

Jak se víra (ne)ztrácí - draft teoretické části

Evropu v posledních desetiletích charakterizuje výrazný pokles kongregačních aktivit a snižující se počet osob hlásících se ke konkrétním církvím (označovaný jako sekularizace) ačkoli celosvětový trend se ukazuje spíše jako opačný a ve většině zemí religiozita vzrůstá (Davie 2002). Neobvyklý vývoj religiozity v Evropě, její mizení z veřejného prostoru, se vysvětluje privatizací náboženství, změnami podob religiozity a jejich novými charakteristikami: odkazuje se na privatizaci, individualizaci a subjektivní rozměr víry. Úvahy o nové podobě religiozity směřují především k jejím kognitivním podobám, projevům religiozity na úrovni jednání se věnují méně (McGuire 2008). Právě na úrovni jednání však došlo podle Davie (2000) a Hervieu-Léger (2000) ke změně religiozity takovou formou, která se v kvantitativních šetřeních jeví jako „sekularizace“, ale v jiném úhlu pohledu jako kvalitativní změna jednání lidí ve vztahu k církvi a obecněji jako změna v prolínání každodenního života a víry. Davie mluví o delegovaném náboženství (vicarious religion), kdy evropská populace nechodí pravidelně do kostela (odtud dojem sekulárnosti) a zároveň deleguje udržování obřadů, církevních památek a morálních kódů vycházejících z křesťanství na církev. Hervieu-Léger pak nahlíží náboženství jako „řetězec paměti“ a říká, že ona dříve sdílená „náboženská paměť“ podobná pro jedince samozřejmě vypadající znalosti symbolů, významů a příběhů se vytrácí. Přesto řada autorů poukazuje na přetrvávající vliv náboženství na evropskou kulturu a každodenní, i když mnohdy neuvědomované, jednání lidí. Davie pak dodává, že religiozita pojatá jako plnění náboženských povinností církvemi „za všechny“ pravděpodobně nepředstavuje vzhledem k současným znalostem o mezigeneračním přenosu religiozity dlouhodobě udržitelný model. Víře a religiozitě delegované na někoho jiného nelze úspěšně naučit mladší generace, pokud nic vztahujícího se k víře ve svém blízkém okolí nevidí. Přesto se však zdá, že v některých rodinách se i takováto podoba zdánlivě nereprodukovatelné víry udržuje napříč generacemi – v generaci prarodičů, rodičů a jejich dětí. Následující text se proto zaměří na nastínění možných důvodů, proč se takováto vlašná forma víry nejen udržuje v jednotlivých generacích, ale především, jak může být mezi generacemi úspěšně předávána, jaké mechanismy tento mezigenerační přenos umožňují a jaké sociální či historické podmínky transmisi napomáhaly. Pozornost bude soustředěna na generaci prarodičů narozenou těsně před 2.sv.v. či jejím průběhu a dospívající po 2.sv.v, generaci rodičů narozenou převážně v 60. letech a generaci „dětí“ narozenou v letech 1970 – 1980.

Religiozita a náboženství

V evropském kontextu se „religiozita“ spojuje s představou tradičních, tj. na území Evropy již delší dobu fungujících a obvykle státem uznaných náboženských organizací označovaných jako „církve“. Přesná definice náboženství a religiozity je však otázkou úhlu pohledu a oba dva pojmy následně fungují jako interpretační normující optika vytvářející kontext pozorovaného a objasňovaného (Paden 2002: 16 – 22). Chápání religiozity v tomto textu bude vycházet z Luckmannovi (1967, 2005, in Lužný 1999) definice, ačkoli on sám pojmu religiozita ve své práci nepoužil a spíše se v jeho dílech objevuje termín „náboženství“, jenž vymezuje velmi obšírně za pomoci „náboženských procesů“. Ty z jeho pohledu reagují na stabilní a u všech jedinců se vyskytující náboženské potřeby směřující k transcenci sama sebe. Jakýkoli akt, za jehož cíl lze považovat sebetranscenci, pro Luckmanna odpovídá náboženskému jednání a podoba těchto aktů se může měnit v rámci jednotlivých historických a sociálních kontextů (Lužný 1999: 74). Původně hojnou církevní religiozitu ztrácející v moderních společnostech svou relevanci proto nahrazuje nová forma schopná legitimizovat širší oblasti zkušeností v moderní společnosti¹ označovaná některými autory jako spiritualita. Jevy interpretované Davie (2000, 2006) a Hervieu-Léger (1998, 2004) jako odkazující na slábnoucí roli religiozity v životě Evropy by podle Luckmannovy teorie bylo možné interpretovat jako fázi přerodu mezi formami religiozity.

Luckmannovu obecnou definici náboženství lze upřesnit za pomoci Roofova (2003) ideálně typického rozlišení mezi „religiozitou a „spiritualitou“. Rozdíl mezi nimi vnímá jako dichotomii mezi pobýváním (*dwelling*) a hledáním (*seeking*). „Pobývání“ pro něj evokuje posvátný prostor symbolického univerza, ve kterém se člověk cítí bezpečně a doma, kde rituály a každodenní praktiky pomáhají dávat věcem řád a přikládat jim význam. Církevní religiozita probíhá právě převážně v modu pobývání. „Hledání“ evokuje hledání nových forem a pojetí vztahu k posvátnému a odpovídá většinou spiritualitě nových denominací a náboženských uskupení.

Koncepty Hervieu-Léger i Grace Davie odkazují na existenci symbolického univerza spojeného s církvemi (univerza určeného k pobývání a zaměřeného na naplnění potřeby sebetranscendence), jehož znalost se mezigeneračně předávala a které do jisté míry zajišťovalo vysvětlení každodenního života, přičemž na jeho udržování se alespoň částečně podílela větší část populace. Mechanizmy transmise religiozity se podle nich v posledních

¹ Příčina proměny formy náboženství leží podle Luckmanna v institucionální specializaci, kdy se oblast pokrývaná náboženskými tématy neustále zužuje a opuštěné sféry si utvářejí vlastní vysvětlení světa (ekonomická, politická atd.), nebo se přeměňují na soukromou sféru.

generacích přerušily a symbolické univerzum spojené s religiozitou již obývají pouze starší generace a jejichž udržovateli se stávají převážně církve. Otázkou zůstává, zda postupně s klesajícím počtem členů tato symbolická univerza neztratí na významu a nedostanou se z centra dění na jeho úplný okraj, jak některé studie naznačují.

Delegované náboženství (vicarious religion)

Davie (2000, 2006) si ve svých pracích všímá především role církví v historii a současnosti. Ačkoli podle ní Evropa vykazuje znaky rostoucí de-institucionalizace, i nadále přetrvává individuální religiozita odkazující na obsahy víry v takové podobě, v jaké je definují existující církve². Význam historických církví sice z hlediska jejich působení ve veřejném prostoru, podle počtu osob hlásících se k nim a podle účasti na rituálech klesá, nelze však říci, že by mizela i jejich role jako poskytovatelů identit. Ukazatele měřící religiozitu proto často stojí v rozporu, pokud se jedny zaměří na účast na životě církve v podobě návštěvnosti bohoslužeb, účasti na rituálech nebo na církevním vzdělávání a druhé na víru v základní křesťanské premisy a principy, kde se pokles religiozity jeví jako méně výrazný. Proměna vzorců náboženského chování podle autorky souvisí s posunem od náboženství chápaného jako závazek k náboženství vnímanému jako potřeba - v řadě případů se podle Davie církve mění na nepovinná sdružení jako jakákoli jiná volnočasová sdružení založená na dobrovolném členství. Pokles religiozity se proto musí interpretovat ve světle snižující se důvěry k veřejným institucím a participace na veřejných aktivitách. Pozornost si však zasluhuje skutečnost, že ačkoli církve jako instituce výrazně zeštíhlují a počty věřících klesají, stále nejen nezanikají, ale dokonce si v evropském kontextu udržují vliv na mnoho aspektů individuálního i kolektivního života a nedochází k naprostému odtržení od náboženské tradice. Zachytit roli církví v evropských společnostech má napomoci koncept delegované paměti a z ní odvozená delegovaná religiozita (Davie 2000, 2006).

Delegovaná paměť spočívá v praxi, kdy menší část společnosti (představitelé církví, někteří jejich členové pověřeni rolami určenými pro laiky, kněží, faráři atd.) udržují náboženskou tradici (paměť) ve prospěch povětšinou neaktivní většiny, která se do udržování paměti zapojuje pouze v časově omezených a určitým způsobem výjimečných společenských i osobních událostech. Církve a církevní představitelé vykonávají rituály za ostatní, věří za ostatní, zosobňují morální kódy za ostatní a nábožensky neaktivní většina předpokládá, že tato

² Tato religiozita se v některých případech podobá brikoláži, kdy jednotliví věřící si z dostupných významů prezentovaných náboženskými organizacemi vytvářejí jejich kombinováním vlastní víru.

očekávání budou církve naplňovat, že jejich institucionální struktury budou přetrvávat a příliš se neměnit a v případě potřeby budou jejich služby každému k dispozici.

Vzhledem k delegovanému přístupu k náboženství podle Davie však bude religiozita následujících generací opadávat – delegované pojetí neumožňuje socializaci nových generací do náboženských významových univerz. Existence delegované paměti však předpokládá, že obsahu delegovaných úkolů rozumí jak ti, kdo jednotlivé aktivity vykonávají za ostatní, tak ti, kdo tyto úlohy delegují. Pokud ale rodiče považují religiozitu za volitelnou aktivitu, za jejíž udržování je odpovědný někdo jiný (náboženské organizace), nemusí znalosti delegovaných obsahů jejich děti vůbec nabýt a tudíž následná generace již úkolu, který na sebe církve převzala, nebude rozumět.

Koncept delegovaného náboženství a z něj vycházející charakteristiku religiozity současné doby jako „believing without belonging“³ (Davie 2006) testovali na empirických datech z Velké Británie Voas a Crockett (2005). Kromě původního vymezení konceptu do svých analýz zařadili i jeho modifikace vytvořené dalšími autory používajícími termín „believing without belonging, kdy v pracích ostatních vymezili silnou a slabou verzi tohoto postoje k religiozitě evropských populací. Z jejich pohledu koncept delegovaného náboženství v silném pojetí spíše mize, než přináší analyticky potřebný nový úhel nazírání na religiozitu. Počty osob spadajících mezi členy církví podle zjištění zhruba odpovídají podílu osob religiózních (i když počet mezigeneračně výrazně klesá). V rámci jednotlivých generací se pak podíl religiózních udržuje poměrně stabilní, pokud v nějaké z generací došlo k výraznému úbytku věřících, pak to byla generace nejstarší, kde se řada jejích členů od náboženských organizací odklonila úplně. Nelze proto tvrdit, že by existovala skupina věřící delegované: buď se jedná o alespoň mírně aktivní členy církví, nebo o jedince, jež by spíše označili za věřící v „něco nad námi“ (spirituální, či-li religiózní v rámci slabé verze), „něco“ však nutně neodpovídá křesťanskému pojetí víry.⁴

Vztáhneme-li tato zjištění k ČR, pak bychom měli očekávat rozdíly mezi religiozitou jednotlivých generací a nalezení jedinců religiózních, nereliózních a „něčistů“. Přesto se domnívám, že se vzhledem k historickému vývoji, kdy v rámci komunistického režimu vedle církve existovala řada náboženských mikrosvětů vycházejících z církevní religiozity, či byla církevní religiozita v přizpůsobené podobě udržována v rámci privátních prostorů rodin,

³ Označuje situaci, kdy velká část populace není aktivními členy církve, ale ztotožňuje se s křesťanskými premisami a označuje sebe sama jako „věřící“.

⁴ Na závěr kladou Voas a Crockett (2005) otázku, proč se za problematickou považuje neaktivita religiózních osob a proč se výzkumy naopak nezaměřují na důvody, proč je neaktivita dnešními vědci považována za problematickou, i když i v dřívějších obdobích byla charakteristická spíše pro většinu než pro menšinu religiózních lidí.

mohla delegovaná religiozita i v silné formě po r. 1989 vytvořit jako reakce na již neomezovanou existenci církví a zároveň z rozčarování z nového fungování církví jako velkých oficiálních institucí⁵.

Náboženství jako řetězec paměti

Druhý koncept všímající si měnící se úlohy tradiční religiozity v evropském kontextu představuje pojetí náboženství jako řetězce paměti od Hervieu-Léger (1998, 2004). Náboženství definuje jako specifický způsob víry založený na souboru individuálních i kolektivních přesvědčení nepřístupných vědeckému ověření či jiným způsobům kontroly. Jejich věrohodnost a platnost se naopak odvíjejí od smyslu, který dávají každodenní zkušenosti těch, kdo je přijímají, a dále od tradice, z odkazu na niž čerpají svou legitimitu. Každý nový věřící se začleňuje do již existujícího řetězce náboženské tradice. V modernitě však nad důrazem na přináležení k určité tradici a komunitě začíná převažovat důraz na individualitu a privatizované pojetí víry, na vytváření své vlastní „brikoláže“ z dostupných podob religiozity. Náboženská identita se odvozuje spíše od osobní zkušenosti a osobních sociálních vazeb než od začlenění do konkrétní náboženské paměti a komunity v ní žijící, přestává být děděnou a přidělenou a stává se jednotlivcem aktivně utvářenou. Modernita tak s sebou přináší, jako důsledek nepovažování socializace do určité tradice za podstatnou, krizi mezigeneračního přenosu kolektivních pamětí, tedy i paměti náboženské. Dochází k rozkladu onoho mezi generacemi předávaného řetězce paměti, který stojí v samotném základu náboženských institucí.

Někteří autoři však podotýkají, že při studiu transmise religiozity mezi generacemi by se mělo rozlišovat mezi dimenzemi religiozity a nemluvit o přerušení řetězce paměti jako celku, ale spíše o snížení významu některých z nich. Sabe (2007) navrhuje rozlišovat mezi tím, jaké náboženské jednání se (ne)předává, jak (ne)předávání probíhá a jaký obsah by nové generace podle zvoleného modelu měly převzít. Na základě tohoto rozlišení vytváří komplexní model socializace zaměřující se na každodenní život, reflexi religiozity ze strany aktérů, na roli vztahů a prožitků při utváření religiozity, asleduje rozdíly a shody mezi přesvědčením jedince a náboženské skupiny. Následně vytváří čtyři základní modely přenosu religiozity. První model si za úkol klade porovnání shody mezi generacemi předávaných „předem připravených

⁵ Výzkum disertační práce se zaměřuje na delegované náboženství v rodinách, kde jeho znaky lze nalézt u všech tří sledovaných generací současně. Je však nutné vzít v úvahu, že delegovaná religiozita představuje situaci „tady a teď“, přičemž stejné charakteristiky členové jednotlivých generací nemuseli vykazovat i před deseti či dvaceti lety. Může se tedy jednat o stav, kterého generace dosáhly v současných podmínkách a dříve mohly vykazovat charakteristiky rodin plně religiózních či nereligiózních.

balíčků“ věr, náboženských prožitků, hodnot a norem, jednání, vědomostí. K prvnímu modelu bychom mohli přiřadit Hervieu-Léger zmiňovaný řetězec paměti - „balíčky“ i podle Sabe čerpají svou legitimitu z náboženských institucí a tradic s nimi spojených. Stejně jako Hervieu-Léger dodává, že úspěšné převzetí „balíčku“ další generací může zahrnovat i jeho přizpůsobení současným historickým a sociálním podmínkám. Jako měřítko úspěšnosti transmise religiozity v prvním modelu funguje míra konformity nebo ortodoxe vůči oficiálnímu učení náboženských institucí. I když se „balíček“ může zdát u všech členů společnosti stejný, pro jednotlivce může nabývat často odlišných významů vztahovaných k transcendentní realitě. S individuálními modifikacemi věr a praktik koncept Hervieu-Léger explicitně nepočítá.

Druhý model se zabývá úspěšností předání náboženských prožitků. Namísto náboženských doktrín se do středu zájmu dostává emoční složka religiozity: jakým způsobem došel „učitel religiozity“ ke své subjektivitě, své víře, náboženském jednání či hodnotám. Pokud převáží druhý model nad modelem prvním, potvrdí se částečně teorie Davie i Hervieu-Léger (poklesnou počty těch, kdo se hlásí ke konkrétním církvím a kdo se pohybují v rámci jimi vymezených symbolických světů), skupina delegovaně věřících se ale utvořit nemusí. Religiozita v Luckmannovském pojetí existovat nepřestane.

Třetí model komplexní socializace popisuje situaci, kdy se předávané víry považují za předem pevně dané dědictví, které lze akceptovat či neakceptovat jako celek a o kterém v případě přijetí nelze nijak pochybovat ani měnit významy jeho částí. Ve společnosti se udržují skupiny plně věřících, nebo nevěřících, žádný mezistupeň se nepřipouští, prostor pro narušení řetězce náboženské paměti kompletním odmítnutím dědictví zůstává. Jako poslední představuje Sabe model komplexní socializace prožitku. Nenacházíme zde předem daný komplex věr a praktik, namísto toho za výchozí bod modelu (a střed jeho zájmu) považuje reflexi neustále sledující vztahové a prožitkové aspekty religiozity v každodenním životě. Charakteristiky třetího a čtvrtého modelu v konceptech obou autorek spíše nenajdeme, obě religiozitu chápou na jednu stranu jako v čase proměnitelnou, aniž by ztratila něco ze své legitimacy založené na tradici (model třetí), na straně druhé za obsahující určité doktrinní jádro, ne jen reflexivní vnímání světa (model čtvrtý).

Perspektiva konfliktu

Wohlrab-Sahr (2009) se věnovala dopadům sekularizační politiky ve Východním Německu na religiozitu a především mezigenerační přenos religiozity v době komunistického režimu a po jeho pádu. Ústřední bod jejího výzkumu tvoří otázka, jak se deklarovaný rozpor mezi

náboženstvím a religiozitou na makroúrovni oficiální politiky a rétoriky mohl stát součástí habitů a každodenního jednání lidí na mikroúrovni. Klade si otázku, jak mohly být sekularizační snahy státu úspěšné a zda vůbec úspěšné byly. Zároveň ukazuje, že ačkoli rok 1989 přinesl řadu společenských změn, v oblasti religiozity rodiny spíše pokračovaly v již započatých trajektoriích religiózních či sekulárních trajektoriích a nedošlo zde k výraznějším zlomům.

Východní Německo podobně jako ČR či Estonsko charakterizovala nucená sekularizace a výrazný úbytek počtu věřících v poválečných i následujících letech, přičemž trend poklesu počtu věřících přetrval i po roce 1989. K vysvětlení proto navrhuje sekularizaci vnímat ne jen jako důsledek politických represí, ale jako výsledek sociopolitického konfliktu, kde se v jádru nachází rozpor mezi náboženskými a sekulárními pohledy na svět prezentovanými jako zásadně protikladné a nekompaktabilní. Představení obou pohledů jako principiálně neslučitelných následně působí i na snahu jednotlivých aktérů dodat jimi zastávaným významovým strukturám na věrohodnosti, což je možné pouze v rámci perspektivy konfliktu. Klíčový prvek ve vytvoření konfliktní perspektivy podle autorky hrála snaha státu vnímat a prezentovat náboženské přesvědčení jako iracionální, nevědecké a překonané, a proto novému společenskému uspořádání neodpovídající. „Vědecký světový názor“ se stavěl do protikladu s religiozitou a jejími řešeními některých problémů. Třecí plochy mezi oběma názory byly vyzdvihovány a zveličovány, a poukazovalo se na návaznost rozporů na tradiční historické výhrady vůči náboženství, čímž se konflikt ještě zostřoval. Střety odehrávající se na mikroúrovni pak probíhaly právě v interpretativních rámcích konfliktu jako konfliktní komunikace a definice. Konkrétní oblasti, v nichž se konfliktní komunikace nejvíce projevovala, zahrnovaly tři dimenze: konflikt o členství a rituální participaci (např. křest vs. vítání občánků), konflikt o výklad světa (věda prezentovaná jako pravda a poznání stavěna do protikladu s náboženstvím jako falešným vědomím a pověrou) a konflikt o morálku a etiku (socialismus si vytvořil svá vlastní pravidla etiky a morálky z části vycházející z křesťanství a legitimizující po některé odchod z církve jak odchod k téměř stejným etickým zásadám).

V rámci Východního Německa, a obdobně i v rámci bývalé ČSSR, nabývala konfliktní komunikace podoby neslučitelnosti socialistického projektu a náboženství. Ačkoli se nejsilnější represivní opatření koncentrovala pouze do několika historických okamžiků, důsledky přetrvávající konfliktní komunikace byly dalekosáhlé a ovlivňovaly strategie rodin při předávání religiozity nejen v obdobích menších represí, ale i po roce 1989. Přestože nejmladší studovaná generace vyrůstala a dospívala z velké části v popřevratovém období, s otázkami religiozity byla seznamována v jazyce svých rodičů za pomoci dialektiky

konfliktu. To, co prarodiče narození před 2.sv.v. považovaly za otázku volby (buď členství v církvi nebo ve státní sféře), pro generaci rodičů bylo okolím stvrzovanou realitou založenou na principu „buď-nebo“ (buď byl jedinec členem církve nebo členem politické strany) a pro „děti“ (dnes již dospělé) rodinnou tradicí, i když nestvrzovanou vnějším světem (je možné být členem několika sdružení a organizací zároveň).

Generace

Výzkumy ukazují, že přetrvání religiozity v jakékoli společnosti je do značné míry odvislé od jejího úspěšného předání mezi po sobě následujícími generacemi. Religiozita stejně jako jiné náhledy na svět předávané mezi generacemi ovlivňují způsob, jakým lidé uspořádávají a vysvětlují vztahy mezi jednotlivými oblastmi života, které jevy považují za relevantní, jaké příčiny událostí objevují a které jejich vlastnosti vyzdvihnou do popředí (Wohlrab-Sahr 2002: 210). Generace se považují za hnací motor sociální dynamiky a základ všech oblastí sociálního života. Samotné vymezení generací jednotlivými autory však zůstává nejednotné a mnohdy se v něm překrývají tři pojetí generací: generace jako generace rodinná, společenská a historická. Za nejjednodušší lze považovat vymezení generací rodinných chápaných jako přirozeně se měnící věkové skupiny osob v rámci rodiny.

Rozdíl mezi společenskou (kulturní) a historickou generací podrobně popisuje Mannheim (2007). Historická generace označuje skupiny osob narozených ve stejném historickém období a ve stejné kulturní oblasti. Je pouze určitou spjatostí vznikající na základě podobného zasazení lidí v sociálním prostoru. Ze spjatosti nevyplývá vytváření či existence sociálních skupin. Jedná se pouze o generace vytyčené na základě „data narození“, z něž se odvozuje možnost ve stejném věku participovat na stejných událostech a skrze ně vytvářet i společnou rovinu zážitků (Mannheim 2007: 211).

Kulturní generaci spojují vazby mezi jednotlivci k ní patřícími a má podobu tentokrát již nejen potenciální participace na stejných událostech, ale i skutečné účasti na stejných či sdílených osudech. V rámci kulturní generace se vytvářejí generační jednotky – skupiny reagující na sdílené historicko-sociální souvislosti a zpracovávající tyto souvislosti různým, mnohdy i zcela odlišným způsobem. Z generační jednotky, kterou lze do jisté míry označit za generaci o sobě, se v některých případech vytváří generace pro sebe (Bude in Wohlrab-Sahr 2002) sdílející uvědomovaný pocit „my“ často stavěný jako konkurující jiným „my“. Generace může existovat jak v podobě skupiny uvědomující si svou odlišnost od jiných skupin a vymezující se vůči ostatním jako „my“, tak v podobě „faktického jevu“ pramenícího

ze snahy vypořádat se s obdobnými problémy, aniž by generace získala jako kolektivní aktér explicitní pocit „my“ a tento pocit musela vyjádřit.

Giesen (2007) dále rozvíjí Mannheimovi argumenty a se zaměřuje na porovnání koexistujících generací a jejich reakcí na společně zakoušené události. Naráží na skutečnost, že ačkoli mohou generace žít ve stejném prostředí a čase, ke sdíleným událostem se vztahují odlišným způsobem. Lokálně a časově souběžné fenomény pro jednotlivé generace odkazují k rozdílným historickým periodám (každá z nich vidí událost v rámci svého časového měřítka) a mnohdy k nesoučasným jevům (jako výsledek jejich vztahování k událostem, které mladší generace nezažily, začlenění do kontextu, který mladší generace neznají). Zároveň mohou generace i jiným způsobem vnímat ubíhající právě čas a lze identifikovat jistou míru asynchroničnosti těchto časů. Stejná událost a odlišné reakce jednotlivých skupin na ni mohou stát i za vznikem rozdělených pamětí – situací, kdy si na stejný jev každá skupina pamatuje jiným způsobem a z porovnání těch pamětí vyplývá, že v jejich rámci je i odlišnou událostí, s odlišnými souvislostmi, relevancí a zdůrazňovanými příčinami jejího vzniku.

Ve vztahu k situaci v ČR můžeme říci, že zde došlo k zajímavému prolnutí generací historických a generací rodinných (Wohrab-Sahr 2009). Prarodiče dospívali v poválečném období, přičemž z předválečného období si přinesli fungující vazby církev. Na válečné události však reagovali nedůvěrou vůči jakýmkoli světovým názorům a jejich rozhodnutí se pohybovala mezi členstvím a nečlenstvím v jakékoli velké organizaci (církvě, politické straně), a nečlenství mohla znamenat i nezapojení do jakékoli organizace. Výsledné rozhodnutí záviselo na tradici rodiny, specifických zkušenostech i biografii jednotlivců. Střední generace se pak narodila do zcela rozdílných společenských podmínek a trajektorii jejich religiozity ovlivňují především rozhodnutí rodičů. Navíc vyrůstají v prostředí vyžadujícím rozhodnutí se mezi církví a státem, přičemž již neexistuje možnost se nehlásit ani k jednomu z nich, možnost zůstat nevynezený. Nejmladší generace se sice opět narodila do zcela rozdílných společenských podmínek, nebo v nich v alespoň prožila výraznou část dětství a dospívání, přinášejících možnost volby žádného, jednoho i několika členství zároveň, obvykle ale v postojích navazuje na již utvořenou tradici sekularity nebo religiozity v rodině. Za samozřejmou se vzhledem k zažití rétorice konfliktu považuje spíše sekulární postoj, naopak náboženská tradice v rodině se vnímá jako potřebující vysvětlení a problematická.

Na rozhodnutí, zda se z rozdílných historicko-sociálních podmínek vytvořily rozlišitelné generace kulturní se autoři neshodují, poukazují se však na vliv státu zdůrazňujícího vazby rodin na něj a také na vyzdvihujícího důležitost rodinné solidarity a provázanosti na úkor

odlišností mezi generacemi. Solidarizace s generací rodičů tak mohla přemostit změny vyvolané rokem 1989 a v rámci přístupu k církvím, religiozitě i významovým univerzům tak nová kulturní generace charakterizovaná sdíleným pocitem „my“ nutně nemusela vzniknout. „My“ se v nejmladší generaci váže spíše k rodině a jednotě s generací rodičů, částečně vytvořené i absencí slovníku vyzdvihujícího případné rozdíly mezi generacemi (Wohlrab-Sahr 2009).

Mezigenerační přenos religiozity

Rodina v mezigeneračním přenosu religiozity hraje úlohu sociální skupiny, k níž se řetězec náboženské paměti vztahuje. Halbwachs (2009) zdůrazňuje vztah mezi pamětí individuální a kolektivní a pozoruje, že vzpomínka nabývá významu právě v kontextu skupiny a bez skupiny, jež by byla jejím nositelem, zaniká. Skupina reaguje záměrným opuštěním paměti v případě, že společenské změny probíhají příliš rychle a znalosti obsažené v paměti se na proměnlivé podmínky nestíhají adaptovat. Rodinu a jí zprostředkovanou socializaci nových generací do náboženského univerza lze proto pokládat za klíčové pro udržení náboženské paměti. Samotný koncept paměti se zachycením procesů mezigeneračního přenosu religiozity konkrétně nezabývá, spíše hodnotí jeho výsledky a stav.

Doposud se pozornost prací o procesech transmise religiozity mezi generacemi zaměřila především na to, do míry religiozita rodičů předikuje religiozitu jejich dětí ve vztahu k prostředí v rodině (stabilita a rozvodovost) a k výchovným metodám (Mayer 1996), ve vztahu ke koherenci mezi jednáním rodičů a jejich postojům k víře a ke shodě v otázkách víry mezi oběma rodiči (Bader a Desmond 2006). Dále se studovala role religiozity prarodičů při predikci religiozity vnoučat (Copen a Silverstein 2007). Byly sledovány genderové vazby na předávání religiozity (matky a dcery, otcové a synové) a či možnost opačného mezigeneračního ovlivňování, kdy adolescenti ovlivňují svým zájmem postoj rodičů k církvím a religiozitě (Pinquart a Silbereisen 2004). Výsledky výzkumů lze shrnout do několika bodů: a) silná religiozita rodičů pozitivně ovlivňuje výskyt religiozity u jejich dětí, b) koherence mezi jednáním a slovy rodičů znamená vyšší pravděpodobnost religiozity dětí, c) religiozita se přenáší přes generace (prarodiče – vnoučata), i když se její subjektivní důležitost mění, především klesá, d) v rodinách, kde se objevovali vnitřní spory, je religiozita dospělých dětí nižší. Zmiňované práce zachycují především přetrvání/vytrácení religiozity mezi generacemi v podobě návštěvnosti mší, čtení Bible nebo škálově zachyceného subjektivního významu víry. Nevěnují se však otázce, jak se mění nebo nemění vztah k církvi jako instituci, jakou roli církev hraje v životě lidí religiózních a těch, kdo pocházejí z

„náboženských rodin“ a jeví se v dospělosti jako „nenáboženští“. Nedovolují ani zachytit podobu vztahu k Bohu a k víře v jednotlivých generacích. Zároveň z jejich pohledu v rodinách s nízkou mírou participace rodičů na dění v církvi, s rozdílnou religiozitou rodičů a s neexplicitním vyjadřováním vztahu k víře a k církvi, či v rodinách, ve kterých rodiče uplatňují delegované náboženství, jsou děti málokdy religiózní a dochází tak k přerušení řetězce paměti. Přesto i v rámci těchto pro delegované náboženství negativních předpovědí můžeme nalézt významné prvky podporující možnost jeho úspěšného předání nejmladší generaci. Předně se zdůrazňuje možnost transmise religiozity ob generaci – prarodiče zde fungují jako ti, kdo vnoučatům zprostředkují náboženský pohled na svět, přičemž se vynechá jeden článek řetězce – rodiče. Druhý z výsledků výzkumů pak zapojuje i generaci rodičů při tvrzení, že pokud je jednání rodičů ve vztahu k religiozitě koherentní, pravděpodobnost jejího mezigeneračního přenosu výrazně roste. V případě, že tedy rodiče zaujali neangažovaný postoj a rozhodli se pro přenechání úkolu udržování náboženských rituálů, významů a symbolů na náboženských organizacích a oba tento postoj prezentují stejným nebo alespoň obdobným způsobem, zvyšuje se pravděpodobnost převzetí religiozity i jejich dětmi za předpokladu, že se tato problematika stane součástí rodinného diskurzu a předmětem alespoň minimálního sdílení.

Wohlrab-Sahr (2009) ukazuje specifické trajektorie přenosu religiozity mezi generacemi rodin religiózních i těch, které by bylo z našeho pohledu možné označit za delegovaně věřící. V podmínkách komunistického režimu objevila strategii rodinné tradice, chráněných vnitřních prostor, privatizovaného uchování náboženských tradic a příklon k církvi na základě její politické role v rámci NDR.

Religiozita jako rodinná tradice se udržela především v rodinách, kde se převzetí religiozity již v předchozích generacích považovalo za „hotovou věc“ a ne předmět diskuzí. Setrvání v religiozitě zde napomáhala rodinná jednota, provázanost s církevním prostředím (předchozí generace byly aktivní ve správě církve) nebo věrnost názoru předků, i když vlastní vazba na církve u mladších členů rodiny může být slabší a změnit se z aktivního zapojení v církvi na delegované náboženství.

Udržení religiozity za pomoci vytvoření chráněných vnitřních prostor spočívalo ve schopnosti rozdělit život do oblastí autenticity a neautenticity, pravdivosti a nepravdivosti. Autentické prostory byly asociovány s uzavřenými společenstvími několika rodin se silnou vazbou na místní farnosti. Rozlišení prostor pravdivost a přetvářky a společně udržování chráněných prostor spojených se specifickými prožitky a vědomostmi ve svém důsledku vedly k posílení mezigeneračního vztahu a následně usnadňovaly i mezigenerační přenos religiozity jako

něčeho společně opatrovaného a cenného. V tomto případě docházelo k předávání aktivní religiozity, spíše než religiozity delegované. Nové generace se začleňovaly do existujícího řetězce paměti a silná sociální pouta s ním spojená usnadnila jeho přerování i v dobách výrazných politických a kulturních změn.

Třetí strategie se vyznačovala výraznou privatizací religiozity v rámci kruhu jedné rodiny. Náboženská vazba se zakonzervovala v soukromých prostorech, fungovala jako situačně podmíněná, tiše prováděná praxe. Ve své skrytosti však stále představovala rodinné téma, i když oproti předchozímu modelu bez vazby na místní farnosti. V některých případech v době komunistického sloužila jako způsob „přezimování“ religiozity přičemž po r. 1989 došlo k jejímu alespoň dočasnému oživení.

Poslední strategie vypovídá spíše než o přetrvání religiozity jako víry v určité náboženské praxe a symboly, jako o religiozitě v podobě politického postoje. Lidé se k církvi klonili především na základě politicko-opozičních důvodů a počítali s tím, že jejich jednání bude vnímáno jako akt nonkonformity s režimem. Církve zde fungovala jako instance zprostředkující konflikt se státem. Po ztrátě politického významu náboženských institucí pak tyto lidé církve opustili, protože jejich nové uspořádání jako racionálních organizací nemělo nic společného se sociálními společenstvími fungujícími v NDR.

Shrneme-li předchozí poznatky, lze říci, že ČR stejně jako Východní Německo představují specifické laboratoře sekularizace, kde se politicky prosazovaná sekularizace otiskla do náboženských i nenáboženských habitů lidí a ovlivnila i vývoj religiozity i po změně politického uspořádání. Oproti jiným zemím zde byly vhodné podmínky pro vytvoření delegovaného náboženství. Otázkou zůstává, jaké strategie umožňují předávání této delegované religiozity mezi generacemi a zda jsou tyto strategie stejné či podobné jako strategie ve Východním Německu; případně zda se jedná o situaci, kdy delegovaná religiozita označuje stav „tady a teď“, ke kterému se všechny tři generace dopracovaly zároveň a představa mezigeneračního přenosu delegované religiozity tak neodpovídá skutečným náboženským trajektoriím rodin. V takovém případě by stálo za úvahu zjistit, jaké mechanismy vedly k zaujetí stejného postoje u několika generací zároveň, vezme-li v úvahu Giesenovy studie odlišných časů a zázemí jednotlivých generací.

- Bader, Christopher D., Desmond, Scott A. 2006. Do as I Say and as I Do: The Effects of Consistent Parental Beliefs and Behaviors Upon Religious Transmission. *Sociology of Religion* 67 (3): 313 – 329.
- Copen, C., Silverstein. 2007. Transmission of Religious Beliefs across Generations: Do Grandparents Matter? *Journal of Comparative Family Studies*. 38 (4): 497 – 510.
- Davie, G. 2000. *Religion in modern Europe. A memory mutates*. Oxford: Oxford university press.
- Davie, G. 2002. *Europe: The Exceptional Case*. London: Darton, Longman and Todd.
- Davie, G. 2006. Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to take into Account. *Arch. europ.sociol.* 47 (2): 271 – 296.
- Giesen, Bernhard. 2007. „V různém čase, v různém rytmu a s rozdílnou pamětí“. *Sociální studia* 1-2: 67 - 78. Brno: FSS MU.
- McGuire, M.B. 2008. *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- Halbwachs, Maurice. 2009. *Kolektivní paměť*. Praha: Slon.
- Hervieu-Léger, D. 1998. „The transmission and formation of socioreligious identities in modernity“. *International sociology* 13(2): 213-228.
- Hervieu-Léger, D. 2000. *Religion as a Chain of memory*. Great Britain: Polity Press.
- Luckman, T. 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillan Company.
- Lužný, D.1999. *Náboženství a moderní společnost*. Brno: Masarykova univerzita.
- Karl Mannheim. 2007. „Problém generací“. *Sociální studia* 1-2: 11 - 44.
- Paden, W.E. 2002. *Bádání o posvátnu*. Brno: MU.
- Pinquart, M. Silbereisen, Reiner K.2004. Transmission of Values from Adolescents to their Parents: The Role of Value Content and Authoritative Parenting. *Adolescence* 39 (153): 83 – 100.
- Roof, W. C. 2003. “Religion and Spirituality. Toward an Integrated Analysis”. In Michelle Diplom. *Handbook of The Sociology of Religion*. Cambridge: cambridge University Press.
- Sabe, Jordi Collet. 2007. „The Crisis in the Religious socialization: *An Analytical Proposal*.“ *Social Compass* 54(1): 97 - 111.
- 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, in: Burkart, G./Wolf, J. (Hg.): *Lebenszeiten. Erkundungen zur Soziologie der Generation*, Opladen: 209-228.

Wohlrab-Sahr, Monika, Karstein, Uta, Schmidt-Lux, Thomas. 2009. *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschland*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.