

Kolik sekularizace snese pluralistické pojetí náboženství?

Na okraj jedné kolektivní monografie¹

Recenzovaná kolektivní monografie – jeden z výstupů náročného česko-německého projektu – mapuje působení náboženství a ustanovování náboženských praktik v různých sociálních polích a prostorech společnosti českých zemí 19. a 20. století. Téma je nesporně mimořádně zajímavé. Nejsem kompetentní k tomu, abych recenzoval knihu co do přínosu historickému poznání – a to je aspekt pro většinu statí určující –, soustředím se na úvodní studii Miloše Havelky, která vymezuje otázky a především metodologické aspekty výzkumu, jehož výsledky monografie předkládá. Pojmy náboženství, sekularizace a kultura Havelka uvažuje situačně a kontextuálně ve vztahu k zaměření výzkumu, nicméně přesto tuto situovanost soustavně přesahuje.

¹ Havelka, M. a kol., *Víra, kultura a společnost – Náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2012. 524 s.

Havelka zdůrazňuje pojetí náboženství jako „zvláštního druhu sociálního vztahu“, a to v protikladu k pojetí náboženství jako sociálního jevu. Uvolňuje tak náboženství jak od vazby na posvátné, tak od vazby na jeho reprezentaci organizacemi a ritualizovanými praktikami. „Náboženské je jednak to, čemu se jako religiozité subjektivně rozumí, jednak to, co je objektivně jako náboženské vnímáno a uznáno“ (s. 17),² vymezuje vlastní pozici s odkazem na Webera. To otvírá lákavé možnosti pro výzkum postosvěceneckého náboženství a zvláště pro diskusi o současných projevech religiozity: „Základní znaky náboženskosti ...“ mají „v této perspektivě význam ne tolik jako výraz vztahu světského a zásvětního, viditelného a neviditelného, podmíněného a nepodmíněného [tj. jako sociální jev – M.P.], ale pro svou schopnost dávat onomu organizujícímu nadindividuálnímu, zákonu‘ kulturně a historicky jedinečnou podobu.“ (s. 28 n., pozn. č. 60) Tato zjevně užitečná definice umožňuje originálně postavit otázky celého badatelského projektu.

Obtíž ovšem podle mého názoru představuje určitá tendence k depolitizaci fenoménu náboženství, která je v takto široké definici latentně založena. Nejzřetelněji to vidíme v interpretaci sekularizace. Pokud do stejné kolonky jako křesťanství či islám zahrneme New Age, jogínskou mystiku zprostředkovanou trenérem v gymu (ve starosvětské tělocvičně to ovšem nejde) anebo přesvědčení, že astrologie řídí náš osud, a tudíž musí existovat něco, co nás přesahuje – a pak tuto kolonku nadepíšeme religiozita, lze opravdu těžko hovořit o sekularizaci, pokud ji chápeme jako postupnou či zrychlující se ztrátu náboženskosti v moderní době (srv. s. 20). Zároveň ovšem nelze využít jiná, méně karikující vymezení sekularizace, ať již bychom mluvili o „slábnutí významu organizovaného náboženství jako prostředku sociální kontroly“³ anebo o „mizení určitých historicky vzniklých znaků náboženství či jeho institucí“ (s. 20). Při jejich zavádění by se totiž nutně muselo pracovat s užším pojetím náboženství, než je to Havelkovo. Ten proto uvažuje o pluralizaci náboženství jako o substitučním či konkurenčním pojmu k sekularizaci. Toto souloví přitom rozevívá do svérázného významového pole – spíše než o plně respektovanou pluralitu náboženství jako vyznání se zde jedná o pluralizaci výrazových forem (televizní náboženství – viz s. 21), náboženských inovací (spirituality a forem komunikace) a zároveň o rozptýlení náboženství do jednotlivých subsystémů společnosti, ve kterých působí víceméně konformně danému subsystému. Poučeně, i když volně, se zde těží z Luhmannova pojmu přebytku [Überschuss]: pluralizace je pak popsána jako „segmentace náboženství do různě důležitých a nestejně vlivných oblastí sociálního a kulturního života“ (s. 22, k Luhmannovi srv. pozn.

2 Všechny stránkové odkazy v závorkách v textu se vztahují k recenzované publikaci.

3 Becker, H., Säkularisierungsprozesse. Idealtypische Analyse mit besonderer Berücksichtigung der durch Bevölkerungsbewegung hervorgerufenen Persönlichkeitsveränderung. In: *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*. Bd. 10. München–Leipzig 1932, s. 283. Citováno podle Hermana Lübbeho, který v osmdesátých letech Beckerovu definici sekularizace uvedl do středu tehdejších diskusí: Lübbe, H., *Religion nach der Aufklärung*. Graz–Wien–Köln, Styria 1986, s. 91.

č. 40-44). V této ražbě získává pluralizace výtečné explikační vlastnosti a ztrácí to, co zavazuje každé náročnější vymezení sekularizace: charakter emancipační teze, tedy vztaženost ke kulturní hodnotě osvobození – řečeno slovníkem Weberova (a Rickertova) pojetí kultury, Havelkovi jinak blízkého –, a zvláště k hodnotě osvobození niternosti. A s tím se ztrácí i ona „jednostrannost“, se kterou P. Bourdieu vnímal náboženství jako překládání struktur panství do subjektivních přesvědčení.⁴ Rozptýlené náboženství se vymaňuje z pole definovaného silokřivkami mocenských napětí a střetů, depolitizuje se.

Podobný proces depolitizace (a tomu odpovídající dehistorizace) by bylo možné sledovat i v Havelkově expozici náboženské kultury: „Náboženská struktura vystupuje především jako sdílení zvláštních významů a hodnot, které nemusejí být prvoplánově vnímány jako náboženské, jimiž dáváme smysl určitým konkrétním předmětům a činnostem, vztahům k ostatním lidem i k celku života a světa.“ (s. 29) Pokud by toto vymezení ještě vůbec ponechávalo možnost zaujmout postoj – kvůli jejich přetížnosti historickými konstrukcemi a politickým zneužíváním lhostejno, zda vstřícný nebo odmítavý, prostě jen nějaký postoj – k interpretačním schémátům typu „katolické [rakousko-bavorské – M.P.] kultury“ a „protestanské kultury“ a jejich středoevropské konfrontaci, pak tato možnost v zásadě mizí s dodatečným upřesněním náboženské kultury jako „existence a působení náboženství tak říkajíc v jeho „jinobytí“, jako konceptu orientujícího se „... na historické a místní odlišnosti v působení církví a náboženství v každodenním soukromém i veřejném životě, na formy jejich prosazování ve společnosti i na vnímání náboženských hodnot a tradic u jednotlivců i skupin.“ (s. 29 n.)

Není to tak, že by řečená depolitizace byla neočekávaným, či dokonce nerelevantním důsledkem Havelkovy definice náboženství. Autor studie vítá její benefity: jak už bylo naznačeno, výzkum se odstříhl od zátěže dějinně-filosofických konstrukcí moderny a právě tak od ideologických schémat a politických polemik, získal novou dynamiku a možnost nasvítit jednotlivé události a jevy z doposud nedostupných perspektiv. Bádání se vyvázalo z mocenské mřížky, do které se podle Foucaultova postřehu zapisují historická díla, a stalo se buržoazní sociologií v dobrém slova smyslu. A otázka, zda autor nakonec nemá v důrazu na tyto zisky pravdu, by ovšem byla velmi nepřípadně formulovaná. Samozřejmě že má; potvrzuje to přínosná, originální a ve většině kapitol dokonce také nennudná kniha, která leží na stole.

Nedá se nicméně říci, že by řečená depolitizace byla zcela nevinná. Ustanovuje jakousi téměř neviditelnou, ale přesto hmatatelnou zeď, na kterou stále znovu autoři jednotlivých studií v celé kolektivní monografii narážejí – anebo přesněji:

4 Havelka vinou jedné z mála chyb jinak pečlivé redakce knihy vyčte Bourdieumu v téměř identické poznámce tuto jednostrannost hned dvakrát: recenzovaná kniha, s. 19, pozn. č. 33 a s. 32, pozn. č. 55.

tato zeď podpírá zjevný ostych, se kterým se jednotliví autoři vyhýbají tematizaci mocenských souvislosti náboženství v moderních českých dějinách. Ze šestnácti případových studií se nejvýše tři výrazněji věnují období od roku 1945, těžiště pozornosti spočívá v posledních letech 19. a počátku 20. století. Přesto není nikde ani slovem zmíněna Hilsnerova aféra, jen v několika zcela marginálních narážkách se objevuje česká transpozice „Los vom Rom“, o takových jemnostech, jako je konfesijní dimenze sporu o smysl českých dějin, ani nemluvě. Samozřejmě, je suverénním právem autorů pominout některá témata, nicméně zmlknutí před mocenskými souvislostmi vystupují nápadně i v jednotlivých textech. Jen několik příkladů:

Marcela Zemanová-Oubrechtická přesvědčivě zařadila *Ideu dostavby chrámu sv. Víta na Pražském Hradě v době předbřeznové jako svatý trojhlas náboženského, vlasteneckého a uměleckého významu* do kontextu širokého proudu dostavbového hnutí, který se v druhé třetině 19. století rozlil po Německu. Autorka určuje jako modelovou inspiraci pražských aktivit hnutí za dostavbu kolínského dómu – nejenže rozpoznává přímé podněty, které přijala z Kolína určitá vlna českého dostavbového hnutí, ale kolínská kauza ji také posloužila jako zdroj moudře zvolené a přiznané metodologické inspirace, kterou našla zvláště ve statích Thomase Nipperdeye (srv. s. 359, pozn. č. 2) – tento modelový význam se ostatně odráží i v jinak nepochopitelném chronologickém omezení příspěvku. Pro kolínskou katedrálu, onu Heinovu „große Pagöde“ pruského království, má omezení na „Vormärz“ jasný význam: dostavba byla politikum vevázané do rytmu reakce a revolucí. V případě Prahy ovšem autorka musela v samotném textu příspěvku rozumně pozapomenout na nefunkční ohraničení jarem 1848. Text jako by byl prozářen – nezáměrným – vděkem mocnáři a církvi katolické, jímž se svorně podařilo dostavbu pražské katedrály maximálně politicky odpružit; prozářen úlevou, že v tomto ohledu není nezbytně nutné sledovat německou metodologickou inspiraci.

Ve složitější situaci byl **Jiří Hanuš**, autor studie *Nahé jsou všechny národy bez knih... Cyrilometodějství na přelomu 19. a 20. století*. Náboženský kult, politické praktiky a historická i teologická interpretace působení slovanských apoštolů se přece jen nedají v habsburské monarchii 19. století uvažovat úplně bez vazby k panslavismu a austroslavismu. A depolitizaci tématu nijak nepomůže, jestliže se autor zaměří na situaci, která vznikla po vydání papežské encykliky „Grande munus“ (1880), jež představovala vyhlášení papežského ofenzivního postupu vůči pravoslaví. Hanuš musel napnout možnosti pojmu náboženské kultury nadoraz a ještě zdůraznit onen Havelkův akcent na „místní odlišnost v působení církvi a náboženství“, aby nakonec vytvořil z velehradského cyrilometodějského hnutí jakousi z času i prostoru vykrojenou boschovskou bublinu, do které vnější bouře velkého světa vstupují pouze odrazem. Třeba jako domácím kronikářem zaznamenané zlé osočení Neue Freie Presse, která vyčítá Polákům, že „dali se strhnouti do jezuitského panslavismu“ (s. 175). Ostříhejtež oba soluňští bratři autora od té zpupnosti, aby se tázal, proč to vídeňské noviny činí, vždyť nevyzpytatelné jsou úradky Boží. Anebo

jako slovanská idea, která ale v této bublině naštěstí není „pěstovaná prvoplánově politicky, ale nábožensky a kulturně“ (s. 188). Vstupovali-li už vůbec do idylického prostoru náboženské kultury Velehradu cizinci, třeba pravoslavní či řeckokatolíčtí, pak to alespoň byli lidé „se zřejmou náklonností ke katolicismu, což unionistickou myšlenku vůbec umožňovalo!“ (s. 188) Nikoli tedy to společné ve víře, co východní a západní křesťanství sdílejí, nikoli potřeba vzájemného poznání – ač právě o tom mluvil ve své řeči –, ale zřejmě sympatie ke katolicismu přiměly Andreje Szeptyckého, aby zde předsedal Unionistickému sjezdu v roce 1907;⁵ téměř by se zdálo, že tyto sympatie v sobě haličský patriarcha řeckokatolické církve objevil teprve zásluhou Stojanova unionistického hnutí. Pokud nechci – a toho jsem dalek – podezírat autora statí z hrubých neznalostí, musím obdivovat účinnost filtru, který zde membrána náboženské kultury vytváří vůči konfliktním historickým faktům.

Mnohem subtilněji se odstínění mocenské dimenze náboženského pole projevuje ve studii, kterou napsala **Veronika Seidlová**: *K působení Františka Škroupa v synagoze v Dušní ulici aneb Vyjednávání pražských Židů s modernitou a jinakostí*. Původně kuriózní historiku – jak reformní Spolek pro upravenou bohoslužbu Izraelitů svěřil v letech 1836-1845 odpovědnost za hudební stránku bohoslužeb synovi katolického kantora a divadelnímu kapelníkovi, shodou okolností též autorovi populárního popěvku, který se později stal českou hymnou – rozvinula autorka v bohatství konkrétních souvislostí: recepce Sulzerovy hudební reformy a hudební režie bohoslužby jako nástroj jejího tvarování a disciplinování; postavení chazana (židovského kantora) v židovské obci a jeho role v rámci bohoslužby; teologické spory o hudbu a o přípustnost použití hudebních nástrojů při bohoslužbě a tradičně specifická pražská pozice v této diskusi. Originální a zajímavá studie, a pokud mladá doktorandka zůstává místy až příliš závislá na autorech, které pro sebe objevila jako autoritativní, jako např. v případě Idelsohnem inspirované a četbou Edwarda Saida pro daný případ nejspíše přece jen nepříliš šťastně posunuté teze o židovské emancipaci formou odstřihnutí se od Orientu (s. 460 n.), pak to svědčí spíše o její poctivosti a rezervě pro její budoucí práci. I Seidlová však paradoxně zůstává víceméně stát před motivem boje o uznání a před strategiemi řešení či utlumování konfliktu náboženské a nacionální identity. Respektive tato témata rezonují jen tam, kde diskurzivní výklad nahradí umělecká metafora: srovnání s Kafkovou *Proměnou*, kterým F. Langer popisuje neschopnost svou i své rodiny přijmout (v roce 1913) bratrovo vzplanutí pro chasidismus a odhalit ho před vinohradskou synagogou, kde „půl tisíce hedvábných cylindrů na hlavách důstojných a majetných věřících“ naslouchá za doprovodu varhan hebrejskému sólu zpívanému „křesťanskou

5 První orientaci o Apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou blahoslavené Panny Marie a jím pořádaných unionistických sjezdech poskytne, včetně odkazu k příslušným pramenům, článek: Salajka, A., 50. výročí encykliky „Grande munus“. *Časopis katolického duchovenstva*, 72, 1931, č. 1-2, s. 320-327. Na Salajku ovšem, stejně jako na dokumenty unionistických sjezdů, Hanuš neodkazuje.

zpěvačkou z německého divadla“ (s. 469, pozn. č. 135). V následné interpretační citaci Bourdieua ovšem Seidlová ulomí případný sociální hrot této konfrontace a pomine okázalou demonstrací majetku a kultivovanosti jako formu upevňování překérního statusu předlitavských židovských měšťanských vrstev. Dle jejího mínění se jedná pouze o kulturní záliby, „které se vryly do těla“ pražským Židům a aktualizovaly se v reakci Langerovy rodiny konfrontované „se sociálními praktikami, jež neodpovídají jejich [jejímu – M.P.] habitu“ (s. 469, pozn. č. 136).

Luboš Kropáček by ve studii *Náboženské pole muslimských přistěhovaleckých komunit* měl možná k potlačení mocenských souvislostí pochopitelné důvody. Vedle **Miroslava Kunštáta** (*Církev v Československu 1948-1989: konflikt a konkurence loajalit*) představuje ovšem Kropáček jedinou další výjimku nepodléhající pokušení k takovému potlačování, skvěle udržuje rovnováhu mezi akademickým odstupem a citem pro politické souvislosti tématu. Projevem této prozřavé uměřenosti je i konstatování: „Muslimská komunita v ČR rozhodně nedisponuje symbolickou mocí napomáhat potřebě legitimizace politického establishmentu, jak předpokládá model náboženského pole u Pierra Bourdieua...“ (s. 145). A právem je ponecháno na čtenáři, aby si popřípadě dovodil, že táž absence symbolické moci není už tak zřejmá v případě islamofobních reakcí, jejichž legitimizační potenciál u nás přestává být zanedbatelný a zasluhuje obezřetnou kritickou pozornost.

Právě islamofobie poskytuje podle mého názoru možnost nahlédnout vztah sekularizace a pluralizace ještě z jiného úhlu. V české společnosti sdílí obavy ze sotva existující islámské infiltrace tak říkajíc bez rozdílu většina křesťanů i nevěřících; pokud primitivní výpady vůči muslimům přímo nepomohly současnému českému prezidentovi k funkci, přinejmenším nijak neohrozily jeho politický vzestup. Strach z terorismu, produkt nepřetržité mediální indoktrinace? Jistě, ale ještě něco navíc: Paní ředitelka PhDr. Ivanka Kohoutová, Ph.D. přece nevyštvala zákazem nošení šátku ze své střední zdravotnické školy muslimky Nasru a Zelminu⁶ z takto nízkých důvodů, učinila to zaštitěna racionalitou odborných pedagogických a hygienických postupů a nepochybnitelnou zásadou, že správná pravidla (školní řád) musí platit stejně pro každého. Řečeno slovníkem konformním s recenzovanou monografií: odvolávala se na habitus – či lépe: na ligatury vepsané do těla postosvícenské středoevropské společnosti (a propisující se do globální kultury). Ligatury, které se utvářely a stabilizovaly v historických konfliktech novověké Evropy nejméně od 16. století a které zůstávají nepochopitelné bez historicky kontingentního zvýznamnění protikladu duchovního a světského, jež se objevilo v dějinách Evropy někdy v rozvinutém středověku.

6 Respektuji zde z nutnosti obyčej českých médií, která Kohoutovou zmiňovala vždy s funkcí a jako „paní“, někdy s tituly; u obou vyhnanců žen pak uváděla křestní jméno, náboženskou příslušnost a často Afghánistán a Somálsko jako zemi původu.

Havelkovy výhrady proti sekularizační tezi koření v propracované interpretaci dvou pojetí sekularizace: kompenzačního a integračního.⁷ V obou případech se jedná o racionalizující vysvětlení náboženství jako určité nezbytné funkce lidského života, ať již funkce psychické či sociální. Vlastní vyhraněnost a svým způsobem překvapivá provokativnost jeho „pluralizační“ definice náboženství spočívá ovšem v kontrastu vůči historické události sekularizačních změn stabilizovaných v habitu (středo-)Evropanů – který, protože se již dávno stal samozřejmým a ztratil tudíž potřebu svého polemického ospravedlňování pomocí racionální interpretace, se tak bezelstně odhaluje v pokleslém pokrytectví paní ředitelky Kohoutové.

Myslím, že pozornost věnovaná sekularizaci jako habituálně krystalizované historické události by zостřila vnímavost vůči historickým a politickým souvislostem a zároveň by nijak neomezila „možnost postihnout vývojové proměny náboženství, pluralizaci jeho obsahů i forem, a zejména regionální ... odlišnosti náboženského provozu“ (s. 20, pozn. č. 34), tedy to, co si zjevně Havelka od preference pluralizační perspektivy před tou sekulární slibuje. Ale to je úvaha pro jinou, budoucí knihu, u té recenzované se jen sluší konstatovat, že patří k té minoritě české produkce, která stojí za vážné přemýšlení a diskusi; a co víc od dobré knihy chtít?

Martin Profant