

Náboženství v Evropě po 2.sv.v

Na konci druhé světové války se křesťanské církve v Evropě dostaly do centra pozornosti. K jejich vysoké veřejné exponovanosti přispěla především skutečnost, že křesťanství bylo považováno za vhodný základ poválečné společnosti, ve které by se již znovu neprosadil fašismus (McLeod 2007: ??). Politický zájem o křesťanství se však ne vždy odrážel i v zapojení se obyvatel do dění v církvích jako takových. Po skončení války sice bylo možné ve většině evropských zemí pozorovat stále vysokou míru identifikace populace s tradičními církvemi, v dalších letech ale počty jejich členů klesaly, stejně jako zájem o účast na církevních obřadech a shromážděních i snaha aplikovat náboženské normy v každodenním životě (Nešpor 2010: 60). Ačkoli církve usilovaly o změnu situace, především církev katolická v podobě zavedení *aggiornamenta*¹, náboženské odcizení se šířilo všemi vrstvami společnosti (McLeod 2007: ??). Příčiny poklesu religiozity se vysvětlovaly především třemi vzájemně provázanými procesy - diferenciací², racionalizací a nitrosvětstostí (Tschannen 1991), v důsledku jejichž působení se náboženství stalo relevantním pouze pro některé oblasti života. „Odnáboženštění“ se nevztahovalo pouze k církvím a ke společnosti jako celku, ale probíhalo i ve vědomí jednotlivců, kdy jej řada lidí začala vnímat jako jednu z mnoha, spolu ne vždy plně souvisejících sfér svého života (Dobbelaere 1999, Berger 1990).

Ne všichni autoři však byli přesvědčeni o postupném zanikání náboženství a poukazovali na skutečnost, že sekularizační teorie zužují otázku (ne)religiozity Evropy pouze na její institucionalizovanou podobu. Luckmann (1967) se zabýval myšlenkou, že spíše než k úpadku náboženství dochází k proměně forem, v jakých se objevuje. Mluvil proto o „neviditelném náboženství“, kdy se náboženství stává stále více otázkou rozhodnutí jedince a přemísťuje se od zastánci sekularizační teorie sledované institucionální úrovně do „neviditelné“ soukromé sféry.

Sedmdesátá léta přinesla poznání, že se předpovědi o postupném vymizení náboženství opravdu nenaplnují - naopak dochází k náboženskému oživení a náboženské organizace se opět stávají součástí veřejného dění (Václavík 2010: 41, Kepel 1996). Přesto i nadále etablovaným církvím ubývali členové. Část z nich se přesunula mezi ty, kdo věřili v různé, i s křesťanstvím nesouvisející, formy duchovna, část rozšířila řady těch, kdo odmítali přiřazení k tradičním i novým formám religiozity (McLeod 2007). Ukazovalo se, že úpadek institucionalizované religiozity je jednou stranou sekularizačního procesu, druhou je z tehdejšího pohledu relativně stabilní individuální religiozita projevující se jinak a jinde, než jak se doposud předpokládalo³.

S poklesem počtu členů se církve potýkaly i v osmdesátých a devadesátých letech a vývoj pokračoval stejným směrem i v následujících dvou desetiletích. Zároveň se ve

¹ Aggiornamento znamená snahu o zesoučasnění církve odrážející se např. v zavedení liturgie v národních jazycích, v krocích ke sblížení s ostatními církvemi a zintenzivněním misijní činnosti.

² Diferenciace odkazovala k postupnému oddělování jednotlivých sfér společnosti a k oddělení oblasti náboženství jako sféry autonomní. Zároveň se nově oddělené ne-náboženské institucionální sféry začaly řídit racionálními kritérii vyplývajícími z jejich specifických sociálních funkcí.

³ P.L. Berger reagoval na nové poznatky shrnutím, že: „předpoklad, že žijeme v sekularizovaném světě je falešný. Dnešní svět je, až na malé výjimky, stejně náboženský a v některých případech dokonce i více, než byl v minulosti. To znamená, že celý soubor literatury vytvořené historiky a sociálními vědci označený nápisem ‚sekularizační teorie‘ je ve své podstatě chybný“ (Berger 1999: 2).

společnosti udržoval zájem o některé z náboženských rituálů (např. o svatby a především pohřby) a míry individualizované religiozity setrvaly na stejné úrovni. To, co se z pohledu kvantitativních šetření definovalo jako „sekularizace“, se v jiném úhlu pohledu jevílo jako kvalitativní změna jednání lidí ve vztahu k církvi a obecněji, jako změna v prolínání každodenního života a víry. Pozornost se přenesla od kognitivních podob religiozity k projevům religiozity na úrovni jednání (McGuire 2008). Grace Davie (1994) vysvětlila situaci pomocí termínu „believing without belonging“⁴. V něm zachytila skutečnost, že lidé nepovažují za členy církví, nenavštěvují bohoslužby, ani se nevěnují náboženské praxi, předpokládají však, že církve vykonávají tyto aktivity zástupně za ně. Na církve delegují⁵ i udržování církevních památek a morálních kódů vycházejících z křesťanství (Davie 2000). Z jejich každodenního života tak částečně zmizelo náboženské jednání v podobě, v jaké jej předepisují církevní nařízení, a nahradily jej očekávání vůči církevním institucím a nestandardizované způsoby vyjádření víry.

Jiní sociologové vedle upadající církevní religiozity stavěli nezanikající spiritualitu⁶ založenou na hledání vyšších významů, na prožitku a na skládání vlastní víry z dostupných prvků (Giordan 2007). Spiritualita více než religiozita podle nich odpovídá subjektivnímu obratu moderní kultury⁷ a umožňuje jedinci postavit své „já“ na první místo. Podle Pollacka (2008) ale nelze spiritualitu považovat za alternativu tradiční religiozity. Naopak, sám nárůst spirituality z jeho pohledu poukazuje na platnost sekularizační teze a na pokles tradičních i netradičních forem religiozity. Vývoj dokládá klesající akceptaci víry v Boha v rámci celé Evropy, stejně jako na přeměně představ Boha jako bytosti (personal image) na neosobní vyšší bytí (impersonal higher being). Víra v Boha jako bytost člověka podle autora zavazuje více než víra v abstraktní bytí. Proto platí jak sekularizační, tak individualizační teze a v nich popsané procesy přispívají k vyšší sekularizaci evropské společnosti. Pro posledních dvacet let se tak alespoň v Evropě jako běžná jeví situace, kdy nepatřit k žádné z tradičních církví⁸, nehlásit se k žádnému z nových náboženských hnutí a nevyznávat žádnou z dostupných podob spirituality je zcela běžným jevem. Pokud jedinec nějaký náboženský pohled na svět zastává, pravděpodobně se jedná o „proměnlivý náboženský styl“ spojující prvky religiozity i spirituality a kladoucí důraz na osobní, individuálně přizpůsobené způsoby vyjádření víry spojené

⁴ Pro Skandinávské země se používá termínu „belonging without believing“. Církve zde mají velký počet členů, ne všichni z nich by se však označili za věřící (Voas, Crockett 2005).

⁵ Tato očekávání vůči církvím shrnuje Davie pod termín „delegované náboženství“, které definuje jako „náboženství vykonávané aktivní menšinou zastupující mnohem početnější skupinu, která (alespoň implicitně) nejenom že rozumí, ale také celkem jasně schvaluje, co tato menšina vykonává“ (2006: 277 – 278).

⁶ Přesný obsah konceptu spirituality se liší mezi jednotlivými autory. Např. Roof (2003) rozlišuje mezi „pobýváním“ v předem ustanoveném symbolickém univerzu (charakteristickým pro religiozitu) a „hledáním“ vlastních cest k posvátnému (charakteristickým pro spiritualitu). Besecke (2001, 2005) objevuje spiritualitu v podobě „společenské konverzace o transcendentních významech“. Heelas a Woodhead (2005) vytvářejí dichotomii life-as (život jako), kdy člověk žije v rámci zvnějšku stanovených objektivních rolí a podřizuje se transcendentní autoritě, a subjective-life hledající posvátné v jedinečnosti subjektivního života. McGuire (2008) zdůrazňuje, že do oblasti spirituality nepatří jen myšlenky, ale také jednání vnímané jako vztahující se k transcendentu.

⁷ **Definice – doplnit**

⁸ Pokud se podíváme, kdo v tradičních církvích západní Evropy zůstává, pak se jedná především o osoby více vzdělané a s vyšším sociálním statutem, přičemž ve východní Evropě k církvím častěji patří osoby méně vzdělané a s nižším sociálním statutem. (Davie 2000: 66 – 70)

s prožitkem a prostorem pro seberealizaci (Roof 2009: 625 – 626). V takových podmínkách se však zdá jakákoli mezigenerační reprodukce religiozity, především v podobě náboženských obsahů a přesvědčení, obzvláště obtížnou.

Mezigenerační předávání religiozity

Z výsledků řady výzkumů vyplývá, že religiozita pro svůj přenos na další generace v rámci rodiny potřebuje řadu podmínek, respektive, že v určitých situacích bude dalším generacím předána úspěšněji než v jiných. Religiózní děti můžeme spíše očekávat v rodinách, kde lze za věřící považovat oba rodiče a v ideálním případě se oba rodiče hlásí ke stejné víře. Podstatná je nejen shoda v přesvědčení obou rodičů, ale také shoda mezi jejich přesvědčením a jednáním. Rodiče učí své děti, že víra tvoří podstatnou součást jejich života a zároveň nedbají na pravidla, která dětem vštěpují (např. o vhodnosti pravidelného chůzení do kostela či čtení biblických příběhů), zpravidla ve svém snažení neuspějí (Bader, Desmond 2006).

Ukazuje se, že religiozitě se spíše daří v rodinách, kde rodiče nevychovájí své děti autoritářským způsobem a kde jsou ochotni o víře s dětmi diskutovat a ta se stává předmětem každodenní konverzace (Pinquart, Silbereisen 2004). Záleží i na blízkosti vztahu mezi rodiči a dětmi. Úzké vztahy s rodiči zvyšují pravděpodobnost, že potomci v době dospívání nepodrobí v dětství přijatou víru kritickému pohledu spojenému s odmítnutím náboženského přesvědčení, do něž se skrze pečující osoby socializovali. Předkládají-li rodiče náboženství jako povinnost v podobě vyžadovaných návštěv kostela či výuky náboženství, roste pravděpodobnost, že se od něj pubescenti a adolescenti odvrátí (McNamara Barry ... 2010).

Předávání víry „prospívá“ i tradiční model rodiny. Pokud matka tráví více času s dětmi než v práci, lze předpokládat, že i její děti budou věřící (Myers 1996). I proto, že religiozita ženských linií rodin se spojuje s religiozitou potomků spíše, než v případě mužských linií – pokud lze babičky a matky označit za věřící, pak i děti nejspíše směřovat ke stejnému postoji k náboženství (Bader, Desmond 2006).

V rodinách, ve kterých rodiče udržují minimální náboženskou praxi a děti k víře příliš nevedou, mohou hrát klíčovou roli prarodiče, především pokud je můžeme charakterizovat jako nábožensky konzervativní (Bengston, Copen, Silverstein 2009). Zvláštní důležitost pak mají věřící babičky, pokud se s vnoučaty setkávají, či se jim jinak věnují. Babičky ukazují cestu k víře i v případě, že se rodiče dětí rozvedli a ony tak nevyrostají v „ideálních podmínkách“ pro přenos religiozity (Copen, Silverstein 2007).

Předávání religiozity však neprobíhá vždy jen ve směru od starších generací k mladším. V řadě případů dochází k situacím, kdy se otázkami víry jako první začnou zabývat adolescenti a skrze svůj zájem přivedou k religiozitě své rodiče, ačkoli ti si tuto skutečnost ve všech případech nepřipouštějí (Pinquart, Silbereisen 2004). I přítomnost malých dětí v rodině ovlivňuje postoj rodičů k otázkám víry. Z pasivních nebo v rámci náboženských uskupení málo aktivních jedinců se s příchodem potomků se stávají lidé pravidelně navštěvující shromáždění a posílající děti na výuku náboženství (Stolzenberg, Blair-Loy, Linda 1995)..

Zájem rodičů o aktivity v rámci církví neurčuje jen jejich snaha správně vychovat své ratolesti, ale i skutečnost, že sbory či farnosti právě pro tento typ rodin nabízejí

nejvíce možností a svou nabídku mnohdy upravují podle jejich měnících se potřeb (Edgell 2009). Zapojením se do činností nabízených církvemi získávají lidé emocionální podporu, kontakt s dalšími rodinami ve stejné životní situaci i příležitosti k alternativnímu trávení volného času. S problematickým přijetím ze strany náboženských organizací se setkávají ti, jejichž životní dráhy neodpovídají představám ideální rodiny. Kohabituující dvojici či rozvedeného rodiče s dítětem nepřijímají společenství věřících tak snadno, jako kompletní rodiny (Stolzenberg, Blair-Loy, Linda 1995).

Při zkoumání předávání religiozity mezi generacemi se však nesmíme zaměřit pouze na náboženské obsahy (učení církve a jejich interpretace) a náboženskou praxi (dodržování náboženských rituálů, návštěvu bohoslužeb), jak činila většina výzkumů, z nichž vyplývají předchozí poznatky. Vedle nich se nově generace učí i určitým dojmům či pocitům spojeným s vírou. Sabe (2007) proto rozlišuje několik modelů náboženské socializace. V prvním z nich se jedná o předávání připravených „balíčků“ věr, náboženských prožitků, hodnot a norem, vědomostí i způsobů jednání, nad nimiž se nepochybuje a ponechává se pouze minimální prostor k diskusi. Druhý model taktéž staví na „dogmatu“, tentokrát však na místě bloku vědomostí nalezneme zkušenosti: jakým způsobem jsem já, „učitel“, došel ke své víře, hodnotám a způsobům jednání stejně jako k poznání, na kterém zakládám svou subjektivitu. Třetí model se také vztahuje ke každodennímu životu, dává však příležitost rozhodnout se, zda nabízené přijmu či nikoli. V posledním modelu nenalezneme žádnou institucionálně předem danou doktrínu. Její obsah tvoří reflexivní přístup k víře (očekávaný od každého), vždy vycházející z každodennosti a znovu se k ní vracející, sledující jak vztahové tak emoční aspekty religiozity a zabývající se osobním i kolektivním vytvářením subjektivity. Právě v předání pocitu významnosti a autenticity náboženských tradic se rodiče v současné době jeví úspěšnějšími než v případě přesných významů náboženských doktrín a praktik (Guest 2009: 663).

V prostředí, kde se náboženské a spirituální volby stále více stávají otázkou rozhodnutí jednotlivce se však komplikuje i předávání pocitu důležitosti náboženského pohledu na svět. Zatímco nejmladší generace příliš zájmu o náboženská témata nejeví, generace předchozí se sama vypořádává s pochybnostmi o povinnosti zprostředkovat víru mladším. Rozhodnutí se „nechat dětem právo volby“ pro mnoho rodičů ospravedlňuje odmítnutí, explicitní i implicitní, zapojit se aktivně do předávání víry (Hervieu-Lèger 1998: 215 – 216). Nejistota rodičovské generace a klesající vliv církevních institucí ve společnosti zužují prostor pro validizaci víry. Nejčastěji se ke slovu dostává režim sebe-potvrzující, kdy rozhodujícím kritériem pro přijetí či odmítnutí víry je subjektivní pocit a subjektivní jistota⁹ (Hervieu-Lèger 2004). Kulturou podporovaný důraz na individuální rozhodnutí s sebou však nese další snížení pravděpodobnosti mezigeneračního přenosu religiozity.

⁹ Ve vztazích s druhými, kdy za měřítko validity platí autenticita účastníků vztahu potvrzujícího sdílený pohled na svět, nalezneme vzájemný režim validizace. V rámci skupin funguje komunální režim, kdy víru a s ní spojenou identitu stvrzuje skupina sdílející stejný názor. V institucionálním režimu roli stvrzujícího činitele vykonává zástupce dané církevní instituce (Hervieu-Lèger 2004).

Specifika východní a střední Evropy

Vývoj zemí patřících do střední Evropy a východního bloku sice v hlavních rysech kopíroval Západní Evropu, měl však i svá specifika. Západní Evropa se sekularizovala postupným, samovolně probíhajícím procesem, ve Východní Evropě se komunistický režim snažil odcírkevnění a „odnáboženštění“ společnosti urychlit a maximálně podpořit. Sekularizaci napomáhal politikou státního ateizmu: „Ateizmus nebyl ani dobrovolně vybranou pozicí, ani důsledkem sociálního vývoje, byl nevyhnutelnou součástí totalitního režimu, ve většině případů vnucenou a udržovanou násilnými prostředky“ (Zrinščak 2004: 223). Církev komunistický režim chápal jako jeden z nejvýznamnějších pozůstatků předchozího uspořádání společnosti (brzdící rozvoj nové společnosti), jehož vymizení se musí napomoci. Nevyhnutelný historický vývoj se měl urychlit skrze zatýkání církevních představitelů, perzekuci duchovních i laiků, znárodnění církevního majetku, kontrolu vzdělávání duchovních, udělování státních souhlasů k výkonu pastorační činnosti či skrze zrušení náboženské výchovy ve školách¹⁰. Sekularizace bývalých komunistických zemí se tak odvíjela především od zničení původního sociálního systému a skutečnosti, že plánovaného nastolení nového pořádku a nenáboženského výkladu světa se dosáhnout nepodařilo: „Komunismus neuspěl v ustanovení nové ideologie, ale zasel nedůvěru a zvládl odsoudit tradiční víry a jednání“ (Tomka 1998a: 181). Podařilo se mu i narušit mezigenerační předávání náboženského vědomí mezi generacemi (Müller 2009: 80). Výsledkem snah o změnu společnosti byla spíše sociální anomie, jejíž rozsah a podoby závisely na dalších charakteristikách dotčených zemí (Tomka 1991, Tomka 1998b, Zrinščak 2004: 223-225).

Církev na obtížné podmínky existence, které jim neumožňovaly autonomní fungování, reagovaly vnitřní reorganizací. Vedle oficiálních církevních struktur se vytvořila paralelní „podzemní církev“ představující novou formu náboženské organizace, rozšíření původních struktur (Tomka 1998a, 1998b). Transformace viditelných církví zahrnovala přeměnu z organizací řízených duchovními na organizace fungující na více demokratických principech, z organizací centralizovaných na decentralizované, z formálních na neformální. Přinesla aktivní zapojení členů do dění v církvích a dala prostor iniciativám. Rozdrobením na jednotlivé buňky velké církve ztratily své, částečně privilegované, postavení vyplývající z institucionální i organizační dominance nad menšími náboženskými skupinami¹¹ (Tomka 1998b: 233 - 234).

Druhou podstatnou odlišností ve vývoji bývalých komunistických zemí se stala vnucená modernizace doprovázená vysokou mírou migrace do měst, rozšířením masového vzdělávání a zaměstnáním žen. Odlišný rozsah modernizace, často označované jako neúplná, deviantní modernizace, nebo modernizace bez moderních

¹⁰ Konkrétní taktika se lišila v jednotlivých zemích. Kromě omezování působení církví došlo např. k rozeštvání náboženských skupin v rámci jednoho státu (Bulharsko, Jugoslávie) nebo k pokusům navázat nad předválečný antiklerikalismus (Rumunsko, Československo). Na potíže s prosazováním proticírkevní politiky narazil režim ve státech se silnou pozicí katolické církve – především v Polsku, Litvě a Maďarsku. (Fiala, Hanuš 2001: 16)

¹¹ Kromě restrukturalizace velkých církví pomohla malým církvím i režimem ustanovená rovnoprávnost mezi historickými církvemi, malými denominacemi a sektami dříve vystavenými diskriminaci. (Tomka 1998b: 231)

důsledků¹², rozdělil státy východního bloku na země, kde komunistický režim zanechal největší stopy (Estonsko, Lotyšsko, Rusko a Ukrajina), země, jejichž vývoj se více podobal zemím západní Evropy (Česká republika, Maďarsko, Slovinsko a částečně i Slovensko) a země nejméně zasažené (Litva, Chorvatsko, Rumunsko a Polsko) (Zrinščak 2004). Výslednou míru sekularizace států ovlivňoval i rozsah industrializace země před nástupem komunismu (Tomka 1998a). V oblastech před 2.sv.v. málo industrializovaných a spíše zemědělských byl kulturní a sociální vývoj narušen méně a církve si zde udržely své postavení i v době komunistické vlády.

Za třetí výrazný rozdíl oproti zemím Západní Evropy lze považovat náboženské oživení krátce po roce 1989 a následný pokles počtu těch, kdo se za členy církví považovali, vyvolaný obtížemi církví při adaptaci na nové podmínky. Ve většině ze zemí Východní a Střední Evropy církve v období komunismu vystupovaly jako politický protivník režimu a zároveň jako jedna z mála institucí schopná mobilizovat síly odporu. Po převratu se však musely naučit, že jejich zásahy do oblasti politiky společnost ne vždy zcela vítá a že jim patří jiná role, než role „odpůrců“ (Zrinščak, Nikodem 2009: 13 – 14). Nová situace přinesla i otevření náboženského trhu, názorový a kulturní pluralismus a náboženský individualismus. Církve se tak staly jednou z mnoha institucí a s novým postavením se vyrovnávaly pozvolna (Pollack 2009: 105 – 108).

Země bývalého socialistického bloku se lišily nejen od západních zemí ale i mezi sebou v řadě aspektů. V některých z nich převažoval katolicismus, v jiných protestantismus či pravoslaví, přičemž v tradičně katolických¹³ zemích byly míry religiozity podstatně vyšší než v zemích protestantských (Zrinščak 2004: 225). Katolicismus zároveň v porovnání s luteránskými církvemi lépe odolával politickému a ideologickému tlaku (Pollack 2003: 323). Rozdíly nalezneme také v (ne)propojení národní identity s některým z vyznání i v míře násilí, se kterou se komunismus v dané zemi prosazoval.

Posledním výrazným rysem bývalých socialistických států byl, v porovnání se zeměmi Západní Evropy, náboženský charakter komunismu, který sice usiloval o odstranění církví ze společnosti, zároveň mu ale svou podstatou bránil.

Náboženský charakter komunismu

Komunistický režim se od počátku aktivně snažil o omezení vlivu církví ve společnosti. Využíval k tomu nejrůznějších postupů: diskriminoval věřící, omezoval aktivity církví, snížil počty studentů na teologických fakultách, bránil v kontaktu s církvemi jiných zemí i s mezinárodními institucemi, do všeobecného vzdělávání zapojil ateistickou výchovu a založil ústavy vědeckého ateizmu. Kontroloval komunikaci mezi duchovními, snažil se zmanipulovat církevní představitele,

¹² Zrinščak (2004) a Tomka (1998b) poukazují těmito termíny především na skutečnost, že modernizace vycházela z politické vůle a kontroly, ale nestala se součástí kultury nebo jednání lidí. Proto také oba autoři navrhuji, aby se v souvislosti s bývalými komunistickými zeměmi nemluvilo o sekularizaci, ale užívalo jiných označení. Tomka (1991) navíc konstatuje, že vývoj těchto zemí nesměřoval k diferenciaci, která je její nutnou podmínkou, ale spíše k unifikaci.

¹³ Českou republiku většina autorů zařazuje mezi země katolické, podle Spohna (2012) je však státem „protestantským“. Nespadá ani mezi státy katolické, ani mezi státy protestantské: vykazuje nízké míry religiozity, ačkoli je katolictví nejčastějším vyznáním a protestantismus je v ní hluboce zakořeněn.

svobodu vyznání interpretoval jako svobodu v rámci soukromí a ve velmi omezeném čase a prostoru. Zároveň tím, že zaměstnání na vyšších postech podmiňoval členstvím ve straně, vytvářel situaci, kdy odmítnutí víry představovalo racionální a v podstatě dobrovolný krok. Někteří se tak z vlastního rozhodnutí stávali nevěřícími, nebo se alespoň nechali vyřadit z církevních kartoték a střežili se jakéhokoli jednání, které by mohlo být interpretovatelné jako náboženské (Tomka 1998a: 182 – 183). I přes všechna opatření se politické moci zamýšleného cíle nepodařilo dosáhnout. Jedním z důvodů byl i náboženský charakter totalitarismu: vykazoval mesianistické sklony, sliboval „nebe na zemi“, nabízel cesty, jak „nebe na zemi“ docílit a obdobně jako jiná politická náboženství si nárokoval jediný pravdivý výklad světa. Předmětem spasení se měla stát společnost jako celek; žádná oběť, ať individuální nebo společenská, učiněná pro dosažení slibovaného výsledku se nepovažovala za příliš velkou. Dále dala politická praxe vzniknout kultům osobnosti, a zavedla soukromé i společenské rituály nahrazující rituály náboženské (např. vítání občánků namísto křtu, sňatek civilní namísto církevního) (Tomka 1998a: 184 – 186).

Náboženské tendence režimu odsunovaly do opozice kohokoli, kdo zastával jiný pohled na svět než marxistická ideologie. Vzhledem ke zrušení všech nekomunistických stran a spolků se kolem církví sdružovali i ti, kdo by za jiných okolností cestu k církvím nenašli. Církev vystupovala jako ideologičtí a organizační rivalové komunistického režimu, nabízeli kulturu, se kterou se mohli odpůrci režimu identifikovat, poskytovaly podporu od lidí v podobné životní situaci. Ve snaze eliminovat odlišné názory tak komunistický režim nevědomky přisoudil církvím řadu nových sociálních funkcí a rozšířil spektrum jejich aktivit (Tomka 1998a: 184 - 186, Tomka 1998b: 236-237). Ačkoli státní správa záhy objevila, jakou úlohu církvím přidělila, nebyla již schopna jí silou zabránit: podařilo se omezit pole působnosti formálně organizovaných církví, osobní kontakty a privátní sféru však ne (Tomka 1998b: 236).

Sekularizace jako konflikt - Východní Německo

Konflikt mezi církvemi a režimem na úrovni ideologické se odrážel i v jednání lidí a postupně se stal součástí jejich habitů, jak ukazují Wohlrab-Sahr, Schmidt-Lux a Karstein (2008, 2009). Klíčový moment jeho vzniku představovalo v rámci NDR úsilí státu a strany o klasifikaci náboženského přesvědčení jako neracionálního, nevědeckého a překonaného myšlení nevhodného pro novou socialistickou společnost. Ústředním světovým názorem se měl stát „vědecký pohled na svět“ nárokuje si jediný správný výklad světa¹⁴. Požadavek absolutní pravdy vytvořil situaci fungující na principu „buď-nebo“. Tato logika výlučnosti se postupně stala součástí

¹⁴ „ (...) totalitní režimy (a jejich vůdcové) z logiky věci zaujímají vůči církvím mimořádně negativní (nepřátelský) vztah, neboť pro své každodenní fungování a garanci permanentní stability potřebují pocíťovat vlastní ideovou exkluzivitu a třímat ve svých rukou ideologický monopol na komentář společenského dění, na úplnou podřízenost a poslušnost všech objevujících se v jejich zorném poli (a fyzickém dosahu, dodejme). Soupeření s církví jako institucí, činící si přirozené, a to nikoli pouze svou historií se zaštiťující oprávnění na narušování této dominance, v sobě tudíž pro totalitní režimy skrývá imanentně smrtelné nebezpečí.“ (Balík, Holzer 2001: 40)

„samozřejmé každodennosti“ a odrážela se v ní ve třech dimenzích: jako konflikt ve členství a rituální participaci, jako konflikt o výklad světa a jako konflikt o morálku a etiku¹⁵.

Na konflikt mezi členstvím ve státních organizacích resp. v politické straně a církvi se odpovídalo „buď církev –nebo stát“. Odvrácení se od církvi vycházelo ze subjektivního zvážení výhod členství v té či oné instituci, kdy členství v církvi s sebou přinášelo perzekuci a členství v politických organizacích rozšíření životních možností. Druhý konflikt stavěl do popředí otázku pravdivosti vzájemně se vylučujících výkladů světa. Proti z pohledu režimu zastaralému a iracionálnímu náboženství se stavěla věda jako zdroj pravdivého poznání. V řadě rodin tak náboženství v konfrontaci s vědeckými poznatky (i bez navazujících ideologických výkladů) získalo status „jenom příběhů“ zprostředkovávajících důležité společenské i morální hodnoty a snadno vyměnitelných za jiné formy kulturního kapitálu¹⁶. Třetí rovina konfliktu se týkala etiky a morálky. Socialismus se snažil ve Východním Německu ukazovat především svou etickou a humanistickou dimenzi. Křesťanská etika prezentovaná jako „pouhá sbírka mravních ponaučení“ se relativně snadno mohla zaměnit s morálními principy socialismu a tato záměna zároveň legitimizovala vzdálení se od náboženství.

Od stejného kontextu „buď – nebo“ se odvíjela i rozhodnutí v církvích setrvat. Tato dualita přispěla v některých případech k vytvoření pro předávání religiozity podstatného vědomí „religiozity jako rodinné tradice“. Náboženství se zde nespojovalo s otázkou víry nebo s vlastními preferencemi: bylo „věcí“, které člověk zůstával z tradice věrný. Logika výlučnosti také vedla v rámci jednotlivých sborů (farností) ke vzniku polo-uzavřených chráněných sociálních prostředí nabízejících zajištění proti „bezohlednému státu“. Věřící ve skupinách spojovaly sdílená náboženská identita, podobné názory na politické otázky, udržování církevních zvyklostí i společné vytváření bezpečného prostředí pro diskuzi. Poslední strategii umožňující uchování religiozity v rodinách představovala privatizace náboženské tradice. Ačkoli rodina neudržovala kontakty s konkrétní farností či sborem a bohoslužebná shromáždění navštěvovala sporadicky, zůstávala v ní religiozita jako téma přítomna. Jednalo se o v tichosti prováděnou, době a společenské situaci uzpůsobenou praxi.

Zvláštní skupinu v rámci mezigeneračního předávání religiozity tvořili ti, kteří se k některé z církvi přidali na základě její politické role v NDR (největší vlna přihlášení se k církvi z politických důvodů proběhla v 80. letech). Noví politicky motivovaní příchozí počítali, že jejich kroku bude jak ze strany státu, tak ze strany rodiny rozuměno jako projevu nonkonformity. Po sjednocení Německa a změně politické situace tato funkce odpadla a pro řadu těch, kdo se k církvi přidali z politických důvodů, byly nové podmínky impulzem k vystoupení z církvi. Odliv členů církvi nezpůsobila pouze ztráta jejich politické role. S církvi, které začaly jednat jako velké instituce se řada těch, kdo oceňovali existenci zmíněných chráněných nik, nedokázala identifikovat. I v rodinách, kde se religiozita udržela jako rodinná tradice

¹⁵ Obdobně i Tížik (2011) poukazuje na skutečnost, že sama „komunistická hypotéza“ vysvětlující pokles religiozity v ČR skrze represí vůči církvi a jejich členům nestačí. Na Slovensku se ta samá hypotéza využívá k odůvodnění nárůstu religiozity. Samotný tlak státu na církve proto nelze považovat za dostačující vysvětlující faktor.

¹⁶ Def. Kulturního kapitálu podle Bourdieu

nebo v podobě privatizované praxe docházelo po krátkém návratu k církvím k rozchodu s nimi v reakci na jejich politickou angažovanost a na spory o majetek mezi církvemi a státem.

Generační perspektiva

Vývoj religiozity v bývalých komunistických zemích za posledních 50 let připomíná sinusoidu. Pokud chceme porozumět jak prvotnímu vzestupu a následnému poklesu religiozity, tak rozšíření sekulární habitů, musíme využít časové perspektivy a sledovat, jak sociální změny ovlivnily jednotlivé generace (Zrinščak 2004: 222). Sekularizační procesy se obvykle neodehrávají náhle, nýbrž jsou zakořeněny v obměně generací a v narušení kontinuity mezi nimi a zároveň se dotýkají každé generace odlišným způsobem (Wohlrab-Sahr 2002: 223 - 224). Jako základní orientační body oddělující jednotlivé generace můžeme vymezit tři období (Tomka 1991: 93). První zahrnovalo roky 1940 -1950 a vyznačovalo se vysokou religiozitou. Následná léta 1960 - 1970 charakterizovala rapidní de-christianizace (její počátky vysledujeme již v druhé polovině 50. let). Třetí období začalo na konci 70. let a přineslo náboženské oživení a znamenalo alespoň částečné obnovení vlivu církví ve veřejném a politickém životě. Na začátku 90. let církve zaznamenaly vysoký nárůst počtu členů, ten ovšem záhy vystřídal opět výrazný pokles pokračující až do současnosti.

Nejméně zasáhla státem nucená sekularizace ty, kteří vyrůstali před začátkem druhé světové války nebo v jejím průběhu, další generace již ovlivnila více. V prvním desetiletí po skončení války se vyostřoval spor mezi státem a církvemi. Konfrontace mezi oběma systémy upevňovala jejich výlučnost, izolovanost i jejich nárok na celého člověka a současně vedla k narušení sociálního a kulturního vývoje. Spor o výklad světa kulminoval persekucí duchovních i laiků, znárodněním církevního majetku a opatřeními směřovanými k odstranění vlivu církví ze společnosti. V kvantitativních šetřeních se polarizace společnosti projevila nárůstem počtu lidí hlásících se k jednotlivým vyznáním (Tomka 1991: 95).

Během šedesátých a na počátku sedmdesátých let se státnímu aparátu i za pomoci rozsáhlé industrializace a kolektivizace podařilo překonat odpor společnosti a omezit spontánní aktivity (Tomka 1991: 95 - 96). Situace vyústila v anomii, v narušení institucionálního rámce kultury provázeného rozpadem mechanismů socio-kulturní regenerace (Tomka 1998a: 186). Ani liberalizace probíhající v polovině 60. let tento vývoj nezastavila, pouze na nějaký čas zpomalila (Tomka 1998b: 237). Generace, dospívající v tomto období, se vyznačovala vykořeněností, odcizením a vysokou mírou de-christianizace. Pokud religiozita v jejím životě hrála nějakou roli, pak povětšinou v podobě kulturního křesťanství či religiozity bez jakýchkoli institucionálních vazeb (Tomka 1998b: 243 - 244). Antiklerikální výchova vytvářela generaci neznající obsah Bible a tápající v duchovních koncepcích vysvětlujících pohled církví na svět (Mišovič, 2001: 134).

Na začátku 70. let došlo k upevnění komunistické moci, v jejich polovině se však opět staly viditelnými známky rozkladu režimu. Vedle oficiálních struktur začal fungovat sekundární trh, publikovalo se v rámci samizdatu, výrazně narostl počet aktivních církevních skupin - jediných sociálních organizací alespoň částečně

nezávislých na státu (Tomka 1998a: 186 – 188). Generaci dospívající v tomto období necharakterizoval ani nepřátelský postoj k církvím, ani sympatie vůči nim – k církvím ji nevázal (a mnohdy ani teď neváže) vůbec žádný vztah. (Tomka 1998b: 244). Lidé narození v tomto období vyrůstali bez náboženského vzdělávání a náboženské socializace a pokud se s nějakým názorem na církve setkávali, byla jím nejčastěji kritika.

Ve Východním Německu uvedené společenské podmínky vytvořily tři různé kontexty setkávání se s logikou výlučnosti. Linie konfliktu se v průběhu času posunovaly a každá z generací se s nimi potkala v jiné podobě i intenzitě. Nestarší generace vnímala konflikt mezi státem a církví nejostřeji, pro nejmladší generaci byl konflikt mnohem méně problematický (Wohlrab-Sahr 2009: 158). Nejstarší generaci pojila po skončení 2.sv.v. s církvemi řada vazeb, ačkoli u některých ve vztahu k událostem předchozích let oslabily. V 50. a 60. letech se vzhledem k politice NDR vůči církvím rozhodnutí „pro církev nebo pro stát“ stalo nutností. Přiklonění na tu či onu stranu záviselo především na prostředí, ve kterém se dotyční pohybovali, na volbě mezi církví a státem u významných druhých (hlavně partnerů/ partnerek), na tradici religiozity nebo nereligiozity v rodině, na vlastních zkušenostech a na profesních ambicích člověka.

Kroky prostřední generace rámovalo jednak stále sekulárnější společenské prostředí, jednak rozhodnutí předchozí generace. Pokud nejstarší generace postupně upouštěla od náboženské praxe a nechávala zaniknout vazby k církvím, učinila tak i generace prostřední a odkazovala přitom na „od vždy existující sekulární tradici rodiny“, ačkoli sama tradici v podstatě vytvořila. V opačném případě se mluvilo o dlouhodobé náboženské tradici rodiny. Nejmladší generace v rodinách se sekulární nebo náboženskou tradicí pokračovala v této tendenci, ačkoli byly její postoje oproti generaci předchozí v důsledku postupné obnovy plurality mnohdy otřeseny. Její směřování záviselo především na postojích rodičů a prarodičů, stejně jako na jejich pozdější reakci na změnu politického uspořádání. Ani religiozitě nejmladší generace nelze porozumět bez znalosti konfliktních linií - určovaly, do jakého rodinného prostředí proběhne její socializace a s jakými legitimizacemi rodinných tradic se setká.

Český kontext

Podoba poválečné náboženské sféry v Československu vyplývala především ze situace ustanovené v období první republiky. Rozpad Rakouska-Uherska provázela ze strany českých obyvatel nedůvěra vůči katolické církvi¹⁷, kterou vnímali jako instituci pomáhající habsburské monarchii a nesoucí spoluvinu za ústrky vůči českému národu¹⁸ (Václavík 2010: 58). Přesto zůstávalo katolické vyznání nejčastějším, ačkoli se k němu řada lidí nejspíše hlásila pouze formálně, vnitřně se

¹⁷ Protikatolické ladění však nebylo novinkou První republiky. Projevy nedůvěry vůči katolické církvi a protikatolická rétorika byly obsaženy v ideologii velké části českých politických stran již na konci 19. století. (Václavík 2010: 69). Mišovič (2001: 72 - 73) zmiňuje především vliv Mladočechů.

¹⁸ Na vzniku představy o neslučitelnosti katolictví a Čechů se podílelo i bádání T.G.Masaryka a jeho stoupenců, především v podobě sporu o smysl českých dějin. Antikatolicismus se stal i důležitým prvkem legitimizace vzniku nového státu. (Václavík 2010: 77)

s ním neidentifikovala a aktivně se nepodílela na životě církve (Nešpor 2010: 54 – 55). První sčítání lidu v samostatném Československu roku 1921 tak přineslo velmi podobný obrázek jako poslední sčítání v rámci Rakouska-Uherska, i když pozice katolické církve mírně oslabila¹⁹ a na scéně se objevily Církev československá²⁰ vzniklá odštěpením od římskokatolické církve a Českobratrská církev evangelická vzniklá sloučením dříve existujících, tolerovaných sborů augsburského a helvetského vyznání. V dalších letech se situace stabilizovala, utlumily se protikatolické nálady, proběhla sekularizace školství (zrušila se povinná účast na náboženských úkonech i modlitby na začátku a konci vyučování), i přes nesouhlas katolické církve byl povolen pohřeb žehem a umožněn necírkevní sňatek stejně jako rozluka manželství. Československo se profilovalo jako sekulární stát usilující o vytvoření občanského náboženství a v této tendenci pokračovalo i po skončení války, kdy se mezi lety 1948 a 1960 sekularizační proces dovršil (Tížik 2011: xxx).

Druhá světová válka znamenala pro církve obtížné období - musely se vypořádat s množstvím omezení, s pokusy přesvědčit duchovní ke kolaboraci a zároveň s odchodem či smrtí řady církevních představitelů. Na konci války církve oslabil i odsun téměř 3 milionů obyvatel německé národnosti hlásících se především ke katolickému vyznání (Václavík 2010: 96). Přesto vycházely z pohledu obyvatelstva z války posíleny, především díky jednání duchovních během okupace (Mišovič 2001: 90). Po nastolení komunistického režimu v roce 1948 se církve, zpočátku především římskokatolická, později i protestantské, dostaly do pozice „nechtěných institucí“. Režim je vnímal jako hrozbu nejen kvůli dobře propracované nezávislé hierarchii, ale i kvůli četným zahraničním kontaktům. Snaha státu omezit vliv církví se zřetelně promítla do církevních zákonů vydaných v roce 1949. Zákon č. 217/1949 Sb. zřizoval Státní úřad pro věci církevní kontrolující mj. personální obsazení všech církevních pozic a zákon č. 218/1949 Sb. upravoval hospodářské zabezpečení církví a náboženských společností. Nově musel jakýkoli duchovní obdržet od úřadu tzv. souhlas k vykonávání duchovní činnosti, který se vždy vázal na konkrétní osobu a povoloval vykonávání náboženských obřadů na konkrétním místě²¹. Druhý krok omezující autonomii církví spočíval v zabavení církevního majetku a převzetí veškerých hospodářských závazků církví státem. Ze státního rozpočtu se měly hradit platy duchovních, opravy kostelů a církevních budov i financování kultu - kromě zabezpečení platů duchovním však stát své závazky téměř neplnil (Václavík 2010: 100 – 102).

Nekatolické církve omezení díky své snaze najít kompromis ve vztahu s režimem - neodmítáním církevní politiky a složením slibu věrnosti duchovními - zpočátku

¹⁹ V roce 1910 se ke katolickému vyznání přihlásilo 96,5 % obyvatelstva a k protestantským vyznáním necelá 3 %; v roce 1921 se za katolíky považovalo necelých 82 % obyvatel, za členy protestantských církví se označila opět 3 % obyvatel. Ke snížení podílu katolíků došlo především v Čechách – část obyvatelstva se přidala k nově vzniklé Církev československé (později Církev československé husitské) a část využila možnosti prohlásit se za bezkonfesní (v některých případech nekonfesnost znamenala neochotu věřících začlenit se do některé z církví, v jiných ateistický postoj) (Mišovič 2001: 72 – 79). Nešpor (2010: 56) uvádí, že katolickou církev během několika let po konci 1.světové války opustil více než milion věřících, z nichž se polovina stala členy Církev československé a několik desítek tisíc se označilo za členy ČCE. Mezi odcházejícími z katolické církve tvořili většinu lidé s ní nejvíce nespokojení, ostatní v ní „pohodlně“ zůstali.

²⁰ Jak napovídá název, církve měla ambice stát se církví národní, k tomu však nedošlo.

²¹ Pokud se chtěl duchovní podílet na vykonávání obřadů mimo oblast, na kterou se jeho povolení vázalo, musel státní správu žádat o udělení povolení pro danou příležitost.

nepociťovaly tolik jako církve katolická (Mišovič 2001: 91, Nešpor 2007: 415). Zároveň byly jako církve s národní působností vnímány jako snadněji kontrolovatelné a ovlivnitelné. Přijatelněji působily i proto, že stejně jako komunisté odkazovaly na husitské hnutí a považovaly se za jeho pokračovatele (ačkoli si každá strana husitské hnutí vykládala po svém) (Nešpor 2010: 68 -69). Režim pokračoval v mocensko-politickém boji s církvemi až do roku 1953, kdy nad politickým zápasem převážil spor o výklad světa a snaha ukázat učení církví jako nemoderní světonázor (Mišovič 2001: 91).

Od roku 1956 se kladl velký důraz na ateistickou výchovu společnosti a na popularizaci vědy²². Do popředí se stavěla neslučitelnost členství v církvi a členství v KSČ, věřící učitelé se propouštěli ze škol a rodiče musely děti na výuku náboženství přihlašovat každý rok znovu, přičemž škola se je od tohoto kroku snažila odradit. V důsledku tlaku se snížil počet dětí docházejících na výuku náboženství na 5% (Hamplová 2001: 299) a spolu s generační obměnou ubýval i počet dospělých se všeobecným přehledem o náboženství. Církve se nemohly věnovat ani charitativní činnosti, ani vzdělávat dospělé laiky, vytvářet sdružení věřících, vystupovat na veřejnosti, či vydávat necenzurovaný církevní tisk (Nešpor 2010: 76, 86 - 90).

Druhá polovina 60. let přinesla zmírnění politického tlaku na církve a uvolnění poměrů: řadě duchovních byl vrácen státní souhlas, na bohoslovecké fakulty mohlo nastoupit více studentů, byl povolen vznik bohoslovecké fakulty v Olomouci. Dokonce se mírně zvýšila od konce války upadající návštěvnost bohoslužeb (Hamplová 2001: 297). Rokem 1968 vstřícnější politika vůči církvím skončila a náboženství se dostalo do stejné pozice jako dříve, tentokrát však omezení dopadala stejnou měrou i na doposud více tolerované nekatolické církve.

Přes uvolnění poměrů v šedesátých letech se stabilně snižoval počet pokřtěných i počet církevních sňatků a návštěvnost bohoslužeb napříč denominacemi. Pokračující pokles ukazatelů religiozity mohl být způsoben jednak transformací české společnosti na individualizovanou konzumní společnost (Václavík 2010: 117 - 120), jednak generační výměnou, kdy na začátku 60. let dospívali lidé, kteří prošli kompletní protináboženskou výchovou a pravděpodobně se jim nedostal žádného, nebo jen omezeného náboženského vzdělání (Spousta 1999). „Náboženský analfabetismus“ a represivní tlaky ze strany státu vyústily v 70. a 80. v situaci, kdy se spíše než odpor vůči náboženství českou společnost charakterizoval nezájem²³. Teprve v polovině 80. let, když se poměry opět uvolnily a „gulášový socialismus“ přestával fungovat, se církvím vrátila část jejich prestiže (i proto, že suplovaly nedostačující sociální a zdravotní služby státu) a náboženská scéna začala mírně ožívat²⁴.

²² Ve Východním Německu za účelem popularizace vědy vzniklo sdružení Urania mající svou pobočku prakticky v každém městě. Sdružení usilovalo o rozšíření „pravdivého poznání“, tedy striktně vědeckého pohledu na svět, mezi všechny skupiny obyvatel. Pořádalo přednášky, semináře, zakládalo hvězdárny, aktivity se zaměřovaly jak na děti, tak na dospělé. (Schmidt-Lux 2010)

²³ Uvažování z velké části vycházelo z „rovnice“: náboženství = náboženská instituce = problém (Václavík 2010: 123).

²⁴ Za významné události napomáhající náboženskému oživení se nejčastěji označuje vyhlášení Desetiletí duchovní obnovy národy katolickou církví, pouť na Velehrad v červenci 1985, pouť k blahoslavené Anežce české i zvolení Jana Pavla II. papežem.

Převrat roku 1989 přinesl církvím novou roli. Byly považovány za významné aktéry listopadových událostí a zároveň se na ně pohlíželo jako na garanty morálních hodnot v rámci nového státu (Václavík 2010: 130). Očekávání vůči církvím se odrazila během sčítání lidu v roce 1991 v počtu těch, kteří se k nim přihlásili²⁵: více než 44% obyvatel se označilo za členy některé z křesťanských denominací (39% se přihlásilo k římskokatolickému vyznání, zbylých 5% tvořili především členové protestantských církví; ČCE oproti 50. létům²⁶ ztratila zhruba polovinu věřících). Už na výsledcích censu 1991 reflektujících polistopadové nadšení však můžeme do jisté míry „vystopovat“ vliv protináboženské výchovy na religiozitu jednotlivých věkových skupin. Za nejvíce religiozní lze považovat skupinu ve věku 50 – 69 let narozenou a dospívající především v období před nástupem komunismu a hned po ní respondenty ve věku 40 – 49 let, kteří se sice narodili v průběhu války či těsně po skončení války, ale mohli být k náboženství vedeni svými rodiči (i když ve společnosti se náboženskému postoji již nedostávalo podpory) (Václavík 2010: 139). V průběhu devadesátých let počet těch, kteří se identifikovali s některou z církví, neustále klesal. Ztráty zaznamenaly především velké církve – Římskokatolická, Českobratrská církev evangelická a Československá církev husitská. Za úbytkem věřících stálo nejspíše přehodnocení vztahu k církvi i úmrtí nejstarší a nejreligioznější generace, na jejíž místo se posunuly generace mladší a méně religiozní. Napomohly k ní i církve svou snahou dosáhnout majetkového vyrovnání a pokusy některých jejich členů ovlivňovat politické dění v zemi (Mišovič 1998: 284). Přes veškeré změny nalezneme ve vztahu ke generacím a jejich religiozitě téměř stejný obrázek jako na začátku devadesátých let. Nejčastěji se k některému z vyznání hlásí lidé narození do roku 1947²⁷, u mladších ročníků identifikace výrazně klesá a nejmladší se za členy církví označují méně než z jedné pětiny. Ve vztahu k návštěvnosti bohoslužeb ale uvedený model přestal platit. Jako neaktivnější se sice opět jeví nejstarší generace, následuje ji však ve frekvenci návštěvy bohoslužeb generace nejmladší (Spousta 2002).

Kromě odklonu od tradiční religiozity během posledních dvaceti let docházelo i k jejímu „ztekutění“: narůstal počet lidí věřících v „Boha“ v podobě nějaké vyšší či duchovní moci a klesal podíl těch, kteří připouštěli existenci osobního Boha (Václavík 2010: 161, Hamplová 2000). Objevila se necírkevní spiritualita zaměřená na holistickém pojetí člověka a odehrávající se v soukromí nebo v rámci malých sdružení často na první pohled zaměřených na jiné aspekty života (Lužný, Nešpor 2008). Normou se stala nedůvěra k církvím doprovázená vytvářením vlastních náboženských přesvědčení (Václavík 2010: 162), které kromě prvků vycházejících z učení křesťanských církví zahrnují i víru ve schopnosti věštců, ve hvězdná znamení a horoskopy (Hamplová 2008). Vývoj české náboženské scény po převratu lze proto

²⁵ Vysoká míra religiozity v roce 1991 bývá interpretována také jako vyhranění se vůči komunistickému režimu, který svobodu vyznání omezoval.

²⁶ Výsledky nelze srovnat s žádným pozdějším šetřením – otázka na vyznání byla při sčítání položena v roce 1950 a následně až v roce 1991. Přesto existují odhady počtů věřících i z období komunismu – shrnuje např. Nešpor 2007, dále texty Eriky Kadlecové (1965, 1967) a Jiřiny Šiklové (1986).

²⁷ Hamplová (2001: 296) za rok zlomu považuje rok 1942. Mezi lidmi narozenými v rozmezí 1942 – 1951 podle výsledků její analýzy výrazně klesá podíl vyznávajících oproti dříve narozeným. Další výrazný pokles zaznamenává v u lidí narozených v druhé polovině padesátých let.

označit jako odcírkevnění provázené „duchovním založením po svém“ s vědomím, že většinu společnosti charakterizuje lhostejnost vůči náboženství v jakékoli podobě.

Českobratrská církev evangelická

Českobratrská církev evangelická patří mezi církve s poměrně krátkou historií, pokud vezmeme v úvahu datum jejího vzniku – 17. – 18. 12. 1918. Úplné počátky protestantismu²⁸, ze kterého ČCE vychází, však sahají až do období evropské reformace²⁹ v 16. století (Filipi 1998: 111). Klíčový bod ve vývoji protestantských církví představovala vláda Josefa II. a s ní spojené vydání Tolerančního patentu³⁰ povolující českým evangelíkům přihlásit se k **církvi augsburské³¹ (=luterské) a církvi helvetské (=reformované)**. V roce 1918 došlo ke spojení sborů obou vyznání do jedné církve hlásící se k tradici luterské i reformované a k odkazu Jednoty bratrské i Českých bratří. V průběhu roku 1919 si nová církev zvolila název Českobratrská církev evangelická, jejím hlavním symbolem se stal kalich stojící na Bibli a přihlásilo se k ní ca 260 000 obyvatel (Molnár, Souček, Brož 1956: ???). Během První republiky se počet členů nové církve zvyšoval, jak ukazují výsledky censů z let 1921 (přibližně 231 tisíc členů) a 1931 (necelých 300 tisíc členů).

Období Protektorátu a 2. světové války znamenaly pro ČCE kontrolu Oddělením pro církevní záležitosti a omezení vnější činnosti. Církev se zaměřila především na pastorační a sociální činnost uvnitř sborů a udržovala v chodu své organizační struktury (scházely se seniorátní výbory³² i konventy), i když omezila účast řadových věřících. Tuto „strategii přežití“ ČCE s mírnými obměnami uplatňovala až do roku 1989. Relativní podřízenost politické moci a snaha neprovokovat státní aparát moci jí dávaly prostor ke konsolidaci sborových a církevních struktur i po skončení 2.sv. války (Matějka 2007: 316 – 319). Fungovaly evangelické brigády³³, na kterých se

²⁸ „Pod pojem protestantismus zahrnujeme křesťanská společenství (církve), které vzešla přímo z evropské reformace 16. století nebo na ni nepřímo navázala“ (Filipi 1998: 111).

²⁹ „Reformací rozumíme široký a mnohotvárný proud obnovy západního křesťanství, který byl jednak reakcí na jevy úpadku ve středověké západní církvi, jednak výsledkem nového poznání o samotných základech křesťanské víry. Reformace probíhala paralelně s evropským humanismem a vydatně využívala jeho služeb. Cílem reformačního hnutí nebylo zakládání alternativní církve (církví), nýbrž proměna církve stávající“ (Filipi 1998: 111).

³⁰ Toleranční patent neznamenal zrovnoprávnění vyznání protestantského a katolického, nýbrž možnost se oficiálně od katolické církve distancovat a být jako protestant tolerován ,tedy „trpěn“ (tolerance s sebou nepřinášela příznání výhod náležejících katolické církvi stále považované za státní církev). Např. všichni plátcí daní museli přispívat na chod katolické církve (ti, kdo se přihlásili k protestantismu, tudíž platili 2x), na státních školách se mohlo vyučovat pouze křesťanství odpovídající katolicismu, řada nařízení omezovala stavbu protestantských modliteben a kostelů. Rovnocennější postavení luterského a augsburského vyznání s katolickým přineslo v roce 1861 vydání Protestantského patentu. Úplné zrovnoprávnění přinesla až prosincová ústava 1867 (Václavík 2010: 54).

³¹ **definice luterství x reformovaná církev. Ne z Filipiho (dle ThDr. L. Beneš chybné)!**

³² Seniorát je územní samosprávný celek zahrnující několik sborů. V čele seniorátu stojí volený čtyřčlenný seniorátní výbor. Nejvyšším shromážděním seniorátu je několikrát ročně scházející se konvent zahrnující faráře, kurátory a členy staršovstva.

³³ Evangelické brigády, obvykle zahrnující práci v lese nebo opravy budov, se týkaly především ČCE jako celku. Jedinými ze zkoumaného sboru, koho seznamy účastníků brigád zmiňují, jsou dcery faráře Rychetského Bohumila a Lídy. Některé z brigád, především v Herlíkovicích, měl organizovat Chrudimský seniorát, kam sbor v Hradišti u Nasavrk patří, v jednom případě je zmiňována návštěva faráře Vojtěchovského, který spravoval

setkávala mládež, dařilo se udržet relativně vysokou kvalitu výuky na bohoslovecké fakultě. Postavení evangelíků pozitivně ovlivňoval **Josef Lukl Hromádka (Cesta církve)**

I přes relativně vstřícný postoj evangelíků ke komunismu kontroloval stát činnost ČCE a stejně jako u jiných církví usiloval o snížení jejího vlivu ve společnosti: znesnadňoval výuku náboženství a sdružování dětí a mládeže, nepovoloval letní tábory a dohlížel na publikační činnost³⁴. Ačkoli se režim snažil církev utlumit, až do sčítání v roce 1950 počet jejich členů rostl. V následujících letech, a v podstatě až do roku 1989, se ČCE potýkala s obdobnými obtížemi jako ostatní církve: s klesajícím počtem členů, s nedostatkem farářů, s perzekucí duchovních, s výrazným nárůstem věkového průměru jak mezi duchovními tak mezi členy církve, se základy veřejné činnosti a výuky náboženství ve školách, s nedostatkem finančních prostředků na údržbu kostelů i far, s postihy za členství v církvi.

V prvních dvaceti poválečných letech stát přistupoval k ČCE tolerantněji než k Římskokatolické církvi, později však, v reakci na prohlášení vydaná v průběhu roku 1968³⁵ a postavení se proti srpnové invazi ze strany ČCE³⁶, nabyly restriktce stejného rozsahu (Nešpor 2010: 91). Perzekuce se projevila například na omezení zakládání nových sborů, kdy mezi lety 1945 – 1956 bylo založeno 105 sborů, mezi roky 1956 a 1989 jen jediný sbor³⁷ (Nešpor 2010: 92, evangnet 2012). O vývoji počtu osob hlásících se k ČCE v tomto období nemáme přesné údaje – otázka týkající se náboženského vyznání nebyla v censech až do roku 1991 pokládána.

Po roce 1989 byla ČCE zařazena mezi státem uznané církve³⁸ a byly jí přiznána všechna z tzv. zvláštních práv zahrnující: vyučování náboženství na státních školách, duchovenskou službu v ozbrojených silách ČR a místech výkonu vazby a výkonu trestu odnětí svobody, financování podle Zákona č. 218/1949 Sb., právo konat

nedaleký hlinecký sbor a bydlel v Nasavrkách a jako účastník se uvádí současný senior Chrudimského seniorátu Miloš Hübnerna (Hlaváč, Eliášová, Loucká: 2011).

³⁴ Bylo např. pozastaveno vydávání časopisu Bratrstvo nebo Stejně tak došlo k výraznému omezení množství přidělovaného papíru na tisk periodik a k znesnadnění předplacení časopisů jejich čtenáři. Státní úřad pro věci církevní se snažil ovlivnit i složení redakčních rad. (Cesta církve ...)

³⁵ Prohlášení ze 8.2.1968 vydané Výborem Svazu československého evangelického duchovenstva, 14.3.1968 Prohlášení československé církve evangelické k demokratizaci socialistické společnosti a 24.4.1968 vydané Memorandum Československé církve evangelické. ČCE v nich požadovala rozšíření náboženské svobody, možnost neomezeně rozvíjet náboženský život, úpravu vztahů mezi státem a církvemi a demokratizaci veřejného života (Pešek 2001: 351 – 352).

³⁶ Plenární zasedání synodní rady ČCE vydalo 28. srpna 1968 tiskové prohlášení, ve kterém stálo: „Příchod cizích vojsk do naší vlasti považujeme za nespravedlivé a hrozné pošlapání mezinárodního práva. Je to i velké neštěstí a rána, která se dlouho nezahojí. Jedinou nápravu tohoto stavu vidíme v úplném odchodu cizích vojsk, v obnově státní suverenity a v pokračování demokratizačního úsilí (...)“ (Český bratr 19). První prohlášení sepsala synodní rada již v den okupace 21. srpna 1968. Okupaci odsoudil i Josef Lukl Hromádka a odmítl i přes veškerý nátlak svůj postoj změnit (Hamplová 2001: 356).

³⁷ Před rokem 1918 bylo založeno 169 sborů, mezi lety 1918 – 1944 celkem 96 sborů, následně do roku 1990 pouze sbor jeden a to německy mluvící v Praze 1 (evangnet 2012).

³⁸ Přesné podmínky registrace církve či náboženské společnosti stanovuje Zákon č.3/2002, mezi podmínky k registraci církve podpisy alespoň 300 občanů ČR nebo cizinců s trvalým pobytem v ČR, základní dokument církve či náboženské společnosti, přesné stanovení organizační struktury církve a způsobu ustanovování duchovních a jejich odvolávání, zásady hospodaření a získávání finančních prostředků či práva a povinnosti osob hlásících se k církvi nebo náboženské společnosti. Dříve platný zákon č. 161/1992 Sb. vztahující se k registraci církví a náboženských společností vyžadoval podpisy alespoň 10 tisíc osob, nebo podpis alespoň 500 osoba členství náboženské společnosti ve Světové radě církví. Práva registrovaných církví pak upravoval zákon č. 308/1991 Sb.

obřady, při kterých jsou uzavírány církevní sňatky, právo zakládat církevní školy a zachovávat zpovědní tajemství³⁹ (Zákon č. 3/2002 Sb.). V prvním polistopadovém sčítání lidu, domů a bytů z roku 1991 se za člena ČCE označilo téměř 204 tisíc obyvatel. V dalším censu se za se za člena ČCE považovalo přibližně 117 tisíc osob. Během posledního Sčítání lidu, domů a bytů 2011 se k ČCE přihlásilo necelých 52 tisíc osob⁴⁰. Od roku 1991 počet těch, kdo se považují za patřící k ČCE, setrvale klesá, a to i v případě, že vezmeme v úvahu: „polistopadové nadšení“, povinnost vyplnit otázku týkající se náboženského vyznání v roce 2001 a její opětovnou dobrovolnost v roce 2011 (zde téměř polovina obyvatel na otázku neodpověděla).

ČCE se spravuje podle presbyterně-synodních zásad a k farářské službě pověřuje jak muže, tak ženy⁴¹ (e-cirkev 2012). V současné době ji tvoří 255 sborů rozdělených do 14 seniorátů⁴². Sборы představují základní organizační jednotku církve a spravuje je staršovstvo volené celosborovým shromážděním na 6 let (princip presbyterní). Několik sborů tvoří seniorát řízený čtyřčlenným seniorátním výborem, nejvyšším shromážděním seniorátu je konvent tvořený zástupci staršovstev. Celou církev vede šestičlenná synodní rada složená ze 3 farářů a 3 laiků, nejvyšší církevní shromáždění představuje synod konaný alespoň jednou ročně (e-cirkev 2012). Tyto vyšší úrovně správy církve, kde patří rozhodovací pravomoc jednotlivým orgánům složeným z volených delegátů, z nichž minimálně 1/3 jsou laici, odpovídají principům synodním (Filipi 1998: 131).

Obdobně jako jiné církve, i ČCE se řídí vlastními pravidly ohledně života církve, členství v ní a přijímání nových členů. Členem ČCE se může stát kdokoli, koho přijal a evidoval za svého člena některý farní sbor ČCE, pokud byl pokřtěn v nějakém z nich, nebo byl pokřtěn v jiné křesťanské církvi vyznávající dílo Boha Otce, syna i Ducha sv. (Církevní zřízení a řády 2012: čl. 1). Zájemce o přijetí do ČCE musí prokázat znalost základů učení církve a účastnit se sborového života. O přijetí či nepřijetí dospělého jedince za člena sboru rozhoduje staršovstvo, děti se přijímají na základě žádosti rodičů či zákonných zástupců a souhlasného rozhodnutí staršovstva. V případě osob z jiných křesťanských církví lze členství v ČCE propůjčit (jedná se například o členy římskokatolické církve, které církev považuje za katolíky i v případě, že byli pouze pokřtěni a života církve se neúčastní). Člověk přijatý do ČCE zůstává jejím členem až do chvíle, kdy sám o vystoupení z církve požádá. V některých, spíše však výjimečných případech dochází k odejmutí propůjčeného členství či k vyloučení z ČCE. Odebrání členství podmiňuje neúcta k vyznání ČCE a způsob života neodpovídající svědectví Písma. Přistoupit k němu lze ale až po neúspěšných výzvách k nápravě a po schválení vyloučení seniorátním výborem (Církevní zřízení a řády 2012: čl. 4). „Kartotékovými členy“ tak zůstávají často i lidé,

³⁹ Některým registrovaným církvím a náboženským společnostem byla přiznána pouze některá ze zvláštních práv.

⁴⁰ Klesající tendence v počtu osob hlásících se k jednotlivým vyznáním se netýká pouze ČCE, ale i druhých dvou velkých církví: Římskokatolické církve a Československé církve husitské.

⁴¹ Ačkoli některé sbory, např. i sbor v Hradišti (archiv sboru – zápisy z jednání staršovstva), ještě v 50. letech ordinaci žen odmítaly.

⁴² Původně měla ČCE seniorátů 13. V roce 2000 se k ní však připojilo 9 sborů odštěpených od existující Jednoty Bratrské, které přijaly název Obnovená Jednota Bratrská a utvořily tzv. Ochranovský seniorát.

kteří se již do života církve nezapojují, či se o víru dále nezajímají, ovšem nepožádali o vyřazení. Mnohdy mohou být jako členové evidováni i dospělí pokřtění v dětském věku a přihlášení ke členství svými rodiči. Rodina se následně podle záznamů v kartotékách jeví jako religiózní po několik generací, ačkoli mladší generaci již za věřící považovat nelze⁴³.

ČCE vede rodiny k předávání evangelického vyznání dětem pouze obecnými doporučeními a do rodinného a náboženského života svých členů spíše nezasahuje. Od věřících se požaduje čtení Písma svatého, osvědčování víry životem podle evangelia, službu bližním a nesení zodpovědnosti za zajištění potřeb církve (Církevní zřízení a řády 2012: § 2). K výchově dětí se předpisy ČCE zmiňují stručně a žádají členy o výchovu dětí ve víře (Církevní zřízení a řády 2012: § 2). Předávání víry dětem, jeho intenzita, forma či direktivnost, se ponechává na rozhodnutí rodičů nebo zákonných zástupců. Podporu v náboženské socializaci potomků mohou rodiny najít v aktivitách sborů určených dětem. Obvykle se jedná o výuku náboženství pro různé věkové skupiny dětí a mládeže, o rodinné neděle, kdy se výklad Písma i průběh bohoslužby uzpůsobuje potřebám dětí, případně o rekreační pobyty pro děti, mládež a rodiny. Rozsah a formu výuky dětí a mládeže zajišťují sbory samy podle svého uvážení. Na celocírkevní úrovni se organizují některé z pobytových aktivit a vydávají se katechizmy pro děti či návrhy tematických bloků pro setkání s dospělými. Sbory se také věnují dospělým členům a pořádají pro ně biblické hodiny⁴⁴, či jiná pravidelná setkání (např. v rámci pěveckého sboru), duchovní vykonávají pastorační návštěvy především v domácnost starších lidí.

Činnosti vyvíjené na úrovni sborů, seniorátů či celé církve mohou napomáhat náboženské socializaci v prostředí ČCE, svou dobrovolností však působí jen jako prostředky „pomocné“, ne určující. Intenzita kontaktu s ostatními členy církve, vzdělávání se ve věrouce, míra propojení náboženské sféry s jinými sférami⁴⁵ (ekonomickou, politickou, rodinnou, oblastí vzdělání) se odvozuje od rozhodnutí každého člena.

Z hlediska historického se jako nejpříznivější pro náboženskou socializaci a setrvalé zapojení do života církve jeví období po roce 1989, kdy je možné náboženský život bez omezení rozvíjet v delším časové perspektivě. Předešlé dějinné etapy vyznačující se liberálnějším postojem k náboženství (pokud vezmeme v úvahu pouze období týkající se zkoumaných generací), byly příliš krátké na to, aby se do evangelického významového univerza mohlo plně zapojit více generací a v aktivním zapojení dlouhodoběji setrvat. Pokud v období komunistické vlády v ČCE nalezneme několik generací jedné rodiny, pak zde musely fungovat pro daný historický kontext specifické mechanismy mezigeneračního přenosu religiozity, nebo mohlo jít o projev nesouhlasu s komunistickou vládou, případně o výsledek „pastýřského nadání“ v místě působícího faráře.

⁴³ V hradištském sboru existují i rodiny, u nichž se života sbor účastní dvě či více generací, jako členové sboru jsou však evidováni pouze někteří z nich.

⁴⁴ Biblická hodina je odpoledním či večerním setkáním pro dospělé spojeným s výkladem biblického textu, zpěvem a katechezí.

⁴⁵ Oddělení náboženské sféry od jiných oblastí života je výsledkem procesu sekularizace, kdy se sektory společnosti a kultury osamostatňují od náboženských institucí a symbolů. Sekularizaci lze pozorovat na poklesu náboženských témat v umění, filozofii či literatuře a na rostoucím významu vědy jako autonomního a veskrze sekulárního pohledu na svět (Berger 1990: 107). Oblast vysvětlovaná za pomoci náboženských témat se neustále zmenšuje a samostatně fungující sféry si vytvářejí vlastní vysvětlení fungování světa (Luckmann 1967).

Evangelický sbor Hradiště⁴⁶

Sbor ČCE Hradiště se nachází přibližně 15 km jižně od Chrudimi na okraji Železných hor. Byl založen roku 1783, k augsburskému vyznání se místní obyvatelstvo přihlásilo hned s vydáním Tolerančního patentu v roce 1781 (jednalo se o 165 rodin v rámci nasavrckého panství). V roce 1823 se k evangelickému sboru hlásilo 1010 lidí z 68 obcí. Hradišťský sbor již tehdy charakterizovala rozptýlenost a dlouhá doba dojezdnosti/dochůzky z jednotlivých obcí do centra sboru v Hradišti - některé rodiny docházely na bohoslužby 3 hodiny.

První tři kazatelé působící ve sboru pocházeli z Maďarska a za jejich farářování sbor na vlastní náklad vystavěl dřevěnou modlitebnu (dokončena r. 1787). Z dalších kazatelů se do dějin sboru před sloučením protestantských církví do ČCE významněji zapsali Čeněk Juren (v Hradišti 1834 - 1863, nechal postavit kamenný kostel, faru a církevní školu) a Ludvík Bohumil Kašpar (v Hradišti 1865 - 1894, psal a překládal písně, založil pěvecký sbor, věnoval se literární činnosti, navázal spolupráci se zahraničními evangelickými sbory). Prvním evangelickým farářem nově vzniklé ČCE se stal Josef Marek (v Hradišti 1893 - 1924). Po ukončení jeho farářování, zůstal sbor na čtyři roky bez kazatele, následně se v něm vystřídal několik krátkodobě působících farářů. Za uprázdnění došlo ke sporu o Helvetskou stezku používanou některými věřícími při cestě na bohoslužby, který se ve sboru stále traduje⁴⁷.

Druhá světová válka přinesla citelné snížení účasti na bohoslužbách, byly omezeny biblické hodiny⁴⁸, nadále však fungovala setkání mládeže. Někteří ze členů sboru se zapojili do odboje⁴⁹. Ve sboru v té době působil farář Jaroslav Pech, který inicioval rozsáhlou opravu kostela. Jeho vztah se sborem lze popsat jako rozporuplný - sbor nedokázal přijmout skutečnost, že se farářova rodina nepostarala o jeho nemocnou manželku a umístila ji do pečovatelského ústavu.

Po čtrnácti letech vystřídal faráře Pecha farář Čestmír Rychetský. Ten se zaměřil především na výchovu dětí a mládeže. V obcích, kde získal povolení, vyučoval náboženství přímo ve školách, v ostatních obcích obcházel jednotlivé rodiny a věnoval se výuce dětí a pastoračním návštěvám dospělých. Činnost sboru směřovala

⁴⁶ Vypracováno na základě rozhovorů a údajů z archivu sboru ČCE Hradiště.

⁴⁷ Rodina hlásící se ke katolickému vyznání, přes jejíž pozemky část Helvetské stezky vedla, začala bránit průchodu evangelíků. Konflikty vedly až ke dvěma soudním sporům a k vyhlášení celé cesty za veřejnou roku 1930. „Tato cesta byla používána příslušníky sboru v Hradišti jako cesta do kostela, na pohřby, do školy, od nepaměti. ... Používali ji evangelíci z vesnic Spáleníště, Křižanovice, Proseč, Bezděkov, Bojanov, Hůrka, Prosička. Když tento zlý duch posedl souseda Polívku, zakazoval cest všem a činil veliké překážky. Pásl dobytek a hlídal cestu, ozbrojen bičem a holí a vykřikoval: ‚Tady Helvíti chodit nebudou‘. Byl pohřeb do Hradiště, kterého se museli zúčastnit hlavně lidé z výše jmenovaných osad. Soused Polívka si umínil, že tam účastníky pohřbu dnes nepustí. Stráže zesíleny, číhali tam příslušníci celé Polívkovy rodiny. S tím počítali naši lidé z Hradiště, kteří Polívku dobře znali a do věci byli zasvěceni. Řekli si, že půjdou rovněž stezku hájit a účastníkům pohřbu pomohou k přechodu. Na místě přechodu strhla se malá bitva. Ze strany sboru tam působil hlavně M.Korábek ze Lhotic a br. Pilař z Křižanovic a jiní. Došlo na hole a biče.“ (Blažek, archiv sboru: nedatováno, nestránkováno).

⁴⁸ Biblická hodina je odpoledním či večerním setkáním pro dospělé spojeným s výkladem biblického textu, zpěvem a katechezí.

⁴⁹ Členové sboru schovávali odbojáře a také proběhla jednání staršovstva o umístění ležácké vysílačky do kostela na půdu nad varhany. Nakonec se rozhodlo o umístění vysílačka do obce Ležáky, která byla následně vypálena. Podle (Cesta církve ...) se někteří z nich zapojili i do tzv. třetího odboje.

nejen dovnitř sboru, ale také mimo sbor. Pořádaly se sborové výlety, výjezdy pěveckého kroužku, sborové dny pro rodinu i výjezdy do sborů Východního Německa. Události roku 1968 sbor přímo nezasáhly, kromě dopisu⁵⁰ určeného vládě ČSSR a vládám států Varšavské smlouvy v archivu nenalezneme žádné další zmínky. Mezi často vzpomínané aktivity však patří svépomocně provedená oprava kostela, hřbitovních zdí a dalších církevních budov, která především pro mužskou část sboru znamenala stmelující aktivitu.

Krátce před převratem, v roce 1987, nastoupil do sboru Jiří Kučera –hrozilo mu odebrání státního souhlasu a Hradiště se považovalo za dostatečně malý a bezvýznamný sbor, aby tam mohl být s povolením uděleným pouze na jeden rok umístěn. Farář ve sboru zůstává i v současnosti. Jeho působení se spojuje především s intenzivní prací s dětmi a mládeží, se změnou systému výuky náboženství, dále s výrazným oživením sborového života a s příchodem velkého počtu nových členů. Namísto objíždění rodin s dětmi se zavedlo svážení dětí do Hradiště na faru. Na výuce dětí se kromě faráře podílí i jeho manželka, jáhenka Rút Kučerová, která převzala skupinu nejmenších dětí, vede pěvecký sbor a vytvořila i dětský pěvecký sbor. V současné době zaměstnává sbor Rút Kučerovou na částečný úvazek jako sborovou sestru⁵¹. Postupně hodiny náboženství začali kromě dětí z evangelických rodin navštěvovat i děti z rodin, které mezi členy sboru v Hradišti nepatří. K výuce náboženství záhy přibýly výlety, lyžařské a vodácké pobyty, pobyty otců s dětmi a cesty do zahraničí⁵². Pro starší generaci i nadále probíhaly biblické hodiny nebo setkání různých věkových skupin. První neděle v měsíci se koná tzv. rodinná neděle, kdy je výklad písmo i průběh bohoslužeb přizpůsoben potřebám dětí, v ostatní neděle mohou děti navštěvovat nedělní školu⁵³ probíhající na faře. Dále se opravily církevní budovy a kostel, proběhla renovace varhan. Kučera provedl taktéž v roce 1997 revizi kartotéky sboru, kdy z udávaných 540 členů jich našel pouze necelých 300, aktuálně však sbor čítá více než 400 členů.

Z hlediska dějin sboru se jako nejpříhodnější pro socializaci do života církve a k evangelické víře jeví období soustředěné práce s dětmi ze strany faráře a dalších členů sboru. Výuka náboženství pro děti vede nejen k předávání „náboženské znalosti“, ale také k zapojení se mezi věřící. Rozdělení do skupinek podle věku umožňuje dětem plynule přecházet mezi jednotlivými etapami náboženského vzdělání. Za stejně významné lze považovat i fungující vzdělávání a setkávání dospělých. Naopak období, kdy výuka dětí nezajišťoval farář, nebo ji omezoval stát, mohla posílit mechanismy fungující uvnitř rodin a zintenzívnit snahu rodičů předat dětem svou víru. V případě sboru v Hradišti měly významný vliv na udržení rodin ve sboru, případně na jejich postupné odpadání, i osobnosti farářů. Někteří z nich dokázali do sboru přivést velké množství nových členů a zároveň ve své práci zahrnout různé věkové skupiny stávajících členů, jiným se tato činnost dařila méně.

⁵⁰ Znění dopisu viz. příloha č.

⁵¹ Sborová sestra vypomáhá faráři s výukou dětí a mládeže, s katechezí dospělých, s biblickými hodinami a pastoračními návštěvami. Možnost kromě faráře zaměstnat sborovou sestru a do ústředí církve tak odvádět 1,5 x stanovený příspěvek do personálního fondu ČCE svědčí o ochotě členů sboru sbor finančně podporovat. Rút Kučerová dále spravuje jako jáhenka nedaleký sbor v Lozicích, jemuž Hradiště vypomáhá s hrazením personálního příspěvku.

⁵² Mládež sboru, případně děti s rodiči, doposud navštívili Německo, Norsko, Dánsko, vícekrát Francii, jezdí na výměnné pobyty do Holandska, někteří z nich byli na Islandu.

⁵³ Nedělní škola funguje v Hradišti několik posledních let.

Guest in Clarke: „As religious values are less firmly embedded in wider social norms, and religious groups lack strong collective structures through which to socialize potential new members, so it becomes increasingly difficult to perpetuate religious traditions successfully (Bruce 2002).“ (s. 654)

Faráři sboru a roky jejich působení:

Ištván Törös	1783 – 1787
Mihály Gál	1787 – 1792
Mihály Bari	1792 – 1832
Fabián Hronek	1832 – 1834
Čeněk Juren	1834 – 1863
Ludvík Bohumil Kašpar	1863 – 1891
Josef Marek	1893 – 1924
Antonín Gayer	1928 – 1931
Stanislav Růžička	1934 – 1941
Miloslav Bohatec	1941 – 1945
Jaroslav Pech	1946 – 1960
Čestmír Rychetský	1961 – 1986
Jiří Kučera	1987 –

Proměny počtu členů sboru v pětiletých⁵⁴ intervalech od roku 1933:

rok	Počet členů
1933	812
1935	829
1939	843
1947	738
1951	743
1955	731
1960	720
1965	680
1970	631
1975	620
1980	605
1985	550
1990	544
1995 ⁵⁵	549
2000	375
2005	
2010	

⁵⁴ Pokud nelze dohledat údaj pro daný rok, je uveden nejbližší rok se známým počtem členů.

⁵⁵ Roku 1997 byla provedena revize kartotéky členů a bylo dohledáno pouze 380 členů.

Modely předávání religiozity - začlenit modely Východního Německa podle Wohlrab-Sahr 2009!!!!

Tab. 1 Skladba obyvatelstva podle náboženského vyznání v roce 1950 a v letech 1991 a 2001

Ukazatel	1950		1991		2001		Index 2001/1991
	absolutně	%	absolutně	%	absolutně	%	
Věřící celkem	8 353 282	93,9	4 523 734	43,9	3 288 088	32,2	72,7
v tom:							
Církev československá husitská	946 497	10,6	178 036	1,7	99 103	1	55,7
Církev římskokatolická	6 792 651	76,4	4 021 385	39	2 740 780	26,8	68,2
Českobratrská církev evangelická	401 729	4,5	203 996	2	117 212	1,2	57,5
Ostatní	212 405	2,4	120 317	1,2	330 993	3,2	275,1
z toho:							
Nábož. Spol. Svědkové Jehovovi	x	x	14 575	0,1	23 162	0,2	158,9
Pravoslavná církev v českých z.	50 063	0,6	19 354	0,2	22 968	0,2	118,7
Slezská evangelická církev a. v.	57 807	0,7	33 130	0,3	14 020	0,1	42,3
Osoby bez vyznání	519 962	5,8	4 112 864	39,9	6 039 991	59	146,9
Nezjištěno	22 889	0,3	1 665 617	16,2	901 981	8,8	54,2
Obyvatelstvo celkem	8 896 133	100	10 302 215	100	10 230 060	100	99,3

Zdroj: ČSÚ 2012

<http://www.czso.cz/csu/2003edicniplan.nsf/o/4110-03-->

obyvatelstvo_hlasici_se_k_jednotlivym_cirkvim_a_nabozenskym_spolecnostem

Archiv evangelického sboru v Hradišti.

Bader, C. D., Desmond, S. A. 2006. „Do as I Say and as I do: The Effects of Consistent Parental Beliefs and Behaviours Upon Religious Transmission. *Sociology of Religion* 67(3): 313 - 329.

Balík, S., Holzer, J. 2001. „Teorie nedemokratických režimů a osudy katolické církve jako dělicí kritérium“. In: Fiala, P., Hanuš, J. (eds.). *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*. Brno: CDK.

Beckford, J. A. 1989. *Religion and Advanced Industrial Society*. London: Unwin Hyman.

Bengtson, V. L., Copen, C. V., Putney, N. M., Silverstein, M. 2009. „A longitudinal Study of the Intergenerational Transmission of Religion“. *International Sociology* 24 (3): 325 - 345.

Berger, P. L. 1990. *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday.

Berger, P. L. 1999. „Desecularization of the World: A Global Overview“. Pp. 1 – 18 in P. L. Berger (ed.). *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington Ethic a Public Policy Center.

Blažek, A. *Paměti I + II*. nedatovaný rukopis. Sborový archiv Hradiště.

Copen, C., Silverstein M. 2007. „Transmission of Religious Beliefs across generations: Do Grandparents Matter?“ *Journal of Comparative Family Studies* 38(4): 497 - 510.

Český bratr - časopis ČCE, ročník 44, č. 7 – prohlášení k okupaci

ČSÚ. 2010. *Demografická příručka 2009*. (online). (cit. 30.8.2012). [http://www.czso.cz/csu/2010edicniplan.nsf/t/D9003499E3/\\$File/4032100119.pdf](http://www.czso.cz/csu/2010edicniplan.nsf/t/D9003499E3/$File/4032100119.pdf)

Davie, G. 1994. *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*. Oxford: Blackwell.

Davie, G. 2000. *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.

Davie, G. 2006. „Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to Take into Account. *Arch. europ.sociol.* XLVII: 271 - 296.

Dobbelaere, K. 1999. „Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization.“ *Sociology of Religion* 60 (3): 229 – 247.

Edgell, P. 2009. „Religion and Family“. Pp. 635 – 650. In Clarke, P. B. *The Oxford handbook of the sociology of religion*. Oxford : Oxford University Press.

Fiala, P., Hanuš, J. 2001. „Katolická církev a totalitarismus v českých zemích“. In Fiala, P., Hanuš, J. (eds.). *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*. Brno: CDK.

- Filipi, P. Křesťanstvo. 1998. *Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Brno: CDK.
- Giordan, G. 2007. "Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory". Pp: 161 – 180. In Kieran Flanagan. Peter C. Jupp (eds.). *A sociology of spirituality*. Aldershot, England ; Burlington, VT : Ashgate.
- Guest, M. 2009. "The reproduction and transmission of religion". Pp. 651 – 670. In Clarke, P. B. *The Oxford handbook of the sociology of religion*. Oxford : Oxford University Press.
- Hamplová, D. 2000. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti. Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Hamplová, D. 2001. „Institucionalizované a neinstitucionalizované náboženství v českém poválečném vývoji“. *Soudobé dějiny* 7(2-3): 294 – 311.
- Hamplová, D. 2008. „Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity“. *Sociologický časopis* 44(4): 703 - 723.
- Hervieu-Lèger, D. 1998. "The transmission and formation of socioreligious identities in modernity". *International sociology* 13(2): 213-228.
- Hervieu-Lèger, D. 2004. "Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity". Pp. 161-175. In R. K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hromádka, P., Eliášová, L., Loucká, P. (eds.). 2011. *Cesta církve IV. Evangelické brigády*. Praha: Kalich.
- Kadlecová, E. 1965. „Z výzkumu religiozity dospělých v Severomoravském kraji“. *Sociologický časopis* 1: 135 – 147.
- Kadlecová, E. 1967. *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*. Praha: Academia.
- Kepel, G. 1996. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- Klepetko, V. Nedatované rukopisy. Sborový archiv Hradiště.
- Korbelová, J. 2001. *Dějiny Českobratrské církve evangelické na příkladu sboru v Hradišti u Nasavrku*. Diplomová práce. Praha: Evangelická teologická fakulta UK.
- Luckman, T. 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillan Company.

- Lužný, D., Nešpor, Z. R. 2008. *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern.
- Matějka, O. 2007. „Jsou to berani, ale můžeme je využít. Čeští evangelici a komunistický režim 1948 – 1956. *Soudobé dějiny* 14(2 – 3): 305 – 340.
- McGuire. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- McLeod, H. 2007. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789 – 1989)*. Brno: CDK.
- McNamara B. C., Nelson, L., Davarya S. U. 2010. „Religiosity and spirituality during transition to adulthood“. *International Journal of Behavioral Development* 34(4): 311 - 324.
- Mišovič, J. 1998. „Religion und Kirche in der Tschechischen Republik“. Pp. 271 - 285. In Pollack, D., Borowik, I., Jagodzinski, W. (Hrsg.) *Religiöser Wandel in den Postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*. Würzburg: ERGON-Verlag.
- Mišovič, J. 2001. *Víra v dějinách zemí koruny české*. Praha: Slon.
- Molnár, A., Souček, J. B., Brož, L. 1956. *Od reformace k zítřku*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství.
- Müller, O. „Religiosity in Central and Eastern Europe. Results from the PCE 2000 Survey in Comparison“. Pp. 65 – 88. In Pickel, G., Müller, O. (Hrsg.). *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Myers, M. S. 1966. „An intractive model of religiosity inheritance: The importance of family context“. *American sociological review* 61(5): 858 - 866).
- Nešpor, Z. R. 2007. „Empirické výzkumy (současného) náboženství v letech 1946 – 1989. *Religiozita v komunistickém Československu*. *Soudobé dějiny* 14(2 – 3): 399 – 429.
- Nešpor, Z. R. 2010. *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich.
- Pešek, J. 2001. „Štát a cirkvi v období pokusu o společenskú reformu (1968 -1969)“. *Soudobé dějiny* 7(2-3): 350 -364).
- Pinquart, M., Silbereisen, R. K. 2004. „Transmission of values from adolescents to their parents: the role of value content and authoritative parenting“. *Adolescence*. 39 (153): 83 - 100.
- Pollack, D. 2003. „Religiousness Inside and Outside the Church in Selected Post-Communistic Countries of Central and Eastern Europe“. *Social Compass* 50(3): 321 – 334.
- Pollack, D. 2008. „Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings. *Social Compass* 55(2): 168 – 186.
- Pollack, D. 2009. *Rückkehr des Religiösen?* Tübingen: Mohr Siebeck.

Předběžné výsledky ze SLDB:

[http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/9500339D78/\\$File/pvcr072.pdf](http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/9500339D78/$File/pvcr072.pdf)

Roof, W. C. 2009. „Generations and Religion“. Pp. 616 – 634. In Clarke, P. B. *The Oxford handbook of the sociology of religion*. Oxford : Oxford University Press.

Rychetský, Č. *Sbor Páně v Hradišti u Nasavrku, okres Chrudim*. Nedatovaný strojopis.

Sabe, J. C. 2007. „The Crisis in the Religious socialization: An Analytical Proposal“. *Social Compass* 54(1): 97 - 11.

Spohn, W. 2012. „Europeanization, Multiple Modernities and Religion - The Reconstruction of Collective Identities in Post-communist Central and Eastern Europe“. Pp. 29 -50. In Pickel, G., Sammet, K. (Eds.) *Transformation of Religiosity. Religion and Religiosity in Eastern Europe 1989 – 2010*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Spousta, J. 1999. „České církve očima sociologických výzkumů“. In Hanuš, J. (ed.). *Náboženství v době společenských změn*. Brno: MU.

Spousta, J. 2002. „Changes in Religious Values in the Czech Republic“. *Sociologický časopis* 38(3): 345 – 363.

Schmidt-Lux, T. 2010. „Science as Religion: The Role of Scientism in the Secularization Process in Eastern Germany“. Pp. 19 – 40. In E. Peperkamp, M. Rajtar (eds.). *Religion and the Secular in Eastern Germany, 1945 to the present*. Leiden, Boston: BRILL.

Stolzenberg, R. M., Blair-Loy, M., Linda, J. W. 1995. „Religious participation in early adulthood: age and family life cycle effects on church membership.“ *American Sociological review* 60(1): 84 - 103.

Šiklová, J. 1986. „Mládež v ČSSR a náboženství“. *Svědectví* 20(79): 513 – 520.

Tížik, M. 2011. *Náboženstvo vo verejnom živote na Slovensku. Zápasy o ideový charakter štátu a spoločnosti*. Bratislava: Sociologický ústav SAV.

Tschannen, O. 1991. „The Secularization Paradigm: A Systematization.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (4): 395 – 415.

Tomka 1991. „Secularization or anomy? Interpreting Religious Change in Communist Societies. *Social Compass* 38(1): 93 – 102.

Tomka, M. 1998a. „Contradictions of secularism and the preservations of the sacred. Four contexts of religious change in communism“. Pp. 177-189 In R. Laermans, B. R. Wilson, J. Billiet (eds.) *Secularization and Social Integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere*. Leuven: Leuven University Press.

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

Voas, D. Crockett, A. 2005. „Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging“. *Sociology* 39(1): 11 - 28.

Wohlrab-Sahr, Monika (2002): „Säkularisierungsprozesse und kulturelle Generationen. Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Westdeutschland, Ostdeutschland und den Niederlanden“. (Pp. 209-228). In: Burkart, G./Wolf, J. (Hg.): *Lebenszeiten. Erkundungen zur Soziologie der Generation*. Opladen:

Wohlbar-Sahr, M., Schmidt-Lux, T., Karstein, U. 2008. „Secularization as Conflict“. *Social Compass* 55/2: 127-139.

Wohlrab-Sahr, M., Karstein, U., Schmidt-Lux, T. 2009. *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*. Frankfurt/ New York: Campus Verlag.

Zrinščak, S. 2004. „Generations and Atheism: Patterns of Response to Communist Rule Among Different Generations and Countries.“ *Social Compass* 51(2): 221 – 234.

Zrinščak, S., Nikodem, K. 2009. “Why, at all, do we need religion? Religion and morality in post-communistic Europe”. Pp. 13 – 24. In Pickel, G., Müller, O. (Hrsg.). *Church and Religion in Contemporary Europe. Results feom Empirical and Comparative Research*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Zákony:

Zákon č. 217/1949 Sb. kterým se zřizuje Státní úřad pro věci církevní

Zákon č. 218/1949 Sb. o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností státem.

Zákon 161/1992 Sb. o registraci církví a náboženských společností

Zákon č. 308/2001 Sb. o registraci církví a náboženských společností

Zákon č.3/2002 Sb. o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů (zákon o církvích a náboženských společnostech).

Internetové zdroje:

www.e-cirkev.cz

www.evangelnet.cz