

Racionalizace jako odstranění smyslovosti z náboženské praxe? K sociální a mediální podobě náboženství v novověku

1. Od psychologie ekonomie spásy ke komunikaci náboženského smyslu

K odkazu sociologie náboženství Maxe Webera patří jak známo dvě teze, které v různých variantách zásadním způsobem formují historiografickou diskuzi. Teze o racionalizaci se vztahuje k vnitřní dynamice vývoje náboženství coby absolutního výkladového kosmu světa a rovněž k související problematice utváření otázky spásy.¹ Weberova teze o sekularizaci tematizuje vztah mezi náboženstvím a společností a naznačuje, že v životním řádu moderny už nemá náboženství místo, jelikož orientování se ve světě už není odkázáno na poslední instanci náboženského výkladu a způsob života již nelze podřizovat maximům jednání náboženské ekonomie spásy.²

Obě témata pojí vnitřní souvislost. Sekularizaci považoval Weber za výsledek vnitřně náboženského racionalizačního procesu, uváděného do chodu na dvou rovinách. Na jedné straně k ní docházelo v podobě „odkouzlování světa“, jelikož všemocný Bůh byl ve světě přítomen pouze jako vzdálený stvořitel, nikoliv bezprostředně. Samotné náboženství se podílelo na vylepšování světa, z kterého byli vyhnáni všichni duchové a všechna zjevení odkázána stále ještě abstraktně na transcendentní rovinu. Proto západní monotheismus vyloučil všechny magické a posléze – v asketickém protestantismu – do značné míry i všechny kultické prvky z náboženské praxe.³ Tento odklon od kultu se pojil s přetvářením různých vrstev motivů náboženského jednání, vyvolaným nejistotou spásy. Oba prvky, tedy odvracení se od kultu a formulování podmínek spásy, vztahované na způsob života, vedly k náboženské praxi, jež se už neodvíjela jako konvenční rituál určený tradicí, ale jako hodnotově racionální jednání s individuální zodpovědností.⁴ Radikalita, s níž byla problematika spásy zpochybněna v reformovaném učení o predestinaci, měla – jak se domníval Weber – takovým způsobem spojit „duševní spásnou odměnu“ s racionálním způsobem života (založeném na etickém přesvědčení), že jednání orientované na svět bylo znovu obdařeno náboženským motivem a vytvářelo náboženský smysl.⁵

Nejde mi zde o spornou empirickou platnost jeho teze o kapitalismu,⁶ ale o zcela evidentní „duševní“ ukotvení pojmu náboženství v této Weberově tezi.⁷ Jakkoliv iracionálně jsou duševní spásné odměny formulovány, představují zdroj religiozity západních monoteistických náboženství, jež se odehrává jako morální akt rozhodování, který v extrémním případě vůbec není založen na rituálu a kultu. Zde se jedná o jinou, psychologickou verzi sekularizační teze. Přestože Weber velmi precizně stanovil historický kontext a vytvořil ji na historickém

¹ Max Weber ji rozvinul ve svém pojednání o protestantismu: „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“; viz. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde., Tübingen 9 1988, Bd. 1, 17–206, zejména 94 a násl., 154 a násl. K tomu Hartmann Tyrell, *Potenz und Depotenzen der Religion – Religion und Rationalisierung bei Max Weber*, in: *Saeculum* 44 (1993), 300–347; Tentýž, „Das Religiöse“ in *Max Webers Religionssoziologie*, in: *Saeculum* 43 (1992), 172–230.

² Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (jako pozn. 1), 197–200, 204; 536–573, zejména 570–573 („Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung“). K tomu srov. Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1988, Bd. 2, 506–534, zejména 530–534.

³ Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (jako pozn. 1), 154, 185, 301.

⁴ Tamtéž, 123–128.

⁵ Tamtéž, 103–112, 234 a násl., 536–573; Tentýž, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss einer verstehenden Soziologie, Tübingen 1976, 321–367.

⁶ Ke kritice Weberovy teze kapitalismu srv. Hans-Christoph Schröder, *Max Weber und der Puritanismus*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 21 (1995), 459–478; Caspar von Greyerz, *Religion und Kultur*. Europa 1500–1800, Göttingen 2000, 331–341.

⁷ Tyrell, „Das Religiöse“ (jako pozn. 1), 214–220.

materiálu, s ohledem na psychologické zaměření pojmu náboženství získává tato teze nehistorický rys, jenž zpochybňuje její přesvědčivost. Mezi historiky to vedlo především k přejímání základního psychologického zaměření, avšak k popření zániku náboženských motivů v moderní době.⁸ Proti sekularizačním tendencím jsou jako argumenty uváděny „náboženské obnovy“ nebo také „politická náboženství“ 19. a především 20. století, aniž by však bylo dosaženo shody v tom, zda a jak lze obsahově a funkcionálně definovat náboženství.⁹ Tyto spory naznačují, že orientace na psychodynamiku otázky spásy narušuje náš pohled na historicky proměnnou sociální formu náboženství a tím i ztěžuje diskuzi o sekularizaci jako o pojmu s hlubší historickou přesností.¹⁰ Jako vhodnější se mi proto zdá užití konceptu teorie komunikace a médií. Pokud budeme náboženství chápat jako jasně vymezenou formu komunikace, potom je možné jej uchopit jako sociální fenomén.¹¹ Vše co je v individuálním vědomí ztotožněno s náboženským prožíváním nebo s vnímáním náboženských jevů musí být nutně – aby nezůstalo u pouhého vnímání nebo prožívání¹² - „napojitelné“ na následnou komunikaci, v níž je tato náboženská dimenze zachycena. Sociální realitu proto náboženství nezískává ze záměrů a motivů. Sociální jednání musí být vnímáno spíše jako náboženství s odpovídajícím způsobem komunikační odezvy. V opačném případě se náboženství nestává společenským fenoménem. Tato formulace staví do popředí dva problémové okruhy. Na jedné straně jde o poznatek, že již beztak složitá a vysokou nepravděpodobností zatížená koordinace smyslové selekce v případě náboženství je postavena před specifické problémy, neboť jde o transcendentno, tedy o něco, u čehož není možné ani v případě právě přítomných docílit platformy sdíleného vnímání, zabezpečené před případnou

⁸ Obecně k nábožensko-historické orientaci historiků na Maxe Webera srv. Rudolf Schlögl, *Historiker, Max Weber und Niklas Luhmann. Zum schwierigen (aber möglicherweise produktiven) Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Systemtheorie*, in: *Soziale Systeme* 7 (2001), 23–45, 24–27.

⁹ To ukazuje Hartmut Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*. Bilanz und Perspektive der Forschung. Göttingen 1997; zde srv. především Hartmut Lehmann, Friedrich Wilhelm Graf na straně jedné a Wolfgang Schieder a Alois Hahn na straně druhé. Je příznačné, že diskuze mezi historiky je vedena jako spor o výsledcích výzkumu a nikoliv o analytické koncepci náboženství nebo sekularizace.

¹⁰ Také novější sociologie náboženství se trápí s pojmem sekularizace, aplikovaným na historii. Srv. obecně: Kevin J. Christiano a. j., *Sociology of Religion*. Contemporary Developments, Walnut Cretes a. j. 2001, 59–90. V každém případě je náboženská impregnace považována za doklad svědčící proti sekularizační tezi. Funkcionalistické přístupy se přitom vztahují spíše na moc posvátna utvářet identitu: Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick 2000, 123–176; Klaus Eder, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 12 (2002), 331–343, zejména 332 a násl. Fenomenologicko-antropologický koncept v té podobě, jak jej navrhuje Thomas Luckmann, naopak dává přednost tezi pluralizaci náboženských forem smyslů a jejich privatizace v „neviditelném“ náboženství moderny: Thomas Luckmann, *Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 12 (2002), 285–293. K teoreticky historickému významu Thomase Luckmanna srv. Monika Wohlrab-Sahr, „Luckmann 1960“ und die Folgen. *Neuere Entwicklungen in der deutschsprachigen Religionssoziologie*, in: *Sociologie* 3 (2000), 36–60, zejména 44–46. K pluralizaci náboženského smyslu srv. Hubert Knoblauch, *Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrungen und die Entdi a násl.erenzierung von Kultur und Religion in Europa*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 3 (2002), 295–307; Detlef Pollack, *Vom Tischrücken zur Psychodynamik. Formen außerkirchlicher Religiosität in Deutschland*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 16 (1990), 107–134. Komunikálně teoretická rekonstrukce difúze náboženského smyslu a deinstitucionalizace náboženství v moderně pod pojmem „implikovaného náboženství“ v Günter Thomas, *Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation*, Würzburg 2001, zejména část 3, 329 a násl.

¹¹ *Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000, k následujícímu zejména 40–56. srv. rovněž Hartmann Tyrell u. a. (Hg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998.

¹² K rozlišení zážitku vztaženého na vědomí a sociálně zprostředkované zkušenosti srv. Rudolf Schlögl, *Von der gesellschaftlichen Dimension religiösen Erlebens*, in: Paul Münch (Hg.), »Erfahrung« als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte, München 2001, 271–280.

negací.¹³ Na druhé straně tato formulace napomáhá k poznání, že náboženství jako sociální fenomén je možné pouze tehdy, pokud je strukturálně odděleno od jevů vědomí. Náboženství jako sociální fenomén nevylučuje individuální prožívání – v určitých situacích mu může dokonce dodat na dramatickosti –, sociálně však existuje i tehdy, když není kryto individuálním náboženským rozpoložením či smýšlením.¹⁴ Působení svátosti *ex-opere-operato* v samotném náboženství zcela vyhovuje zmíněné souvislosti.

Tento příklad zároveň jasně naznačuje, že náboženství využívá určitých způsobů komunikace – nebo výstižněji: je na ně odkázáno –, aby v sociální rovině a na úrovni vědomí přijalo komunikativní kontingenci a nepravděpodobnost náboženské komunikace. Náboženství musí být u ega i u ostatních bez problémů postřehnutelné a vyložitelné. Všechny rituály uctívání Boha fungují v tomto smyslu, právě proto, že jako rituály nabývají významu pravidelným prováděním a nikoliv kontingentní komunikací. Rituály mohou tedy pro komunikaci vytvořit „něco jako motivy“ a „něco jako smýšlení“. Podobným způsobem, ale v opačných směrech, působí náboženská komunikace mezi právě přítomnými.¹⁵ Kdo by také chtěl popírat přítomnost Boha, když ji všichni ostatní současně potvrzují?¹⁶ Během interakce již pouhé vědomí oboustranné postřehnutelnosti vytváří jistoty vnímání, jež jsou komunikačně účinné a zajišťují tak náboženský prožitek jednotlivce, jehož chrání proti pochybnosti a možnému smyslovému klamu.¹⁷ Konečně je nutné poukázat na „výraznou symboliku“. Strukturované reprezentace smyslu, které jsou schopné – bez ohledu na typ média – stanovit v komunikaci situační definice a možné návazné komunikace, mohou podepřít náboženskou komunikaci.¹⁸

Takovými symboly mohou být knihy i texty, přísně vzato samozřejmě pouze tehdy, pokud jsou používány v rituálně strukturovaném jednání. Jakmile je nutné je číst a porozumět jim, vzniká problém, doprovázející vždy vztah komunikace k psaným textům: není jisté, zda jsou vůbec čteny a vůbec není jasné, jak jsou vlastně chápány.¹⁹ Takřka u každé novověké modlitební knihy či knihy zbožných meditací je proto nutná konfrontace s otázkou, zda a za jakých předpokladů se čtení textů s náboženským obsahem již stává náboženskou praxí.

Obsahové i institucionální utváření náboženství tím zcela evidentně závisí na médiích, v nichž se provozuje. Tím, že podněcuje k podobným úvahám, poskytuje pojem komunikace instrumentarium, jež umožňuje stanovit sociální formu náboženství ve vztahu k jeho dogmatické formě (ekonomii spásy) a to posléze vztáhnout k formám a podmínkám utváření společenských struktur. Koncepty „odstranění smyslovosti“ (*Entsinnlichung*), „racionalizace“ i „sekularizace“ pak mohou být historicky specifikovány.

O tomto teoretickém konceptu zde nemůže být podrobně pojednáno. Osvětlením tří komunikačních forem náboženství a jejich proměn od 16. do 19. století se však pokusím vyložit alespoň jeho hlavní historické rysy. Nejprve bude z této perspektivy pojednána náboženská komunikace raně novověké společnosti, poté charakterizovány transformační

¹³ Srv. Niklas Luhmann, *Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?* In: Tentýž, *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Bielefeld 1987, 227–235, zejména 228 a násl.

¹⁴ Luhmann, *Religion der Gesellschaft* (jako poznámka 11), 193 a násl.

¹⁵ Tamtéž, 189 a násl.

¹⁶ Tentýž, *Kommunikation mit Gott* (jako poznámka 13), 232.

¹⁷ K významu účasti pro stabilizaci komunikace srv. obecně: Jens Loenhoff, *Die kommunikative Funktion der Sinne. Theoretische Studien zum Verhältnis von Kommunikation, Wahrnehmung und Bewegung*, Konstanz 2001, 218–224; Andre Kieserling, *Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme*, Frankfurt a. M. 1999, 110–146.

¹⁸ K tomu srov. Rudolf Schlögl u. a. (Hg.), *Die Wirklichkeit der Symbole. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaft* (Historische Kulturwissenschaft 1) Konstanz 2004 a zde úvodní příspěvek autora této studie: *Symbole in der Kommunikation. Zur Einführung*, 9–40.

¹⁹ Alois Hahn, *Glaube und Schrift. Anmerkungen zu einigen Selbstthematisierungsformen von Hochreligionen mit besonderer Berücksichtigung des Christentums*, in: Hartmann Tyrell u. a. (Hg.), *Religion als Kommunikation* (jako poznámka 11), 323–356, zejména 341–345.

procesy kolem roku 1800 a v poslední části věnuji pozornost rýsující se konstelaci v 19. století.

2. Náboženství v raném novověku: mezi interakcí a psaným textem

Ať už posuzujeme originalitu reformace v jejím postupu od středověkého gradualismu k „normativní centralizaci“ jakkoliv,²⁰ novější bádání dokazuje, že teologie a dějiny zbožnosti pozdního středověku zaznamenaly výrazný posun. Modlitební knihy a teologické traktáty nabádaly ke zniternění zbožného konání. Zdůrazněn zde byl význam chápacího vžívání se při četbě náboženských textů a věřícím bylo vysvětlováno, že v případě zbožného rozjímání je důležitější intenzita než frekvence. Překlady liturgických modliteb do národních jazyků jsou dokladem potřeby osvojit si rituální dění pochopitelným způsobem. Náboženský text se z objektu náboženského rituálu stává objektem intelektuálního průniku. Vůči obrazům naopak jednotliví teologové projevovali rostoucí nedůvěru, když jim odepřeli jakoukoliv „spásnou podstatu“ a zdůrazňovali pouze jejich funkci uchování paměti.²¹ Jakmile se od přelomu století expandující knihtisk postaral o to, že náboženské obrazy byly po ruce všude i mimo rámec církve, reagovala reformace obrazoboreckými bouřemi.²² Také tělu byl vyhrazen jiný význam. Zatímco pozdně středověká spiritualita byla tělesně procitovanou zkušeností posvátna, potvrzovanou řečí těla, a teprve kající gesto zajistilo, že přednesená modlitba vyhovovala požadovanému smýšlení, bylo nyní možné vyjádřit pochybnosti, zda existuje shoda mezi přesvědčením a gestem a zda vhodné držení těla pouze zobrazuje správné přesvědčení, nebo jej také vytváří.²³

Samozřejmě platí, že podobné přizpůsobování modlitby a bohoslužby ve smyslu odstranění rituálu a tělesna zůstalo výjimkou. Přesto lze na tomto přesouvání důrazů v pozdně středověké zbožnosti rozpoznat, že v míře, v jaké společnost přistoupila na písmo, se změnila i sociální forma náboženství. Písmo uspíšilo individualizaci vztahu k Bohu a zvýšilo hodnotu vnitřního oproti vnějšímu. Čím pevnějších obrysů nabýval tento individualizovaný, vnitřní náboženský prostor, tím důležitějšími se stávaly „motivace“ a tím jasněji pronikal do vědomí problém upřímnosti. Vnější projevy se již jen v omezené míře hodily za nezpochybnitelný základ náboženské komunikace. Přes tuto adaptaci písma i navzdory následné expanzi Gutenbergovy galaxie zůstávala raně novověká společnost samozřejmě svými strukturálními vzory nadále závislá na souvislostech interakce. Ve společenských polích působnosti, která se funkcionálně integrovala, vytvořilo sice užívání písma a techniky tisku předpoklad pro vznik a upevnění značného množství organizovaných institucí. Ovšem funkční souvislosti zůstaly pevně včleněné v sociálních světech, v nichž přítomnost určovala nejen utváření struktury, ale také to, co lidé očekávali a na co se mohli spolehnout.²⁴ Interakcí vymezené oblasti zkušenosti a očekávání a mediálně zprostředkovaná náboženská komunikace se proto jednoduše nedoplňovaly, ale nacházely se ve stále obtížnějším napjatém vztahu. To se nutně projevilo v komunikaci náboženského smyslu a ovlivnilo sociální formu náboženství. Reformaci bylo

²⁰ Bernd Hamm, *Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: Der Prozess normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland*, in: Archiv für Reformationsgeschichte 84 (1993), 7–82.

²¹ Thomas Lentens, *Das religiöse Ausdrucksverhalten*, in: Bernhard Jussen, Craig Koslofsky (Hg.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400-1600*, Göttingen 1999, 29–67; srv. také Peter Dinzelsbacher, *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Bd. 2. Hoch- und Spätmittelalter, Paderborn u. a. 2000, 62–78.

²² Peter Blickle u. a. (Hg.), *Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, München 2002. Na teologické následky mediálně revoluce poukazuje Marcus Sandl, »Nicht Lehrer, sondern Erinnerung«. *Zum Wandel des Verhältnisses von Historie und Diskurs am Beginn der Reformation*, in: Zeitschrift für historische Forschung 27 (2000), 179–201, 189 a násl.

²³ Thomas Lentens, *Das religiöse Ausdrucksverhalten* (jako poznámka 21), 54–67.

²⁴ Srv. k tomu: Rudolf Schlögl, *Der Körper als Medium der Kommunikation in der Gesellschaft der Frühen Neuzeit*, in: Johannes Burkhardt (Hg.), *Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit*, München 2005, s. 429–432.

přisouzeno, že strhující účinek evangelia v mnohém vycházel ze společné četby. Textem rozničené pneuma skupinové zkušenosti a potřeby církevního vzdělávání nebylo vůbec možné harmonicky sladit.

Reformace a na ni navazující proces konfesionalizace získávaly za těchto předpokladů dimenzi evolučního experimentu, v němž bylo vytvořeno několik možností formování náboženské komunikace, jejichž „stabilita“ byla následně testována. V našem pohledu na problematiku lze rozlišit tři konfesijně specifické varianty jako ideální typy sociální formy náboženství: „na rituál vztažená, expresivní forma“ katolické církve, „explikativní kult slova“ v luteránství a „autonomní náboženský prožitek se závazkem reflexe“ u reformovaných. Jelikož základní princip byl doplněn o sekundární formy náboženské praxe, s jejichž pomocí měla být stabilizována náboženská komunikace, neexistoval žádný ze zmíněných typů „v čisté podobě“. To ukazuje i labilitu této konstelace a odkazuje na konfesijní odchylky jako na sílu, jež udává směr vývoje.

Sociální podoba katolické zbožnosti a uctívání Boha byla založena na základním předpokladu, že se podaří oddělit náboženskou praxi od teologického diskurzu a do značné míry je i vzájemně imunizovat. To bylo možné, jelikož jako svatí prostředníci mezi Bohem a člověkem nadále působili kněží a duchovenstvo, a nikoli pouze slovo a víra. Katolická církev se tak mohla teologicky zcela přizpůsobit zniterňování víry, ve způsobu uctívání ale vsadit na tělesnost a interakci. Tato „kompromisní struktura“ je viditelná na mnoha místech katolické teologie a duchovní péče. Ignác z Loyoly formuloval ve svých cvičeních ideál víry, jehož podstatou byl vnitřní prožitek. Jelikož toto obrácení se k Bohu nebylo zamýšleno jako nedostupný dar milosti, bylo možné jej dosáhnout meditací a tělesnou disciplínou. I pro sv. Ignáce se však spojitost mezi vnějším a vnitřním do té míry rozvolnila, že již nepředepisoval žádnou pevně danou disciplínu ani gesta.²⁵ Učení o pokání a zpovědi v katolické církvi zmírňovalo problémy upřímnosti a sebezpozorování. Bylo sice rozlišováno mezi dokonalou a nedokonalou lítostí, a dokonalá byla hodnocena teologicky výše, v pastýřské praxi se však běžně považovala za dostačující i neúplná lítost.²⁶ Podobně otevřený zůstal i kult obrazů. Tridentský koncil reagoval na reformační výzvu tím, že vydal jednoznačný dekret proti modloslužebnictví. Ten se stal výchozím bodem širšího teologického diskurzu, zaměřeného na teologii obrazů, v jehož rámci byly od poloviny 16. století detailně osvětlovány všechny aspekty a podoby uctívání náboženských obrazů a soch. Ani pro estetickou praxi, ani pro realitu katolického kultu obrazů to však samozřejmě nemělo až do poloviny 18. století vážnější důsledky. Katolická zbožnost baroka v této otázce navázala zcela bezproblémově na poměry 15. a začínajícího 16. století.²⁷

Jak nerozhodná zůstávala věrouka, tak jednoznačně se vyvinuly institucionalizované způsoby uctívání Boha a využívání církevních prostředků spásy.

Katolická bohoslužba zůstala pro věřící prováděným rituálem, jenž tam, kde byly recipovány nový breviář a *Rituale Romanum* z roku 1614, od těch několika krátkých pasáží v lidovém

²⁵ Ignatius von Loyola, *Die Exerzitien und aus dem Tagebuch*, München 1991, 93, 96 a násl.; srv. k tomu: Lentjes, *Das religiöse Ausdrucksverhalten* (jako poznámka 21), 63.

²⁶ Paul Anciaux, *Das Sakrament der Buße. Geschichte, Wesen und Form der kirchlichen Buße. Mit einem Anhang über Ursprung und Bedeutung der Ablässe*, München 1961, 78 a násl.; Hermann O. Pesch, Albrecht Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1991, 168–219; Franz Beringer, *Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch*, 2 Bde., Paderborn 1915, Bd. 1, 105–110. K perspektivě 18. století srv. Rudolf Schlögl, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840*, München 1995, 214–219.

²⁷ Ke spojení zbožnosti a umění před reformací srv. Michael V. Schwarz, *Visuelle Medien im christlichen Kult. Fallstudien aus dem 13. bis 16. Jahrhundert*, Wien u. a. 2002. K teologii a praxi uctívání obrazů v katolické církvi po reformaci Christian Hecht, *Katholische Bildertheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti u. a.*, Berlin 1997, 79–150, 243–316. K proměnám po roce 1750: Martin Schieder, *Jenseits der Aufklärung. Die religiöse Malerei im ausgehenden Ancienregime*, Berlin 1997, 227–305.

jazyce spíše pouštěl. Přestože z kostelů postupně mizela zábradlí mezi chórem a chrámovou lodí, účast věřících na mešní liturgii nebyla vyžadována.²⁸ To vše podpořilo vývoj takové podoby bohoslužby, jež se zejména v případě slavnostní mše odehrávala jako dvorskoceremoniální služba Nejvyššímu. Rituál vytvořil prostor vnímání a prožívání, ve kterém se náboženství odehrává ve viditelné podobě pro všechny, aniž by mohly být tematizovány motivy účastníků. Tento rámec byl vnímán jako natolik stabilní a nosný, že jeden osvícenský würzburský vrchní pastýř v polovině 18. století dokonce mohl přijít s nápadem, okrášlit slavnostní bohoslužbu uměleckými operními áriemi.²⁹

Katolická bohoslužba a liturgie zůstaly nevšední. Propojení náboženského prožívání, každodennosti a sociálního řádu se pro katolické věřící uskutečňovalo ve všech oblastech náboženského konání, které jsou v bádání stereotypně tematizovány pod hlavičkou „barokní lidová zbožnost“.³⁰ Zde našlo své místo zvěstování pojaté jako „misijní a polemické kázání“, které nikdy nebylo skutečně propojeno se mší.³¹ Obzvláště jezuita podporovaná bratrstva v sobě spojovala spásnou odměnu, skupinovou paměť (Memoria) a reprodukci sociálních sítí a souvislostí solidarity.³² Poutě poskytly možnost nadšeně prožívaného náboženského sdružování a byly současně – jak zněla kritika v 18. století – příležitostí ke světské zábavě.³³ Synodální soudnictví bylo nástrojem tridentské reformy zbožnosti a církve ve službách hierarchicky prováděné disciplinace, zůstalo však současně věřícími používaným a uznávaným prostředkem prosazování sociálních norem.³⁴ I když utváření sociální struktury nelze již nikde redukovat pouze na náboženství, v průběhu procesí a čtyřicetihodinových modliteb se našlo dostatek příležitostí k reprezentaci sociálního řádu jako zbožného jednání a současně zajistit náboženský prožitek ve společném prožitku vidění, slyšení a modlení se.³⁵ Katolický kult svatých rozevíral náboženský prostor zkušeností, ve kterém kolektivní jednání vytvářelo u věřících platformu pro náboženskou jistotu, a zároveň náboženství získalo společenskou přítomnost povznesenou nad jakékoliv pochybnosti.³⁶ Přitom církvi nijak zvlášť nevadilo, že věřící při překonávání každodenních útrap v nejistotě „riskantního života“ (Paul Münch) příliš nerozlišovali mezi přimlouvou světce a pomocí věštců nebo jiných mudrců.³⁷

²⁸ K celému úseku srv. Erwin Iserloh u. a., *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation*, in: Hubert Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, 7 Bde., Freiburg i. Br. 1962-1985, Bd. 4 (1967), 584–594.

²⁹ Barbara Stambolis, *Religiöse Festkultur. Tradition und Neuformierung katholischer Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert: Das Liborifest in Paderborn und das Kilianifest in Würzburg im Vergleich*, Paderborn u. a. 2000, 25–28.

³⁰ K tomu obecně: Walter Hartinger, *Religion und Brauch*, Darmstadt 1992.

³¹ Srv. k tomu z pohledu folkloristiky: Elfriede Moser-Rath, *Dem Kirchenvolk die Leviten gelesen. Alltag im Spiegel süddeutscher Barockpredigten*, Stuttgart 1991; Urs Herzog, *Geistliche Wohlfredenheit. Die katholische Barockpredigt*, München 1991.

³² Louis Châtelier, *L'Europe des Devots*, Paris 1987, zejména 129–152; Bernhard Schneider, *Bruderschaften im Trierer Land. Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation*, Trier 1989.

³³ Rebekka Habermas, *Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1991; Werner Freitag, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster*, Paderborn 1991, zejména 238–315.

³⁴ Andreas Holzem, *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570-1800*, Paderborn 2000, 383–454.

³⁵ K tomu srv. z perspektivy 18. století: Schlögl, *Glaube und Religion* (jako poznámka 26), 197.

³⁶ Stručně a vyhrčeně k tomu: Peter Hersche, *Die Allmacht der Bilder. Zum Fortleben ihres Kults im nachtridentinischen Katholizismus*, in: Peter Blickle u. a. (Hg.), *Macht und Ohnmacht der Bilder* (jako poznámka 22), 391–405; viz. také: Andreas Holzem, *Religiöse Erfahrung auf dem Dorf*, in: Norbert Haag u. a. (Hg.), *Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500 – 1850*, Stuttgart 2002, 181–205.

³⁷ Holzem, *Religion und Lebensformen* (jako poznámka 34), 424–455; Hillard von Thiessen, *Die Kapuziner zwischen Konfessionalisierung und Alltagskultur. Vergleichende Fallstudie am Beispiel Freiburg und Hildesheims 1599–1750*, Freiburg i. Br. 2002, 320–363; Dominick Sieber, *Jesuitenmission und »Magie« der Sakramente Ende des 16. Jahrhunderts in Luzern*, in: Norbert Haag u. a. (Hg.), *Ländliche Frömmigkeit* (jako poznámka 36), 207–228; Programově k těmto souvislostem: Jens Engels, Hillard von Thiessen, *Glauben*.

Stabilita tohoto propojení zkušenosti zaštitěné kultem se společenským zviditelněním náboženství závisela ovšem na tom, že nebude otevřeně problematizováno, což vytríbeným způsobem vyložil münsterský kanovník Matthias Thympe když v roce 1609 psal „*Zeremonien warumb*“ [O účelu obřadů]. Jsou podle něj potřebné – včetně uctívání obrazů a světců, protože svým prováděním mohou vyvolat náboženské smýšlení. Přitom je potřeba se pozorně sledovat, protože sebeklam a licoměrnost mohou představovat i pro duši velmi zbožného křesťana vážné nebezpečí.³⁸ S podobnými varováními se dalo žít, pokud bylo možné dosáhnout individuálního ospravedlnění s pomocí svátostin, prostřednictvím řady modlitebních a kajících rituálů. Katolická zbožnost si uchovala orientaci na sociálně reprodukční formy společnosti, jejíž sociální struktury byly zbudovány ve vzájemné interakční blízkosti. V tom a v rezignaci na dramtizaci individuálních motivů se zakládala její stabilita a nezdolnost komunikace vůči náboženskému prožitku.

Luther na místo církve a její hierarchie dosadil psané slovo a milost Boží. Sebetematizace věřícího jednotlivce vztažená na oba tyto základy zkušenosti ve *forum internum* proto od samého počátku patřila k dějinám zbožnosti a forem reformačního a později i luteránského křesťanství. To uvedlo do chodu hnutí, v jehož rámci vystupuje víra jako niterný zážitek,³⁹ podněcený textem a porozuměním reprezentací slova a nikoliv již rituálem nebo společně prováděnou adorací.⁴⁰ Psané slovo a milost Boží se stále více stávaly pouhým výrazem vnitřního dění. Jelikož však nebylo u všech křesťanů vyznávajících nové učení možné předpokládat schopnost číst a na druhou stranu museli být čtenáři ochráněni jak před libovolnou inspirací, tak před temnými místy Písma, vzniklo uctívání Boha a zbožnost luteránského křesťanství jako kult založený na slově a jako zkrocení textu jeho autoritativní interpretací.⁴¹

Bohoslužebné formy luteránů zůstávaly prozatím výrazně ovlivněné liturgií mše, i když se na jihu říše již v 16. století výrazněji prosazovaly prvky hornoněmecké predikantské bohoslužby. To znamená, že ani zde nebyla bohoslužba v žádném případě rituálem obce, ale rituálem pro obec. Mimo kázání dominovala až do 17. století latina a synestetický zážitek společného zpěvu byl omezen na několik (německých) písní, protože – tam kde to bylo možné – byl zpěvem pověřován sbor, církevní zpěv byl tedy podobně jako kázání valnou měrou záležitostí poslechu a poučení. Modlitba byla namnoze také pouze předříkaným textem nebo byla vykonávána v tichosti.⁴²

Begriffliche Annäherungen anhand von Beispielen aus der frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für historische Forschung 28 (2001), 333–357, zejména 335–349.

³⁸ Matthias Thympius, *Der Ceremonien warumb/ Das ist/ lautere vnnnd klare vrsachen vnd außlegungen der fürnemsten Ceremonien/welche auß einsprechung deß H. Geistes bey dem H. Gottesdienst inn der gantzen H. Christenheit von alters her gleichförmig vnd einhellig gebrauchet werden.* [...], Münster 1609, 2–9, 15–22, 30–33. K Thympiovi srv. Gulliaume von Gemert, *Zum Verhältnis von Reformbestrebungen und Individualfrömmigkeit bei Tympe und Albertinus. Programmatiscche Aspektedes geistlichen Gebrauchsschrifttums in den katholischen Gebietendes deutschen Sprachraums um 1600*, in: Dieter Breuer (Hg.), *Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*, Amsterdam 1984, 108–126.

³⁹ K tomu podrobně a s dalšími doklady: Thomas Kaufmann, „*Erfahrungsmuster*“ in der frühen Reformation, in: Paul Münch (Hg.), „*Erfahrung*“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte (jako poznámka 12), 281–306. K orientaci luteránského křesťanství na slovo: Hans Belting, *Macht und Ohnmacht der Bilder*, in: Blickle u. a. (Hg.), *Macht und Ohnmacht der Bilder* (jako poznámka 22), 11–32, 16–18.

⁴⁰ Názorně k tomu: Susan C. Kurant-Nunn, *Die Unterdrückung der religiösen Emotionen*, in: Jussen, Koslofsky (Hg.), *Kulturelle Reformation* (jako poznámka 21), 69–95; Tatáž, *The reformation of ritual. An Interpretation of early modern Germany*, London u. a. 1997, 91–136.

⁴¹ K Lutherově smyslu pro mediální proměnu, již sebou nesla reformace srv. Horst Wenzel, *Luthers Briefe im Medienwechsel von der Manuskriptkultur zum Buchdruck*, in: Thomas A. Brady, Elisabeth Müller-Luckner (Hg.), *Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, München 2001, 203–229.

⁴² Peter Cornehl, Art. *Gottesdienst VIII*, in: Gerhard Krause, Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, 35 Bde., 1977–2003 Berlin, Bd. 14 (1993), 54–59; Paul Graff, *Geschichte der Auflösung der*

Orientace na text a na vnitřní prožitek vedla v luteránské církvi již od 16. století k postupnému vytlačování slavnostní výzdoby mše, jež přicházela o své rituální prvky a jejíž dění bylo zároveň zbavováno vizuální stránky. Pouze slavení eucharistie neprodělalo výrazné změny a podrželo si svůj rituálně-liturgický charakter. V jiných případech se však slavnostní a rituální ráz vytrácel důsledněji. Svíčky zmizely ve většině kostelů z oltářů v průběhu 17. století, výrazně poklesl i význam oltáře jako takového. Protože eucharistie byla slavena odděleně a nepřilíš často, byly mnohé součásti mše spojeny s kázáním a v souladu s tím přeloženy na kazatelnu. Sice byla stále užívána honosnější mešní roucha, od 17. století však byla postupně nahrazována prostším liturgickým oděvem.⁴³

V kostelech zůstaly obrazy, byly však přivtěleny ke kultu slova a jemu také podřízeny. Luther nepřikládal otázce obrazů mimo vymezení se vůči „blouznivcům“ nijak zásadní význam, v průběhu 16. století se tak mohla utvořit luterská teologie obrazu, jež se v konfesijním vymezení proti reformovaným stala charakteristickým znakem luteránské svobody.⁴⁴ Obraz měl sloužit k poučení. To postupně utvářelo i charakter obrazů.

Komunikační forma luteránství se tehdy zakládala na poučení, poslechu a porozumění textu, přičemž teologie a pastorační péče vycházely z toho, jak již bylo vysvětleno výše, že ze zbožného gesta nebo situace při mši nelze usuzovat na stav nitra. Proto nebylo možné z poučení v kázání a katechezi získat ani dostatečnou jistotu ve víře, ani klid svědomí. Víra musela být formulována, uchopena slovy a její vědomostní základy muselo být možné prověřit vizitacemi a výslechy.⁴⁵ Fórem, jež zakládalo víru na vnitřním a především řečí a textem vzbuzeném prožitku v komunitě, se stala domácí pobožnost. Mentorská role duchovenstva zde ustoupila klíčové odpovědnosti pána domu. Ve vzdělanějších vrstvách zaujímaly od 17. století domácí pobožnosti jako prostor náboženské individualizace stále důležitější místo.⁴⁶ U extrémnějších forem těchto pobožností se zachovalo entuziastické náboženské sdružování, v němž pro všechny i pro každého jednotlivce vyplývala ze synchronie a sdílené tělesnosti společného konání jistota náboženského prožitku, avšak v marginalizované podobě a s nádechem hereze. V umírněnějších variantách Spenerových konventiklů bylo toto sdružování znovu zaměřeno na zapsané slovo, na „uvědomělé prožívání“ textů a na sdělování vlastního vnitřního rozpoložení pod vedením duchovního.⁴⁷

Pokud byl výchozím bodem náboženské zkušenosti spíše text než rituál a zbožné sdružování, bylo tedy pouze logickým důsledkem, že tato zkušenost nacházela svůj pevnější tvar a

gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands, 2 Bde., Göttingen 1937, Bd. 1, 146–151, 156–194. K Lutherovým reformám mše srv. Jürgen Diestelmann, *Actio sacramentalis. Die Verwaltung des Heiligen Abendmahles nach den Prinzipien Martin Luthers in der Zeit bis zur Konkordienformel*, Ösingen 1996, 3–37; Vilmos Vajta, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Göttingen 1952, 223–300; Reinhard Messner, *Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zur systematischen Liturgiewissenschaft*, Innsbruck u. a. 1989, 185–206.

⁴³ Graff, *Geschichte der Auflösung* (jako poznámka 9), Bd. 1, 100–109; viz. také: Bodo Nischan, *Prince, People and Confession. The Second Reformation in Brandenburg*, Philadelphia 1994, 132–159 – kde jsou konfesijní rozdíly vyznačeny s ohledem na dějiny zbožnosti.

⁴⁴ Thomas Kaufmann, *Die Bilderfrage im frühneuzeitlichen Luthertum*, in: Blickle u. a. (Hg.), *Macht und Ohnmacht der Bilder* (jako poznámka 22), 407–451.

⁴⁵ K problematice konfirmačních, svatebních a zpovědních examin srv. Graff, *Geschichte der Auflösung* (jako poznámka 9), Bd. 1, 326 a násl., 339 a násl., 376. K vizitační praxi viz. Rudolf Schlögl, *Öffentliche Gottesverehrung und privater Glaube in der frühen Neuzeit. Beobachtungen zur Bedeutung von Kirchenzucht und Frömmigkeit für die Abgrenzung privater Sozialräume*, in: Gert Melville, Peter von Moos (Hg.), *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*, Köln u. a. 1998, 165–209, 175–193.

⁴⁶ Patrice Veit, *Das Gesangbuch in der Praxis Pietatis der Lutheraner*, in: Hans C. Rublack (Hg.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Heidelberg 1992, 435–454, 444 a násl.; Schlögl, *Öffentliche Gottesverehrung* (jako poznámka 45), 201.

⁴⁷ Hartmut Lehmann, *„Absonderung“ und „Gemeinschaft“ im frühen Pietismus. Allgemeinhistorische und sozialpsychologische Überlegungen zur Entstehung und Entwicklung des Pietismus*, in: *Pietismus und Neuzeit* 4 (1977/78), 54–82.

sebejistotu v písemném svědectví. Písemnou formou zaznamenaná sebezpozorování znovuzrozených, jež známe i z luteránství, ukazují, že již sestavování textu bylo považováno za akt, poskytující jistotu obrácení a ryzosti víry.⁴⁸ Takto extenzivní forma však u podobných textů nebyla častá. Mnohem častěji byla náboženská objektivizace křesťanského života připravována poznámkami pro pohřební kázání.⁴⁹ Pokud se tedy zaměříme pouze na dochované kvantily, považoval křesťan luteránského vyznání narativní ztvárnění vlastního života – i když vyprávěné ve třetí osobě – za důležitou součást svých jistot víry a tištěný text pohřební řeči pokládal za symbol vlastního ospravedlnění. Náboženství textu bylo možno bez nebezpečí zklamání objektivizovat pouze tištěným textem.

Zwingli a potom ještě zjevněji Kalvín postavili křesťana vůči zcela nedostupnému Bohu, jenž stvořil člověka ke své vlastní slávě a již předem rozhodl o individuální spáse. *Vera religio*, s nímž člověk před Boha předstupoval, se muselo vzdát všeho pověřivého „zbožňování tvorů“ a modloslužby. Za tím stála představa svatého, definovaného pouze z absolutnosti Boha, nikoliv ze své rozdílnosti vůči profánnímu.⁵⁰ Svatost tím pronikla do světa, aniž by v něm byla viditelná.

Další zásadní eklesiologický příkaz u reformovaných vyznání vyplýval z okolnosti, že společným kořenem zwingliánské reformace a novokřtěnectví byla spirituální společenství čtenářských kroužků. Zatímco Zwingli se rozhodl pro k vládnutí způsobitou zemskou církev, vykrytalizovalo v novokřtěnectví náboženství „prožívané víry“, založené společenstvím vyvolených, jež v ní našlo i své potvrzení.⁵¹ I zde se text a jeho společná četba staly výchozím bodem spirituální – ale právě proto již pouze podmíněně pozdně středověké – „zbožnosti prožitku“, jež kladla důraz na individualizaci rozhodnutí víry. Zážitek setkání s Bohem ve společných shromážděních vyvedl novokřtěnce ze stávajících sociálních vazeb a přiváděl je naopak k vytvoření vlastního separatistického společenství se značným integračním potenciálem. Společné vlastnictví a rozpuštění stávajících manželství ve prospěch duchovně podmíněných pohlavních společenství se staly médii tohoto spojení sociálního a náboženského společenství založeného na zkušenosti. Jistotu spásy poskytovaly teologicky motivovaná sociální kontrola a prožitek víry, zajištěný druhým křtem.⁵² Po porážce novokřtěnců byl sice tento model spiritualisticky založeného sektářského společenství jako sociální forma v protestantském a především reformovaném náboženství s odporem zapuzen. Jako možnost však byl stále přítomný a uskutečňovaný v radikálně pietistických společenstvích a také v denominacích tzv. svobodných církví, jež od 17. století po celé Evropě doslova prýštily z protestantismu.⁵³ Zůstalo pro ně příznačné, že na textu založená, individuální náboženská zkušenost hledala analogii a jistotu v kvazi interakční formě sociálního společenství.

Rovněž učení reformovaných církví se přidržovalo tohoto zajišťování víry, zrozené z psaného slova Božího. Ve spojení s teologicky zdůvodněným „zevšedňováním“ svatého a pojetím

⁴⁸ Např. Johann H. Reitz, *Historie Der Wiedergeborenen*, 4 Bde., Neudruck Tübingen 1982, Bd. 4, Teil VII, 195, Bd. 4, Teil VIII, 122 a násl.

⁴⁹ Heide Wunder, »*Er ist die Sonn', sie ist der Mond*«. *Frauen in der frühen Neuzeit*, München 1992, 30 a násl.

⁵⁰ Srv. k tomu Tyrell, *Potenz und Depotenziierung* (jako poznámka 1), 321 a násl.

⁵¹ Andrea Strübind, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003, 129–146 a passim.

⁵² Tatáž, *Zwingli* (jako poznámka 51) 448–456, 509–521; obecně viz: Hans-Jürgen Goetz, *Pfaffenhass und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517-1529*, München 1987, 195–210 a především: Tentýž, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, München 1980, 77–96.

⁵³ Hans Schneider, *Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert*, in: Martin Brecht (Hg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. 1. Der Pietismus vom 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert, Göttingen 1993, 391–438, 397 a násl.; Barbara Hoffmann, *Radikalpietismus um 1700. Der Streit um das Recht auf eine neue Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1996; příklad: Martin Gabriel, »*Das Land von dergleichen Irregeistern allsofort zu säubern!*« *Charismatiker und etablierte Kirche – Die Hallische Spontan-Union von 1714*, in: Jochim Rogge, Gottfried Schille (Hg.), *Theologische Versuche*, Berlin 1985, Bd. 15, 43–52.

církve, zahrnující i „slabé“, to mělo pro sociální formu náboženství mnoho podstatných důsledků. Jeden z nich lze vyjádřit zásadou utvářet uctívání Boha tak, aby základem náboženského prožitku již nebyl rituál ani jiné náboženské společné počínání.⁵⁴ Výsledkem byla na kázání a modlitbě založená, takřka rituálu zbavená bohoslužba, konaná v kostelech, jejichž původně pestře vymalované stěny byly vyběleny a odkud byly odstraněny obrazy a sochy. Barevné kostelní vitráže nahradilo jednoduché sklo a mešní roucha byla zničena. Zničeny byly i varhany. Teprve s blížícím se koncem 18. století se postupně navracely do prostoru kostela. Až do té doby byl pro reformovanou kazatelskou bohoslužbu charakteristický jednoduchý zpěv žalmů *a capella*. Oltáře byly strhávány a nahrazovány jednoduchými stoly.⁵⁵ Aby se předešlo jakémukoliv druhu transsubstanciační magie, byla eucharistie – zpočátku pouze jednou, později pak nanejvýše čtyřikrát ročně – slavena jako vzpomínkový akt, při němž byl místo hostií lámán chléb. V některých reformovaných obcích si slavnost i po formální stránce udržela charakter společného jídla.⁵⁶ Eucharistické společenství se shromáždilo u jednoho stolu a usedlo ke společné zbožné konzumaci chleba a vína. Se stejnou radikalitou odstranili reformovaní z veřejných a soukromých prostor i všechny atributy svatého. Dokonce i kategorie času byla chápána v duchu reformovaného pojetí, neodlišujícího prostor posvátna. Ze všech tří konfesí byl kalendář svátků reformovaných rozhodně ten nejchudší, doktrína zato zdůrazňovala povinnost křesťana, svědomitě naložit s veškerým jemu vyměřeným časem a nepromrhat jej.⁵⁷

To již naznačuje, že nejdůležitějším prostorem náboženské praxe se pro reformované křesťany stal vlastní život v jeho osobní i sociální dimenzi. Komunikativní zhmotnění náboženství probíhalo ve dvou směrech. Reformovaná církevní obec se konstitovala ve svém presbyterním zřízení jako sociální obec, v níž mohla být „socializována“ reflexe nitra věřícího.⁵⁸ Jelikož jako církev všech věřících nemohla být na rozdíl od spiritualistických separatistů společenstvím svatých, etablovala se jako společenství zasvěcení života Bohu. Praxe mravní výchovy vepsala tímto způsobem do života věřících výchozí perspektivu, jež umožnila vnímat a nahlížet veškerou každodennost a vlastní život jako „náboženství“. Na motivaci přitom už vůbec nemuselo záležet, ta totiž vznikala sama od sebe sociálním konáním. Kaspar von Greyerz proto právem církevní výchovu označil za „kolektivní reakční sílu“ směřující proti tendencím zniterňování reformované víry.⁵⁹

Poslední jistotu spásy však nemohlo poskytnout ani toto společenství zasvěcení. Z pouhého členství totiž nebylo možné, na rozdíl od společenství svatých, odvozovat jistotu víry a spásy. Dostatečnou jistotu proto reformovaná socialita náboženství neposkytovala každému, kdo se skutečně oddal otázce vnitřní motivace. Sebevraždy v curyšské oblasti, zkoumané Markusem Schärem, naznačují problémy, jež to vyvolávalo.⁶⁰ Potřeba sebeujištění je ale nejlépe znatelná na intenzitě písemné introspekce. Objektivizace vlastního života formou tištěného pohřebního

⁵⁴ Ralph Kunz, *Gottesdienst evangelisch reformiert, Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis*, Zürich 2001, 33–69, zejména 67 a násl. a passim; Heribert Schutzeichel, *Die Glaubenstheologie Calvins*, München 1972, 122–166.

⁵⁵ Tyto proměny popsal Kaspar von Greyerz, *Religiöse Erfahrungsräume im Reformiertentum*, in: Münch (Hg.), »Erfahrung« (jako poznámka 12), 307–316, 307 a násl.

⁵⁶ Graff, *Geschichte der Auflösung* (jako poznámka 9), Bd. 1, 153 a násl.

⁵⁷ von Greyerz, *Religiöse Erfahrungsräume im Refomiertentum* (jako poznámka 12), 313 a násl.

⁵⁸ K tomu viz.: Heinrich R. Schmidt, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der frühen Neuzeit*, Stuttgart u. a. 1995 passim; tentýž, *Die Christianisierung des Sozialverhaltens als permanente Reformation. Aus der Praxis reformierter Sittengerichte in der Schweiz während der frühen Neuzeit*, in: Peter Blickle, Johannes Kunisch (Hg.), *Kommunalisierung und Christianisierung: Voraussetzungen und Folgender Reformation 1400-1600*, Berlin 1989, 113–163; Susanna Burghartz, *Zeiten der Reinheit, Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*, Paderborn 1999.

⁵⁹ von Greyerz, *Religiöse Erfahrungsräume im Reformiertentum* (jako poznámka 12), 309.

⁶⁰ Markus Schär, *Seelennöte der Untertanen. Selbstmord, Melancholie und Religion im alten Zürich, 1500-1800*, Zürich 1985, 241–274.

kázání byla reformovaným povětšinou zakazována. Proto vznikala v důsledku uvolnění hranic posvátna spojeného s vyhocením otázky spásy řada duchovních osobních svědectví, v nichž se písemně podané sebezpozorování stalo základem náboženské zkušenosti a jistoty.⁶¹

3. Náboženství ve společenské transformaci kolem roku 1800

Navzdory své odlišnosti nabídly tyto tři strategie náboženské komunikaci situační a symbolický rámec, který zajišťoval individuální jistotu prožitku a propůjčil náboženství sociálně stabilní formu, jež se podřídila strukturálnímu modelu raně novověkých společností. Podařilo se vzájemně propojit interaktivní formy sociální integrace s prohloubením náboženského smyslu, jenž vyplynulo ze zprostředkování náboženského prožitku textem, a to takovým způsobem, že se oba prvky vzájemně posilovaly.

Zhruba kolem poloviny 18. století se v tomto uspořádání objevily trhliny, jichž si brzy nemohli nevšimnout ani současníci. Veřejné konfesijní náboženství se stále více stávalo nepohodlnou součástí života křesťana a sociálního řádu. Ani jedna ze tří komunikačních forem náboženství se neprojevila jako stabilní a každá erodovala svým specifickým způsobem, bylo ovšem zřejmé, že společně reagovaly na stejný problém.

V reformovaných církvích byly změny patrné na rostoucím nezájmu o církevní a mravní výchovu. Vyšší vrstvy se již od poloviny 17. století vyhýbaly tlakům, jež vznikaly v důsledku prolínání sociálního řádu s náboženstvím. Sociální kontrola prováděná pospolitostí byla obecně na ústupu, život tedy již v tomto bodě nebyl do té míry jako předtím vnímán jako náboženství. To bylo prokázáno nejen pro kalvinistická města. Martin Brecht konstatoval ustupující horlivost württemberských obcí při utváření vlastního sociálního řádu jako náboženského způsobu života již pro začátek 18. století.⁶² Heinrich Richard Schmidt dokládá v prostoru jihozápadního Německa a Příseženectví dokonce ještě ranější erozivní projevy. Pokud něco z církevní výchovy přežilo až do konce 18. století, pak to byla čistá sociální kontrola bez transcendentní dimenze.

V luteránském protestantismu se změna projevila ustupováním významu církve. Navzdory všem metodickým problémům jsou návštěvnost kostela a frekvence přijímání eucharistie silnými indikátory této změny. Ve velkých městech typu Berlína či Drážďan se frekvence přijímání počátkem 18. století pohybovala ještě kolem 200 procent. Od 40. let 18. století začal nezadržitelný pokles. V jedné z hannoverských církevních komunit dosahovala účast na přijímání v roce 1800 stěží 21 procent. To je výrazem trendu, který se sice do poloviny 19. století zpomalil, ke zvratu však již nedošlo. V žádné z velkoměstských církevních komunit nepřesáhla četnost přijímání 30 procent, místy dokonce klesla i pod 20 procent.⁶³

V různých typech autobiografických textů bylo navíc patrné, že náboženství a náboženská sebereflexe jako generátory tohoto druhu písemné praxe ustupují do pozadí. Pohřební řeč byla jako fórum sebeujišťování zdiskreditována již od první třetiny 18. století. Byla považována za povrchní příznak světské marnivosti.⁶⁴ Tištěné exempláře byly stále vzácnější. Vznikající

⁶¹ von Greyerz, *Religion und Kultur* (jako poznámka 6), 150–153, 270–273; tentýž, *Religiöse Erfahrungsräume im Reformiertentum* (jako poznámka 12), 309.

⁶² Heinz Schilling, *Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische presbyteriale Kirchengzucht in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert*, in: Georg Schmidt (Hg.), *Stände und Gesellschaft im Alten Reich*, Stuttgart 1989, 265–302, zejména 271, tab. 1; Schmidt, *Dorf und Religion* (jako poznámka 58), 137–148; Martin Brecht, *Kirchenordnung und Kirchengzucht in Württemberg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1967, 81; Frank Konersmann, *Kirchenregiment und Kirchengzucht im frühneuzeitlichen Kleinstaat. Studien zu den herrschaftlichen und gesellschaftlichen Grundlagen des Kirchenregiments der Herzöge von Pfalz-Zweibrücken 1410-1793*, Speyer 1996, 630, 673 a násl.

⁶³ Lucian Hölscher, *Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 250 (1990), 595–630, 628 a násl. Statistischer Anhang, tab. 1.

⁶⁴ Rudolf Lenz, *De mortuis nil nisi bene? Leichenpredigten als multidisziplinäre Quelle unter besonderer Berücksichtigung der historischen Familienforschung, der Bildungsgeschichte und der Literaturgeschichte*, Sigmaringen 1990, 13 a násl.

literární autobiografika se naopak vymezila vůči pietistické introspekci.⁶⁵ Jako hybatel autobiografické reflexe byla nyní zdůrazňována cesta osobnosti, rozvíjející její individualitu a nikoliv zdokonalování ve smyslu křesťanského katalogu ctností.

Také v katolických obcích došlo k pronikavým změnám v církevní praxi, jež se rovněž rýsovaly již před polovinou století, aby se pak naplno projevily nejpozději v jeho poslední třetině. Obyvatelé měst se až po úroveň řemeslnických vrstev odvraceli od barokních forem expresivní zbožnosti, jež sázela na četnost sakramentálních prostředků spásy a pomoc svatých. Texty úmrtních cedulí a testamentů názorně dosvědčují, že se u vzdělaných katolíků sémantika nerozdělené křesťanské existence, v níž se vzájemně podpíraly zbožnost a sociální řád, ke konci století do značné míry vytrácela.⁶⁶ Jakkoliv se venkovská zbožnost ve svých barokních formách osvědčila jako stabilnější, ani zde nemohla významná poutní místa od 70. let 18. století počítat s nárůstem počtu poutníků a jejich dárcovské horlivosti.⁶⁷

V tomto odcírkevňování a přetváření zbožnosti lze snadno rozpoznat následek sociálních procesů diferenciací, v jejichž průběhu se hodnotové sféry a souvislosti jednání vůči sobě osamostatňují a jejich vzájemný vztah již není možné chápat jako hierarchický. Obdobně se v sociálních vrstvách, v nichž tyto změny byly již jasně znatelné, muselo rovněž náboženství stát vymežitelným aspektem v individuální sadě rolí, jehož aktivace byla sice možná, pro bezproblémovou účast na sociálním životě však již nikoliv nezbytná. Náboženství se stalo věcí volby, jež konstituovala individualitu. Tím bylo možné rituály a společná náboženská setkání, v nichž se motivace utvářely nebo prostě přisuzovaly, dohodnout pouze tehdy, když si člověk dovolil také se jich neúčastnit. Johann Salomo Semler přišel v této situaci se „soukromým náboženstvím“ osvobozeným od církevních a konfesijních tlaků.⁶⁸

Pokud se zaměříme na náboženství, lze rozpoznat dvě strategie, jak se této proměně přizpůsobit. Jedna z nich byla defenzivní a lze ji označit za učenlivou reakci na rozpoznání změny. Náboženství se nacházelo ve světě, jenž nejenže prokazoval odolnost vůči důkladnému pokřesťanství, ale v podstatě se vyvíjel podle vlastní dynamiky, neovlivňované již náboženstvím. Jedna ze zásad osvícenských reforem proto zněla „přizpůsobení se dobovému vkusu“ a přetvoření náboženství dle kritérií rozumu. To se dotklo i veřejného uctívání Boha a ve vznikajících liturgických vědách⁶⁹ vedlo k úvahám o sociální specifikaci bohoslužeb. Zatímco vzdělané vrstvy vyžadovaly rozumově orientovanou estetizaci uctívání Boha, bohoslužba středních a nižších vrstev měla být poučná a oslovovat smysly.⁷⁰ Druhá

⁶⁵ Lothar Müller, *Die kranke Seele und das Licht der Erkenntnis*. Karl Philip Moritz, Anton Reiser, Frankfurt a. M. 1987, 247 a násl.

⁶⁶ Schlögl, *Glaube und Religion in der Säkularisierung* (jako poznámka 26), passim.

⁶⁷ Freitag, *Volks- und Elitenfrömmigkeit* (jako poznámka 33), 384 a násl.

⁶⁸ Johann S. Semler, *Christologie und Soteriologie. Mit Einleitung, Kommentar und Register*, Würzburg 1990, zejména 144–152; srv. Gottfried Hornig, *Die Freiheit der christlichen Privatreligion. Semlers Begründung des religiösen Individualismus in der protestantischen Aufklärungstheologie*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 21 (1979), 198–211.

⁶⁹ K vývoji liturgiky viz: Franz Kohlschein, Peter Wünsche (Hg.), *Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte*, Münster 1996, zde zejména příspěvky Alfred Ehrensperger, *Motive und Tendenzen zur Bildung einer gottesdienstlichen Theorie im deutschsprachigen späten Aufklärungsprotestantismus*, 305–369; Walter von Arx, *Liturgische Reflexionen im Klerus anhand des »Archivs für die Pastoralkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz«*, 143–187 a Peter Wünsche, *Franz Xaver Schmid (1800–1871) als Verfasser des ersten katholischen Lehrbuchs der »Liturgik« in deutscher Sprache*, 188–233. K formám katolické bohoslužby a liturgie přehledně: Eduard Hegel, *Stadtkölnischer Messgottesdienst zwischen Barock und Aufklärung*, in: Tentýž (Hg.), *Ecclesiastica Rhenana. Aufsätze zur rheinischen Kirchengeschichte*, Bonn 1986, 134–163.

⁷⁰ Friedrich L. Reinhold, *Ideen über das Äußere der evangelischen Gottesverehrung*, Neustrelitz 1805, 8 a násl.; srv. k tomu: Ehrensperger, *Motive und Tendenz* (jako poznámka 69), 362 a násl. Další příspěvky z protestantské perspektivy: C. G. Ribbeck, *Ueber den Werth des öffentlichen Gottesdienstes und die demselben gebührende Achtung, Magdeburg 1800*, 116 a násl.; Georg J. L. Reuß, *Neue evangelische Kirchenagende. Oder was zu gründlicher Verbesserung des protestantischen Cultus in der Kirche und für die Kirche billig zu dieser Zeit*

strategie byla ofenzivní a lze ji označit za moralizaci posvátného. Tím že faráři a teologové křesťanských konfesí ve shodě s profánní filosofií označovali náboženství za ferment a garanta všeobecné mravnosti a morálky, mohla být důležitost náboženského smyslu obhájena také na poli sociálního života, kde se vlastní racionality jednání etablovaly a staly samozřejmými již dávno. To lze doložit takřka každou modlitební či morálně-vzdělávací knihou z druhé poloviny 18. století.⁷¹ Problém spočíval v tom, že k moralizaci náboženství docházelo v době, kdy se utváření společenských struktur stále méně spoléhalo na interakci, čímž morálka a úcta rovněž ztrácely svůj strukturální potenciál. Již na začátku 19. století se „veřejné pohoršení“ muselo stát součástí platného práva a být zakotveno zákonem.⁷²

Oba prvky – moralizace náboženství a jeho orientace na rozum, byly zcela zjevným společným základem procesu, v jehož rámci otázka ospravedlnění, jež působila hluboko do 19. století, výrazně ztratila na dramatickosti.⁷³ To je dalším výrazem sebevědomí moderní individuality. Schleiermacher pracně hláskoval „smysl a vkus pro nekonečno“ těm vzdělavcům, kteří opovrhovali náboženstvím, aby v nich vzbudil alespoň nějaké pochopení celé záležitosti.⁷⁴ O hříchu, vinně a jejich odčinění již nebyla vůbec řeč.

Funkčně diferencovaná společnost se integrovala s pomocí médií a již ne prostřednictvím interakce. Tomu odpovídala i změna smyslových a sociálních forem náboženství, včetně možností sebepozorování a sebetematizace. Tím v komunikaci náboženského smyslu ustupují konfesijní aspekty. Exkluzivní spojení každodenního životního řádu s náboženskou formou, jež bylo pro jednotlivé konfese typické až do 18. století, se začalo rozvolňovat. Za situace, kdy se náboženství stalo na jedné straně „charakteristickým znakem individuality“ a na straně druhé byl (odpovídajícím způsobem) definován právně zajištěný veřejný prostor, jenž měl umožnit rozhodování v oblasti svědomí bez jakýchkoliv dalších státně-občanských nebo sociálních následků, bylo konfesionalitu možné udržet již pouze „sekundárně“ prostřednictvím politicky motivované integrace prostředí. A přestože si tím zděděný a konfesí určený formální stav náboženství nadále uchoval svou účinnost, nebyl již rámcově určující pro vývoj společnosti a sociální podoby náboženství.⁷⁵

geschehen sollte, Gotha 1821; V. Conrad Horst, *Mysteriosophie oder über die Veredelung des protestantischen Gottesdienstes durch die Verbindung eines einfach-erhabenen inneren Acts des Cultus mit der Predigt*, Frankfurt a. M., 1817, 41, 90–104. Ke katolické diskuzi srv. také: Manfred Probst, *Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers (1751-1832)*, Regensburg 1976, 154–162.

⁷¹ Schlögl, *Glaube und Religion* (jako poznámka 26), 212–221; Wilhelm Lütgert, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, 4 Bde., Gütersloh 1923, Bd. 1, 23 a násl.

⁷² Edith Saurer, *Zur Säkularisierung des Sündenkonzepts. Die Genese des strafrechtlichen Konzepts der »Erregung öffentlichen Ärgernisses«*, in: Michael Weinzierl (Hg.), *Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte*, Wien u. a. 197, 200–219, zejména 211 a násl. Saurer se soustřeďuje na otázku, zda mohou být odděleny kultury studu a vinny a přitom přehlíží strukturální změnu, jež nastane, pokud společnost již nefunguje jako interakční souvislost.

⁷³ Posun v diskurzu vyplynul z toho, že do popředí vstoupila subjektivita jako centrální problém teologického myšlení. Gunter Wenz rekonstruuje teologický diskurz protestantismu v 19. století jako krizovou zkušenost subjektu. Subjektivita je pro teologii stále méně výchozím bodem ve vztahu k Bohu: Gunter Wenz, *Geschichte der evangelischen Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, 2 Bde., München 1986, Bd. 1, 412–427, Bd. 2, 31 a násl., 190 a násl. Také katolická teologie konstruovala pojem hříchu stále více ze subjektu a z otázky zdařilé subjektivity. Obdobně se i pokání a zadostiučinění odehrává stále více jako sebepozorování a sebepoznání: srv. Otto Mochti, *Das Wesen der Sünde. Kontinuität und Wandel im Verständnis von Sünde bei den Moraltheologen des deutschen Sprachraums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Regensburg 1981, 191–212, 326 a násl.; Helmut Weber, *Sakrament und Sittlichkeit. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung der Moraltheologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Regensburg 1966, 101 a násl.

⁷⁴ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, Berlin 1999, 71 a násl., 80, citát 92: „Milovat ducha světa a radostně přihlížet jeho působení, to je cíl našeho náboženství a báze není součástí lásky“.

⁷⁵ Jinou tezi aktuálně důrazně obhajuje Olaf Blaschke, *Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?* In: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), 38–75; tentýž (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: Ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002. Blaschke přehlíží

4. Náboženství v 19. století: mezi autenticitou a masmediální prezentací

Pokud bylo nutné zacházet s náboženstvím jako s privátní záležitostí, v níž jde o autenticitu, bylo riskantnější jej vnášet do komunikace i sociálně stabilizovat náboženský prožitek. To odrážejí již konverzační příručky 18. století.⁷⁶ Na přechodu do 19. století a v jeho průběhu přetvářely mediální a sociální strukturální změny ještě jednou rámcové podmínky pro náboženskou komunikaci. Zdůraznit je potřeba především čtyři body.

Za prvé: vytváření sociálních struktur a tím i sociální integrace se ve stále větší míře odehrávaly prostřednictvím tisku jako masmedia.⁷⁷ Sociální realita se konstituovala ve světě aktuálně čteného. I náboženství tím opustilo komunikační prostor interakce a získalo sociální realitu v masmediální prezentaci. Možná se tím ztížilo poskytnutí jistoty náboženského prožitku, současně se však výrazně zjednodušilo připisování náboženských motivů sociálně účinným způsobem.⁷⁸

Za druhé: již v průběhu 18. století bylo náboženství vystaveno důkladné historizaci a etnografické relativizaci. Tím se náboženství, někdejší „orientační bod“ společenského vědomí, stalo kulturním fenoménem.⁷⁹ V 19. století to vedlo ke vzniku srovnávací religionistiky.⁸⁰ Následkem bylo v komunikačním prostoru náboženství výrazné zpeřtení forem náboženského života a náboženského smyslu. Náboženský smysl již dávno nebyl vzněcován výlučně a pouze křesťanským zjevením. Rozmanitost textů ke čtení zcela rozložila jeho exkluzivní autoritativní postavení. Uvnitř křesťanských konfesí se to setkalo s právě probíhající diskuzí o odcírkevňování, jíž upevnilo do sekularizačního diskurzu.⁸¹ Náboženství bylo přesunuto do nereligiózního prostředí a právě tato pozice pozorovatele se stala konstitutivní součástí horizontu náboženského smyslu.⁸² Lze se domnívat, že to usnadnilo identifikaci náboženského smyslu.

Za třetí: katolická církev ztratila na počátku 19. století jak vrchnostenská práva, tak svůj státní potenciál. Společně s ostatními křesťanskými konfesemi se pak musela přizpůsobit vývoji, kdy státy pro náboženství definovaly jednotný právní prostor, v němž bylo vyznání občanů vždy hodnoceno jako výsledek rozhodnutí svědomí, současně však bylo sociálně a politicky neutralizováno. Užitím výrazu „náboženská společenství“ srovnala Frankfurtská říšská ústava rozdíl mezi církvemi a sektami. Církev tím z právního hlediska získala charakter spolků.⁸³ To

mnohé, především výše zmíněnou souvislost! Rozhodná kritika v Carsten Kretschmann, Henning Pahl, *Ein »Zweites Konfessionelles Zeitalter«? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochensignatur*, in: *Historische Zeitschrift* 276 (2003), 367–392.

⁷⁶ Adolf Freiherr von Knigge, *Über den Umgang mit Menschen*, Frankfurt a. M. 1977, 53 a násl.

⁷⁷ Srv. obecně: Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen 1996. K institucionálnímu vývoji politického masového trhu do poloviny 19. století srv. Hans Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, 4 Bde., München 1987 a násl., Bd. 1, 520–547; k souvislostem alfabétizace, ideje vzdělání a národní identity: Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt a. M. 1988, 48–54; Aleida Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt a. M. u. a. 1993, 40–46.

⁷⁸ Proto se „masy“ stávají argumentem v nábožensko-politickém střetu; srv. Joseph Görres, *Athanasius*, Paderborn u. a. 1998, 117 a násl. (poprvé 1838); viz také: Wolfgang Schieder, *Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 14 (1974), 419–454.

⁷⁹ Niklas Luhmann, *Religion als Kultur*, in: Otto Kallscheuer (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1996, 291–315, 293–299.

⁸⁰ Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997.

⁸¹ Friedrich W. Graf, *»Dechristianisierung«*. *Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos*, in: Lehmann (Hg.), *Säkularisierung (jako poznámka 9)*, 32–66, zejména 36–45.

⁸² Proto navrhuje Schleiermacher svůj pojem náboženství tím, že se obrací na vzdělané opovrhočce náboženstvím. Srv. Schleiermacher, *Reden (jako poznámka 74)*.

⁸³ Ernst R. Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, 4 Bde., Stuttgart 1957 a násl., Bd. 2, 779; srv. Rudolf Schlögl, *Der Glaube Alteuropas und die moderne Welt. Zum Verhältnis von Säkularisation und*

znamenal, že členství nabývalo zcela jiného významu. Náboženství mohlo být viděno jako výsledek rozhodnutí. Právě na tomto pozadí získávala témata jako smíšené manželství nebo dohled nad školstvím na společenské výbušnosti. Tato konstelace tvořila opěrný pilíř politicky motivovaného konfesionalizačního diskurzu, který byl tváří v tvář rozpadající se církevnosti institucí využíván k integraci a mobilizaci prostředí.⁸⁴

Za čtvrté: V nacionálně integrovaných společnostech 19. století vyrůstala náboženství konkurence ve dvou ohledech. Na jedné straně, protože „nedosažitelnost“ moderní společnosti⁸⁵ z formálního hlediska již utvářela jakousi „quasi transcendenci“, na níž se rovněž vztahovala komunikace konfrontovaná s problémem, že šlo o záležitost, která se nacházela mimo oblast zkušenosti.⁸⁶ Následkem toho, na straně druhé, bylo od Francouzské revoluce možné pozorovat, jak se za účelem národní integrace vyvlastňují formy náboženského spolčování, jsou pak inscenovány jako interaktivní „nacionalizace mas“ a jejich účinek je znásoben v masmédiích.⁸⁷ V diskuzích o zlepšení bohoslužby byl tento stmelující účinek veřejného masového rituálu s podivuhodnou prozíravostí registrován již před koncem 18. století. Velká společnost, jak se uvádí, vyžadovala silnější a intenzivnější rituály.⁸⁸ S ohledem na zcela evidentní selhání etablovaných bohoslužebných forem nabádaly rady podle potřeby k zintenzivnění smyslových prvků nebo k vynalezení nových svátků, jež by měly lid nad rámec důstojného uspořádání každodenních požitků připoutat znovu k náboženství.⁸⁹ Liturgické reformy sice v 19. století probíhaly ve všech konfesích těžkopádně,⁹⁰ byla však snaha těžit z tohoto politického imperialismu forem angažováním se konfesijním způsobem pro věc státu nebo panovníků.⁹¹ Nebylo však možné udržet si i kontrolu nad komunikační dynamikou. Ani nové, lidové slavnosti nebylo možné vytvářet jako

Säkularisierung, in: Walter G. Rödel, Regina E. Schwerdtfeger (Hg.), *Zerfall und Wiederbeginn. Von Erzbistum zum Bistum Mainz (1792/97-1830). Ein Vergleich*, Würzburg 2002, 63–82, 69 a násl.

⁸⁴ Andreas Holzem, *Dechristianisierung und Rechristianisierung. Der deutsche Katholizismus im europäischen Vergleich*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 11 (1998), 69–93, 75 a násl.; *Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe*, in: *Westfälische Forschungen* 43 (1993), 590–654; Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 64–72, 112–118; Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989, 103–118, 159–164, 285 a násl.; Thomas Mergel, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914*, Göttingen 1994, zejména 264–280.

⁸⁵ Srv. Peter Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Frankfurt a. M. 1992, zejména 144–173.

⁸⁶ Bernhard Giesen mluví o romantickém konceptu »transcendentality lidu«: *Tentýž, Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2*, Frankfurt a. M. 1999, 177 a násl.

⁸⁷ George L. Masse, *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen in Deutschland von dem Napoleonischen Krieg bis zum Dritten Reich*, Frankfurt a. M. 1975, 91–107.

⁸⁸ Franz W. Jung, *Beitrag zu Ideen über Kirche und Kirchengebräuche*, Mainz 1814, 2–6.

⁸⁹ Jung, *Beitrag* (jako poznámka 88), 43 a násl.; Horst, *Mysteriosophie* (jako poznámka 70), 47 a násl., 122 a násl.

⁹⁰ Cornehl, *Art. Gottesdienst VIII* (jako poznámka 42), 65–68; Wunsch, *Franz Xaver Schmid* (jako poznámka 69), 188–197; příklad tvárnosti liturgických reforem v 19. století podává Hans Kerner, *Die Reform des Gottesdienstes. Von der Neubildung der Gottesdienstordnung und Agende in der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern im 19. Jahrhundert bis zur erneuerten Agende*, Stuttgart 1994.

⁹¹ Nowak, *Geschichte des Christentums* (jako poznámka 84), 112–118; Werner K. Blessing, *Staat und Kirche in der Gesellschaft. Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 1982, 41–56, 113–131; Manfred Hanisch, *Für Fürst und Vaterland. Legitimitätsstiftung in Bayern zwischen Revolution 1848 und deutscher Einheit*, München 1991, 250–304; Hubertus Büschel, *Vor dem Altar des Vaterlandes – Verfahren ritueller Sakralisierung von Monarch und Staat zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, in: Florian Steger (Hg.), *Kultur: ein Netz von Bedeutungen. Analysen zur symbolischen Kulturanthropologie*, Würzburg 2002, 161–183.

náboženská komunikační pole. To velmi rychle po svém „vymyšlení“ památného dne bitvy u Sedanu zjistil i Bodelschwingh.⁹²

Pokud se dotazujeme na význam těchto mediálních a strukturálních posunů pro komunikaci náboženského smyslu a na jejich následky pro sociální formu náboženství, směřuje náš pohled nejprve na problém komunikace s transcendentem (1). Sociální forma náboženství představuje druhé téma (2).

(1) Komunikace transcendentna byla vždy komunikací s transcendentem. V modlitebních i různých typech nábožensko- a morálně-vzdělávacích knih, jež od začátku 18. století opouštěly ve značných počtech tiskárny, lze vysledovat, jak strukturální a mediální převraty na začátku moderny proměnily uctívání Boha a „rozhovory“ s ním.⁹³

Až do 18. století byla modlitba a vůbec komunikace s Bohem určována poměrem podřízenosti, jenž utvářel vztah Nejvyššího k jeho stvořením. Tomu odpovídá i popis modlitby Abrahama a Santa Clara, jenž ji charakterizoval jako pouta, kterými člověk může spoutat trestající ruce Boží. Nejmocnější z těchto modliteb je podle něj růženec.⁹⁴ Zde se z každé prosby takřka neodvratně stávala komunikace, zatímco přímá, vnímatelná reakce Nejvyššího se omezovala na modlitbu. I když se odpověď Boha nedostavila, bylo možné informaci vykládat, protože byla formulována s omezením, že se nesmí prosit o nic, co je škodlivé spásě duše, jak také uvádí.⁹⁵

V písemné, osvícenstvím utvářené modlitební kultuře 18. století byly však tyto časy „magické“ modlitby, v nichž si člověk mohl uzpůsobit tvářnost transcendence, dávno pryč.⁹⁶ Modlitba tím však neztratila svůj účel obracet se ke stvořiteli s každodenními starostmi a nesnázemi. Na to žádná z konfesí nerezignovala.⁹⁷ Čím více však vyprchávala jistota bezprostředního účinku modlitby, tím nepostradatelnější se staly jiné opory potlačování

⁹² Hartmut Lehmann, *Friedrich von Bodelschwingh und das Sedansfest. Ein Beitrag zum nationalen Denken der politisch aktiven Richtung im deutschen Pietismus des 19. Jahrhunderts*, in: *Historische Zeitschrift* 202 (1966), 542–573, 562 a násl.

⁹³ Dějiny duchovní a morálně-vzdělávací literatury, jež by odpovídaly naší perspektivě, nejsou k dispozici. Následné postřehy tedy nemohou být více než pouhým náčrtem, jenž se zakládá na četbě 25 modlitebních a zbožných knih různé konfesijní proveniencce. Přehled bádání především z protestantské perspektivy podává Rudolf Mohr, *Art. Erbauungsliteratur I-III*, in: Gerhard Krause, Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin 1977-2003, Bd. 10 (1988), 43-80; dále srv. Hermann Beck, *Die religiöse Volkslitteratur der evangelischen Kirche Deutschlands in einem Abriss ihrer Geschichte*, Gotha 1893; tentýž, *Die Erbauungsliteratur der evangelischen Kirche Deutschlands von Dr. Martin Luther bis Martin Moller*, Erlangen 1883; Carl Johannes Cosack, *Zur Geschichte der evangelischen ascetischen Literatur in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Lebens wie zur Cultur-und Literaturgeschichte*, Basel u. a. 1871; a kompilace u Constantin Große (Hg.), *Die alten Tröster. Ein Wegweiser in die Erbauungslitteratur der evangelisch-lutherischen Kirche des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Hermannsburg 1900.

⁹⁴ Abraham a St. Clara, *Judas der Erz-Schelm für ehrliche Leut, oder: Eigentlicher Entwurff und Lebens-Beschreibung des Iscariotischen Bösewicht*, 4. Teil, Lindau 1856, 146–170. Protestanti si asi nepředstavovali Boha jinak, než jak jej v rajské zahrádce znázorňuje Šest knih Johanna Arndta. Johannes Arndt, *Sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradies-Gärtlein*, Reutlingen o. J., 213 (kniha 2, kap. 6), 666–670 (Buch 5. I, Kap. 10); Johannes Arndt, *Paradies-Gärtlein, voller christlicher Tugenden, wie solche zur Übung des wahren Christentums durch andächtige, lehrhafte und trostreiche Gebete in die Seele zu pflanzen*, Stuttgart o. J., 161 a násl., 195 a násl. O účinku magického nátlaku, jež může mít modlitba na Boha, se zde ovšem nemluví.

⁹⁵ Abraham a St. Clara, *Judas der Erz-Schelm* (jako poznámka 94), 199 a násl.

⁹⁶ Mezi-stadium lze uchopit na základě L. A. Muratori, *Die wahre Andacht des Christen. Übersetzt von Georg Wenceslaus von Hoffmann*, Augsburg 1775, 126–132: Bůh nám ve své milosti a nekonečné dobrotě nemůže odepřít splnění našich proseb, ale modlitba se zaměřuje především moc zkrotit vlastní žádost.

⁹⁷ Např. Conrad Samhaber, *Anthea. Sammlung von Hymnen, Oden, Psalmen, Liedern und Elegien zur Erhebung des Geistes und zur Erregung religiöser Gefühle*, Augsburg 1829; Samuel Baur, *Erhebungen des Herzens zu Gott, am Morgen und Abend und bei anderen wichtigen Veranlassungen. Ein Familienbuch*, 2 Bde., Kempten 1831, Bd. 1; nebo: Johann Baptist Busch, *Vollständiges Erbauungsbuch für katholische Christen. Eine Sammlung von Lehren, Betrachtungen und Gebeten*, Sulzbach 1829, 2 a násl.

kontingence.⁹⁸ Důležitou roli zde hrály modlitební knížky, jelikož v nich byl rozvíjen rozvláčný a uměle vykonstruovaný „diskurz teodiceje“, jenž se z rozmarů osudu a krutostí života pokoušel vytěžit náboženský smysl, a to na duchovním pozadí individuální i obecně dějinné cesty spásy s poukazem na moudrost všedobrého Boha.⁹⁹ Tím se z nářku stále více stávalo rozjímání a z poníženého gesta modlitby zase s pevnou nadějí pronášená prosba. „Důvěra“ v dobrotu Boha se stala klíčovou kategorií diskurzu modlitebních a zbožných knih a i v 19. století přetrvával obraz dítěte, jež se s důvěrou obrací na svého otce, jako symbol, upřednostňovaný při znázorňování komunikace s transcendentním Bohem. „Důvěra“ proto fungovala i jako kód, jenž signalizoval, že tíha postarat se o úspěch komunikace, spočívá na tom, kdo se modlí.¹⁰⁰ Vlivem této proměny na počátku 19. století z modlitebních knížek znovu rychle mizely pokusy utvářet modlitbu jako instanci rozumově založené mravní nápravy křesťanů. Zato se však v modlitebních knihách i v životě křesťana, jenž se vyznačuje „světstostí“ každodenních činností, od přelomu století se stále větší palčivostí objevoval problém vyhrazení si dostatečného času a pozornosti k rozhovoru s Bohem. To nabízelo příležitost k praktickému výkladu v 18. století teologicky ukotvené moralizace náboženství a k argumentaci pro „posvěcování“ každodennosti jako takové. Správným smýšlením se veškerá profánní činnost stávala bohoslužbou a také příležitostí k vnímání přítomnosti Boha.¹⁰¹ Především pro nový spiritualismus protestantské „teologie zkušenosti“ to byl podnět k propagování život prostupující habitualizace náboženství, kdy se modlitba měla stát vše určující životní formou.¹⁰²

Na druhé straně však byly jasně vystiženy i překážky. Bylo rozpoznáno, že pozornost v proudu činnosti lidského vědomí má své hranice a její bezvýhradné obrácení k Bohu není možné. Kromě toho se do popředí drala rozervanost života křesťana v podmínkách funkcionální diferenciaci, což zpochybňovalo možnost zasvětit celý život Bohu.¹⁰³ Oba poznatky vedly k tomu, že modlitební a zbožné knihy tematizovaly od konce 18. století komunikaci s transcendentem jako sebevztahné dění a považovaly se přitom samy za

⁹⁸ Význam zkušenosti kontingence vztažené na přirozenost pro utváření religiozity zdůrazňuje Andreas Holzem, *Religiöse Orientierung und soziale Ordnung. Skizzen zur Wallfahrt als Handlungsfeld und Konflikttraum zwischen Frühneuzeit und katholischem Milieu*, in: Reinhard Blänkner, Bernhard Jussen (Hg.), *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens*, Göttingen 1998, 327–354, 350 a násl.

⁹⁹ Jacob F. Feddersen, *Unterhaltungen mit Gott bei besonderen Fällen und Zeiten. Der Unterhaltungen mit Gott in den Morgenstunden auf jeden Tag des Jahres 3. Teil*, Halle 1777, 388 a násl.; Benedikt von Wagemann, *Die Verehrung der Gottheit im höheren Schwunge des Geistes und Herzens. Ein Gebetbuch für alle aufgeklärten Bekenner eines reinen Christentums*, Heidelberg 1817, 116 a násl.; Ignaz Feiner, *Andachtsbuch für katholische Christen in allen Bedürfnissen des Herzens*, Augsburg 1809, 162 a násl.; Jacob Brand, *Die öffentliche Gottesverehrung des katholischen Christen, ein Gebet- und Erbauungsbuch*, Frankfurt a. M. 1831, 664.

¹⁰⁰ Hofrath von Eckartshausen, *Ueber den Werth der Andacht und des Gebeths. Buch für das Bedürfnis unserer Zeiten*, München 1791, 85–90, 104–107; Felner, *Andachtsbuch* (jako poznámka 99), 208; Alfons Frank, *Andacht zum hochwürdigsten Altarsakrament nach dem Geiste der Heiligen Schrift und der Kirchenväter als Bethstunde für die ewige Anbetung den Zeitbedürfnissen gemäß eingerichtet*, Frankfurt a. M. 1826, 42; von Wagemann, *Die Verehrung der Gottheit* (jako poznámka 99), 91 a násl.; Johann F. Tiede, *Unterhaltungen mit Gott in den Abendstunden*, 2 Bde., Reutlingen 1813, Bd. 2, 307 a násl.; Gerhard Teerstegen, *Geistliches Blumengärtlein mit der frommen Lotterie und einem kurzen Lebenslauf des Verfassers*, ND Stuttgart 1956 (poprvé 1768), 340–342; mezitím se „důvěra“ stala centrální kategorií pro porozumění sociální integraci.

¹⁰¹ Karl Steiger, *Die gute Amela oder Wandel vor Gott, St. Gallen 1845*, 20: „Když jsem krájel maso poražených zvířat a připravoval z něj potravu těla, zdálo se mi, že slyším hlas Vřelemilovaného, jenž pravil, že mě živil a udržoval, posiloval a osvěžoval a kvůli mé duši se stal pokrmem.“ Nebo: Joseph B. Leu, *Gieb Rechenschaft von Deinem Glauben. Religionsvorträge für Studierende an Lyceen oder Oberen Gymnasien und jeden gebildeten Christen*, Luzern 1855, 138 a násl.; John Caird, *Die Religion im gemeinen Leben. Eine Predigt, gehalten in Crathie Church, 14. October 1855*, Leipzig 1857, 38–42.

¹⁰² August Tholuck, *Stunden christlicher Andacht*, Hamburg 1840, 190 a násl., 195 a násl.

¹⁰³ Caird, *Religion im gemeinen Leben* (jako poznámka 101), 2, 38 a násl.; Brand, *Öffentliche Gottesverehrung* (jako poznámka 99), 11, 667 a násl.

náboženské médium. Tato reflexivnost se odehrávala na více rovinách. Modlitební a zbožné knihy neobsahovaly pouze modlitby, doslova ukládaly modlit se za povedenou modlitbu a vůbec popisovaly modlitbu jako zvláštní formu uctívání Boha a charakterizovaly příslušnou roli modlitební knihy.¹⁰⁴ Modlitba byla přitom koncipována ze zásady jako forma sebezpozorování, přičemž se ovšem rýsoval pozoruhodný posun. Zatímco v 18. století hleděl člověk na Boha v sobě, kladly modlitební knihy později důraz na sebezpoznaní jako na podstatný výsledek rozhovoru s Bohem.¹⁰⁵ Modlitební kniha s konečnou platností podlehla vlivu reflexivního vytváření identity. Sebezpozorování bylo ale také nutné, protože upřímnost oddanosti Bohu a očista srdce od zakázaných žádostí stále spadala do oblasti nedostupného. Proto byla již povedená modlitba výraznou známkou vyslyšení.¹⁰⁶ Modlit se mohl každý, komu Bůh dopřál sluchu, neoslyšel jej a také mu odpověděl!

Význam modlitebních a zbožných knih pro vnitřní oddání se Bohu nebyl přitom zcela nesporný. Na jedné straně prezentovaly modlitební a morálně-vzdělávací knihy svůj obsah jako základ a výchozí bod „správného“ modlení. Poskytovaly pro to texty a vymezovaly formální pravidla pro „správné“ oddání se Bohu. Na druhé straně vyzdvihovaly, s postupujícím 19. stoletím stále důrazněji, že pravá modlitba nemůže být pouze přečtena, ale musí jako autentické oslovení Boha vycházet přímo ze srdce. Každý, jak je zde uváděno, kdo použije modlitební knížku, se nesmí spokojit s pouhým čtením, ale musí si texty osvojit chápajícím způsobem a následně rozvinout vlastní modlitbu. Modlitební knížka tím sebe samu a čtení popisuje jako ohrožení autentické komunikace s Bohem.¹⁰⁷ S postupující habitualizací čtení spojená „ztráta smyslovosti“ dostihla už i náboženství.¹⁰⁸ Rada potom spočívala v tom, naučit se modlení jako upřímnému oddání se Bohu a tímto způsobem dosáhnout stavu (literárně vyvolané!) předliterární přirozenosti, nepoznamenané, jak je zde připomínáno, opakovanou mechanikou čtení.¹⁰⁹

Vzájemný poměr těla a duše se v 19. století zdál být z teologického hlediska objasněn. Žádná cesta již nevedla zvnějšku do nitra. Duše sama se musela starat o své rozpoložení. Tělo jí přitom neposkytovalo žádnou podporu. Sloužilo však v opačném směru jako projekční médium, jehož prostřednictvím získávalo uctívání Boha pro okolí vnímatelný výraz. To však klasifikovalo tělo jako „sociální médium“ náboženské komunikace a definovalo komunikaci s transcendentem jako sociální praxi. Pokud bylo tělo vnímáno ve zbožném postoji, mohlo vyvolávat náboženský prožitek a současně jej zprostředkovat v rámci společenství. „Zbožné

¹⁰⁴ Baur, *Erhebungen des Herzens* (jako poznámka 97), Bd. 1, Vorwort, Bd. 2, 165 a násl.; Tiede, *Unterhaltungen mit Gott* (jako poznámka 100), Bd. 1, XXIX a násl.; Anonym, *Häusliche Andachten frommer Christen: oder Erweckungen des Herzens zu Gottin Gebeten und Liedern auf alle Tage, Zeiten und Umstände. Aus den Schriften berühmter Gottesgelehrten gesammelt*, Zürich 1798, 275–278; von Eckartshausen, *Ueber den Werth der Andacht* (jako poznámka 100), Einleitung; Anonym, *Die Freuden des Christen in Gott und Religion. Ein vollständiges Betbuch mit einer Sammlung auserlesener Andachten zum allgemeinen Gebrauche*, Einsiedeln 1807, Vorrede.

¹⁰⁵ Tersteegen, *Blumengärtlein* (jako poznámka 100), 30; Heinrich Heppe, *Gebetbüchlein zur täglichen Uebung der Andacht im christlichen Hause*, Marburg 1888, 4 a násl.; Brand, *Öffentliche Gottesverehrung* (jako poznámka 99), 667.

¹⁰⁶ Anonym, *Häusliche Andachten frommer Christen* (jako poznámka 104), 285; Baur, *Erhebungen des Herzens zu Gott* (jako poznámka 97), Bd. 2, 165 a násl.; Heppe, *Christliche Andacht*, (jako poznámka 105), 285; von Eckartshausen, *Ueber den Werth der Andacht* (jako poznámka 100), 99–104; Felner, *Andachtsbuch für katholische Christen* (jako poznámka 99), 208; Steiger, *Die gute Amela* (jako poznámka 101), 30 a násl.

¹⁰⁷ von Eckartshausen, *Ueber den Werth der Andacht* (jako poznámka 100), 42; Anonym, *Die Freuden den Christen* (jako poznámka 104), 105; Baur, *Erhebungen des Herzens zu Gott* (jako poznámka 97), Bd. 1, Vorwort; Tiede, *Unterhaltungen mit Gott* (jako poznámka 100), Bd. 1, XXX a násl.; Anonym, *Häusliche Andachten frommer Christen* (jako poznámka 104), 276.

¹⁰⁸ Erich Schön, *Der Verlust der Sinnlichkeit oder Die Verwandlungen des Lesers. Mentalitätswandel um 1800*, Stuttgart 1987, 250–265.

¹⁰⁹ Tholuck, *Stunden christlicher Andacht* (jako poznámka 102); 196; von Eckartshausen, *Ueber den Werth der Andacht* (jako poznámka 100), 35 a násl., 39.

tělo“ komunikovalo náboženský smysl a přispělo tím k tomu, že náboženský prožitek získával sociální dimenzi. Naopak zbožné modlíci se tělo poskytovalo společenství modlících se jistotu, že se zde provozuje náboženství. Tím, že tělo umožňovalo sledovat tento stav i jiným zúčastněným, vyvolávalo současně u pozorovatele náboženské pocity.¹¹⁰ Pojednávaly o tom jak modlitební knížky, tak díla o reformě veřejné bohoslužby.¹¹¹

Mediálně založená reflexivita modlitebních a zbožných knih těmto textům posléze znovu propůjčila magickou a paradoxní strukturu. Působily magicky, jelikož v nich bylo možné se dočíst, jakým způsobem se obracet k transcendentnu a podle čeho rozpoznat, že se již dostavila odpověď. Texty modlitebních knížek proto v sobě měly cosi ze zaříkávání. Při chápající vcítěné četbě se událo to, co popisovaly. Současně však tyto texty důrazně poukazovaly na to, že jsou pouhými texty a „skutečné“ setkání s Bohem je proto možné zažít pouze nad rámec vlastní četby. Vznikala v nich osobitá fikcionálnost setkání s Bohem. Modlitební a zbožné knížky mohly tímto způsobem absorbovat podstatnou část problematiky jistoty, jež spočívala v komunikaci s transcendentnem. Nebylo snad ani možné vymyslet lepší způsob, jak náboženství na textu založené (autentické) zkušenosti přizpůsobit revoluční změně masmediální dostupnosti náboženského smyslu.

(2) Sociální forma náboženství reagovala podobně dynamickým způsobem na přetváření strukturálních rámcových podmínek náboženské komunikace. Závěrem je nutné vyzvednout tři aspekty: utváření a atraktivitu veřejného uctívání Boha; význam náboženství pro individuální i kolektivní vytváření identit a konečně nalezení nových forem náboženské organizace. Obecně lze přitom tvrdit, že si sociální a komunikativní formy vzniklé v raném novověku zachovaly svou konfesijní tvářnost, současně však byly přeorganizovány a sociálně specifikovány.

Náboženství ztrácelo v 19. století stále více na církevnosti. Data shromážděná Lucianem Hölscherem v atlasu náboženské geografie protestantských oblastí Německa svědčí jednoznačně o tom, že nadále upadaly návštěvnost kostela a slavení eucharistie ve městech a tento erozivní proces od poloviny století zasáhl i venkovské oblasti.¹¹² Hugh McLeod tento proces odcírkevňování zpracoval v evropské perspektivě jako fenomén přesahující hranice konfesí.¹¹³ Důležitým důvodem bylo, že se církvím nedařilo dostatečně přizpůsobit farní a obecní struktury nárůstu počtu obyvatelstva a postupující urbanizaci.¹¹⁴ Tento vývoj ale již současníci chápali jako neklamně znamení, že rituály a zkušenost liturgického a extatického společenství ztrácí pro potvrzení náboženského prožitku minimálně ve středních a vyšších vrstvách, za jistých okolností však i ve vrstvách nižších, trvale na významu.¹¹⁵ Jako sociální

¹¹⁰ Katolíci to tematizovali v modlitebních knížkách, protestanti v diskurzu o veřejném uctívání Boha; k tomu srv. i následující poznámky. Katolické knihy zbožnosti: von Eckartshausen, *Ueber den Werth der Andacht* (jako poznámka 100), 34, 103; Brand, *Die öffentliche Gottesverehrung* (jako poznámka 99), III; Frank, *Andacht zum hochwürdigsten Altarsakrament* (jako poznámka 100), 40; Muratori, *Die wahre Andacht des Christen* (jako poznámka 96), 136.

¹¹¹ Jung, *Beitrag zu Ideen* (jako poznámka 88), 2; Ribbeck, *Ueber den Werth des öffentlichen Gottesdienstes* (jako poznámka 68), 62 a násl.

¹¹² Lucian Hölscher (Hg.), *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg*, 4 Bde., Berlin u. a. 2001.

¹¹³ Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, New York 2000, zejména 171–214.

¹¹⁴ Hölscher, *Die Religion des Bürgers* (jako poznámka 53), 614; Erwin Gatz (Hg.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – die katholische Kirche. Bd. 1. Die Bistümer und ihre Pfarreien*, Freiburg 1991, 76–104.

¹¹⁵ Pro sebebopis a vnitřní diskurz o církevní ústavě protestantismu se toto zjištění od 18. století stalo konstitutivní a vedlo od poloviny 19. století nakonec vědecky prováděné analýze stavu zemských církví. Srv. následující výrazné body: Karl G. Bretschneider, *Ueber die Unkirchlichkeit dieser Zeit im protestantischen Deutschland. Den Gebildeten der protestantischen Kirche gewidmet*, Gotha 1820, 112 a násl. (k nápravě necírkevnosti); G. Zeller, *Zur kirchlichen Statistik des evangelischen Deutschlands im Jahre 1862. Von der deutschen evangelischen Kirchenconferenz veranstaltete Ermittlungen*, Stuttgart 1865; Rudolf Todt, *Die Ursachen der Unkirchlichkeit und ihre Abhilfe*, Heilbronn 1883, 47–52 (k nižším vrstvám); Theodor Brieger,

formy však byly nadále k dispozici. Katolická církev intenzivně pěstovala tuto interaktivní zbožnost prostřednictvím poutí, bratrstev a lidových misí a tlačící se davy potvrzovaly její formy kultu.¹¹⁶ Rostoucí počet ženských stigmatizací a úspěch kultu srdce Ježíšova dokládají význam, jež mohlo mít smyslné vnímání těla pro vznik a komunikaci náboženského prožitku.¹¹⁷ Také protestantské buditelské hnutí a jeho necírkevní utužení získávalo svou dynamiku z charismaticky zvýrazněného, interaktivního náboženského jednání společenství.¹¹⁸ Expandující spiritismus a svobodné zednářství poskytovaly podobné prostory zkušenosti mimo církev intelektuálům a vyšším vrstvám.¹¹⁹ Přesto však nelze přehlédnout, že rostla i míra organizace těchto forem náboženské komunikace, vázaných rituálem a společným vědomím pospolitosti, v těchto „událostech“ se tedy již prvoplánově pojily náboženské záležitosti s otázkami sociálními a politickými a jejich přitažlivost se omezovala na určité skupiny a sociální situace. Jejich sociální efekt se zakládal do značné míry na mediální prezentaci dění.

Jako soukromou záležitostí bylo náboženství možné vnímat především ve vytváření biografí a životopisů.¹²⁰ Jelikož nyní byly k dispozici i jiné varianty, mohlo náboženství sloužit i

Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche im Lichte der Geschichte. Akademische Rede, Leipzig 1894, 4–8, 22 a násl.; Gustav Ecke, *Die evangelischen Landeskirchen Deutschlands im 19. Jahrhundert. Blicke in ihr inneres Leben*, Berlin 1904, zejména 65–97. Konečně Paulem Drewsem iniciovaná řada studií k církevnímu životu jednotlivých zemských církví v Německé říši. Srv. 1. sv.: Tentýž, *Das kirchliche Leben der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche des Königreichs Sachsen*, Tübingen u. a. 1902; srv. k této formě protestantské sebetematizace Graf, »Dechristianisierung« (jako poznámka 81), 45–48. V katolicismu se nerozvinula tato forma institucionalizovaného sebebopisu, nicméně i zde byl význam organizovaného „zvykového náboženství“ pro procesy tvorby prostředí zjevně podnětem ke kritickým sebezpozorováním: srv. Christian Probst, *Die Frömmigkeit des Landvolks. Aus den Berichten bayerischer Amtsärzte um 1860*, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 57 (1994), 405–434.

¹¹⁶ Jonathan Sperber, *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany*, Princeton 1984, zejména 39–98; Margaret L. Anderson, *Die Grenzen de Säkularisierung. Zur Frage des katholischen Aufschwungs im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, in: Lehmann (Hg.), *Säkularisierung* (jako poznámka 6), 194–222.

¹¹⁷ David Blackbourn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany*, New York 1994; Norbert Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997; Tentýž, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kindes zwischen Kulturkampf und Ersten Weltkrieg*, Gütersloh 1997; Rudolf Muhs, *Die Stigmata der Caroline Beller: Ein katholisches Frauenschicksal des Vormärz im Spannungsfeld von Volksreligiösität, Kirche, Staat und Medizin*, in: Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.), *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. nnd 20. Jahrhundert*, Paderborn u. a. 1995, 83–130.

¹¹⁸ Viz. Přehledy s další literaturou Ulrich Gäbler (Hg.), *Geschichte des Pietismus*, Bd. 3. Der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, Teil III; dobové: Dieter Drews, *Die freireligiösen Gemeinden der Gegenwart*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 11 (1901), 484–527; k německo-katolické variantě charismaticky integrovaného utváření skupin srv. Sylvia Paetschek, *Frauen und Dissens. Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden 1841-1852*, Göttingen 1990; Andreas Holzem, *Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844-1866*, Paderborn u. a. 1994.

¹¹⁹ Stefan-Ludwig Hoffmann, *Die Politik der Geselligkeit. Freimaurerlogen in der deutschen Bürgergesellschaft 1840-1918*, Göttingen 2000, 131–152, 255–281; Nils Freytag, *Aberglauben im 19. Jahrhundert. Preußen und seine Rheinprovinz zwischen Tradition und Moderne (1815-1918)*, Berlin 2003, 201–250, 316–360; Ulrich Linse, *Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter*, Frankfurt a. M. 1996, zejména 55–86, 178–211; Diethart Sawicki, *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770-1900*, Paderborn u. a. 2002, zejména 229–281.

¹²⁰ K tomu obecně: Armin Nassehi, *Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne*, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual in Selbstsuche*, Frankfurt a. M. u. a. 1995, 103–126; Volker Drehsen, *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*, Gütersloh 1994, 147–173 („náboženské dimenze biografického zájmu v novověku“); příklad s další literaturou: Ulrike Gleixner, *Pietismus, Geschlecht und Selbstentwurf. Das »Wochenbuch« der Beate Hahn, verh. Paulus (1778-1842)*, in: *Historische Anthropologie* 10 (2002), 76–100.

k vyznačení individuality a jejímu sociálnímu zviditelnění. Joseph Görres to po Friedrichu Schlegelovi předvedl svou nábožensko-politickou konverzí, zatímco Max Weber příkladně načrtl „náboženskou nehudebnost“ jako vysvědčení intelektuální existence a identity.¹²¹ Náboženství a autobiografika se na druhé straně do značné míry oddělily. Wilhelm Kantzenbach ve své analýze asi 200 autobiografických svědectví z 19. století v polovině textů již vůbec neobjevil téma náboženství a autobiografie, jež by odvozovaly svou vnitřní koherenci ze spirituálního sebezpozorování, už skoro ani nebyly psány.¹²² Náboženství bylo jako diskusní téma často tabu dokonce i v těch rodinách, které pravidelně chodily do kostela.¹²³ Atraktivita kazuálií však vesměs rostla. Význam a uznání konfirmace rostly již od 18. století. V 19. století lze pozorovat, jak se u protestantů zvyšoval počet církevních pohřbů a ostatní kazuálie byla organizována jako důležité rodinné slavnosti. Katolické biřmování zažilo podobný nárůst významu. Rostoucí sociální mobilita zvýšila i potřebu utvářet rodinnou identitu, jež se připojila k memorii církevních rodinných svátků.¹²⁴ Jako médium sociální integrace a utváření identity se náboženství v tomto bodě až do středních a nižších vrstev pojilo s každodenní světskou výbavou rodinné sebeidentifikace a členěním běhu života. Jako společenský fenomén se ale náboženství konstitovalo především tím, že od druhé třetiny století budovaly noviny, časopisy, spolky a poté i politické strany kolem kostelů konfesijně členěnou síť z „pospolité“ interakce, organizace a masmediálně zprostředkované komunikace, a že v této síti mohla být náboženská komunikace přenášena v symbióze spolu s dalšími tématy.¹²⁵ Jelikož v sobě především spolkový život spojoval nejen různé úrovně komunikace, ale i různá témata, prokázal tím svou dvojitou funkci. Ve spolkových aktivitách se náboženskému prožitku nabízela interaktivní opora a náboženské motivy byly viditelné už jen kvůli institucionálnímu rámci, ve kterém se komunikace odehrávala.¹²⁶ Jelikož to však bylo

¹²¹ „Nikdo z nás sám nemůže být sektářským člověkem, kvakerem, baptistou etc. [...] především platí, že čas sekt nebo jim podobných vytvořil je již historií“. Tolik Max Weber v jednom ze svých dopisů; citováno podle: Tyrell, *Potenz und Depotenzierung* (jako poznámka 1), 341; viz. také: Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (jako poznámka 1), Bd. 1, 205, kde zjišťuje, že pro moderního člověka není možné si představit význam, jaký měly náboženské obsahy vědomí na způsob života, kulturu a národní svéráz dřívější doby, „jaké byly ve skutečnosti“.

¹²² Wilhelm Kantzenbach, *Zur Entfaltung der Problematik von »Kirchlichkeit« und »Unkirchlichkeit« in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in: *Hospitia ecclesiae* 11 (1978), 93–127, 96–98, 113 a násl.

¹²³ Tamtéž, 100 a násl., 123.

¹²⁴ Graf, *»Dechristianisierung«* (jako poznámka 81), 53 a násl.; Hölscher, *Die Religion des Bürgers* (jako poznámka 53), 68 a násl. K ohrožení rodinné a osobní identity komunikačními zvyklostmi „nové doby“ srv. Elisabeth Margarete Hamann, *Familien-Almanach. Unter Mitwirkung hervorragender Schriftstellerinnen, Stuttgart 1899*, 20–26; Martha Friede popisuje, že rodina potřebuje rodinnou historii s „pamětními dny“ a povedené rodinné oslavy slouží jako místa paměti, jež stmelují rodiče a děti.

¹²⁵ Antonius Liedhegner, *Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830-1933*, Paderborn u. a. 1997, 151–172, 320–325, 355–363, 506–511; Winfried Halder, *Katholische Vereine in Baden und Württemberg 1848-1914. Ein Beitrag zur Organisationsgeschichte des südwestdeutschen Katholizismus im Rahmen der Entstehung der modernen Industriegesellschaft*, Paderborn u. a. 1995; Anton I. Kleffner, Pranz W. Woker, *Der Bonifazius-Verein. Seine Geschichte, seine Arbeit und sein Arbeitsfeld 1849-1899*, Paderborn 1899, 11–39; Jochen Christoph Kaiser, *Konfessionelle Verbände im 19. Jahrhundert. Versuche einer Typologie*, in: Adolf M. Birke (Hg.), *Kirche, Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert: ein deutsch-englischer Vergleich*, München 1984; Nowak, *Geschichte des Christentums* (jako poznámka 84), 104–107, 185–192; Gottfried Mehnert (Hg.), *Programme evangelischer Kirchenzeitungen im 19. Jahrhundert*, Witten 1972 a Hans Haas, *Die religiösen Zeitschriften Altbayerns 1800-1850 im Überblick*, München 1937; z konfesijní perspektivy: Theodor Kolde, *Die kirchlichen Bruderschaften und das religiöse Leben im modernen Katholizismus. Eine zeitgeschichtliche Studie*, Erlangen 1895; k bezprostřednímu reprodukování náboženského smyslu pomocí liskařských listů srv.: Martin Scharfe, *Evangelische Andachtsbilder. Studien zur Intention und Funktion des Bildes in der Frömmigkeitsgeschichte vornehmlich des schwäbischen Raumes*, Stuttgart 1968, 67–77.

¹²⁶ Tímto argumentem se Rudolf Todt v roce 1883 vyslovuje pro to, aby byla protestantská církev realizována znovu jako „svobodné shromáždění“: Todt, *Ursachen der Unkirchlichkeit* (jako poznámka 115), 68–73.

vždy spojeno s jinými tématy, jako např. „vnitřní misii“, vzděláním, sociální péčí nebo také s „politikou“, bylo možné snadno překonat „tříštění rolí“, jež individu u kládal moderní svět. Již proto bylo náboženství „křesťanského spolkového života“ se strukturami občanské společnosti snáze slučitelné než exkluzivita církvi podřízené a liturgické komunikace. Masmediální zprostředkování náboženského smyslu navíc ulehčovalo identifikaci a problematizaci individuálních motivů.

5. Závěr

Sekularizace neznamená všeobecné „zmizení“ náboženství a „racionalizace“ neprobíhá jednoduše jako „proces odstranění smyslovosti“. To je jasně patrné, pokud na místo psychologické představy náboženství dosadíme „komunikaci náboženského smyslu“ a přitom zohledníme mediální dimenzi komunikace.

Sekularizaci lze pak chápat jako diferenciaci forem náboženského smyslu a funkční proměnu náboženství pod vlivem společenských strukturálních převratů. Tento pojem je přitom pro náboženství samotné konstitutivní v tom smyslu, že přechází v koncept sebepopisu z církevněného náboženství v moderních společnostech. Racionalizaci lze dle teorie komunikace rozložit jako proměnu sociální a mediální formy náboženství. Tato proměna je možná a nutná, pokud již stabilita náboženského smyslu není garantována interakcí, ale distančními a masovými médii. Proto se sociální forma náboženství stanovitelným způsobem vztahuje na strukturu společnosti. Sociální a mediální forma náboženství je historickým fenoménem. Její referenční problém však trvá: musí na jedné straně poskytnout tematické kontury neurčitosti náboženského zážitku a na straně druhé zároveň nabídnout stabilizační rámec křehké náboženské komunikaci.