeb u nás. Podobnou organizací je také občanské sdružení ADRA (Adventist Development and Relief Agency), jejíž pobočky vznikají při Církvi adventistů sedmého dne. V listopadu 2005 byla přijata novela církevního zákona č. 3/2002 Sb., „o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností“. Právě tato novela má upravit evidenci Charit a Diakoníí. Kritici zastávají názor, že tato předloha to dělá způsobem, který je v rozporu s právy, jež církvím dává ústava. Podle České biskupské konference novela zmenšuje práva církví ve srovnání se zákonem o církvích z roku 1991, diskriminuje církve a náboženské společnosti, omezuje jejich dosavadní právo rozhodovat o

interních záležitostech uvnitř církví a církevních společností, evidenci Charit a Diakonií a také zřizování dalších institucí. Tento krok státu, zdá se, není nikterak vstřícný vůči veřejně prospěšným aktivitám provozovaných církevními organizacemi.

V souvislosti s deprivatizací náboženství se nám také nabízí téma vstupu křesťanských hodnot do veřejnosti ne jako institucí či politiky, ale jako zdroje pro sociální spravedlnost a morální zpevnění. Křesťanské hodnoty jsou přece jedním z pilířů evropské kultury, jsou pevně vklíněny do našich hodnotových orientací. V posledních několika letech se v souvislosti se světovým děním téma náboženství objevuje takřka za každou mediální zprávou o islámském radikalismu a stává se opravdu diskutovaným tématem všedního dne.

Tímto je vyčerpán celkový přehled dostupných indikátorů mapujících situaci náboženství jakožto religia, tedy socio-politickou podobu religiozity. Samozřejmě nejde o úplný přehled, ale o pouhý nástin šíře údajů, kterými lze dokumentovat stav tohoto rozměru náboženskosti v současné české společnosti. V Halíkově terminologii bychom však přesněji měli hovořit o současném náboženství jako o kontra-religiu, protože náboženství již není integračním prvkem celé společnosti. Přesto jsem použila pojmu religio, neboť jsem chtěla zdůraznit právě rozsah působnosti náboženství ve společensko-politické sféře, a přispět tak k hledání odpovědi na otázku: do jaké míry plní náboženství v naší společnosti integrující funkci?

Na základě předložených indikátorů můžeme sledovat jisté paradoxní a rozporné působení této podoby náboženskosti v naší společnosti. Náboženství jako jeden z podstatných činitelů nepochybně určitou mírou přispívá k sociální soudržnosti. Jeho hlavní funkce je ale spíše diferencující. Můžeme říci, že očekávání české populace vůči veřejnému působení náboženství jsou značná, dokonce vychází najevo požadavek spolupráce náboženských institucí s institucemi světskými. Tato podoba náboženskosti v naší republice není chápána jako zdroj konfliktu, bojů a nesnášenlivosti, ale naopak převažuje spíše kladné hodnocení. Nemůžeme ji v současnosti považovat za příliš vlivnou, i když v některých oblastech dochází k resekularizaci – tedy k návratu náboženství do veřejné sféry. Česká populace je přesvědčena o vhodnosti oddělení náboženství od sféry politického a ekonomického života a o nízké sociální významnosti institucionalizované podoby náboženství.

#### 4.1.2. Tradiční religiozita v české společnosti po roce 1989

Většina kvantitativních výzkumů se orientovala právě na tradiční církevní formy religiozity, a proto jde o formu náboženství, která patří mezi nejlépe zmapované a dokumentované. Tradiční neboli církevní podoba religiozity odpovídá Halíkovu vymezení náboženství jakožto confessio. Jde o tradiční obsah hodnot předávaných ve formě doktríny a rituálů, o pevná přesvědčení institucionalizované povahy. Tradičními náboženskými institucemi jsou v našem historicko-kulturním prostředí církve. Církve jsou většinou starší než státy, tvoří pevnou součást národních dějin a udržují často významné tradice a památky (Sokol 1999: 236).

Tato kapitola, jak ostatně vyplývá z jejího názvu, se pokouší analyzovat religiozitu v její tradiční podobě. Vychází pouze z dat empirických šetření, která byla uvedena výše a jsou dostupná v publikované literatuře. Tato analýza si nečiní nárok na úplnost, ale v souladu s účelem této práce je součástí snahy podat ucelenější pohled na různé podoby religiozity přítomné v současné české společnosti. Předkládám tedy soubor dostupných ukazatelů (podle mého mínění) vypovídajících o charakteru tradiční podoby náboženství v naší zemi. Některé z indikátorů, uvedených výše, mají taktéž výpovědní hodnotu pro tuto podobu religiozity, nicméně znovu již zmiňovány nejsou. Kompletní přehled indikátorů obsahuje Tabulka č. 2, která taktéž znázorňuje jejich vzájemné překrývání.

Indikátory tradiční podoby náboženství:

- Náboženská příslušnosti k určité církvi nebo náboženské skupině
- Hodnocení významu církví
- Konkretizace funkcí církve ve společnosti
- Význam sociálních funkcí církví
- Proklamace náboženské praxe – frekvence návštěvnosti bohoslužeb
- Míra důvěry v církve
- Hodnocení významu náboženství a církví dle vyznání respondenta
- Názory na Bibli a znalost biblických příběhů
- Míra zapojení věřících do církevního života

Jedním ze základních údajů vztahujícím se k charakteru struktury tradiční religiozity je proklamace náboženského vyznání respondentů. Příslušnost k církvi může být založena jak na objektivním členství, tak i na subjektivním postoji. Objektivní příslušnost k církvi se zakládá na křtu či zápisu do matriky, kdežto subjektivní postoje jsou vyjádřeny pocitem přináležitosti, sdílením společných věroučných obsahů a účasti na církevních obřadech a aktivitách. Rozdíly mezi objektivní příslušností a subjektivní proklamací náboženského vyznání mohou být značné, protože mnoho občanů se nachází někde na rozhraní. Údaje o subjektivním pocitu příslušnosti však přináší realističtější obraz skutečnosti. V roce 1991 byla ve sčítání lidu položena otázka týkající se právě na subjektivní pocit církevní příslušnosti. Stejná otázka byla součástí výzkumů EVS v letech 1991 a 1999, což nám umožňuje lépe poznat trend církevního členství (Spousta 1999: 74).

*Tabulka 14: Vyznání respondentů (Spousta 1999: 74)*

Ke kterému vyznání se hlásíte?	1991	1999	rozdíl
<b>Katolíci</b>	35,2 %	28,0 %	-7,2 %
<b>Evangelíci</b>	2,3 %	2,5 %	+0,2 %
<b>CČSH</b>	1,9 %	1,1 %	-0,8 %
<b>Ostatní křesťané</b>	0,5 %	0,9 %	+0,5 %
<b>Ostatní mimokřesťané</b>	0,3 %	0,6 %	+0,3 %
<b>Bez vyznání</b>	59,6 %	66,9 %	+7,0 %
<b>Celkem</b>	100 %	100 %	

Poznámka: Kategorie „Katolíci“ shrnuje římsko katolickou a řeckokatolickou církev; „evangelíci“ jsou příslušníci ČCE a církví luterského vyznání. Zdroj : EVS 1991 a EVS 1999 (Spousta 1999:77).

Římskokatolická církev představuje v ČR nejpočetnější denominaci s necelými 85 % všech lidí s církevní příslušností. Přestože počet příslušníků hlásících se k římskokatolickému vyznání postupně klesá, je zřejmé, že i v následujících letech bude mít tato církev i nadále stěžejní podíl. Co se týká regionální struktury církví, pak největší vitalita tradiční religiozity přísluší Moravě, kde se v roce 1991 47,7 % a v roce 1999 43,3 % hlásí k nějakému náboženskému vyznání. V Čechách (bez Prahy) a v Praze se míra lidí s náboženským vyznáním v roce 1991 pohybuje kolem 33 % a v roce 1999 má výrazně klesající charakter. V Praze je 22,7 % a Čechách bez Prahy 27,6 % lidí s vyznáním (Spousta 1999: 75).

Z údajů uvedených v Tabulka 15 lze vyčíst, že v období mezi roky 1991 a 1999 došlo k pětinovému poklesu v členstvu církví u nás. Tento klesající trend může být důsledkem vymírání nejstarší generace, jež představuje nejpočetnější podíl lidí hlásících se k nějakému náboženskému vyznání. Jak ukazuje předchozí i následující tabulka, religiozita vyjádřená příslušností k určité denominaci má klesající charakter.

*Tabulka 15: Procenta lidí, kteří se hlásí k nějakému náboženskému vyznání – věkové členění, EVS 1991 a EVS 1999 (Spousta 1999: 74)*

	1991	1999	rozdíl
<b>Ročník 1973 a mladší</b>		18,4	
<b>Ročník 1960 až 1972</b>	15,5	23,1	+ 7,6
<b>Ročník 1948 až 1959</b>	25,9	24,7	- 1,2
<b>Ročník 1936 až 1947</b>	49,7	46,0	- 3,7
<b>Ročník 1924 až 1935</b>	64,0	55,4	- 8,5
<b>Ročník 1923 a starší</b>	71,9		
<b>celkem</b>	40,4	33,2	- 7,2

Souvislost mezi věkem a náboženským přesvědčením či postojem skutečně hraje významnou roli. Lužný říká, že demografická výměna generací bývá nejčastější příčinou poklesu (nebo proměny) religiozity, a to hlavně pokud jde o její křesťanskou nebo církevní podobu (Lužný, Navrátilová 2001: 119). Náboženství, zejména křesťanských vyznání, je podle posledních výzkumů v ČR záležitostí především starších lidí narozených v první polovině 20. století, což také souvisí s průměrným nižším vzděláním. Mezi členy církví převažují ženy (asi o 7 % více) nad muži. Církevní život se pak více odehrává v malých obcích. Tento stav se od roku 1991 nijak výrazně nemění. Co se však týká členstva v církvích, tak můžeme ještě dodat, že tradiční „lidové“ církve (ŘKC, CČSH) postupně ztrácejí počet svých příslušníků ve prospěch církví menších (Spousta 1999: 77).

Na počátku devadesátých let (r.1991) se o významu církví vyjádřil reprezentativní vzorek české populace ve výzkumu Biblické společnosti, který byl realizován především za marketingovými účely. Na bližší nespecifikovanou otázku týkající se významu církví odpověděla přibližně třetina dotázaných, že význam církví považují za malý, více než třetina dotázaných se vyjádřila, že význam církví není ani velký ani



malý a přibližně jedna čtvrtina považovala význam církví za velký. K hodnocení církví jako významných institucí byly více nakloněny ženy a lidé vyššího věku, zejména okolo šedesáti let a starší. Také dotazovaní z jižní Moravy byli více nakloněni pozitivnímu hodnocení významu církví. Co se týká rodinného stavu, pak byly církve jako významné hodnoceny hlavně ovdovělými lidmi (Prudký 2004: 22 -23).

Následující přehledné seřazení výroků blíže dokumentuje a upřesňuje funkce církví a přiblíží nás k přesnějšímu pohledu na jejich působení v naší společnosti. Tyto údaje opět pocházejí z výzkumu Aufbruch 1997, jednotlivé výroky jsou seřazeny podle míry souhlasu (v %):

1. Církev je instituce pro každou dobu (63,1 %)
2. Církev je společenstvím věřících (60,8 %)
3. Církev poskytuje mnohým lidem duševní pomoc (52,5 %)
4. Církev je tu proto, aby pomáhala lidem (42,8 %)
5. Církev hlásá pravdu (41,4 %)
6. Církev je přirozený spojenec chudých a bezmocných (40,1 %)

Výroky s nimiž dotazovaní vyjádřili nejmenší souhlas, byly většinou protiváhou výroků nejsilněji podpořeným:

1. Církev je přežitek z minulosti (16,7 %)
2. Církev je organizace, kde vládou biskupové a kněží (18,7 %)
3. Církev je přirozený spojenec bohatých a mocných (20,1 %)
4. Církev mnoho lidí duševně spoutává (20,7 %)
5. Církev vychovává k lásce k Bohu (21,6 %)

Církve jsou v naší společnosti nahlíženy jako vícefunkční instituce či společenství, jsou považovány za instituce potřebné pro každou dobu a za důležité především pro věřící. Pokud se jedná o působení církví navenek, pak jejich význam spočívá zejména v poskytování duchovní pomoci a pomoci lidem vůbec. Církve jsou obecně vnímány jako významné, pokud jde o péči o chudé a bezmocné, což dokumentují i následující údaje v Tabulce 16. Funkce církví jako hlasatelů pravdy a instituce vychovávající k lásce k bližnímu i k Bohu je taktéž považována za významnou (Prudký 2004: 34).

Tabulka 16: Existence církví je velmi potřebná nebo potřebná pro (v %) (Mišovič 2001: 122):

	1993	1995	1996	1997	1998	1999
Pro péči o staré a nemocné lidi	78	74	65	72	69	69
Duchovní oporu lidem	70	71	61	61	65	62
Péči o chudé	67	63	55	60	56	56
Dobrou morálku ve společnosti	60	54	47	51	49	47
Správnou výchovu dětí	47	42	38	40	39	37

Tato tabulka přináší přehled vývoje významu sociálních funkcí církví v průběhu devadesátých let 20. století. Přes určitá kolísání můžeme konstatovat, že přiznání důležitosti sociálním funkcím církví má klesající tendenci. Od roku 1993 do roku 1999 došlo k poklesu významu církví ve všech zmíněných oblastech, což může být způsobeno tím, že část lidí zřejmě ztrácí své původní představy o možnostech působení církví v daných oblastech života (Mišovič 2001: 122).

O snižování významu pevné konfesní vazby na tradiční náboženské organizace církevního typu vypovídá míra návštěvnosti bohoslužeb. Z dat EVS pro rok 1999 vyplývá, že alespoň jednou týdně se zúčastní bohoslužby 6,8 % respondentů, jednou za měsíc 4,7 %, u příležitosti významných církevních svátků, například o Velikonocích a Vánocích, se k bohoslužbě dostaví 13,2 %. 9,1% dochází do kostela pouze jednou za rok a celých 56,9 % vypovídá, že kostel nikdy nenavštěvují (vyloučeny byly návštěvy obřadů při příležitostech jako narození, svatba, úmrtí). Ze srovnání mezi roky 1991 a 1999 vyplývá mírný pokles v návštěvnosti náboženských obřadů (Lužný, Navrátilová 2001: 121). Okolo 4 % přibylo těch, kteří nezajdou do kostela nikdy. Nejstabilnější je skupina praktikujících, která chodí do kostela alespoň jednou měsíčně, drží se stále kolem 11 % populace (Spousta 1999: 78). I když můžeme říci, že Česká republika patří mezi evropské země s nejnižším procentem nábožensky založené populace, nedošlo v návštěvnosti bohoslužeb k významnějšímu poklesu, jaký bylo možné zaznamenat mezi lidmi s vyznáním. V roce 1991 a 1999 neexistuje jednoznačná vazba mezi náboženským vyznáním a návštěvností bohoslužeb. Podle Spousty je přibližně jedna třetina členů církví vyloženě matrikových a kostel nenavštěvují nikdy nebo méně než jednou za rok. Podíl těchto nejvládnějších členů církví pozvolna klesá (Spousta 1999: 81). Co se týká věkové struktury, pak se bohoslužeb účastní především starší lidé, mezi mladší

generací lze zaznamenat zájem o církevní život výrazně nižší. Více se lidé účastní církevních obřadů v menších obcích, mezi ně patří opět hlavně příslušníci starších generací a nižšího vzdělání. Zajímavou výjimku představuje Praha, kde byl zaznamenán mírný pokles lidí bez vyznání a těch, kteří nechodili do kostela (Hamplová 2000: 432).

Míra důvěry v církve představuje další významný ukazatel vypovídající o stavu religiozity ve společnosti. Obecnou rovinu důvěry v církevní instituce zkoumá od roku 1990 Institut pro výzkum veřejného mínění. Důvěra k církvím ve společnosti bývá často součástí výzkumů sledujících míru důvěry k různým institucím, jako jsou např. soudy, sdělovací prostředky, odbory, vláda, armáda, policie a další. Vývoj míry obecné důvěry k církvím v devadesátých letech a následně i po roce 2000 dokumentuje Tabulka č 17 a 18.

*Tabulka č 17: Vývoj míry důvěry k církvím v ČR v devadesátých letech*

*Zdroj: IVVM/CVVM v % (Prudký 2004: 59)*

<b>Rok</b>	<b>1990</b>	<b>1991</b>	<b>1993</b>	<b>1995</b>	<b>1996</b>	<b>1997</b>	<b>1998</b>	<b>1999</b>
<b>Důvěra</b>	51	41	31	34	32	28	29	29
<b>Nedůvěra</b>	27	44	51	53	54	58	59	60

(Dopočet do 100 % v každém sloupci tvoří odpovědi „nevím“)

*Tabulka č 18: Vývoj míry důvěry k církvím v ČR od roku 2000*

*Zdroj: IVVM/CVVM v % (Prudký 2004: 59)*

<b>Rok</b>	<b>2000</b>	<b>2001</b>	<b>2002</b>	<b>2003</b>	<b>2004</b>
<b>Důvěra</b>	32	37	34	34	31
<b>Nedůvěra</b>	56	48	51	51	52

(Dopočet do 100 % v každém sloupci tvoří odpovědi „nevím“)

Nejvýraznější změna v důvěře se nejzřetelněji projevuje mezi rokem 1990 a 1991, kdy důvěra k církvím poklesla o celých 20 % a oproti tomu se nedůvěra zvýšila o 63 %. Do roku 1993 se důvěra snížila ještě o dalších dvacet procent, v tomto roce tedy

církvím vyjádřilo důvěru 31 % dotázaných. V následujících letech je míra důvěry víceméně konstantní bez jednoznačných trendů a tento stav přetrvává až do současnosti. Tyto údaje můžeme shrnout tak, že v posledních několika letech platí, že přibližně jedna třetina obyvatel ČR má důvěru v církevní instituce, kdežto více než polovina českých občanů církvím nedůvěřuje (Prudký 2004: 59).

Důvěra v církvev nepochybně souvisí s náboženským vyznáním člověka a s jeho názory na existenci Boha. Spousta např. uvádí zajímavou souvislost mezi důvěrou v církvev a vzděláním. Mezi nevěřícími znamená vyšší vzdělání poněkud vyšší důvěru v církvev, zatímco mezi věřícími mají naopak nejvyšší důvěru v církevní instituce lidé nejméně vzdělaní (Spousta 1999: 82). Následující Tabulka 19 nabízí dílčí odpověď na otázku hledající důvody poklesu důvěry v církvev. Spousta uvádí, že tato situace souvisí na jedné straně s poklesem podílu členů církví v naší společnosti (vymírání starší generace, nízká porodnost), a na straně druhé i s poklesem důvěry v církvev mezi jejími vlastními členy. Během sledovaného období klesla mezi členy církví o 6 %. Mezi lidmi bez církevní příslušnosti je míra důvěry v podstatě stabilní (Spousta 1999: 83).

*Tabulka 19: Důvěra v církvev (škála odpovědí transformována na 0 až 100) (Spousta 1999: 83)*

<b>Důvěra v církvev</b>	<b>ZŠ</b>	<b>Vyučen</b>	<b>SŠ</b>	<b>VŠ</b>
<b>Členové církví 1991</b>	62,9	56,3	55,7	58,7
<b>Členové církví 1999</b>	58,9	48,9	50,0	51,8
<b>Bez vyznání 1991</b>	14,5	15,3	18,7	27,4
<b>Bez vyznání 1999</b>	17,0	14,0	18,1	23,7

Výzkum ISSP z roku 1999 přináší zajímavý pohled na hodnocení jednotlivých konkrétních náboženství a církví, což by mohlo přispět k vytvoření přesnějšího obrazu tradiční religiozity v současné české společnosti. Tabulka 20 podává přehled hodnocení náboženství a církví dle vyznání respondenta, položky jsou seřazeny na základě celkového průměru odpovědí na sedmibodové škále, přičemž 1 – znamená naprosto nesympatický a 7 – naprosto sympatický (Spousta 1999: 85).

Tabulka 20: Hodnocení náboženství a církví dle vyznání respondenta – průměr odpovědi na škále 1 = naprosto nesympatický až 7 = naprosto sympatický (Spousta 1999: 85)

Vyznání respondenta	římskokatolické	Jiné	Bez vyznání	celkem
<b>Křesťanství</b>	5,6	5,4	4,1	<b>5,0</b>
<b>Římskokatolická c.</b>	5,8	4,1	3,6	<b>4,8</b>
<b>ČCE</b>	4,3	5,4	3,8	<b>4,2</b>
<b>CČSH</b>	4,2	5,6	3,8	<b>4,2</b>
<b>Židovství</b>	4,1	4,3	3,6	<b>3,9</b>
<b>Buddhismus</b>	3,6	3,1	3,9	<b>3,7</b>
<b>Pravoslavná církev</b>	4,0	4,3	3,3	<b>3,7</b>
<b>Islám</b>	2,5	2,5	2,4	<b>2,5</b>
<b>Svědkové Jehovovi</b>	1,6	2,9	1,6	<b>1,7</b>

Z údajů v Tabulce 20 vyplývá, že křesťanství má největší sympatie v porovnání s ostatními konkrétními denominacemi. Mezi církvemi získala největší míru sympatie římskokatolická církev, což lze považovat za poměrně logické vzhledem k tomu, že mezi lidmi s vyznáním představují příslušníci římskokatolické církve kolem 85 %. Pokud se jedná o nekřesťanská náboženství, pak česká společnost toleruje židovství a buddhismus, ale islám a Svědkové Jehovovi se nacházejí při dolní hranici hodnotící škály. Jsou tedy hodnoceni jako poměrně nesympatičtí. Mezi jednotlivými křesťanskými denominacemi převládají vzájemná hodnocení na úrovni poměrně sympatické. Ale naopak lidé bez vyznání mají k církvím stejně jako i k cizokrajnému buddhismu postoj, který by se dal označit za spíše tolerantní než sympatický (Spousta 1999: 85, Hamplová 2000: 433).

Výrazným způsobem se na podobě současné tradiční religiozity podepsala i antiklerikální výchova utvářející generace, které neměly téměř žádné pojetí o základním obsahu Bible, náboženských tradicích a rituálech, naprosto odcizených od náboženských a duchovních koncepcí. Podle Výzkumu IVVM mělo v ČR v roce 1991 k dispozici Bibli či alespoň Nový zákon 32% občanů. V porovnání s tímto údajem to bylo na Slovensku 47% (Mišovič 2001: 134). Co se týká názoru na samotnou Bibli, 40 % populace ji charakterizovalo jako sbírku myšlenek svatých, jejich rukopisy, představy a zkušenosti. 30% zastávalo názor, že jde o nauku o náboženství a

přibližně 20% uvádělo Bibli do souvislosti s Desaterem, s náboženským výkladem světa. Svůj názor nedokázalo vyjádřit 10% dotázaných. Mezi neznalými převažovali mladí lidé, hlavně studenti (Mišovič 2001: 128). I analýzy výpovědí o znalostech nejznámějších biblických příběhů ukázaly na velmi nízkou informovanost. Znalosti středoškoláků a vysokoškoláků se v rozborech prokázaly jako velmi mizivé. V roce 1991 se v jednom z výzkumů objevila otázka zkoumající představy veřejnosti o Ježíši Kristu. Podle shrnutí Jána Mišoviče se dozvídáme, že čtvrtina občanů ČR ho považovala za velkého náboženského učitele. 16% se domnívala, že jde o mystickou postavu vytvořenou prvními křesťany, 13% připisovalo Kristu charakteristiku výjimečného muže, pro 15% se jednalo o Pána, duchovní inspiraci. S jeho identifikací si nevěděla rady nebo pochybovala o jeho existenci celá třetina dotázaných (Mišovič 2001: 127).

Pokud jde o míru zapojení věřících do církevního života, pak se v roce 1993 dotázaní věřící v existenci Boha vyjádřili následujícím způsobem: 13 % odpovědělo, že se v církevním životě angažují hodně, 43 % málo a 44 % odpovědělo, že se nezapojují vůbec. Z těchto údajů tedy můžeme usoudit, že část věřících nepovažuje církev a náboženské instituce za nezbytné pro svůj duchovní život, „víra je pro většinu z nich privátní záležitostí,“ dodává Mišovič (Mišovič 2001: 127).

Míru křesťanské ortodoxie, kterou by bylo také možno zařadit mezi indikátory stavu tradiční religiozity, budu blíže zkoumat v následující kapitole, v níž se zaměříme na osobní rovinu náboženskosti. V daném kontextu nám pomůže lépe ukázat zajímavé souvislosti a trendy současného náboženského života společnosti v ČR.

#### **4.1.3. Osobní rovina náboženství**

Osobní rozměr náboženství, pro který Tomáš Halík užívá označení pietas, představuje další z podob náboženského života. Jde o spirituální dimenzi náboženství, jež staví do popředí osobní zkušenost. Pokud bychom hodnotili stav religiozity v české společnosti jen podle nízkého zájmu o život křesťanských církví a konstatovali, že tato situace vypovídá o obecném oslabení náboženského prvku ve společnosti a že tedy můžeme ČR považovat za velmi sekulární a antiklerikální, pak

by taková výpověď sice byla pravdivá, ale rozhodně ne úplná. Podle Dany Hamplové výsledky šetření ISSP 1998 totiž naznačují, že vlažný přístup k tradičním církvím a ke křesťanství ještě neznamena, že by Češi odmítali existenci nadpřirozena (Hamplová 2000: 433).

V této kapitole se tedy zaměříme na analýzu osobní roviny náboženského života v české společnosti, k níž použijeme následující indikátory:

- Proklamaci náboženského založení (označení se za věřícího/nevěřícího)
- Příslušnosti k určitému náboženskému vyznání
- Míra důležitosti náboženství pro život jednotlivce
- Názory populace na existenci Boha
- Názory populace na podobu Boha
- Index křesťanské ortodoxie
- Duchovní orientace (křesťanství vs. okultismus)

Nejvíce informací použitelných pro zmapování této podoby náboženského života v ČR přináší článek Dany Hamplové, v němž zpracovává údaje z šetření ISSP – Náboženství, dále pak i některé publikace Dušana Lužného. Právě Lužný upozorňuje na 29 % věřících (dle subjektivního zařazení), kteří se nehlásí k žádnému konkrétnímu vyznání, přičemž 78 % z nich se přiklání k existenci ducha či životní síly a odklání se od tradičních křesťanských dogmat. Jde o zajímavou skupinu české populace, kterou z hlediska této práce můžeme zařadit právě pod projev religiozity charakterizovaný jako pietas. I když musíme připustit, že se v této skupince přibližně 30 % věřících nepochybně nacházejí i ti, které bychom mohli spíše přiřadit k novým náboženským hnutím. Však i Halík sám naznačuje, že tyto podoby náboženství – pietas a nová náboženský hnutí – možno od sebe oddělit poměrně obtížně. Sám se táže, zda lze tyto formy lidského sebevyjádření označit za další typ náboženství a zda právě tato hnutí, která se sama explicitně označují za náboženská, nejsou spíše oním třetím typem náboženství – náboženství jako spiritualita čili pietas – které se nyní vnějšně proměňuje z individuální roviny do podoby skupinové (Halík 2004: 58). Zdá se, že by se studiu těchto privatizovaných struktur religiozity mělo věnovat více pozornosti. Jedná se tedy o takové členy české populace, kteří sami sebe

neidentifikují ani jako příslušníky nějaké církve, ale zároveň se nepovažují ani za agnostiky či ateisty. Pojdme se tedy podívat, co se o této podobě religiozity můžeme dovědět z údajů sociologických výzkumů.

Podle počtu věřících se řadí Česká republika skutečně k nejméně religiózním evropským zemím, k jakým patří např. i Estonsko nebo východní část Německa, Nizozemí či Švédsko. V roce 1999 se za věřící považovalo 40,4 % dotázaných, což je o tři procentní body více, než tomu bylo v roce 1991. Za nevěřící se v tomtéž roce označilo 45,4 % a za ateistu 7,7 % respondentů z ČR. Jistý pokles je evidentní v počtu těch, kteří se hlásí k určitému náboženskému vyznání – mezi roky 1991 až 1999 poklesl počet věřících hlásících se k určité denominaci z 39,4 % na 33,5 %. Logicky tedy došlo k poklesu počtu křesťanů, protože mezi lidmi s vyznáním patří celých 97,5 % příslušníků jednotlivých křesťanských denominací (Lužný, Navrátilová: 2001: 114). Lužný dále upozorňuje, že víra a denominace se nemusí překrývat, o čemž vypovídá i fakt, že v roce 1999 pouze 71 % lidí, kteří se považují za věřící, se taktéž hlásí k nějakému náboženskému vyznání. V roce 1991 se přes 85 % všech věřících hlásilo k nějaké konkrétní denominaci. Přibližně 30% věřících v ČR má v roce 1999 religiozitu neurčitou (Lužný, Navrátilová 2001: 115). Skutečnost, že jednou z nejčastějších příčin proměn religiozity bývá demografická výměna generací, jsme již naznačili v předchozí kapitole. Mezi věřící křesťanských církví patří především lidé starší, takže zároveň s vymíráním nejstarší generace dochází k poklesu ve skupině věřících s vyznáním, mladší generace nestačí tento rozdíl vyrovnávat. Navíc u příslušníků mladších generací bývá spíše upřednostňována právě privatizovaná podoba religiozity, nebo jsou pro ně atraktivní nová náboženská hnutí. Obecně můžeme říct, že mladí lidé vykazují tendenci k odklonu od tradičních dogmat a církevní příslušnosti.

Mezi další indikátory vypovídající o osobní rovině religiozity můžeme zařadit míru důležitosti náboženství pro individuální život. Ve výzkumu Evropské hodnoty 1991 a 1999 měli respondenti vyjádřit pořadí důležitosti životních hodnot ve svém vlastním životě. Pokud seřadíme odpovědi na danou otázku do pomyslné stupnice podle stupně důležitosti, pak se náboženství nachází na samém jejím konci. Pořadí takové pomyslné stupnice by vypadalo následovně: rodina, práce, přátelé a známí, volný čas, politika, náboženství. Náboženství bylo v ČR důležité pro pouhých 19,4 % a za



nedůležité jej považovalo 79,2 % dotázaných v roce 1999. K výraznému nárůstu došlo zejména mezi těmi, kdo náboženství považují za vůbec nedůležité (Lužný, Navrátilová 2001: 117). Pokud srovnáme vývoj hodnotových preferencí v průběhu devadesátých let, pak narůstající tendenci mají hodnoty „volný čas“ a „přátelé a známí“, zatímco jasně klesá hodnota náboženství, hodnota politiky a hodnota práce. Hodnota rodiny také mírně klesá, ale tato hodnota stále zůstává nejvýznamnější životní hodnotou české populace.

Zabýváme-li se zde osobní rovinou náboženskosti českého člověka žijícího v prostředí utvářeném a ovlivňovaném křesťanskými hodnotami, pak se nepochybně musíme zabývat názory české populace na existenci Boha a následně i tím, jakou mají současní lidé představu o Bohu. Z údajů výzkumu EVS 1999 vyplývá, že v existenci Boha věří 33 % respondentů, polovina v Boha nevěří a přibližně 15% dotázaných na danou otázku nedokáže odpovědět (Lužný, Navrátilová 2001: 118). Obdobně dokumentuje stav víry v Boha i výzkum ISSP 1998, který uvádí cca 30 % lidí věřících v Boha.

Velmi zajímavé jsou však následující údaje (Tabulka č. 21) o tom, jakou má dnešní český člověk představu o Bohu. Data z výzkum EVS ilustrují, že se proměňuje podoba, kterou si lidé o Bohu vytvářejí. Je patrné, že se snižuje počet lidí představujících si Boha jako osobu, a to dokonce i mezi křesťany samými. Mezi roky 1991 a 1999 je však zaznamenán značný nárůst těch, kteří věří, že existuje něco jako duch nebo životní síla. Mezi křesťany se počet lidí s takovou představou o Bohu zvýšil ze 41,5 % (1991) na 58,9 % (1999) a mezi lidmi věřícími dokonce došlo k nárůstu lidí představujících si Boha jako ducha či životní sílu o přibližně 50 %. Lužný dále dokazuje, že tradiční křesťanské přesvědčení, víra v osobního Boha, je v naší zemi velmi slabé na údajích z jiných evropských zemí, kde takovou představu o Bohu jako osobě potvrdilo vždy mnohem vyšší procento respondentů (Lužný, Navrátilová 2001: 119).

Tabulka 21: Přesvědčení respondenta s ohledem na podobu Boha, zdroj: EVS 1991 a EVS 1999 (Lužný, Navrátilová 2001: 119)

Skupina	Existuje Bůh jako osoba	Existuje cosi jako duch nebo životní síla	Skutečně nevím, co si mám myslet	Nemyslím, že existuje božská, duchovní či životní síla	Neví či není odpověď
1991 - všichni	11,0 %	35,8 %	25,4 %	22,4 %	5,2 %
1991 – lidé věřící	26,0 %	44,2 %	19,3 %	5,1 %	4,6 %
1991 - křesťané	24,2 %	41,5 %	22,1 %	8,1 %	4,1 %
1999 - všichni	6,3 %	48,5 %	20,2 %	21,5 %	3,5 %
1999 - lidé věřící	15,0 %	67,0 %	11,4 %	4,7 %	1,9 %
1999 - křesťané	18,1 %	58,9 %	14,5 %	5,9 %	2,6 %

Podle Dušana Lužného by mohlo rozložení odpovědí na tuto otázku v ČR naznačovat vysokou míru privatizace náboženství, tedy oslabený vliv výchovy věřících v církvích a jiných náboženských společenstvích, v nichž lze tradiční víru v osobního Boha vzájemně utvrzovat (Lužný, Navrátilová 2001: 119).

V návaznosti na zajímavé proměny v odpovědích na otázku představ o Bohu předkládám další indikátor, který taktéž ilustruje rostoucí složitost podoby současné religiozity, a to zejména v rovině osobní spirituality. Jedná se o tzv. index křesťanské ortodoxie, pomocí kterého se můžeme dovědět více o tom, nakolik lze považovat tradiční křesťanská dogmata za působivá, resp. nakolik jim lidé v české společnosti věří. Z pěti otázek na víru v existenci Boha, posmrtného života, pekla, nebe a hříchu vytvoříme zmíněný index křesťanské ortodoxie, jehož hodnota může mít rozsah od 0 do 1. Nula v tomto případě znamená naprostou absenci víry v jakoukoli z daných položek a jedna pak víru ve všech pět. Pro Českou republiku vychází průměrná hodnota zmíněného indexu 0,288, což je v porovnání s ostatními evropskými zeměmi v pořadí druhá nejslabší (indexy křesťanské ortodoxie v některých evropských zemích podle EVS 1999: Nizozemí 0,382, Rakousko 0,488, Slovensko 0,563, Polsko 0,756) (Lužný, Navrátilová 2001: 120). Zdá se, že i mezi věřící částí populace dochází k razantnímu oslabení víry v některá křesťanská dogmata, jako je především víra v nebe či peklo. K víře v Boha se přiklání přes 52 % věřících a přes 42 % k víře v posmrtný život. Pokud ještě připomeneme velmi nízkou návštěvnost bohoslužeb,

kteřá byla podrobněji studována výše, pak tato skutečnost podporuje tezi, že víra v osobního Boha a další tradiční křesťanská přesvědčení úzce souvisí s pravidelnou návštěvou církevních obřadů (Lužný, Navrátilová 2001: 120).

Přítomnost náboženství ve společnosti skutečně nemůžeme ztotožňovat pouze s jeho církevní podobou. Výsledky zmíněných výzkumů vypovídají, že struktura současné religiozity je složitější. Konkrétně výzkum ISSP 1998 informuje, že za nábožensky založeného člověka žijícího podle církevního učení se v naší republice považuje pouhých 9,4 % občanů, kdežto za nábožensky založené svým vlastním způsobem se označilo 28 % dotázaných. Mezi nenábožensky založenou část populace patří 32,9 % respondentů a zbývajících 26,5 % bylo v odpovědi na tuto otázku nerozhodných. Z tohoto tedy můžeme usoudit, že poměrně malá část věřících ve svém životě zohledňuje oficiální podobu svého náboženství, což vypovídá o tom, že klesá institucionální kontrola obsahu náboženské víry. „Tuto skutečnost lze vysvětlit změnou postavení náboženství v moderní, funkcionálně diferencované společnosti, v níž církve ztratily dominantní postavení v otázkách světonázorových interpretací a institucionalizované náboženství se stalo 'jen' jedním sociálním subsystémem z mnoha dalších. Výsledkem této demonopolizace náboženství je náboženský pluralismus a z něho vyplývající náboženské soutěžení“ (Lužný, Navrátilová 2001: 118).

Česká republika představuje zemi s velmi nízkým podílem církevní religiozity, takže bývá často řazena mezi nejméně religiozní evropské země. Při důkladnějším průzkumu trendů náboženskosti však vychází najevo, že se v české společnosti v průběhu devadesátých let 20. století vytvořil ideální prostor pro tržní soutěžení náboženských idejí, který zdá se českému člověku, odtažitějšímu, pokud se jedná o přiřazování se k určité církevní denominaci, ale současně se neuzavírá spiritualitě, plně vyhovuje. Na toto téma Zdeněk Nešpor výstižně poznamenává, že taková privatizovaná forma religiozity (či spirituality) je řešením pro český antiklerikalismus, který ovšem sám o sobě ještě neznamena přítomnost antitranscendentálních nálad (Nešpor 2004:285).

66,1 % respondentů v ISSP 1998 odpovědělo, že někteří věštcí mají schopnost předvídat budoucnost, 45,3 % dotázaných věřilo v účinnost amuletů a 45,3 % v horoskopy (Hamplová 2000: 433). Hamplová uvádí, že okultismus (např. věštění,

čtení z ruky, práce s virguli nebo výklad horoskopu) můžeme na základě dat ISSP 1998 považovat vedle křesťanství za jeden ze dvou základních náboženských přístupů v ČR (tato skutečnost se projevila i v případě zahraničních dat ISSP 1991 a ISSP 1998). Okultismu jednoznačně podpořilo 9,5 % dotázaných, tedy přibližně stejný podíl dotázaných, jaký byl nakloněn křesťanství (10,8 %). Existenci okultních jevů připouštělo dokonce 42,6 % respondentů (Hamplová 2000: 434). Zájem o spiritualitu a okultní praktiky se projevuje spíše u mladých lidí, kdežto křesťanství je záležitostí starších generací, kromě toho okultismus zasahuje i urbanizované a vzdělanější vrstvy obyvatelstva, jeví se jako obecnější a také dynamičtější fenomén v porovnání s křesťanstvím, jež se může v budoucnu stát ještě významnějším. Bez zajímavosti jistě není ani skutečnost, že dochází k vzájemnému ovlivňování a prostupování křesťanství a okultismu, což však podle Hamplové není překvapivé, protože v lidovém křesťanství byly oba typy religiozit vždy silně provázány. K podobným závěrům dochází také Lužný, podle něhož se v současné pluralitní situaci na trhu náboženských idejí nabízejí izolované a detradicionalizované prvky různých duchovních tradic tak, aby je každý mohl individuálně konzumovat v soukromí. Tímto však dochází k jejich hybridizaci, jejímž výsledkem je např. 16,5 českých křesťanů (EVS 1999) věřících v reinkarnaci (Lužný, Navrátilová 2001: 118).

„Víra bez příslušnosti“, význačná přítomnost víry v nadpřirozeno a prolínání prvků jednotlivých náboženských proudů je charakteristické jak pro českou společnost, tak i pro evropské společnosti obecně. V tomto nepředstavujeme výraznou výjimku. Většina lidí chápe spiritualitu jako jakousi osobní cestu, určité hledání či trvalé, někdy i celoživotní úsilí, protože cesta může být často důležitější než cíl.

„Duchovno“ se však po roce 1989 stalo u nás významným tržním artiklem. Výrazná tendence k privatizované formě religiozity vytvořila v soudobé společnosti podmínky pro to, aby se objevilo množství „esoterických“ obchodů, časopisů a literatury s duchovní tematikou. Populární se stala astrologie a alternativní medicína všeho druhu a další okultní praktiky směřující k duchovnímu rozvoji či zdravému životnímu stylu. Služby v této oblasti jsou poměrně rozšířené, zároveň vyhledávané a také drahé. „Tato ´spirituální revoluce´ se tedy stala hlavním proudem, i když, na rozdíl od jiných zemí, toto ´spirituální zboží´ obvykle nesouvisí s žádnou formou křesťanského dědictví“ (Nešpor 2004:286-287). Jde o reakci obchodních společností na silnou

poptávku českého trhu, a tedy ochotu a potřebu českého člověka toto zboží kupovat. Celá tato situace odráží hodnotové orientace české populace, silným individualismem, materialismem a konzumerismem v české společnosti (viz. Nešpor 2004: 287, Nešpor 2002: 74–79) a ukázkově odpovídá postmoderní situaci náboženství.

#### **4.1.4. Náboženství jako alternativní sociální hnutí**

Aby byl náš pohled na současnou situaci týkající se náboženství úplný, zbývá ještě zmínka o fenoménu nových náboženských směrů, často označovaných za tzv. novou či alternativní religiozitu, „náboženství mládeže“ nebo nová náboženská hnutí, případně alternativní sociální hnutí. Všechna tato označení mají na mysli jedno a totéž, tedy alternativní náboženská hnutí, která vzešla z kontrakultury 60. let 20. Kontrakulturou označujeme hledání alternativních způsobů změny, a to nejen stávajícího socio-kulturního řádu, ale i hodnotových orientací a tradičních forem religiozity. Společenská situace se od dob jejich vzniku podstatně změnila, současná realita nových náboženských skupin se odlišuje od reality let šedesátých. Nová náboženská hnutí nutno vnímat jako integrální součást měnící se sociokulturních podmínek. „Nová náboženská hnutí jsou zřetelným produktem procesu modernizace a globalizace. Jde o důsledek silícího kontaktu mezi kulturami,...nová náboženská hnutí představují partikulární sociokulturní fenomény, které směřují ke zdůraznění diferentností v rámci dnešní globální kultury, a tím posilují proces hledání komunikačních prostředků mezi těmito diferentnostmi“ (Lužný 1997: 157).

Nová náboženská hnutí se jeví jako nejdynamičtější forma současné religiozity. „Někdy poskytují bázi skupinového sdílení pietistické prožitkově-orientované spiritualitě (katolické *movimenti*, různé ‘charismatické’ skupiny, evangelikální sbory apod.), jindy se angažují revolučně-politicky proti ‘nebezpečí amerického kapitalismu’ (latinsko-americká teologie osvobození, radikální islamismus, africký náboženský nacionalismus apod.)“, shrnuje rozsah působnosti těchto hnutí T. Halík (Halík 2004: 57). Řada hnutí vychází z mimokřesťanských tradic (např. hinduismu, buddhismu, sikhismu, čínských náboženství, islámu), některé oživují „zapomenuté“ domácí tradice (léčitelství, astrologie a věštění, čarodějnictví, gnosticismus,

novopohanství a další), jiné působí v rámci křesťanství a někteří církevní představitelé je dokonce považují za potenciální sílu pro církevní obnovu.

Klasická a nejvíce užívaná typologie členící jednotlivá náboženská hnutí na základě hlediska historické vazby a formální podobnosti se objevuje např. v knize O. Štampacha *Sekty*. Dušan Lužný ve své knize *Nová náboženská hnutí*, která v širším sociokulturním kontextu systematicky zpracovává právě problém nové religiozity, uvádí různé další druhy typologie vycházející z jiných metodologických požadavků, např. typologie R. Wallise založená na přístupu náboženské skupiny k okolnímu světu, F. Birda rozděluje nová náboženská hnutí na základě vztahu členů k vůdcům hnutí nebo ke zdrojům posvátné síly, R. Wurthnowa typologie dělí nová náboženská hnutí do tří skupin: kontrakturní, neokřesťanská a tzv. hnutí lidských potencií. Lužný sám ale upřednostňuje typologii klasickou. Poměrně vyčerpávající a přehlednou publikací, která se snaží zachytit současný náboženský život v ČR v celé jeho šíři (včetně alternativních náboženských skupin), představuje *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice* od Zdeňka Vojtíška.

Situace po roce 1989, kdy se v naší zemi otevřel svobodný prostor pro náboženský život, se vyznačuje jeho výraznou pluralizací, což je důsledkem odcírkveňování a obecného moderního procesu sekularizace a globalizace. Stát je institucí, která zajišťuje ochranu plurality společenského života, a tím tedy zabezpečuje ochranu práv náboženských menšin. Vedle státem uznávaných církví a náboženských společností působí v současnosti v ČR množství malých náboženských a spirituálních skupin, jejichž členská základna čítá několika osob nebo třeba několik stovek členů. Jedná se o tyto skupiny (nejsou státem registrovány jako náboženské): Církev sjednocení, řada letničních hnutí (např. Slovo života), Scientologická církev, Muslimská obec, Bahá'í, řada jogínských hnutí (Mezinárodní společnost pro vědomí Kršny, Šrí Činmoj, Višva Guru Díp Hindu Mandir, Sahádža jóga, Ánanda Marga a další), hnutí vyznavačů nauky Bhagwana Radžníše (známého také pod jménem Ošo), řada budhistických skupin (Bódhi, Přátelé Dhammy, Společnost Sózan-Tózan, Kwan Um, Vadžadhátu a další) a velké množství skupinek, které je možno zahrnout pod označení hnutí New Age (Lužný 1998: 222).

Postoje velkých etablovaných církví vůči těmto novým (tedy alespoň v českém prostředí poměrně novým) náboženským hnutím nejsou zrovna přátelské; jejich představiteli bývají často označovány za sekty, za šířitele pseudonáboženských ideologií a nebezpečný sektářský fanatismus. K takto vytvářenému obrazu alternativní religiozity se mnohdy vydatnou měrou připojují i média. Současná právní úprava taktéž není právě nakloněna novým duchovním směrům a malým náboženským společenstvím. Podporuje zejména velké církve, kterým zákon České národní rady č. 161/92 Sb. O registraci církví a náboženských společností umožňuje registraci, z níž vyplývá množství výhod pro velké registrované církevní instituce. Z registrace vyplývá především nárok na státní příspěvek pokrývající mzdové náklady duchovních a výdaje na provoz. Registrované církve a ostatní náboženské společnosti mají právo zřizovat základní, střední a vyšší odborné školy, financované ze státního rozpočtu do té míry jako školy státní. Stát přispívá také na chod církevních sociálních institucí nebo na rekonstrukci a údržbu církevních objektů. Z registrace vyplývá ještě řada dalších možností, ale především jejím základním důsledkem je ta skutečnost, že náboženská společnost stojí na úrovni partnera státu v jakýchkoli jednáních, a získává tím tedy právní subjektivitu umožňující jí vstupovat do různých smluvních vztahů. Základem registrace pro nové žadatele je členství nejméně 10 000 zletilých osob (tyto podmínky se však nevztahují na církve, kterým komunistický režim povolil veřejné působení, a také na členy Světové rady církví), což je podmínka, která mnoha malým náboženským skupinám uzavírá možnost registrace, čímž je v jistém smyslu znevýhodňuje. Odbor církví ministerstva kultury připravil nový návrh zásad zákona upravujícího registraci náboženských společností. Pro získání registrace bude zapotřebí 300 podpisů, nicméně výhody, jež z registrace vyplývaly, budou nyní podmíněny akreditací, jejíž získání zůstává nadále pro malé náboženské skupiny stejně problematické.

Jelikož je působení těchto nových náboženských skupin v české společnosti skutečně jevem poměrně novým, a přestože na toto téma bylo publikováno množství literatury, nepodařilo se mi sestavit soubor indikátorů tohoto typu religiozity tak, jako u typů předchozích. To může být důsledkem skutečnosti, že alternativní náboženská a sociální hnutí nebyla doposud v centru zájmu empirických šetření v ČR. Ty indikátory, které jsem označila v přehledové tabulce, mají pro danou podobu náboženskosti pouze sekundární výpovědní hodnotu.

## 5. Závěr

Dostáváme se k závěrečnému shrnutí práce, jež si kladla za cíl na základě teoretického konceptu Tomáše Halíka předložit nástin obrazu čtyř podob náboženskosti přítomných v české společnosti devadesátých let 20. století. Za zajímavé a přínosné na této práci považuji právě propojení teoretického konceptu s poznatky empirických šetření a otevření takového přístupu dalším zkoumáním.

Na základě dostupných zdrojů jsem sestavila soubor indikátorů pro jednotlivé typy religiozit Halíkova konceptu. Tento koncept přímo nedefinuje, jaké indikátory by měly být použity pro vymezení určité podoby náboženskosti. Avšak využitelnost jednoho konkrétního indikátoru pro více typů religiozit odpovídá povaze konceptu. Přiřazení indikátorů k určitým typům religiozity bylo tedy hlavním předmětem práce a nadále může být předmětem diskuse, jelikož takto předložené soubory indikátorů jednotlivých religiozit si v žádném případě nečiní nárok být kompletními a uzavřenými. Použité indikátory, přestože byly primárně pořízeny k jiným účelům, se ukázaly jako využitelné pro naplnění Halíkova konceptu. V průběhu vznikání této práce začalo současně vycházet najevo, že pro některé typy religiozit není doposud k dispozici dostatečné množství relevantních dat. Proto jsem se rozhodla předložit jako jeden z výstupů práce soubor dalších indikátorů, opět přiřazených k jednotlivým typům religiozit ve formě tabulky. Tabulka 22 tedy obsahuje indikátory, které nejsou použity v aplikační části této práce pro vymezení jednotlivých typů religiozit. Jedná se o návrh dalších doplňujících indikátorů, jež by mohly v budoucnu sloužit k přesnějšímu charakterizování podob náboženskosti v naší zemi. Získání takových indikátorů by vyžadovalo další šetření, zejména kvalitativního charakteru. Tabulka 22 tedy jistým způsobem doplňuje Tabulku č. 2 a současně prezentuje skutečnost, že toto téma vyžaduje větší pozornost a další doplnění. Taktéž zkoumání hierarchizace použitých indikátorů, jejich vzájemné vazby, zakotvení v sociálních a demografických dispozicích a širších souvislostech by teprve mělo následovat.



*\* Tabulka 22 – Přehled dalších možných indikátorů religiozity v ČR – excel dokument*

Co můžeme tedy závěrem říci o podobách religiozity na základě poznatků empirických šetření? V souladu s Halíkovými výroky můžeme konstatovat, že náboženství není v současnosti určující společensko-politickou silou, z veřejného prostoru jej však není možné vyloučit, neboť náboženství tvoří jeho přirozenou součást. I v dnešní silně individualizované a sekularizované společnosti, přestože to tak na první pohled možná nevypadá, představují náboženské instituce významnou složku občanské společnosti, a přispívají tedy k sociální soudržnosti. „To, co spojuje jednoznačně, je vztah k víře v Boha a míra náboženského cítění“ (Prudký 2004: 85). Významná je ovšem jejich funkce diferenciativní, jedná se zejména o difference regionální, dále o vzdělanostní, věkové, někdy i podle pohlaví.

Na základě indikátorů použitých pro podobu náboženskosti jako religia, můžeme naše poznatky shrnout následně. I když se v české společnosti projevuje trend klesajícího významu náboženství, stále převažují kladné postoje hodnocení významu náboženství pro život lidí u nás nad názory zápornými. Pokud jde o funkce náboženství ve společnosti, pak nejvíce lidí se přiklání k názoru, že je nutné zachovat vliv náboženství pro budoucnost světa. Čím blíže se funkce náboženství dotýkají osobních postojů a problémů, tím menší váhu mu respondenti přikládají, což je důsledek skutečnosti, že církvím a náboženskosti vůbec se v České republice obecně přikládá pouze malá důležitost. Na základě názorů české populace na funkce náboženství a církví u nás můžeme skutečně potvrdit značnou rezervovanost vůči náboženství, zejména v jeho tradičně-institucionální podobě, přesto však Češi nechtějí společnost bez náboženství. Česká veřejnost uvítá angažovanost náboženských institucí v péči o duchovní život, ale nestojí o podobnou míru jejich angažovanosti v politice. Církev je vnímána jako instituce schopná intervenovat zejména v otázkách duchovních potřeb lidí, následně v morálních problémech a potřebách jednotlivce a také v problémech rodinného života a otázkách spojených s hledáním smyslu života. Důvěra k církevním institucím má v průběhu devadesátých let klesající tendenci. Míra důvěry v církev a její dynamika referuje o působení církví v naší společnosti. Můžeme tak poznat, do jaké míry existuje ve společnosti ochota ke spolupráci s církvemi. Jedná se o významnou součást utváření a rozvoje sociální soudržnosti. Pokud jde o srovnání důvěryhodnosti různých institucí, nachází se církev někde ve středu žebříčku. Nepatří vyloženě mezi instituce nedůvěryhodné, ale míra její důvěryhodnosti je spíše nižší. Nepříliš uspokojivé údaje přináší indikátor

spolehlivosti, podle něž církve patří mezi nejméně důležité potenciální pomocníky ve svízelných situacích, což může být odrazem zkušenosti s církví spíše jako s málo osobní a lidem značně vzdálenou institucí. Česká populace projevuje postoje podporující oddělení církví od politiky a je převážně proti zásahům církve do politiky. Nestojí ani o angažovanost věřících v politické sféře. Církve nejsou českou veřejností považovány za vlivné instituce. Čeští občané nejsou jednoznačně nakloněni navrácení církevního majetku a současně chtějí, aby byly církve finančně soběstačné. Takové názorové orientace vypovídají o snižující se sociální významnosti církví a neochotě veřejnosti umožnit náboženským organizacím růst ekonomického vlivu.

Česká společnost má v mnohem větší míře sklon k privatizované formě religiozity, což ovšem nevylučuje určité působení náboženských institucí v rovině politiky nebo v oblasti společenské – jako může být sféra sociální pomoci, vzdělávání, mediální či služba duchovních ve vězeňství apod. Většina populace ČR by nerada viděla vlivné a příliš veřejně se angažující církevní organizace, ale umožnila by jim působení v oblasti sociální péče (např. provozování hospiců, stacionářů pro postižené, charitativní činnost apod.) a v sektoru péče památkové (a to za absence daňových výhod poskytovaných neziskovým organizacím). V tomto smyslu lze hovořit pouze o desekularizaci určitých oblastí české společnosti po roce 1989, což může být spíše důsledek návratu náboženství do života společnosti po desetiletích jeho násilného potlačování, ale ne o náboženské deprivatizaci tak, jak se projevuje v jiných zemích světa.

Confessio představuje další podobou náboženství přítomnou ve společnosti. V tomto smyslu se náboženstvím rozumí určitá konfese, denominace, soubor přesvědčení a církevní instituce, která je ochráncem a šířitelem tradice a rituálů. Česká společnost je často označována za jednu z nejateističtějších zemí západního světa, právě pro nízké procento (kolem 40 %) populace hlásící se k určitému náboženskému vyznání. Nejpočetnější denominaci představuje římskokatolická církev, která se současně těší největší míře sympatie mezi českými občany. Během devadesátých let dvacátého století došlo v ČR k pětinovému poklesu v členstvu v církvi, což se jeví hlavně jako důsledek generační výměny. Význam církví v české společnosti není považován za velký, ale není ani zpochybňován. Pokud se jedná o funkce církví, tak veřejnost

církve hodnotí jako instituce vícedimenzionální, nadčasové, jejichž úkolem je poskytovat duchovní pomoc, pomáhat chudým, lidem v nouzi a zastávat funkci hlasatele pravdy a lásky k bližnímu. Na církve bývá v první řadě pohlíženo jako na společenství a ne jako na instituce. Obecně však společnost vnímá sociální funkce církve jako méně důležité. Taktéž pokles návštěvnosti bohoslužeb souvisí se snižováním významu pevné konfesní vazby na tradiční církevní organizace, protože k nejvýraznějšímu poklesu v návštěvnosti obřadů došlo mezi lidmi s náboženským vyznáním. Míra důvěry k církvím v naší republice zaznamenala během devadesátých let zajímavý vývoj. V roce 1991 vyjádřilo důvěru k církvím přes 40 %, ale v následujících letech došlo k výraznému poklesu míry důvěry o přibližně 20 bodů, v současnosti vyjadřuje důvěru k církvím přibližně třetina obyvatel ČR, avšak přes 50 % českých občanů církvím nedůvěřuje. Během sledovaného období klesla míra důvěry hlavně mezi členy církví (o 6 %), mezi lidmi bez církevní příslušnosti zůstává míra důvěry v podstatě stabilní.

Co se týká postojů vůči církevním institucím v České republice, tak nepochybně se na jejich utváření podílelo množství faktorů. Za zmínku jistě stojí zejména dlouhodobá ateistická propaganda trvajících po celou dobu komunistického režimu, přetrvávající předsudky z doby komunismu, nerealistické nároky na zdecimovanou církve, ale i následná neschopnost křesťanství věrohodně se prezentovat v podmínkách nově nabyté svobody, nejednotný obraz církví prezentovaný v médiích či samotné chyby křesťanů, především pak církevních představitelů. Proto také veřejnost chápe církve a náboženské společnosti jako instituce, které mají tendenci se uzavírat, ale současně je přesvědčena, že církve by neměly být zaměřeny směrem do sebe, ale naopak by měly fungovat jako instituce otevřené. Očekávání v české společnosti vůči funkcím a činnostem církví jsou značná, otázkou však zůstává, do jaké míry jsou církve schopné na takové výzvy odpovědět. To ale ukáže další vývoj religiozity v naší společnosti.

Na základě použitých indikátorů mohu pouze usuzovat, že o netradiční formy religiozity by mohla projevovat největší zájem ta část populace, která se nehlásí k žádnému konkrétnímu náboženskému vyznání, ale současně se nepovažuje ani za nevěřící. V naší republice jde o téměř 30 % populace (EVS 1999). Když k tomuto číslu přidáme ještě přes 42 % lidí věřících v existenci okultních jevů (ISSP 1998),

vidíme, že v české populaci nalezneme poměrně vysoké procento těch, kteří se nehlásí k členství v žádné náboženské skupině, ale které bychom (nebo alespoň část z nich) možná mohli přiřadit k typu religiozity označované Thomasem Luckmannem za „neviditelnou“. Takovou podobu religiozity představuje např. hnutí New Age, které je tvořeno velkým množstvím různorodých aktivit, z nichž si člověk může nezávazně vybírat a „konzumovat“ je v pohodlí svého domova, nebo různá hnutí zaměřující se na rozvoj lidských potencií, léčitelství – souhrnně je můžeme označit za esoterismus. V české populaci lze zaznamenat zájem o takovou privatizovanou podobu náboženskosti. Abychom byli schopni blíže uchopit její skutečný obraz, funkci v naší společnosti, a byli schopni určit rozhraní mezi privatizovanou spiritualitou a religiozitou přináležející spíše k alternativním hnutím, je třeba dalších, úžeji zaměřených šetření, která by přinesla konkrétnější poznatky. Podle mého názoru se v naší společnosti tyto dva typy religiozit značně prolínají, proto není jednoduché je v důsledku nedostatečného množství indikací přesněji vymezit.

Při práci s indikátory se jako poměrně obtížné ukázalo určení přesné kontury jednotlivých typů religiozit. U prvních dvou podob, náboženství jako religio a pietas, dochází k výraznému překrývání indikátorů. Podobně je těžké definovat rozhraní mezi religiozitou jakožto pietas, chápanou jako osobní, privatizovanou, mystickou spiritualitu, a mezi poslední z podob religiozity, kterou představují nová náboženská hnutí. Nepochybně dochází i k dalším propojení, ta ale nejsou v naší společnosti až tolik významná. Nutno dodat, že tyto čtyři podoby náboženství, tak jak jsme je charakterizovali pod pojmy religio, confessio, pietas a alternativní sociální hnutí představují jakési „čisté formy“, které se ovšem ve skutečnosti navzájem překrývají a prolínají, v určitém čase může být jedna podoba dominantnější než jiná. Proto jednotlivé indikátory, které jsem použila pro zmapování stavu určitého typu religiozity, vypovídají i o ostatních podobách náboženství ve společnosti. Náboženství představuje komplexní jev, proto se tyto podoby vlastně musí prolínat. Ovšem právě jejich oddělené zkoumání může přispět k lepší orientaci a pochopení aktuální struktury a tendencí v náboženském životě společnosti a poukázat na skutečnost, že náboženský život společnosti má mnoho podob a nelze jej nahlížet zjednodušujícími způsoby.

## Použitá literatura

- Bauman, Z. 2004. Individualizovaná společnost. Praha: Mladá fronta.
- Berger, P. I. and Luckmann T. 1999. Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Halík, T. 2004. Vyzván i nevyzván. Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Hamplová D. 2000. „Šetření ISSP 1998 – Náboženství.“ Sociologický časopis 36 (4): 431-440.
- Hanuš, J. 1997. Snění v plné bdělosti. Rozhovory s Odklonem Ivanem Štampachem. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Hora, L. 1995. Problematika tzv. alternativní religiozity a jejího podílu na formování životní orientace mládeže. Praha: Vydavatelství Karolinum.
- Jandourek, J. 1997. Tomáš Halík. Ptal jsem se cest. Praha: Portál.
- Lužný, D. 1995. „Neošamanismus – postmoderní techniky extáze. K problematice náboženství v dnešní době.“ Religio, Revue pro religionistiku 3 (2): 69-80.
- Lužný, D. 1997. Nová náboženská hnutí. Brno: Masarykova univerzita.
- Lužný, D. 1998. „Náboženská situace v České republice po roce 1989.“ Religio, Revue pro religionistiku 6 (1):213-225.
- Lužný, D. 1999. Náboženství a moderní společnosti. Sociologické teorie modernizace a sekularizace. Brno: Masarykova univerzita.
- Lužný, D. and Jolana Navrátilová. 2001. „Náboženství a sekularizace c České republice.“ Sociální studia 6: 111-125.
- Lužný, D. 2005. Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství. Brno: Masarykova univerzita.
- Lyon, D. 2002. Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době. Praha: Mladá fronta.
- Mišovič, J. 2001. Víra v dějinách zemí Koruny české. Praha: Slon.
- Nešpor, Z. 2004. „Religious Processes in Contemporary Czech Society.“ Czech Sociological Review 40 (3): 277-295.
- Prudký, L. 2000. „Výzkum hodnot, víry a religiozity ‘Probuzení’ (‘Aufbruch’).“ Sociologický časopis 36 (3): 378-381.

- Prudký, L. 2004. Círky a sociální soudržnost v naší zemi. Praha: UK FSV CESES.
- Sokol, J. 1998. Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů. Praha: Vyšehrad.
- Sokol, J. 1995. „Politika a náboženství.“ Demokracie a ústavnost, ed. by Kunc, J. Praha: Karolinum.
- Spousta, J. 1999. „České církve očima sociologických výzkumů.“ Pp. 73-90 in Náboženství v době společenských změn, ed. by Hanuš, J. Brno: Masarykova univerzita.
- Štampach, I. O. 1999. „Náboženské spektrum České republiky.“ Pp. 53-72 in Náboženství v době společenských změn, ed. by Hanuš, J. Brno: Masarykova univerzita.
- Štampach, I. O. 1998. Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie. Praha: Portál.
- Vojtíšek, Z. 2004. Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice. Praha: Portál.

