

VÝJIMEČNÝ PŘÍPAD EVROPA

**Podoby víry
v dnešním světě**

_____ Grace Davieová _____



CENTRUM PRO STUDIUM DEMOKRACIE A KULTURY

1K 48 116

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Davie, Grace

Vyjímečný případ Evropa : podoby víry v dnešním světě / Grace Davieová ; [z anglického originálu ... přeložil Tomáš Suchomel]. – 1. vyd. – Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2009. – 207 s. – (Sociologická řada ; sv. č. 9)
Název originálu: Europe: exceptional case
ISBN 978-80-7325-192-5

2-1 * 27-4 * 272/279 * 2-66 * 2-635-637-672 * 27-662:3 * 316.74:2 *
2-6 * (4) * (100)

- religiozita – Evropa – 20.–21. stol.
- západní křesťanství – Evropa – 20.–21. stol.
- náboženský život – Evropa – 20.–21. stol.
- náboženský život – země světa – 20.–21. stol.
- náboženské vlivy – země světa
- sekularizace – 20.–21. stol.
- křesťanství a společnost – 20.–21. stol.
- sociologie náboženství – 21. stol.
- Evropa – náboženské poměry – 20.–21. stol.
- studie

2 – Náboženství [5]



© Grace Davie, 2002
© Darton, Longman & Todd Ltd., 2002
Translation © Tomáš Suchomel, 2009
© Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009

ISBN 978-80-7325-192-5

PODĚKOVÁNÍ

Tato kniha je poněkud rozšířenou verzí Sarumských teologických přednášek, které jsem pronesla v dubnu a v květnu 2001 na půdě katedrály v Salisbury. Přednášky samotné vznikaly v období, kdy jsem působila na univerzitě ve švédské Uppsale. Byla mi tam nabídnuta profesura Kerstin Hesselgrenové a výborně vybavená uppsalská univerzita (v neposlední řadě s několika vskutku špičkovými knihovnami) mi poskytla ideální podmínky pro bádání i psaní. Chtěla bych zde poděkovat mnoha lidem, kteří mi toto spojení aktivit umožnili, svým hostitelům na Sarumské koleji za jejich laskavé pozvání k přednáškám a Švédské radě pro výzkum, která štědře sponzorovala mou profesuru v Uppsale.

V této souvislosti je namístě pokračovat několika osobnějším výrazy díků. Především musím vyjádřit svou vděčnost Davidu Catchpolovi a Bruceovi Duncanovi za to, jak mne v květnu 2001 spolu se svými spolupracovníky uvítali na Sarumské koleji. Každá přednáška, již jsem v saliburské katedrále s laskavým svolením jejího děkana a kapituly mohla pronést, se mi stala pramenem skutečného potěšení, mimo jiné i díky tomu, s kolika zajímavými lidmi jsem se při této příležitosti mohla setkat. Právě tak mi udělalo radost, že má přednášková řada – podobně jako několik dalších, které jí předcházely – vyjde péčí nakladatelství Darton, Longman a Todd také v knižní podobě. Zvláště vděčná jsem Katie Worrallové a Kathy Dykeové za čas i nasazení, které obě tomuto podniku věnovaly.

Na uppsalské univerzitě byl mým hostitelem Anders Bäckström z teologické fakulty. Přesněji řečeno, působila jsem v *Diakonivetenskapliga Institutet* (Uppsalském ústavu pro

diakonická a sociální studia), v jehož čele profesor Bäckström stojí. Neumím si představit, že by se mi někde mohlo dostat vřelejšího přijetí a dokonalejších pracovních podmínek, než jaké mi připravili lidé z DVI. Během svého pobytu ve Švédsku jsem rovněž pravidelně navštěvovala Švédské kolegium pro pokročilá sociálněvědná studia, kde se mi dostalo neméně vynikajícího přijetí. Teoretickou stránku mé práce významně obohatily diskuse, které jsem vedla v SCASS (*Swedish Collegium for the Advanced Study of Social Science*), a to jak s jeho řediteli, tak i se skupinou význačných stipendistů, kteří tam v akademickém roce 2000–2001 působili.

Tento můj přednáškový cyklus podpořily také dva další paralelní projekty. Prvním byla pracovní skupina založená Světovou radou církví, jejímž úkolem bylo zkoumat měnící se místo náboženství v moderním světě a důsledky, které z toho vyplývají pro ekumenické hnutí. Tento projekt, u jehož kořenů stál Julio de Santa Ana, sestával z pravidelně konaných setkání v Ekumenickém středisku v Bossey, kterých se účastnili badatelé ze všech částí křesťanského světa. Jako Evropanka jsem se od mnoha svých kolegů přiučila více, než bych si dokázala představit, a naše rozpravy byly právě tak různorodé jako fascinující. A konečně v době, kdy už byla větší část této knihy na světě, jsem dostala pozvání k účasti na projektu Sociologie sekularity, který společně řídili Peter Berger z Bostonské univerzity a Danièle Hervieu-Légerová z *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* v Paříži. V diskusích, které se vedly v rámci tohoto projektu, představoval koncept evropské výjimečnosti ústřední téma.

Na tomto místě bych dále chtěla říci, jak jsem zavázána mnoha lidem, kteří četli studie jednotlivých případových studií, za velkorysost, s níž mne vedli zpět na správnou cestu, kdykoli jsem putovala oblastmi, v nichž jsem naprostý cizinec. David Martin si přečetl kapitolu o Latinské Americe a David Maxwell o Africe, zatímco Feliciano Cariño a Sung-Ho Kim dostali k nahlédnutí příslušné části kapitoly zabývající se Dálným východem. Davidu Martinovi ovšem vděčím za mnohem více, jako ostatně vždy. V obecnějším smyslu byly

různé části argumentace této knihy „odzkoušeny“ na několika různých konferencích během akademického roku 2000–2001; za tuto možnost jsem velmi vděčná a vysoce si cením zpětné vazby, které se mi tam dostalo. A konečně ředitel i celý personál projektu Evropská studie hodnot mi poskytli zcela nedocenitelnou pomoc jak při opatřování nejnovějších dostupných dat, tak i při hledání způsobů, jak je správně využít.

Své vůbec nejsrdečnější díky v tomto projektu, jakož i ve všech ostatních, dlužím však svému manželovi, který se mnou ve švédské Uppsale strávil druhou polovinu roku. Byl to čas, na nějž nikdy nezapomenu!

GRACE DAVIEOVÁ
Exeter, prosinec 2001

ÚVOD

Sarumské teologické přednášky mi poskytly především příležitost rozšířit si pohled na povahu a vývoj náboženské aktivity v poválečné Evropě. Toto tvrzení musím ovšem zasadit do širšího časového rámce. Můj zájem o souvislost mezi náboženstvím a modernitou se datuje už od poloviny osmdesátých let, přičemž plátno, jež jsem tehdy začala malovat, se od té doby nepřestává rozšiřovat. Na počátku stálo zaměření na otázky víry v městských centrech moderní Británie (Ahern a Davieová, 1987), poté obecnější úvahy o náboženském životě v Británii po druhé světové válce (Davieová, 1994) a nakonec orientace na vzorce religiozity v moderní Evropě (Davieová, 2000a). Každá z těchto knih vedla k další: vzorce religiozity příslušníků dělnické třídy, s nimiž se běžně setkáváme už od devatenáctého století, se staly normou Británie jakožto celku; a stejné vzorce odcírkevněného a zbytkového křesťanského náboženství jsou dnes rozšířené – ne-li všudypřítomné – i v západní Evropě na počátku jedenadvacátého století.

Dalším logickým krokem je umístit samu Evropu do globálního kontextu, ale v tomto okamžiku na sebe vyprávění bere značně odlišnou podobu. Není tomu prostě tak, že by vzorce náboženské aktivity ustavené v západní Evropě byly zároveň i vzorci moderního světa obecně. Pravdou je spíše opak. Mluvíme-li o podobách víry v moderním světě, případ Evropy se stále více jeví jako výjimečný. Mnozí Evropané se s takovým tvrzením smiřují jen nesnadno, protože zřejmě odporuje nejen jejich vlastní zkušenosti, ale i některým jejich hluboce zakořeněným názorům. Evropané mají sklon očekávat, že to, co dělají dnes, budou zítra dělat všichni. Anebo,

řečeno jazykem tématu, jemuž se věnuje tato přednášková řada. Evropané nepochybuji, že poměrně silná empirická souvislost mezi modernizací a sekularizací, která je v evropském historickém vývoji zjevná, musí se nutně projevit i inde. Odtud pak plyne jejich přesvědčení, že jak se svět modernizuje, nutně se bude i sekularizovat.

Řečeno bez okolků, k ničemu takovému nedochází a stačí zběžný pohled na empirické doklady vypovídající o téměř kterémkoli jiném globálním regionu, aby bylo jasné, že k tomu ani v dohledné době nedojde. Dokonce i v případě, že se omezíme jen na křesťanství, nalezneme například ve Spojených státech, v Latinské Americe, v subsaharské Africe a v mnoha východních společnostech – zejména na Filipínách a v Jižní Koreji – velmi odlišné kombinace faktorů. V těchto částech světa je dokladů sekularizace poskrovnu, ačkoli přesvědčivé ukazatele modernizace v mnoha (ne-li ve všech) těchto oblastech nechybějí – vůbec nejnápadnější je to ve Spojených státech, jež jsou dnes nejrozvinutější zemí na světě. Přidáme-li k tomuto již tak dosti dlouhému seznamu všechny oblasti, kde převládají jiná světová náboženství (rozmanité muslimské národy – na nejrůznějších stupních rozvoje – a soupeřící náboženské tradice Blízkého východu, sikhové a hinduisté na indickém subkontinentu a skoro nepřehledné bohatství východních náboženství), tvrzení Petera Bergera, podle něhož je převážná část světa (jak rozvinutého, tak i rozvojového) „stejně horlivě náboženská jako kdykoli v minulosti“ (Berger, 1992), se zdá být veskrze opodstatněné.

Jaký má však tohle všechno dopad na otázku evropských forem náboženství v protikladu k těm, které převládají jinde ve světě? Na ty evropské je dozajista třeba pohlížet jako na jeden aspekt z mnoha, které společně utvářejí podstatu toho, co vlastně znamená být Evropanem. Přitom evropské náboženství není modelem pro export: je to spíše cosi jasně odlišeného, charakteristického pro evropský světadíl, a tak ho musíme chápat. Davieová (2000a) toto téma rozebírá podrobněji a Evropu zkoumá zevnitř (viz první kapitola). Odtud plynou dva další úkoly, totiž (a) podívat se znovu na části světa,

v nichž jsou zjevné diametrálně odlišné vzorce náboženské aktivity, a u každé si položit otázku, které atributy, jež *nejsou* v Evropě přítomny, se tam uplatňují (a proč); a (b) ptát se po konceptuálních důsledcích takových nálezů. Těmto úkolům je má kniha věnována především.

Kniha bude mít následující strukturu. V první kapitole představím podoby víry v moderní Evropě a zmíním jak klasická vysvětlení nálezů, tak i ta mírně novátorštější. Předmětem následujících čtyř kapitol bude několik kontrastních případových studií, jež sice všechny pocházejí z křesťanského prostředí, avšak z velmi rozdílných regionů světa – ze Spojených států, Latinské Ameriky, subsaharské Afriky a (části) Dálného východu. Každá z nich poslouží jako ilustrace konkrétních aspektů, v nichž se situace těchto oblastí odlišuje od stavu věcí v Evropě, přičemž velmi přesně prozkoumáme, co je v těchto regionech přítomné, zatímco v Evropě schází. Poslední kapitola se bude zabývat teoretickými otázkami, jež odtud nutně plynou, a v neposlední řadě i důsledky takových zjištění pro Evropu samotnou. Pohlížíme-li na Evropu takto zvenčí, začínáme ji vidět v jiném světle a jinak uvažujeme i o možné budoucnosti náboženství v této části světa. Je přinejmenším možné, že Evropané nejsou ani tak méně nábožensší než lidé v jiných částech světa, jako spíše nábožensší jinak. Pro církve má toto tvrzení nejrůznější praktické i teoretické důsledky.

V tomto úvodu ještě zbývá učinit dvě předběžné poznámky. První se týká definice: mluvím-li o Evropě, ve skutečnosti mám na mysli Evropu západní, totiž ve smyslu západního křesťanství. Odhlížím jak od pravoslavných částí Evropy, tak i od nesnadno zmapovatelných mokřin ležících mezi oběma polovinami evropského světadílu. Důvod je praktický: je příliš brzy na to odhadnout, zda se Východoevropané v otázkách náboženství vydají po cestě západní Evropy, anebo zda si najdou svou vlastní cestu, případně více takových cest. Pozornost následujících kapitol je z toho důvodu zaměřena zejména na srovnání poměrně stabilní situace převládající v západní Evropě se stavem jinde ve světě.

Druhá poznámka se týká mé vlastní kompetence. Naprosto se nepovažuji za odborníka na vzorce náboženského života v moderním světě mimo Evropu. Mnohokrát jsem navštívila Spojené státy a při jedné příležitosti jsem překročila i hranici do Mexika, ale jinak jsem se zcela bez výjimky spoléhala na sekundární zdroje a rozhovory s odborníky, kteří se na dotyčné oblasti světa specializují. Jsem velmi zavázána mnoha z nich, kteří mi věnovali čas a umožnili mi čerpat ze své odbornosti, aby mohly být následující kapitoly natolik precizní a informované, jak jen to bude možné; za omyly, které v nich přesto zůstaly, nesu odpovědnost výhradně já. A konečně bude důležité mít na paměti, že žádná z těchto kapitol nepředstavuje vyčerpávající přehled náboženských poměrů dané oblasti. Všechny jsou vysoce selektivní, odlišují se svým pojetím a každá z nich byla napsána s úmyslem ilustrovat nějaký konkrétní kontrast či kontrasty vůči Evropě. Všechny však sdílejí společné téma: snahu ukázat „omezenost“ jak samotného případu Evropa, tak i sociologických teorií, které na jeho základě vznikly. Tato omezení se objevují v knize postupně v rámci jednotlivých případových studií a v poslední kapitole je shrnuji teoretičtějším způsobem.

Kapitola 1

PŘÍPRAVA SCÉNY: PODOBY VÍRY V MODERNÍ EVROPĚ

Cílem této kapitoly je prohloubit povědomí čtenářů o situaci natolik notoricky známé, že se nezřídka bere jako cosi veskrze samozřejmého. Je třeba se kriticky zaměřit na podoby víry v našem vlastním koutku světa, než bude možné (a) porovnat evropskou situaci se stavem věcí v jiných regionech světa a (b) nahlédnout něco z dlouhodobé budoucnosti Evropy. S tímto cílem je následující kapitola rozdělena na tři oddíly: první z nich uvede téma, druhý představí hlavní odchylky od tohoto tématu, s nimiž se setkáváme v různých částech Evropy, a třetí seznámí čtenáře jak s klasickými, tak i s novějšími teoretickými vysvětleními těchto zjištění. Čtvrtý a závěrečný oddíl bude úvodem k následujícím případovým studiím. Zároveň budou stručně shrnuty důvody, které mne přiměly vybrat si právě tyto konkrétní případy a postupovat právě touto cestou. S výjimkou několika málo odstavců se rozbor v úvodním oddíle bude věnovat hlavním tradicím (evropským historickým církvím) spíše než významným náboženským menšinám, s nimiž se ve většině evropských společností setkáváme. I přes rostoucí význam nekřesťanských náboženství v evropském kontextu je zde třeba zdůraznit zejména převládající vývojové trendy.

TÉMA

Především s ohledem na britské posluchače a čtenáře bude jistě na místě začít jedním předběžným postřehem: podoby víry v moderní Británii připomínají do značné míry situaci, v níž se nacházejí naši evropští partneři. Navzdory zjevným

rozdílům v jazyku, denominacích (v kontinentální Evropě je například velmi málo anglikánů či metodistů) a právních vztazích mezi církví a státem existuje cosi jako společná nit, která téměř všechny evropské společnosti v jejich náboženském chování spojuje a váže k sobě.

Jak tedy máme obecné vzorce náboženské aktivity rozpoznat? Existují dvě cesty, kudy postupovat, historická a empirická. Historický pohled zdůrazňuje formativní faktory a témata hrající roli v utváření a znovuvytváření oné jednoty, kterou označujeme jako Evropa. Sem patří židovsko-křesťanský monoteismus, řecký racionalismus a římská organizace (O'Connell, 1991). Jak čas běží, tyto faktory se vyvíjejí, ale jejich nejrůznější kombinace zjevně formují a re-formují způsob života, který dnes chápeme jako evropský. Náboženský prvek v této kombinaci je nabíledni, ale totéž platí i o vztazích mezi politickou a náboženskou mocí, které dominovaly převážně části evropských dějin. Tato sdílená dědictví sahají nazpět až ke Konstantinovi a jsou hluboce zakořeněna v evropském myšlení, byť konkrétní podoby, jež na sebe v pozdějších staletích vzala, se od sebe značně odlišují (k tomuto postřehu se ještě vrátíme). Tak či onak, nějaký typ spojení mezi církví a státem je historicky přítomen v každé evropské společnosti, nezávisle na klíčových a ne vždy harmonických vztazích mezi papeži a císaři během staletí, jež předcházela vzestupu národního státu jako formy politické organizace převládající v této části světa.

Podobně dnes není možné dle libosti měnit ani dlouhodobé důsledky takových spojení. Rozumí se, že evropské společnosti v konkrétních a nezřídka klíčových okamžicích svých dějin spojení mezi církví a státem mohou přerušit. Mnohé společnosti tak již učinily (některé docela mírumilovně, kdežto u jiných tomu předcházela ostrá střetnutí) a není pochyb, že jiné tak ještě učiní – je docela možné, že jednou z nich bude i naše vlastní. Historické dědictví ovšem nelze jen tak vymazat a totéž platí i o kulturních předpokladech, jež s dlouhodobým spojením mezi státem a církví souvisejí. Zde tkví jeden z nejostřejších kontrastů mezi Evropou a Spojenými

státy, jak uvidíme v příští kapitole. V této kapitole jde především o to, že ústavní vazby mezi církví a státem jsou částí evropských dějin, ať už jsou zachovány či zrušeny, oslavovány či kritizovány. V jiných částech světa nic takového nutně neplatí.¹

Druhý zdroj informací představují empirické údaje – výsledky stále rostoucího množství statistických studií zkoumajících stav víry v celé Evropě i v jednotlivých evropských národech. Reprezentativním příkladem je Evropská studie hodnot (*European Values Study*)². Podobně jako v mnoha dalších studiích téhož typu³ se při ní využívá pokročilá sociálněvědní metodologie (včetně technik výběru pokud možno co nejreprezentativnějších vzorků) s cílem odhalit struktury a vztahy mezi proměnnými různých typů. V tomto případě se mapují sociální a mravní hodnoty v Evropě a uvádějí se do spojitosti s různými hospodářskými a sociálními indikátory. Studie evropských hodnot zpřístupnila mimořádně významná data a bude tak činit i v budoucnu. Žádný seriózní

¹ Za pozornost ovšem stojí situace v anglicky mluvících dominiích (bývalých koloniích), kde se vztahy mezi církví a státem přinejmenším zpočátku utvářely podle evropského vzoru.

² Evropská studie hodnot je velký mezinárodní průzkum hodnotového systému, který byl v Evropě proveden poprvé v roce 1981 a poté byl rozšířen i na další země po celém světě. Jeho návrh zpracovala Evropská studijní skupina pro hodnotové systémy (*European Values Systems Study Group*, EVSSG). Rozbory údajů nashromážděných v roce 1981 předkládají jak Harding, Phillips a Fogarty (1986), tak i Stoetzel (1983). Stejná studie byla znovu provedena v roce 1990 a zjištěné údaje publikovány v Timms (1992), Ashford a Timms (1992), Barker, Halman a Vloet (1992) a Ester, Halman a de Moor (1994). Barker et al. obsahuje i užitečnou bibliografii děl zabývajících se projektem až do roku 1992. Znovu byla tato studie provedena v letech 1999–2000 a první výsledky jsou již k dispozici (Halman, 2001). Nejnovější informace o průzkumu a údaje, které se v jeho rámci podařilo nashromáždit, lze najít také v elektronické podobě na adrese <http://www.europeanvaluesstudy.eu>. Dlouhodobá povaha této studie velmi podstatně přispívá k hodnotě získaných informací.

³ Viz například paralelně prováděnou studii Náboženství a mravní pluralismus (*Religion and Moral Pluralism*), kterou řídí Wolfgang Jagodzinski z Institutu aplikovaného sociálního výzkumu univerzity v Kolíně nad Rýnem.

komentátor náboženských poměrů současné Evropy se neobejde bez toho, aby zjištění EVS bral v úvahu, ačkoli pohled na ně samozřejmě vždy musí být kritický.

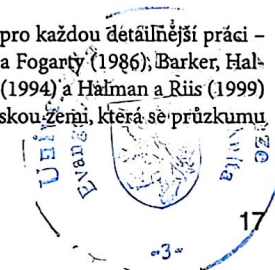
V EVS jde zejména o dvě základní témata, z nichž první se týká povahy současných hodnot a zejména toho, nakolik jsou homogenní, zatímco v druhém jde o dynamičtější přístup a o to, do jaké míry se hodnoty mění. Obě témata nevyhnutelně zahrnují rovněž náboženský prvek, ať už přímo či nepřímo. První z nich – povaha a podobnost evropských hodnotových systémů – se těší všeobecnému přijetí. Empirická data z EVS potvrzují představu, že hodnotové systémy moderní Evropy (včetně Británie, ať už máme v tom ohledu jakékoli pochybnosti) mají velmi mnoho společného, což lze nejspíše vysvětlit sdíleným náboženským dědictvím. Nikdo jistě nepochybuje, že židovsko-křesťanská tradice, silně přítomná ve všech oblastech Evropy, představovala zásadní faktor formující evropské hodnoty, byť tak samozřejmě činila v souhře s bezpočtem dalších proměnných.

Jakmile ovšem začneme brát v úvahu koncept hodnotové změny, debata začne být jak složitější, tak i místy kontroverzní. Na jedné straně v posledních desetiletích systematicky klesá autorita institucionálních církví a rovněž vyznání, o něž se opírají. O tom určitě nikdo vážněji nepochybuje. Na straně druhé je však velmi nesnadné rozpoznat, co – pokud vůbec něco – nastupuje na místo těchto sociálních a kulturních forem. Jak už upozornili sami autoři EVS (Barker et al., 1992: 7), církev skutečně ztratila svou roli svorníku klenby evropské kultury, ale nelze najít žádnou instituci, která by zaujala její místo. Odtud plyne celá řada důležitých otázek týkajících se budoucnosti náboženství v Evropě a jeho pokračujícího vlivu na evropský hodnotový systém. Právě takové otázky jsou předmětem debaty o sekularizaci a v této kapitole předložíme alespoň některé možné odpovědi. V rámci knihy jako celku se však bezprostředně nabízí ještě další otázka: je tato situace jedinečná pro naši část světa – a pokud ano, proč –, anebo se s ní setkáme i jinde? Zde leží *fil conducteur* Sarumských teologických přednášek.

Prvním úkolem však bude předložit ve stručnosti nejdůležitější zjištění průzkumů EVS z let 1981, 1990 a 1999, které se týkají různých indikátorů náboženství.⁴ Materiál čerpám ze svých předchozích prací (především Davieová, 2000a: 5–23), k nimž rovněž odkazuji ty čtenáře, kteří mají zájem o podrobnější rozbor. Na prvním místě je ovšem potřeba přijmout skutečnost, že chceme-li fundovaně zhodnotit náboženskou situaci dnešní Evropy, nezbytně přitom musíme brát v úvahu nejrůznější proměnné. Pět takových proměnných nám poskytují data projektu EVS: příslušnost k církvi, uváděnou četnost návštěv kostela, postoje k církvi, ukazatele náboženské víry a měřítko subjektivní religiozity. Taková data navíc umožňují velkou pružnost, kterou ještě dále rozšiřují moderní metody statistické analýzy: všechny tyto proměnné můžeme uvést jak do vzájemného vztahu, tak i do souvislosti s širokou paletou sociodemografických údajů. Odtud plyne složitost zjišťovaných vzorců chování i potřeba mít na paměti více než jen jednu dimenzi náboženského života jednotlivce (anebo národa), chceme-li dospět k přijatelným závěrům.

V praxi se ovšem objevuje situace, kterou jsem již dříve popsala jako „víru bez příslušnosti“ (Davieová, 1994). Tento obrat získal jistou popularitu v pastoračních i v akademických kruzích a vystihuje především souvislost proměnných dvou typů: na jedné straně těch, jež se týkají pocitů, zkušeností a mystičtější stránky náboženské víry, na straně druhé pak těch, které měří náboženskou pravověrnost, účast na rituálu a oddanost instituci. Odtud vyplývá další postřeh: pouze indikátory druhého typu (ortodoxnější indikátory náboženského příslušenství) vykazují po celé západní Evropě nepopíratelně vysoký stupeň sekularizace. V protikladu k nim, indikátory prvního typu (ty méně institucionální) vykazují značnou

⁴ Podrobnější přehled těchto údajů – nutný pro každou detailnější práci – předkládají Stoetzel (1983), Harding, Phillips a Fogarty (1986); Barker, Halman a Vloet (1992), Ester, Halman a de Moor (1994) a Halman a Riis (1999) a také individuální analýzy pro každou evropskou zemi, která se průzkumu zúčastnila.



setrvalost (viz níže). Základní údaje o tomto kontrastu shrnují tabulky 1.1 a 1.2, které jsou zde reprodukovány z údajů EVS. Tyto tabulky lze číst dvojím způsobem, buď jako indikátory celkových poměrů v Evropě, anebo jako doklady významných rozdílů mezi jednotlivými evropskými národy. V tomto oddíle více zdůrazním první aspekt, ale pozadí následujícího oddílu představuje aspekt druhý.

Tabulka 1.1

Četnost návštěv kostela v západní Evropě v letech 1999–2000 v procentech (vybrané příklady)

	jednou týdně	jednou měsíčně	při zvláštních příležitostech	nikdy
Evropský průměr	20,5	10,8	38,8	29,5
KATOLICKÉ ZEMĚ				
Belgie	19,0	9,0	25,3	46,6
Francie	7,5	4,3	27,8	60,4
Irsko	56,9	10,5	22,8	9,7
Itálie	40,5	13,1	32,5	13,9
Portugalsko	36,4	14,9	33,5	15,2
Španělsko	25,5	10,5	32,5	31,5
SMÍŠENÉ ZEMĚ				
Velká Británie	14,4	4,5	25,3	55,8
Německo	13,6	16,5	41,2	28,8
Nizozemí	14,5	11,2	28,1	46,1
Severní Irsko	48,5	14,9	16,9	19,8
LUTERSKÉ ZEMĚ				
Dánsko	2,7	9,2	45,4	42,7
Finsko	5,3	8,8	59,8	26,2
Island	3,2	8,8	55,6	32,3
Švédsko	3,8	5,5	90,5	0,2
PRAVOSLAVNÉ ZEMĚ				
Řecko	22,3	20,9	53,9	2,8

Zdroj: European Values Study, University of Tilburg.

Tabulka 1.2

Míra náboženské víry v západní Evropě v letech 1999–2000 v procentech (vybrané příklady)

Víra v:	Boha	posmrtný život	nebe	peklo	hřích
Evropský průměr	77,4	53,3	46,3	33,9	62,1
KATOLICKÉ ZEMĚ					
Belgie	71,4	45,6	33,5	19,3	44,1
Francie	61,5	44,7	31,2	19,6	39,8
Irsko	95,5	79,2	85,3	53,4	85,7
Itálie	93,5	72,8	58,7	49,0	73,2
Portugalsko	96,4	47,3	60,0	37,8	71,2
Španělsko	86,7	49,9	50,8	32,9	51,2
SMÍŠENÉ ZEMĚ					
Velká Británie	71,6	58,3	55,8	35,3	66,9
Německo	67,8	38,8	30,9	20,1	41,3
Nizozemí	61,1	50,1	37,4	13,8	39,7
Severní Irsko	93,2	75,1	86,6	73,9	90,4
LUTERSKÉ ZEMĚ					
Dánsko	68,9	38,3	18,4	9,5	20,6
Finsko	82,5	56,7	61,4	31,9	67,1
Island	84,4	78,2	58,7	17,5	64,3
Švédsko	53,4	46,0	31,2	9,4	25,7
PRAVOSLAVNÉ ZEMĚ					
Řecko	93,8	59,2	59,1	52,6	83,3

Zdroj: European Values Study, University of Tilburg.

Na první pohled je zřejmé, že tu máme co do činění se složitými údaji. V této souvislosti váhám, zda lze výraz sekularizace používat bez dalších upřesnění, a to dokonce i v evropském kontextu. Vskutku, zdá se mi mnohem přesnější prohlásit, že Západoevropané ze značné části zůstávají lidmi bez církve spíše než prostě lidmi sekulárními. Výrazný pokles účasti na náboženských obřadech (zvláště na

protestantském severu) totiž prozatím nemá za následek odpovídající rezignaci na náboženskou víru, chápeme-li ji poměrně široce. Krátce řečeno, mnozí Evropané sice přestali v jakkoli aktivním smyslu patřit ke svým náboženským institucím, ale prozatím nerezignovali ani na své hluboce zakořeněné náboženské aspirace, ani (v bezpočtu případů) na latentní pocit přináležitosti.

Z této neshody mezi vírou a praxí ve skutečnosti plyne jedna z nejdůležitějších otázek, které z materiálů sebraných v rámci EVS plynou. Navíc se jedná o téma, na němž se komentátoři vycházející z těchto dat (odborníci z nejruznějších oborů) nedokáží shodnout. Na jedné straně stojí ti, kdo předpokládají, že náboženská víra bude následovat náboženskou praxi, byť její pokles bude pozvolnější. Jinak vyjádřeno, tyto dvě proměnné jsou podle nich přímo úměrné a budou se pohybovat stejným směrem, třebaže rozdílnou rychlostí. Proti nim stojí komentátoři (včetně mne samé), kteří víru považují spíše za nezávislou proměnnou. Očividný pokles, který se v poválečném období týkal jak náboženské praxe, tak i *striktně křesťanské* víry, nevede totiž ani k odpovídající ztrátě náboženské citlivosti (ve skutečnosti opak bývá často pravdou, poněvadž jednotlivci pociťují větší svobodu experimentovat), ani k rozšířenějšímu přijímání sekulárních alternativ (což bych chtěla zdůraznit). Plyne odtud velmi odlišný závěr: náboženská víra je k příslušnosti úměrná *nepřímo* spíše než *přímo*. Jinak řečeno, s poklesem institucionální kázně víra nejen přetrvává, nýbrž zejména mezi mladými lidmi začíná být čím dál tím osobnější, osobitější a různorodější. Data z nejnovějšího výzkumu Evropské studie hodnot (1999–2000) toto tvrzení výrazně posilují.⁵

Zároveň je důležité povšimnout si i několika dalších vzorců vyvstávajících z údajů, jež byly nashromážděny v rámci EVS. Významné z našeho hlediska jsou zvláště korelace mezi

⁵ Vůbec nejnapadnější je *rostoucí* počet mladých lidí (zvláště v severní Evropě), kteří věří jak v posmrtný život, tak i v „Boha uvnitř“, tedy v Boha imanentního spíše než transcendentního.

náboženskými indikátory a nejruznějšími socioekonomickými proměnnými, které beze zbytku potvrzují existenci socio-náboženských vzorců překračujících národní hranice. Nejnapadnější z nich se týkají korelací s pohlavím a věkem po celé Evropě. Nepoměrně vysoký podíl žen na skoro všech typech náboženských aktivit (jak těch, v nichž jde o víru, tak i praktických) lze ve skutečnosti najít na celém křesťanském Západě; k této skutečnosti se ještě vrátíme podrobněji v souvislosti s údaji z Latinské Ameriky. Korelace náboženství s věkem naopak proti tomu vede k jedné z vůbec nehlubších otázek, jež z Evropské studie hodnot vyvstávají: nezakouší současná západní Evropa v otázce náboženského chování spíše trvalý generační posun než jen projev běžného životního cyklu? Údaje z EVS naznačují, že odpověď by mohla být kladná. Zůstává ovšem mimořádně nesnadné předpovědět, kterým směrem takové změny vlastně povedou – a s ohledem na závěry předchozího odstavce to platí dvojnásob.

A konečně, po celé západní Evropě dochází rovněž ke změnám charakteru nábožensky založeného obyvatelstva. V rámci EVS žádné údaje, které by o tom vypovídaly, nenajdeme a užitečnější v tomto směru nejsou ani jiné průzkumy, poněvadž počet respondentů z jednotlivých zemí nestačí na to, aby z dat mohly vyplynout jakékoli smysluplné informace o náboženských menšinách. Přesto mají ovšem zásadní význam pro naše chápání náboženského prostředí v Evropě. Vzdor důrazu, jež tato kapitola nevyhnutelně musí klást na historické církve, bylo by po mém soudu nemoudré náboženské menšiny bezezbytku pomíjet.

První z těchto menšin, židé, jsou v Evropě přítomni po dlouhá staletí, byť nikoli zcela nepřerušovaně – tato skutečnost sama vypovídá mnohé o tragédiích evropských dějin, jak těch dávnějších, tak i těch bezmála současných. Je na ní rovněž vidět, jak málo je pro značnou část evropských dějin použitelný koncept židovsko-křesťanského náboženství. Tento termín (jenž má základ spíše v americké politické korektnosti než v historické přesnosti) by měl být užíván jen s největší opatrností. Odhadovat celková množství bývá vždy

ošidné, v současnosti však žije v západní Evropě přibližně milion židů, přičemž nejpočetnější židovská společenství nalezneme ve Francii (500 000–600 000) a v Británii (300 000). Francouzský judaismus navíc proměnilo v době po druhé světové válce přistěhovalectví velkého množství sefardských židů ze severní Afriky;⁶ je to pozoruhodná výjimka z jinak platného obecného pravidla klesajících celkových počtů (Wasserstein, 1996: VIII).

Co se týče nedávnějšího přistěhovalectví (motivovaného z velké části hospodářskými pohnutkami), zřejmě nejviditelnější jsou společenství islámská, byť Británie je domovem také značného počtu sikhů a hinduistů. Islám je však v Evropě nejsilněji zastoupeným nekřesťanským náboženstvím; umírněné odhady stanovují počet evropských muslimů na šest milionů.⁷ Přesněji řečeno, muslimové dnes představují zhruba tři procenta západoevropského obyvatelstva (Lewis a Schnapper, 1994, Nielsen, 1995 a Vertovec a Peach, 1997). Konkrétní detaily jejich rozmístění souvisejí především s koloniálními vztahy. Například Francie tak má zvláštní vztah k severní Africe, jenž vysvětluje existenci velmi početné muslimské komunity ve Francii (3–4 miliony), zatímco v případě Británie najdeme podobnou souvislost s indickým subkontinentem (1,2 milionu). Německo naproti tomu vstřebalo velký počet přistěhovačů za prací z okrajů jihovýchodní Evropy a zvláště z Turecka a bývalé Jugoslávie. V devadesátých letech se muslimské obyvatelstvo rozšířilo i na sever – za pozornost stojí příklad Švédska, země, která je k politickým uprchlíkům z Blízkého východu odjakživa velmi pohostinná. Jak se přizpůsobit rostoucí islámské přítomnosti v této části světa, to je podle mého názoru jeden z hlavních úkolů, před nímž Evro-

⁶ Informace (včetně statistik) o židovských společenstvích v západní Evropě jsou k dispozici ve Wasserstein (1996) a Webber (1994).

⁷ Odhady počtu muslimských obyvatel Evropy nevyhnutelně souvisejí s obecnějšími otázkami přistěhovalectví. Velmi problematické jsou především statistiky týkající se ilegální imigrace. Viz Nielsen (1995: 170–171), jenž poskytuje rozbor statistických otázek a s nimi souvisejících potíží.

pané na počátku jedenadvacátého století stojí (a to na všech institucionálních úrovních).

A konečně, přítomnost nových náboženských hnutí ve všech evropských společnostech by měla být brána do úvahy ani ne tak s ohledem na počet lidí, kteří se k nim hlásí (až dosud zůstává poměrně nepatrný), jako spíše kvůli otázkám, jež menšiny tohoto typu nastolují. Nová náboženská hnutí zneklidňují evropskou mysl – ať už je tato mysl sekulární, náboženská nebo sociologická. Pro sekulární Evropany jsou nová náboženská hnutí zpochybněním předpokladu racionality, pro Evropany tradičně náboženské nabízejí zneklidňující alternativy křesťanského učení a pro Evropany se sociologickými sklony poskytují nejen bohatý materiál k případovým studiím, ale i – což je důležitější – možnost poučit se o povaze evropské společnosti samotné, především o jejich schopnostech tolerovat rozdílnost. Postačí například jen zbežný pohled na internetové stránky vedené organizací CESNUR (což je italské středisko pro studium nových náboženství⁸), aby si člověk uvědomil, jak zásadní spory tato hnutí vyvolávají a jakým potížím čelí evropské vlády (zvláště francouzská) ve snaze naučit se s nimi žít.

VARIACE NA DANÉ TÉMA

Tolik tedy ke společným rysům evropského náboženství, v jejichž rámci, jak doufám, Britové naleznou sami sebe bok po boku se svými evropskými partnery. Co však rozdíly? Ty můžeme konceptualizovat mnoha různými způsoby. Na prvním místě jsou obecné rozdíly mezi protestantským severem a katolickým jihem Evropy, přičemž uprostřed nalezneme rozmanité smíšené typy (Nizozemí, Německo, Švýcarsko).

⁸ Oficiální název střediska zní Centro Studi sulle Nuove Religioni. Informace o jeho činnosti jsou nejsnáze dostupné na vynikajících a neustále aktualizovaných internetových stránkách www.cesnur.org, jež jsou k dispozici v několika jazykových mutacích.

Celkem vzato upadají indikátory náboženské aktivity v protestantské Evropě rychleji než na jihu, ačkoli existují i některé náznaky (nikoli ve všech případech zcela přesvědčivé), že katolíci se vydají touž cestou, jen přibližně o generaci později. Navzdory jedinečné povaze anglikánství (které je jak katolické, tak i reformované) a početné katolické menšině žijící na britských ostrovech se Británie s ohledem na náboženskou aktivitu zdá být nedílnou součástí protestantského severu.

Avšak neméně důležité je mít na paměti, že některé země tomuto schématu jednoduše neodpovídají: například katolické Irsko je zeměpisně součástí severu, ale irské obyvatelstvo se od svých bezprostředních sousedů diametrálně odlišuje jak svou denominační příslušností, tak i náboženským chováním. Pokud se jedná o náboženskou totožnost, na obě části Irska by se v mnoha ohledech mělo pohlížet jako na případy *sui generis*. Irská republika se ve skutečnosti dosti podobá Polsku – v obou dvou zemích se náboženství stalo formou kulturní obrany proti vnější nadvládě (v Irsku proti britské, zatímco v Polsku se v roli dobyvatelů postupně vystřídali luterští Švédové, luterští Němci a pravoslavní – nebo agresivně ateističtí – Rusové). To je také hlavní důvod, proč statistické indikátory v případě Irska a Polska naprosto neodpovídají zbytku Evropy. V obou zemích mělo „náboženství“ (až donedávna) cosi jako druhý úvazek: uchovávalo pocit národnosti tvářící v tvář vnější agresi, ať už symbolicky, nebo velmi reálně. Podobný postřeh ještě zazní i v souvislosti s Jižní Koreou (v páté kapitole). Severní Irsko je našťastí případem docela samo pro sebe a v následujícím rozboru se jím zabývat nebudeme.

Za druhé, mezi evropskými národy existují nápadné rozdíly rovněž co do rozmanitosti vztahů mezi církví a státem, jež byly na různých místech ustaveny, většinou na základě zcela konkrétních historických důvodů (užitečný přehled viz Robbers, 1996). Již jsme poznamenali, že společným rysem západní Evropy je existence ústavního spojení mezi církví a státem jako takového; kontrasty spočívají v konkrétních detailech takového spojení. Znovu se tu setkáváme s obec-

ným protikladem mezi protestantskými a katolickými zeměmi. V protestantských částech světadílu (včetně Británie) na sebe církevní uspořádání často bere podobu státní církve, která nenáročným způsobem ztělesňuje totožnost národní i náboženskou. V těchto státech dosahují indikátory náboženské aktivity obecně vzato značně nízké úrovně, ale neexistují téměř žádné doklady jakéhokoli nepřátelství mezi církví a lidem, přičemž lidé se ve svém vztahu k církvi z větší části shodují. Ve skutečnosti má obyvatelstvo ke státním církvím povětce trvale pozitivní vztah, například ve skandinávských zemích, kde zbytkové členství v těchto církvích stále zůstává až neuvěřitelně vysoké (přinejmenším z hlediska britského pozorovatele) navzdory skutečnosti, že návštěvnost kostelů a míra přijetí věrouky patří k nejnižším v Evropě.

V katolické Evropě došlo k vývoji poněkud odlišného typu. Krajním případem je Francie, kde se silná a výrazně klerikální církev po více než dvě staletí dostávala do množství sporů se svým alter ego, neméně rozvinutým a čas od času netrpělivě sekulárním státem, který zcela vědomě ztělesňoval alternativní ideologii.⁹ Do jisté míry lze stejné konfrontace najít také na Iberském poloostrově a v Itálii, v obou případech došlo však k velmi odlišnému historickému vývoji, který významně ovlivnil jejich výsledek. Španělsko a Portugalsko například zakusily v poměrně pozdním období evropských dějin diktaturu, jež v obou zemích katolickou církev zkompromitovala, třebaže v pozdějších letech se církev od režimu dokázala alespoň do jisté míry distancovat. Církev mimo jiné sehrála pozitivní úlohu při obnově demokracie ve Španělsku. Dědictví minulosti není ovšem nijak snadné setřást, což si uvědomují především mladí, které institucionální formy náboženství zjevně nelákají. V Itálii se zdá, že schopnost církve udržet si svou institucionální totožnost výrazně ovlivnila přítomnost

⁹ Tato soupeřící ideologie je ve Francii označována jako *laïcité*, což je výraz, jež do angličtiny téměř nelze přeložit. Přísně vzato v něm jde o nepřítomnost náboženství ve veřejné sféře, ale jeho význam byl čas od času velmi podstatně negativnější.

Svatého stolce (jenž donedávna vystupoval, v neposlední řadě, také jako bašta proti komunistům, kteří se v italské společnosti těšili silnému postavení).

Konečně případ Řecka je velmi jedinečný. Řecko je jedinou pravoslavnou zemí, která se stala členem Evropské unie, což lze nejlépe vysvětlit konkrétními okolnostmi poválečných dějin. Řeckou totožnost navíc bezmála nelze odlišit od řeckého pravoslaví, což činí postavení náboženských menšin v řecké společnosti navýsost problematičtější. Pro křesťanské, případně parakřesťanské skupiny to platí ještě více než pro muslimskou menšinu v Thrákii.¹⁰

SOCIOLOGICKÁ VYSVĚTLENÍ

Nyní bude třeba přesunout se na úroveň vysvětlení. Jak lze objasnit důvody, které vedly k tomu, že v Evropě na počátku jedenadvacátého století převládá právě současná situace? Dá se nabídnout hned několik možných přístupů. První z nich je v zásadě reformulací sekularizační teze v její klasické podobě a opírá se zvláště o dílo Steva Bruce. Druhý, jehož představitelem je David Martin, klade mnohem větší důraz na situační faktory: sekularizace sice nepochybně probíhá, avšak na rozdílných místech se odehrává rozdílným způsobem (a to jak v Evropě, tak i mimo evropský světadíl). Poslední dvě vysvětlení představují teprve nedávno zaujaté postoje k situaci moderní Evropy, totiž můj vlastní a stanovisko Calluma Browna, který je ovšem spíše sociální historik než sociolog. Tak či onak zavádějí všechny čtyři přístupy koncept „evropské výjimečnosti“, který je hlavním tématem těchto přednášek. Všechny čtyři budou také zváženy ve vztahu k případovým studiím, jež budou následovat.

¹⁰ Evropské soudy se již zabývaly mnoha případy, v nichž šlo o netoleranci k řeckým menšinám, a ve většině případů rozhodly ve prospěch stěžovatelů. Výborným zdrojem podrobných zpráv o těchto procesech jsou opět internetové stránky CESNUR (viz pozn. 8).

Až do doby dosti nedávné byla sekularizační teze považována za axiom. Vysvětlovala úpadek náboženství jak v Evropě, tak i – až se čas naplní – ve zbytku modernizovaného světa. Takové předpovědi vycházely z ústředních předpokladů teorie samotné, že totiž existuje nutná souvislost mezi nástupem hospodářské a sociální modernizace a ústupem náboženství jakožto významného rysu veřejného – byť ne vždy i soukromého – života. Když teoretici sekularizace takové souvislosti vysvětlují, opírají se přitom jednak o klasiky sociologie a jednak o myšlení amerických sociálních vědců, zvláště Talcotta Parsonse a Petera Bergera, přinejmenším v jeho raných knihách (Berger, 1967). V Británii jsou nejdůležitějšími představiteli této teorie Bryan Wilson (1982) a Steve Bruce (1996). Právě Bruce lze považovat za vůbec nejilustrativnější případ.

Ve své knize *Od katedrál ke kultům: Náboženství v moderním světě* (1996) předkládá Bruce jednotlivé prvky své teze s obdivuhodnou precizností. Jádrem jeho argumentace jsou změny, k nimž v Evropě došlo v době reformace, kdy byla vůbec poprvé vážně zpochybněna autorita středověké církve. Ke zpochybnění došlo ve dvou ohledech: na jedné straně stál rostoucí pocit individualismu v souvislosti s tím, jak se jednotliví věřící osvobozovali od církevního zprostředkování svého vztahu k Bohu, na straně druhé pak sílící racionalita a novátorské způsoby uvažování, jež se v evropském myšlení postupně začaly šířit. Podle Bruce spolu tyto dva pohyby nutně souvisely, a navíc oba nutně nahlovaly náboženství v jeho tradičních formách: „Individualismus podryl kolektivní základnu náboženské víry a náboženského chování, zatímco racionalita odstranila mnohé funkce náboženství a mnohá náboženská přesvědčení učinila nepravděpodobnými.“ (1996: 230) Byla tak vyrvána první vlákna z posvátného baldachýnu, jemuž bylo souzeno dále se během času párat, až se nakonec rozpadl na jednotlivé kusy.

Ne všechno se samozřejmě odehrávalo zároveň. Po následující tři staletí zůstávalo náboženství jednou z ústředních otázek evropské politiky – ne-li tou vůbec nejvýznamnější – a národy spolu válčily o právo ovládat nejen těla, ale i duše

lidských bytostí. Postupně se však zformoval modus vivendi, který Evropanům rozdílného náboženského přesvědčení umožnil žít spolu bok po boku jak uvnitř jediného národa, tak i přes národní hranice. Podle argumentace teoretiků sekularizace vede ovšem rostoucí tolerance všehovšudy k tomu, že vyvstanou potíže jiného druhu – jak pro lidi s náboženským přesvědčením, tak i pro pozorné sociology. Tyto potíže můžeme shrnout následujícím způsobem: pokud je možné tolerovat v rámci jedné společnosti širokou paletu různých náboženských přesvědčení, dá se jedno z nich považovat za ztělesnění pravdy? Jinými slovy, jakmile je povolena více než jedna „pravda“, všechna náboženství nutně ztrácejí na přijatelnosti – o jejich schopnosti ukázat své věřící ani nemluvě. Anebo tomu tak není? V tomto ohledu panují významné názorové rozdíly. Navíc právě tyto nejasnosti vedou k jedné z nejdůležitějších otázek dnešní sociologické debaty: jaká je přesně souvislost mezi rostoucím náboženským pluralismem (což je očividně zásadní aspekt moderního života) a náboženskou vitalitou?

Obecně řečeno, existují dvě možné odpovědi: jednu zastávají teoretici racionální volby (tento přístup bude důkladně rozebrán ve druhé kapitole) a druhý obránci sekularizační teorie, především Bruce sám (1999). Argumentace závisí na tom, jak se vykládá příčinný vztah mezi těmito dvěma proměnnými. Zastánci sekularizace tvrdí, že rostoucí náboženský pluralismus – historicky související s větší náboženskou tolerancí – nutně podtrhuje přijatelnost všech forem náboženské víry a zároveň tak podporuje vyšší míru sekularizace, jež se projevuje nezájmem právě tak jako nepřátelstvím. V souladu s tímto názorem se náboženství čím dál tím víc stává věcí osobní volby, životního stylu a individuálního výběru, takže vpsledku ztrácí velkou část svého *raison d'être*. Teoretici racionální volby argumentují ovšem právě opačně: náboženský pluralismus podle nich umožňuje přiměřenější plnění náboženských potřeb stále rozmanitějšího obyvatelstva, což náboženskou vitalitu podporuje, místo aby jí to bránilo. Tyto otázky se v následujících kapitolách – a zvláště v té příští – objeví ještě

mnohokrát. Navíc v každém případě platí, že v nich hraje ústřední roli koncept evropské výjimečnosti, poněvadž v různých částech světa vznikají (diametrálně) odlišné situace.

Ještě než se tímto postřehem začneme zabývat podrobněji, bude důležité mít na zřeteli, že Bruce sám omezuje svou argumentaci pouze na moderní západní demokracie – nezahrnuje do ní ani náboženská hnutí, jež zachvacují některé části islámského světa, ani vážné neshody, které propukají na hranicích mezi různými náboženskými společenstvími Blízkého i Dálného východu. Avšak dokonce i na moderním Západě nepochybně vládne veliká rozmanitost nejen náboženských situací, s nimiž se tam setkáváme, ale i vývojových trendů, o kterých můžeme očekávat, že se v budoucnosti pravděpodobně prosadí. Takové protiklady přirozeně vedou ke druhé skupině vysvětlujících teorií, totiž k přístupům spojovaným především s dílem Davida Martina (1978). Jeho zásadním pojednáním je *Obecná teorie sekularizace*, v níž Martin podstatně více než Wilson nebo Bruce zdůrazňuje empiricky pozorovatelné rozdíly mezi nejrůznějšími případy, které navzájem srovnává, jakož i potřebu objasnit vývoj, jenž v každém jednotlivém případě vedl ke vzniku převládající náboženské situace. Kromě toho se zdá jasné, že pokročilá sekularizace v některých podmínkách převládne s větší pravděpodobností než v jiných. Odtud plyne, že na sekularizačním procesu není nic nevyhnutelného – může k němu dojít, ale právě tak k němu dojít nemusí, může postupovat různou rychlostí, různými cestami a s rozmanitými důsledky. Protiklady mezi Evropou (která je navíc sama vnitřně protikladná) a Spojenými státy hrají v takových otázkách ústřední roli. Rozdíl mezi těmito dvěma případy spočívá především v tom, že Evropa a Amerika mají velmi odlišné náboženské dějiny, jež v případě Ameriky umožňují pozoruhodné spojení hospodářské modernizace a náboženské vitality související s rozvinutým náboženským pluralismem (tento postřeh bude podrobně rozebrán v následující kapitole).

Jak tedy teoretici sekularizace – převážně evropského původu – vysvětlují diametrálně odlišný případ Spojených států?

Právě na tomto místě koncept výjimečnosti získává skutečně na významu. Argumentace byla vedena ve dvou stupních. První představuje koncept „americké výjimečnosti“, jinak řečeno, existují konkrétní důvody náboženské vitality moderní Ameriky, které je třeba pečlivě zkoumat – tento předmět zaměstnával badatele z různých oborů po větší část poválečného období (patřil k nim i Martin). Krok za krokem se však začala argumentace otáčet opačným směrem, k čemuž nepochybně přispěla i pozornost, již Martin v nedávné době věnoval případu Latinské Ameriky a vzestupu letničního hnutí jako důležitého náboženského směru nejen v této oblasti, ale i jinde (viz kapitolu 3). Martin pozoroval náboženské vývojové trendy v moderním světě (z nichž mnohé zastihly sociology zcela nepřipravené) a – spolu s Peterem Bergerem (1992) – začal být v rostoucí míře přesvědčen, že moderní svět (včetně rozsáhlých částí moderního Západu) je nejen „stejně nesmlouvavě náboženský jako kdykoli v minulosti“, nýbrž za výjimečný případ by měla být označena spíše Evropa než Spojené státy. Berger se tak vlastně obrátil o sto osmdesát stupňů a ze stoupence sekularizační teorie se stal výrazným kritikem tohoto stanoviska.

Jenže co nám tohle všechno říká k otázce evropských forem náboženství – v protikladu k americkým? Nepochybně je zapotřebí pohlížet na ně jako na jeden aspekt z mnoha, jež společně utvářejí to, co vlastně znamená být Evropanem. Evropské náboženství není model pro export: je to spíše cosi jasně odlišeného a charakteristického jen pro evropský světadíl. Jakou má tedy tento jev na sklonku dvacátého století povahu a jak se bude vyvíjet v následujících desetiletích? Právě tyto otázky motivovaly v poslední době mé vlastní psaní zabývající se otázkami náboženské situace v Evropě.

Náboženství v moderní Evropě: proměny paměti (Davieová, 2000a) soustřeďuje ideje předkládané v této souvislosti. Zaměřuje se hlavně na zvláštní rys evropského náboženského života a na jeho vztah k historii a kultuře Evropy. S cílem ukázat tyto v zásadě durkheimovské souvislosti je zde náboženství konceptualizováno jakožto forma kolektivní paměti.

Tato idea je vyvozena z díla vynikající francouzské socioložky náboženství Danièle Hervieu-Légerové, jejíž východisko (Hervieu-Légerová, 2000) spočívá ve snaze rozpoznat a podrobně propracovat konceptuální nástroje potřebné k tomu, abychom porozuměli náboženství v moderním světě. Jako odpověď postupně vyvstává definice náboženství jako zvláštní formy přesvědčení. Abychom tento rozbor náležitě pochopili, je nutné uvědomit si existenci (a) *pojítka*, které jednotlivého věřícího činí příslušníkem společenství – v němž se setkávají jeho minulí, přítomní i budoucí členové – a (b) *tradice* (čili kolektivní paměti), která se stává základem existence společenství. Hervieu-Légerová jde však ještě dále: argumentuje, že moderní společnosti (a zvláště moderní evropské společnosti) nejsou méně náboženské proto, že jsou čím dál tím racionálnější, nýbrž proto, že jsou čím dál tím méně schopné udržovat paměť, jež představuje nejhlubší podstatu jejich náboženské existence. Jsou to, můžeme-li ocitovat její vlastní termín, amnetické společnosti. Jakým mechanismem mohou tedy moderní evropské společnosti překonat tuto svou amnézii a udržet si spojení s formami náboženství, které jsou nutné, mají-li si udržet svou totožnost? V tom po mém soudu spočívá hlavní výzva plynoucí z rozboru Hervieu-Légerové.

Má vlastní kniha *Náboženství v moderní Evropě* byla z velké části odpovědí právě na tuto výzvu; další odstavce poskytnou jen stručné shrnutí argumentace, kterou jsem v ní předložila. Nevyhnutelně je potřeba začít církvemi samými. Během posledního století prodělaly evropské církve zásadní proměnu.¹¹ Přestaly poskytovat posvátný baldachýn, který zaštiťoval každého příslušníka každého konkrétního národa (v tomto ohledu zcela souhlasím se Stevem Brucem), ale také nezmišly docela. Staly se z nich de facto – ne-li vždy de iure – vlivné dobrovolnické organizace schopné fungovat rozmanitými způsoby, tradičními i novátorskými. Umístit církve

¹¹ Kdy přesně a jak vlastně byly tyto změny odstartovány, na tom se historici dodnes nedokáží shodnout. V různých souvislostech bývají uváděna velmi odlišná data.

do dobrovolnického sektoru občanské společnosti, to je ve skutečnosti zcela zásadní. V tomto sektoru společnosti představují církve klíčové hráče – církve hrají zásadní roli ve struktuře moderní demokracie a mají také více členů než bezmála všechny jejich organizační protějšky. Církev, to navíc znamená lidi chodící do kostela (sociální činitele, kteří uchovávají a artikuluji příslušnou kolektivní paměť). Otázka, kdo jsou v moderní Evropě tito lidé a jak se dostávají do sociálních vztahů, v nichž se pohybují (otázka v zásadě weberovská), má klíčový význam, pokud chceme porozumět jak formálním, tak i neformálním schémátům náboženství v Evropě i jinde. Údaje představené v jednom z předcházejících oddílů této kapitoly nabízejí částečnou odpověď omezenou na situaci v Evropě: jde o lidi poměrně vysoce vzdělané, často pracující v různých odborných povoláních, v průměru starší než obyvatelstvo jako celek a zvláště vysoké zastoupení mají mezi nimi ženy.

Z těchto rozborů postupně vyplývá zásadní koncept takzvaného zástupného náboženství. Mohlo by tomu být tak, že Evropané nejsou výrazně méně náboženští než obyvatelé v jiných částech světa, nýbrž – zcela jednoduše – náboženští jinak? Z konkrétních historických důvodů (mezi nimiž hraje klíčovou roli historické spojení mezi církví a státem) se významné množství Evropanů spokojuje s tím, ponechávat církve a ty, kdo chodí do kostela, aby kolektivní paměť zpřítomňovali i jejich jménem (to je hlavní význam zástupnosti), přičemž si sami více než jen zpola uvědomují, že v kritických okamžicích svých vlastních individuálních či kolektivních životů mohou být nuceni také z tohoto nahromaděného kapitálu čerpat. Téměř univerzální přijímání náboženských obřadů v okamžiku smrti je nejzjevnějším příkladem tohoto trendu, ale totéž lze říci i na adresu prominentního postavení, jež historické církve zaujímají ve chvílích národních krizí anebo, v lepším případě, celonárodních oslav. Stačí se například rozpomenout na význam, jež církve a kostely získaly po potopení trajektu *Estonia*, po smrti princezny Diany nebo po strašlivých událostech z 11. září 2001.

Argumentace tohoto druhu působí v případě Evropy velmi přesvědčivě, ale jinde ve světě už tomu tak nebývá – další bod ve prospěch evropské výjimečnosti. V této souvislosti je zásadní uvědomit si *nevhodnost* konceptu zástupnosti v jiných částech světa (zejména však ve Spojených státech); mé vlastní zkušenosti dokládají toto omezení zcela jednoznačně. Měla jsem možnost cestovat a přednášet téměř ve všech zemích západní Evropy a téma zástupného náboženství jsem otvírala dosti pravidelně. Navzdory různým jazykovým překážkám Evropané jen docela výjimečně nedokázali pochopit, co má toto sousloví znamenat, a reagovali tak, jak by se dalo očekávat; v mnoha případech dokonce uváděli pro mne zajímavé příklady z vlastní zkušenosti. Ve Spojených státech byla situace naprosto jiná. Žádné jazykové bariéry tam neexistují, daleko větší překážkou se však ukázala být kulturní citlivost. Američané jednoduše nechápou ani koncept zástupnosti samotný, ani jeho důsledky. Proč by také měli, vzhledem ke zcela odlišnému vývoji svých vlastních náboženských institucí?

Poslední náhled na místo náboženství v moderní Evropě, který zde chci zmínit, je ještě omezenější. Jde o nedávno zveřejněnou práci význačného sociálního historika, jenž se zabývá výhradně případem Británie. *Smrt křesťanské Británie* od Calluma Browna (2001) je pokusem vyložit zánik křesťanství v Británii poukazem na zhroucení sdíleného diskursu. Brownova argumentace se v tomto ohledu podobá výkladu Hervieu-Légerové, třebaže oba používají různý slovník (paměť a diskurs nejsou sice zaměnitelné pojmy, nepochybně se však do určité míry překrývají). Brown přitom zachází dále než Hervieu-Légerová, protože zdůrazňuje nejen nepoměrný význam žen jakožto nositelek tohoto diskursu po celé devatenácté a rané dvacáté století (přičemž toto tvrzení dokládá množstvím historických údajů), ale i dramatickou změnu, která se odehrála v šedesátých letech dvacátého století a souvisela s revolučními proměnami role žen obecněji. Ženy (a především mladší ženy) přestaly být ochotné sloužit jako nositelky zbožnosti jménem národa jako celku. Tento posun měl podle Browna ničivé důsledky jak pro církve samotné, tak i pro kulturu,

kteřou reprezentují. Nebylo překvapením (vzhledem k titulu i tématu knihy), že se Brownovu pojednání dostalo velmi značné pozornosti širší veřejnosti i akademického světa.

Tím, jak Brown vyjadřuje svůj postoj, distancuje se od Bruce a od klasických teoretiků sekularizace – v Británii se podle Browna sekularizace skutečně naplno projevila teprve v šedesátých letech dvacátého století, což je kontroverzní názor, ale Brown ho dokládá velkým množstvím statistických údajů. Z hlediska této knihy je zásadní role žen jako nositelék diskursu historicky klíčová, ale v současnosti značně omezená. Platí to jak v souvislosti s Evropou, tak i ve srovnání s případy, které budou uvedeny dále (zvláštní význam bude mít tento postřeh v případě Latinské Ameriky, což je část světa, kde je role žen rovněž zásadní, ale výsledky jsou velmi odlišné). V tomto ohledu je Brownův přístup užitečný. Na druhé straně Brown ve svém pojednání zdůrazňuje roli žen do té míry, že na ostatní faktory skoro nebere zřetel. Dokonce ani v rámci Británie nepředkládá například žádné vysvětlení, proč se vlastně muži zcela ovládané instituce sekulární společnosti (zejména politické strany a odborové svazy) zhroutily dokonce ještě dramatictější než církve, a to přesně v též čas. Tento rozšířený posun sociálního chování (jak náboženského, tak i sekulárního) ve skutečnosti představuje otázku, na niž musí odpovědět všichni ti, kdo se zajímají o nedávný úpadek náboženských institucí: jde výhradně o symptom sekularizace, anebo se přinejmenším částečně jedná o indikátor hospodářské a sociální změny v pozadí?¹²

Jak touto otázkou, tak i některými odpověďmi na ni jsem se podrobněji zabývala ve své knize *Náboženství v moderní Evropě*, a proto se jím zde již věnovat nebudu. Je však třeba mít je stále na zřeteli, až pokročíme za evropský případ a začneme data z úvodních oddílů této kapitoly umísťovat do patřičného globálního kontextu.

¹² Přesně s tímž postřehem vystoupil rovněž Robert Putnam, a to v souvislosti se svou prací o dobrovolnických organizacích ve Spojených státech (Putnam, 2000). Viz kapitolu 2, kde tyto souvislosti rozebereme podrobněji.

OPAČNÉ PŘÍPADY

Tohoto cíle můžeme dosáhnout dvěma cestami – buď se zamyslíme nad nejrozličnějšími globálními sociálními hnutími, jejichž inspirace je v převážné míře náboženská, anebo budeme postupovat vždy v určitém zeměpisném rámci. Další kapitoly se budou jakožto organizačního schématu držet druhého z těchto přístupů. Než se však vydáme na cestu, možná bude užitečné říci několik slov i o prvním z nich. Oba případy (totiž tematický a zeměpisný) mají důsledky pro teorii, jejíž původ je povytce evropský, a s oběma se také setkáme v užitečné sbírce esejů, kterou pod názvem *Desekularizace moderního světa* sestavil Peter Berger (1999).

Tři celosvětová hnutí, na něž je zapotřebí brát zřetel, jsou globální katolicismus, lidové letniční hnutí a s ním dost možná se překrývající kategorie fundamentalismu (zahrnující nejrozličnější světová náboženství). Ve všech třech se angažuje obrovské množství lidí – jsou to hnutí skutečně lidová, nikoli však v Evropě. Je pravda, že jejich prvky nalezneme také v evropském kontextu (jak uvnitř hlavních církví, tak i mimo ně), ale žádný z nich tam nepřitahuje větší počet lidí. Co se týče katolicismu, globální hnutí se vlastně začalo šířit právě v okamžiku, kdy evropské projevy katolicismu začaly ustupovat tak daleko do pozadí, že už pro ně bezmála není návratu – jinak řečeno, sblížení mezi církví a státem existující po dlouhá staletí evropských dějin začalo být v rostoucí míře nadále neudržitelné (Casanova, 2001). V tento okamžik se katolicismus změnil v nadnárodní náboženské hnutí a jako takový vytrvale roste už od roku 1870 (kdy se evropská katolická církev ocitla ve své zřejmě vůbec nejtěžší krizi). Nejviditelnějším prvkem celého tohoto scénáře je osoba papeže, která nepochybně narostla do globálních mediálních rozměrů. Papež už dnes neudělá krok, aniž ho následují letadla plná novinářů, jeho zdraví je předmětem trvalých a velmi podrobných spekulací mezinárodního tisku a jeho globální vliv, ať už se mu dostává schválení či nikoli, je mimo pochybnost.

Globální letniční hnutí se od katolicismu liší v tom, že jeho bezprostřední působení je mnohem méně nápadné. Jeho dopad na obrovské a podle všeho stále rostoucí množství jednotlivců se však těší stále větší pozornosti a stále více badatelů z nejrůznějších oborů se dnes tomuto jevu začíná profesionálně věnovat. V důsledku toho rychle přibývá také odborných pojednání, jež se letničnímu hnutí věnují (viz například materiál nashromážděný v Corten, 1997).

Coleman (2001), Freston (2001) a Martin (2001a) předkládají vůbec nejnovější popisy tohoto jevu, přičemž každý z nich se soustřeďuje na jiný jeho rozměr. Například Colemanovi jde především o „křesťany zdraví a bohatství“ a o to, jak mezi sebou ustavují funkční globální komunikační systémy, v neposlední řadě pomocí elektronických technologií. Freston se soustřeďuje spíše na politické rozměry evangelikálního křesťanství, což je aspekt, který je zvláště nesnadné zachytit vzhledem k rozdrobené, proměnlivé a často apolitické (přinejmenším v konvenčním smyslu slova) povaze letničního hnutí. Martinovi jde naproti tomu v první řadě o kulturní aspekty, konkrétněji řečeno o kulturní změnu. Jeho kniha se podobně jako Frestonova zabývá rozmanitými konkrétními případy, od obyvatelstva diaspor na Dálném východě až po Severní Ameriku, Latinskou Ameriku a části Afriky; obě pojednání se v následujících kapitolách této knihy stanou cenným zdrojem informací. Nesporně stojí za pozornost, že si Martin (ve velmi propracované teoretické kapitole) konkrétně všimá i nepřítomnosti letničního hnutí v Evropě. Koncept evropské výjimečnosti je tak podle všeho opět potvrzen.

Fundamentalismus – případně fundamentalismy, tento termín se používá v jednotném i v množném čísle – patří k vůbec nekontroverznějším tématům současné akademické debaty. Jedna z mnoha diskutovaných otázek se týká až dosud převážně nevyřešeného problému, zda totiž lze výraz, jímž se původně označovaly jisté směry konzervativního protestantství, které se na počátku dvacátého století těšily v některých částech Spojených států velké oblibě, používat i pro vývojové trendy projevující se v prostředí různých jiných světových

vyznání o šedesát či sedmdesát let později a zda je užitečné tak činit. Terminologické problémy by ovšem neměly odvádět naši pozornost od dokladů svědčících o tom, že tyto vývojové trendy jsou skutečností a v mnoha ohledech pravým opakem toho, co očekávali západní (často evropští) pozorovatelé, kteří předpokládali nejen pokles úrovně globální náboženskosti na sklonku dvacátého století, nýbrž i to, že náboženství, která přežijí, budou vykazovat stále „rozumnější“ sklony.

Nic takového se nestalo, přinejmenším nikoli všeobecně. Na různých místech a v prostředí různých světových náboženství došlo spíše k něčemu diametrálně odlišnému, totiž k vzestupu reakčních, konzervativních náboženských hnutí, z nichž některá kladou silný odpor modernizačním trendům projevujícím se v prostředí hlavních náboženství (jako příklad lze uvést moderní biblickou kritiku), zatímco jiná přikládají důležitost modernizaci (neznámá spojení se se- kularizací a pozápádnováním) zvenčí. Opět je zde k dispozici nesčetné množství odborné literatury. Mnoho svazků, které do jisté míry tvoří reprezentativní výběr (byť ne každý souhlasí s výsledky bádání, jež jsou v nich prezentovány), vyšlo v rámci Projektu fundamentalismus, řady, kterou od počátku devadesátých let vydává nakladatelství University of Chicago Press (Marty a Appleby, 1995). Pro naše účely lze z této nekonečné laviny odborných prací vybrat jeden významný aspekt, totiž rozpětí a zeměpisné rozmístění jednotlivých případových studií, jež tvoří základ tohoto empirického projektu.

Konkrétní případy, o něž se zde jedná, pocházejí z prostředí všech hlavních světových náboženství a skoro ze všech částí světa. Nápadná je ovšem – znovu! – relativní nepřítomnost příkladů z Evropy. Jediní tři potenciální kandidáti jsou tradiční „lefebvrovský“ katolicismus, ulsterské protestantství a italské mládežnické hnutí Comunione e Liberazione. Pokud jde o ideální typ fundamentalismu, který byl v rámci projektu ustaven, ani jeden z této trojice případů mu ovšem příliš neodpovídá. První má blíže k tradicionalismu než k reakčnímu fundamentalistickému hnutí, druhý je spíše etnickým

nacionalismem než sociálním hnutím a třetí italští komentátoři (Pace a Guolo, 1998) popsali jakožto „fondamentalismo ben temperato“; jinými slovy, je to sice do jisté míry příklad fundamentalismu vykazující určitou „rodovou příbuznost“, postrádá však zvláště trvalé odkazy na nějaký posvátný text.

Tolik k přístupu založenému na trojici globálních náboženských hnutí, jenž by dozajista mohl poskytnout základ (pří- nejmenším) trojici velmi zajímavých přednášek. Místo toho jsem se rozhodla vycházet ve svých studiích jednotlivých případů ze čtyř globálních regionů, a to s konkrétním cílem využít každého z nich ke zdůraznění jednoho konkrétního aspektu evropského náboženství (případně nepřítomnosti tohoto aspektu v evropském regionu). K důvodům, proč jsem si zvolila zeměpisný přístup, patřil i můj zájem zabývat se skutečností, že „zbytek světa“ je sám o sobě nekonečně rozmanitý – vůbec to není jediné místo „tam venku“. S tím na zřeteli jsem přijala rozhodnutí omezit svou volbu konkrétních případů na křesťanství ve snaze omezit tak i počet proměnných, které bude třeba brát do úvahy. Pokud se máme dozvědět něco více o naší vlastní situaci, je namíste zvolit si příklady, které s ní mají společného raději více než méně. (A kromě toho, celý projekt je už tak dostatečně ctižádostivý na pouhou řadu přednášek.) Čtyři oblasti, o které půjde, jsem už jmenovala, jsou to Spojené státy (s některými zmínkami o Kanadě), Latinská Amerika, subsaharská Afrika a tři příklady z Dálného východu, totiž Jižní Korea, Filipíny a – velmi stručně – Melanésie. Je jasné, že se v nich porůznu budou objevovat hnutí, která jsme již popsali, zejména v případě Latinské Ameriky (kde jsem se rozhodla klást důraz na působení letničního hnutí).

Můj postup je ve své podstatě weberovský. Bude zahrnovat podrobnou komparativní analýzu s cílem zdůraznit význam některých proměnných. Jedna otázka se však bude vracet stále znovu a znovu: co činí západoevropskou společnost z náboženského hlediska tak odlišnou od většiny moderního světa? Druhá otázka přímo plyne z první – nevyhnutelně, s ohledem na to, jak eurocentrická je většina významných sociologických myslitelů. Nejenže jsou Evropané svým náboženským

chováním v rostoucí míře osobití, ale jsou také dosti patrně neochotní přiznat, že tomu tak je. Tato jejich neochota má rovněž významné teoretické důsledky, jejichž povahu shrnuje Martin (1996a): Evropané jednak předpokládají, že jejich situace je normální, a jednak – což má ještě nepříznivější důsledky – se domnívají, že konceptuální aparát, který vznikl s cílem porozumět specificky evropskému jevu, mohou bez potíží uplatnit i jinde. Jinak řečeno, existuje jedna jediná konceptuální mapa, kterou si s sebou můžeme vzít, ať cestujeme kamkoli. Skutečnost, že (obrazně řečeno) je to mapa Alp a ve Skalistých horách nebo v Andách se s ní snadno můžeme dostat do nesnází, nebývá evropským badatelům vždy zřejmá. A navíc, brát si s sebou špatnou mapu není jen nemoudré: je to potenciálně velmi nebezpečné.

Odtud plyne potřeba obecnější teoretické diskuse, kterou předkládám v poslední kapitole. Vracím se v ní k ideji evropské výjimečnosti, a to z konceptuálního hlediska. Jde v ní zvláště o dvě témata. První hledí na Evropu zvenčí a určuje specificky evropské rysy, které osvětlují, proč v této části světa zavládla právě taková náboženská situace, s níž se tu dnes setkáváme. Tento rozbor bude mít praktický a teoretický význam i pro církve, protože praktické postupy bývají účinnější, jsou-li založeny na přesné diagnóze problému. Druhé téma je ctižádostivější a jde v něm o studium náboženství v moderním světě jako takové a o potřebu vytvořit náležitý soubor konceptuálních nástrojů (či map), který by nám takové studium umožnil. Právě tento oddíl byl v době po skončení Sarumských teologických přednášek dopracován nejvíce.