

Zdeněk R. Nešpor

**Česká a slovenská
religiozita po rozpadu
společného státu**

Náboženství Dioskúřů

Česká a slovenská religiozita po rozpadu společného státu

Náboženství Dioskúřů

Zdeněk R. Nešpor

Recenzovali: prof. PhDr. Stanislav Balík, Ph.D.
prof. Pavel Hošek, Th.D.

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Redakce Lenka Ščerbaničová
Grafická úprava Jan Šerých
Sazba Nakladatelství Karolinum
Vydání první

© Univerzita Karlova, 2020
© Zdeněk R. Nešpor, 2020

Publikace byla vydána za finanční podpory projektu „Návrat náboženství do veřejného prostoru: česko-slovenské srovnání“ (reg. č.: 17-02917S) poskytovatele GA ČR a s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace (RVO č. 68378025); autor za tuto podporu děkuje.

ISBN 978-80-246-4555-1
ISBN 978-80-246-4575-9 (online : pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum 2020

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Obsah

Předmluva	7
1. Česko-slovenská religiozita jako téma	11
2. Společné výchozí body	31
3. Stát a církve	47
4. Financování církví a jeho dopady	69
5. Církve jako organizace	88
6. Náboženství a církve ve veřejném prostoru	107
7. Společnost v církvích a o církvích	129
8. Závěry a výhledy	151
Příloha: Postřehy a hodnocení církevních představitelů	159
Prameny a literatura	181
Summary	192

Předmluva

*Hovorím ti, že musíš strácať, aby si získal,
Hovorím ti, že musíš zomrieť, aby si žil,
Hovorím ti, že sa musíš zriekať, aby si mal,
A tak bol, a tak skutočne bol.*

Ivan Hoffman: Každý má nádej

Nejznámějšími blízcenci antické mytologie jsou Dioskúrové, tedy Diovi synové Kastór a Polydeukés. Jejich původ je však přesto opředen nejasností. Podle některých výkladů šlo o dvojčata nebo alespoň bratry, zatímco jiné jim přisuzovaly jenom poloviční bratrství. Jisté je tolik, že byli společně vychováváni, společně prošli životem, a když jeden při posledním dobrodružství zemřel, láska druhého byla tak veliká, že dokázala toto odloučení překonat. Podobně jako novodobý vztah „nejbližších příbuzných“ Čechů a Slováků. Tisíc let politického rozdělení a existence v rámci odlišných státních útvarů zpochybnilo a problematizovalo jakékoli přímé příbuzenství obou národů, jehož pozůstatkem zůstala jenom kromobyčejná jazyková blízkost. V meziválečném období vedly politické důvody k pokusu o umělou konstrukci jediného československého národa a reakce na ně naopak k prvnímu roztržení společného státu v předvečer druhé světové války. Avšak přestože stupeň příbuzenství po tom všem zůstává nejasný, po sedm dekad moderních dějin žily oba národy v jednotném státě, řešily stejné nebo podobné problémy pod vedením týchž osobností a ideologií. Vzájemná blízkost tím byla jen posílena. I když je tento státní útvar již minulostí, čtvrt století po zániku československé federace se nezdá, že by byl zapomenut. Naopak, Češi a Slováci si jsou trvale blízcí a žijí se stálým ohledem na své „nejbližší sousedy“, pokud je

s nimi dokonce nepojí přímé fyzické či příbuzenské vazby. Jedni i druzí jsou totiž největší novodobou „imigrační“ skupinou v příslušné zemi, nemluvě už o dávno naturalizovaných z éry společného státu. Blízkost je ostatně široce recipována, neboť „Československo“ je i pětadvacet let po svém zániku mezinárodně proslulou známkou a jeho zánik „svět“ mnohdy ještě ani nestačil zaznamenat.

Přes společný původ, výchovu i životní osudy blíženci – ani ti antičtí, ani moderní „bratrské národy“ Čechů a Slováků – nesdíleli tytéž vlastnosti, schopnosti či tužby. Mnohdy naopak výrazné rozdíly podtrhovaly a umocňovaly vzájemnou blízkost, komplikovaly, ale i prohlubovaly společné žití. V případě obou československých národů jednu z nejvýznamnějších třecích ploch představovalo náboženství a vztah k církvím. V Čechách (méně již na Moravě a v českém Slezsku) docházelo od 19. století k výraznému odcírkevnění, druhdy dominantní římskokatolická církev byla v průběhu 20. století silně marginalizována a odstavena na vedlejší kolej, aniž její místo byla s to zaujmout jakákoli jiná náboženská organizace; Češi přitom začali být hrdí na svůj údajný ateismus. Na Slovensku naproti tomu zůstala běžná tradiční římskokatolická religiozita, v celostátním měřítku výrazně doplněná evangelickými, řeckokatolickou a pravoslavnou menšinou, přičemž vzájemné vztahy příslušníků jednotlivých konfesí měly velký význam ještě hluboko ve druhé polovině 20. století, ne-li dodnes. Tyto divergence a odlišné veřejné postavení náboženství v českých zemích a na Slovensku dramaticky komplikovaly soužití v jednom státě a podvkrát přinejmenším spolupůsobily při jeho zániku. Proto nepřekvapuje, že v obou případech došlo v rozdělených zemích k téměř protikladnému vývoji.

Třebaže v této knize budeme užívat i historické argumentace a nevyhneme se ohledávání společných historických kořenů, jejím primárním zájmem bude sledování a komparace vývoje náboženských institucí a religiozity v obou zemích po rozpadu společné federace. Budeme zkoumat, jak stejné, nebo leckdy jen povrchně připodobněné kořeny vedly v rozdílných podmínkách ke zcela odlišným plodům, a jaké důsledky to nese. Ne vždy to znamená, že budeme moci věnovat stejný prostor situaci v českých zemích i na Slovensku. I když se budeme snažit postavit proti sobě stejné nebo podobné struktury, jejich vývoj a společenské funkce jsou mnohdy odlišné, nebo máme k dispozici rozdílné množství informací a podobně. V některých kapitolách tak výklad nezbytně musí akcentovat českou situaci, v jiných zase slovenskou, a jen někdy může být svým rozsahem formálně vyrovnaný. Ani „abecední“ česko-slovenské pořadí výkladu nebude pravidlem, a i to má obvykle hlubší příčiny než

jen formální střídání, aby si nikdo nestěžoval. Z věcného hlediska, v analýzách a komparacích vybraných projevů religiozity ve veřejném prostoru v obou společnostech, je každopádně proporrční zastoupení důsledně zachovááno.

V knize však nejde jen o dvě konkrétní středoevropské společnosti. Blízko i rozdílnost obou společností a jejich divergence po dlouhém společném soužití představují ideální „laboratoř“ pro širší studium společenských jevů – podobně jako když psychologové analyzují shody a rozdíly mezi skutečnými sourozenci, již prošli odloučením nebo alespoň nestejnou výchovou či zkušenostmi. Středoevropští Dioskúrové, jakkoli marginální ve světovém měřítku, mohou svojí konkrétní zkušeností přispět k mnohem obecnějšímu poznání a řešení složitých sociálních, kulturních a politických otázek. Právě oblast náboženství je přitom docela zásadní.

Kastór a Polydeukés s Diovou pomocí překonali vzájemné odloučení napolovic smrtí a napolovic věčností. Touto rozkročeností mezi věčností a smrtí, odvěkými protiklady osobních a transcendentních zájmů, jedince a společnosti, dobra a zla disponuje právě – nebo dokonce pouze – náboženství. Dokonce do té míry, že přinejmenším některé podoby religiozity překonaly svou dlouho ohlašovanou „smrt“. Náboženství v moderní společnosti rozhodně nezaniklo, jen se proměnilo a pluralizovalo, a zdá se, že tento vývoj bude dál pokračovat. Náboženstvím, jeho (údajnými) kořeny a hodnotami se dnes tváří v tvář migračním pohybům a globalizačním tendencím mnohdy zaštiťují i ti, již je před pár lety ostentativně odmítali. Co to přinese ve společnostech, z nichž jedna je z velké míry (třebaže rozhodně nikoli zcela) nábožensky tradiční a druhá se (spíše mylně) považuje za „předběžkyni“ ateistického pokroku? Dvě odlišné zkušenosti a jejich analytické srovnání nám mohou pomoci porozumět postsekulárnímu charakteru současného světa, ať už se tím míní cokoli, a přiblížit různé, často i nechtěné důsledky tohoto stavu.

Antičtí Dioskúrové přinášeli konečně naději bojovníkům a plavcům, jako souhvězdí Blíženců svítili na cestu spásy v temných a nejistých proudech. V souvislostech sociálněvědného studia české a slovenské religiozity tím nemyslíme spásu v náboženském významu, ale společenskou naději překonávající aktuální politické lapy či chvíle národní hanby. Zatímco mnozí svobodomyšlní Slováci s nadějí (nebo závistí) v devadesátých letech vzhlíželi na politické dění České republiky, která jako by jim svou prozápadní orientací unikala, během posledních roků a měsíců se situace namnoze obrátila a leckteří Češi v nadějích přihlížejí, jak se politické vody vyčeřily u našich východních sousedů. Ať už jedno či

druhé bylo oprávněné nebo ne, ať už by jedni či druzí byli spokojeni se všemi aspekty daných situací, je potřeba ukazovat, osvětlovat a analyzovat pozitivní i negativní rysy obou systémů. Naděje, která z této „komparativní osvěty“ plyne, nikdy nemůže být lichá.

Sepsání této knihy by nebylo možné bez dlouhodobé práce „v terénu“, byť se tím míní jenom prostředí českých a slovenských církví či necírkevní spirituality. Autor by chtěl poděkovat všem společenstvím a lidem, kteří se mu otevřeli a pustili jej i v tak intimní sféře, jako je religiozita, „dovnitř“, ať už formou rozhovorů, pozorování nebo jiných interakcí. Obzvláštní dík patří vyšším církevním představitelům, kteří i přes svou vytíženost našli čas k osobním rozhovorům, jejichž mozaikovitě úryvky jsou zaznamenány v příloze knihy. Poděkování za společné dlouhodobé promýšlení tématu, diskuse o jeho jednotlivých aspektech i důkladné přečtení rukopisu knihy náleží autorovým blízkým a současně kolegům, na prvním místě manželce Olze Nešporové a příteli Jiřímu Večerníkovi. Významné a vděčně přijímané byly i podněty obou odborných recenzentů, politologa a historika Stanislava Balíka a religionisty a teologa Pavla Hoška. Opominutí, chyby a další nedostatky nechť padnou na hlavu autora, který ne vždy dokázal dostatečně reflektovat udílená mu doporučení.

1. Česko-slovenská religiozita jako téma

Náboženství a religiozita nadlouho vypadly ze zorného pole sociálních věd. Dominantní naraci o vývoji religiozity v moderních společnostech tvořila totiž po většinu 20. století takzvaná sekularizační teze, tedy představa, že náboženství nebo přinejmenším jeho veřejné projevy a vliv upadají jako automatický průvodní jev či důsledek modernizace (Vido 2011). Předpokládalo se, že v důsledku společenských změn, jako byla industrializace, urbanizace, vstup žen do (placeného) pracovního procesu, růst vzdělanosti, politické participace a podobně, začalo docházet ke snižování významu náboženství a jeho mizení z veřejné sféry, jež mělo být prvním krokem k jeho celkovému úpadku. Lapidárně řečeno, „evoluční budoucností náboženství je jeho zánik“ (Wallace 1966: 264). Empirická data z většiny evropských zemí z poválečného období tyto predikce podporovala. Nehledě k různým politickým režimům postupně všude docházelo k měřitelnému poklesu církevní afiliace, aktivit, času a peněz věnovaných na náboženské účely, stejně jako k omezování religiozity na starší, méně vzdělanou, hůře ekonomicky situovanou venkovskou část populace s dominancí žen.

Krátkodechý rozmach takzvaných nových náboženských hnutí – v médiích prezentovaných jako „sekty“ – na konci šedesátých let a v následujících dekádách přitom mohl být vykládán jako dočasný protipohyb a výjimka potvrzující pravidlo (srov. Bruce 2002). Větší problémy nastávaly jenom při konfrontaci evropské situace se Spojenými státy, kde k žádné masivní sekularizaci v uvedeném smyslu nedocházelo (např. Lipset 2003). Americká specifická však nebránila obecné představě, že sekularistický vývoj je nezbytný a evropský příklad budou následovat všechny ostatní společnosti. Všechny tyto výklady ovšem ztotožňovaly

náboženství a (tradiční křesťanské) církve, ačkoli již tehdy upozorňoval Thomas Luckmann, že nejde o jediné a do budoucna zřejmě ani dominantní podoby religiozity (Luckmann 1967). Snižování zájmu o církevní religiozitu bylo přinejmenším částečně vyvažováno větším zájmem o individualizovanou formu náboženskosti, takzvanou „spiritualitu“, přičemž nárůst individualizované spirituality na úkor církevní religiozity je zjevný i v současnosti (Heelas – Woodhead et al. 2005). Ovlivňuje nicméně především individuální náboženské postoje, méně již jednání a prakticky vůbec ne sociální dimenzi těchto jevů (Taylor 2002).

Přes zdánlivou bezrozpornost a všeobecné uznání se první známky neplatnosti sekularizační teze začaly projevovat již v sedmdesátých a osmdesátých letech minulého století. V rámci různých, na sobě nezávislých náboženských kultur došlo k rozšíření hnutí požadujících opětovně „znáboženštění“ světa a veřejného prostoru, nadto vycházejících „zdola“ ze zájmů a potřeb širokých mas „lidu“ (Kepel 1996). V zemích třetího světa k tomu směřovaly neúspěchy importovaných politických ideologií a postkoloniálních socioekonomických změn, které mnohdy vedly jen k ještě horšímu zbídačování. Sekulární politika a její hospodářské a společenské důsledky však zjevně nefungovaly ani v Sovětském svazu a řadě jeho satelitů, přičemž některé náboženské subjekty se přes veškerou ateizační politiku začaly stavět do čela odporu. K novému, silnějšímu znáboženštění veřejného prostoru došlo také ve Spojených státech a v menší míře i v dalších demokratických západních zemích (Greeley 1989), což na obou stranách někdejší železné opony ještě posílil pád „ateistického impéria“ v podobě sovětského bloku (Greeley 2003). Nová a obnovná náboženská hnutí a jejich aktivity začaly získávat mnohem větší úspěchy – stoupence, vliv a koneckonců i ekonomické prostředky – než stoupenci sekularismu.

Výsledkem je skutečnost, kterou musel připustit i jeden z nejviditelnějších proponentů sekularizační teze, že dnešní svět je „stejně výrazně náboženský, jako byl svět kdykoli dřív, a v některých oblastech dokonce ještě víc“ (Berger 1999: 2). Vedle odcírkevněných a nenáboženských existují i nesekulární moderní společnosti a to, co bylo považováno za sekularizaci, se často ukázalo spíše jen jako dočasný odklon od určitého typu religiozity, po němž následoval vzestup jiných forem náboženskosti. „Místo abychom považovali sekularizaci za jednu provždy daný unilineární proces, měli bychom spíše uvažovat o [jednotlivých] úspěšných christianizacích, po nichž následovaly nebo které doprovázely [diferencované sekularizační] reakce“ a vice versa (Martin 2005: 3). Výjimkou se přitom zdála být jenom západní Evropa, která ostatně vždy

byla „vzorem“ pro konstrukci sekularistických teorií (Davieová 2009). Ani to však už tak docela neplatí. I když se velká a vzrůstající část Evropanů přestává identifikovat s (tradičními) církvemi, neznamená to, že by různé podoby náboženství v jejich životech nehrály roli, jež v souvislosti s obavami ze „střetu civilizací“ zejména v případě islámu dále narůstají (Joppke 2015; srov. Huntington 2001).

Nemusí tomu ovšem být ve všech případech. Většina západní Evropy byla a v mnoha ohledech stále je oblastí, v níž není důvod na sekularizační tezi cokoli měnit: společenská a ekonomická modernizace nepochybně vedly ke korozi tradiční religiozity, k jejímu zatlačení do pozadí a měřitelnému, na první pohled viditelnému úpadku (Dobbelaere 2002; Bruce 2011). Nynější Česká republika přitom může být obzvláště zřejmým příkladem – „laboratoří sekularizace“ (Fiala 2007). Je jistě pravda, že tento „extrém z extrému“ není v rámci sekularistického paradigmatu teoreticky zdůvodnitelný: česká společnost není v žádném jiném ohledu modernější než jiné společnosti, v nichž sekularizace nepostoupila tak daleko (srov. Nešpor 2007). Jeho empirická platnost je však evidentní a máme již k dispozici historickosociologické analýzy zdůvodňující tuto skutečnost (Nešpor 2010a; Václavík 2010). To ale neznamená, že bychom o moderní a současné české (ne)religiozitě věděli dost, a tím méně že bychom ji mohli srovnávat se situací v jiných zemích. Dosud existující komparativní analýzy zohledňují nanejvýš určité aspekty a selhávají v hlubším propojení společenskovedních a historických analýz (např. Borowik – Tomka 2001; Kvasničková 2005; Máté-Tóth – Rughinis 2011; Ramet 2014; Pollack 2015; Máté-Tóth – Rosta 2016).

Zároveň přitom platí, že označíme-li Českou republiku za výjimečnou „laboratoř sekularizace“, druhou část druhdy společného státu, Slovensko, můžeme považovat za zcela protichůdnou „laboratoř desekularizace“. Zatímco v českých zemích po rozdělení Československa v zásadě pokračovala marginalizace církví a postupně dochází k jejich faktické odluce od státu, na Slovensku se dlouhodobě uplatňuje model úzké spolupráce mezi státem a dominantními církvemi, na prvním místě s římskokatolickou církví, která je v postavení blízkém státní církvi. Čím je tato rozdílnost způsobena a jaké to má praktické důsledky – nejenom v náboženské oblasti? Hlubší srovnání různých aspektů náboženského a církevního života v obou částech bývalého Československa je jedním z nejdůležitějších kroků pro porozumění náboženství v současné střední a východní Evropě a jeho dalšímu vývoji i společenskému vlivu. Je vlastně s podivem, že něco takového ještě nemáme k dispozici a je potřeba ptát se, proč?

Tab. 1: Podíl členů církví ve vybraných evropských zemích (%)

země	podíl členů církví
Gruzie	94,47
Polsko	92,08
Arménie	90,03
Chorvatsko	80,63
Island	80,18
Slovensko	75,49
Bulharsko	74,68
Švýcarsko	74,55
Rakousko	73,23
Bělorusko	66,49
Estonsko	64,73
Německo	63,86
Slovinsko	63,80
Rusko	53,87
Nizozemsko	38,82
Česká republika	26,36

Zdroj: EVS 2017¹

Religionistika v českých zemích a na Slovensku

Principiálně vzato lze náboženství poznávat a toto poznání zprostředkovat dvojím způsobem (např. Bělka 2010). Velká většina náboženských tradic – a platí to prakticky o všech tradicích vzešlých z židovské a křesťanské evropské kultury – si vytvořila vlastní „náboženské vědění“, teologii a další odborné disciplíny, které stoupencům daného přesvědčení poskytují racionalizovatelné a intelektuálně náročné aspekty či části jejich víry. Obvykle to vede i k tomu, že absolventi takového studia se stávají vůdčími náboženskými postavami, duchovními. Nejviditelněji se tak děje prostřednictvím teologických fakult, v řadě případů však existují i další náboženské školy tohoto typu, případně státem a společnostmi

1 Jde o předběžně zveřejněné výsledky, výzkum byl proveden i v dalších zemích, jejichž data dosud nejsou k dispozici. Je ovšem vysoce nepravděpodobné, že by zveřejnění dalších dat ohrozilo extrémní postavení České republiky, nebo naopak postavení Slovenska mezi společnostmi na opačné straně škály.

sice neuznávají, avšak v příslušné komunitě vážené soukromé vzdělávací instituce. Úplným extrémem může být duchovní guru, který takto působí na miniaturní „společenství věrných“ – ve všech případech jde o obdobný interní, třebaže různě kvalitní a intelektuálně náročný způsob předávání informací sloužících k prohloubení vlastní víry.

Druhým způsobem je poznávání náboženství „zvenku“, často i prostřednictvím porovnávání jejich různých podob a/nebo vývoje. Namísto „náboženského vědění“ jde o „vědění o náboženství“, které je hodnotově neutrální a nemá žádný vztah k osobním preferencím poznávacího subjektu. Vedle teologie tak vzniká „věda o náboženství“, religionistika, která se snaží různým náboženstvím, jejich reprezentantům a socio-kulturnímu působení porozumět zevnějšku. Ne proto, aby mohla dále předávat či kultivovat vlastní náboženskou tradici, ale proto, aby zprostředkovala bezkolizní styk různých náboženských tradic, případně obohatila společnost o pozitivní hodnoty vzešlé jak ze vzájemně odlišných náboženství, tak z jejich styku a srovnávání. Vedou se sice debaty o tom, zda a v jaké míře je něco takového možné, avšak religionistika jako svébytná disciplína nebo jako součást dalších společenských a humanitních věd (sociologie, historie, filosofie aj.) v celosvětovém měřítku již dávno existuje.

Nehledě k tomu, že české, resp. i československé akademické prostředí dramaticky ovlivnila druhá světová válka (včetně uzavření českých vysokých škol) a především období čtyřiceti let komunistické diktatury, silně restriktivní vůči jakýmkoli podobám náboženství a zájmu o ně, vůči jinak smýšlejícím osobnostem a zpočátku i vůči některým sociálním vědám (zákaz sociologie od konce čtyřicátých do poloviny šedesátých let), v obou společnostech dlouhodobě lépe funguje náboženské, teologické vzdělávání než vzdělávání o náboženství, tedy religionistika. Jistěže v rámci uzavření českých vysokých škol v letech 1939–45 bylo znemožněno i teologické studium a ze slovenských univerzit museli odejít čeští učitelé a v letech 1944–45 prakticky i ony přestaly fungovat, české a slovenské církve, alespoň ty velké a společensky etablované, si však pro své (budoucí) duchovní dokázaly vybudovat alternativní vzdělávací programy. Po krátké obnově sice tvrdé proticírkevní represe komunistického režimu znovu drasticky dopadly i na teologické fakulty, které musela řada profesorů opustit a jež leckdy ztratily kontakt se zahraničními pracovišti a světovou vědou a tím pádem i odbornou úroveň, v omezeném provozu však zůstaly zachovány a uplatňovaly se vedle neformálních způsobů teologického vzdělávání a diskusí (Novotný 2007a, b; Soudobé dějiny 2007: 439–470).

Obnova a další rozvoj po roce 1989 nebyly sice vždy bezproblémové, bylo však na co navazovat a s kým na domácí půdě i v zahraničí spolupracovat, existovaly cesty a prostředky, jak tento typ vzdělávání institucionálně a organizačně rozšiřovat. Vedle stávajících tří teologických fakult (římskokatolické, evangelické a československé husitské), které byly inkorporovány do Karlovy univerzity, vznikly další teologické fakulty v Olomouci a Českých Budějovicích, v Praze na čas působil Mezinárodní baptistický teologický seminář a objevily se i další vyšší odborné či střední teologické školy, případně jiné formy teologického vzdělávání. Podobně tomu bylo v případě etablovaných církví i na Slovensku, kde vedle dosavadních dvou teologických fakult v Bratislavě (římskokatolické a evangelické) a pravoslavné fakulty v Prešově nově vznikla Katolická univerzita v Ružomberoku a teologické fakulty v Komárně (reformovaná), Prešově (řeckokatolická) a Trnavě (římskokatolická). Přinejmenším univerzitní teologické vzdělávání je přitom v obou zemích nezávisle na své konfesionalitě standardní součástí domácí i mezinárodní akademické obce a dobře prosperuje.

Situace religionistiky naproti tomu byla a je mnohem horší (Nešpor 2008a; Bubík 2010). Spojení „trůnu a oltáře“ ve starém Rakousku-Uhersku žádné neteologické studium náboženství neumožnilo a v meziválečném období se ujmalo jen obtížně. Došlo sice k habilitaci a brzkému jmenování Otakara Pertolda (1884–1965) profesorem „srovnávací vědy náboženské“ na Karlově univerzitě, na této pozici však zůstal osamocen, protože habilitace Františka Kováře (1888–1969) skončila kvůli plagiátorské aféře fiskem. Pertoldovu pozici dále oslabovalo nejisté postavení religionistiky mezi univerzitními disciplínami a jeho vlastní ostře protináboženské postoje, které generovaly řadu nepřátel jak osobních, tak disciplinárních. Ateistické angažmá, které se náramně hodilo komunistickým bojovníkům proti náboženství, sice Pertolda zachránilo po únoru 1948, na univerzitě však zůstal okrajovou postavou a religionistika se nadále rozvíjela jen v rámci orientalistických studií, samozřejmě s nezbytným aprioristickým odsudkem náboženství jakožto „nedokonalého poznání světa“. Další pokus o soustavné neteologické studium moderní religiozity podnikla v šedesátých letech s týmem spolupracovníků socioložka Erika Kadlecová (1924–2014), ten však vzal za své s nástupem takzvané normalizace – místo něj nastoupili metodologicky nekorektní a argumentačně slabí „vědečtí ateisté“ (Václavík 2007).

I když můžeme prostřednictvím výše citované literatury sledovat náběhy ke vzniku české religionistiky a neteologických náboženských studií, prakticky vždy se jednalo o osobní angažmá a individuální

výkony jednotlivců bez institucionálního zakotvení a oficiálního zadání. K tomuto stavu trvale přispívala skutečnost vyplývající ze sekularistické perspektivy: jestliže náboženství zvolna zaniká či brzy zanikne, není důvod k jeho hlubšímu studiu mimo historické či orientalistické disciplíny. Mezi částí liberálně orientovaných akademiků (a zaměstnanců příslušného ministerstva či dalších orgánů řídicích a financujících vědu) se tento pohled uplatnil již v meziválečném období, masivně se rozšířil po roce 1948 a prokázal nebývalou životnost i po listopadovém převratu. Když už „muselo dojít“ k obnově a rozšiřování teologických fakult, proč investovat další prostředky ještě do nějakého jiného studia náboženství?! Na několika filosofických fakultách se sice nakonec prosadilo zřízení religionistických kateder, zůstaly však spíše na okraji a každopádně se primárně většinou orientovaly na něco jiného než na studium současné domácí a evropské religiozity. Na Slovensku byl sice v roce 1997 zřízen ministerský Ústav pro vztahy státu a církví, který se na rozdíl od církevního odboru ministerstva kultury do určité míry věnoval i odborné a expertní činnosti, po čtrnácti letech však byl bez náhrady zrušen – jednak kvůli slabým vědeckým výsledkům, jednak vinou osobních a lobbistických tlaků.

Stejně jako v minulosti je i dnes religionistické studium současné české či slovenské společnosti záležitostí (zájmu) jednotlivců napříč několika vědeckými disciplínami a vzhledem k chybějícímu institucionálnímu zázemí je nutně jen fragmentární. Pokud jde o současnou českou a slovenskou religiozitu, daří se zajišťovat účast v mezinárodních kvantitativních sociologických výzkumech zaměřených na tuto oblast (probíhající se zhruba pěti- až desetiletou periodicitou) a v českém případě byly dokonce realizovány originální výzkumy tohoto typu (ve větším rozsahu zatím dva). Vedle toho probíhalo a probíhá řada drobnějších nebo i větších kvalitativních a historickosociologických výzkumů věnovaných konkrétním společenstvím, strukturám či aspektům náboženských věr a praktik. Jejich výhodou je, že mohou být prováděny v rámci činnosti zavedených pracovišť formou projektového financování, bez větších investic, jako studentské práce a podobně. Jenom výjimečně lze však touto cestou dojít k rozsáhlejším výstupům systematicky mapujícím určitou část náboženského spektra, neřkuli celé toto spektrum (srov. Vojtíšek 2004; Nešpor 2009; Nešpor – Vojtíšek 2015). Situace je přitom ještě horší na Slovensku, jednak vinou celkově nižšího objemu prostředků věnovaných na vědu, ale do určité míry i kvůli dominantnímu postavení římskokatolické a dalších etablovaných církví, které ve vzájemné shodě podporují pouze náboženské vědění, zatímco vědění o náboženství se obávají

či o ně alespoň nemají zájem. Příkladem může být kritické odsouzení jistě nikoli bezchybných, avšak rozhodně podnětných a vůči slovenské církevní politice vysoce kritických knih Miroslava Tížika (* 1973) (Tížik 2006, 2011).

Nezájem nebo až obavy z religionistického studia však (z odlišných důvodů) panují i v českém prostředí. Vzhledem k tomu, že se autor těchto řádků v posledních letech jako externista podílel na dvou sociálněgeografických projektech, můžeme vzít příklad právě z této oblasti. O tom, že křesťanské církve, zejména ty tradiční, mají výrazné teritoriální charakter, asi není třeba pochybovat. V případě římskokatolické církve je to přímo zakotveno v kanonickém právu a i řada protestantských společenství, třebaže uvedené organizační principy odmítá, fakticky funguje na podobné bázi (srov. Nešpor – Vojtíšek 2015). Regionální diferenciacie náboženských organizací a religiozity jako takové byla proto tradičním tématem (sociálně)geografických, demografických a sociologických studií, a to i v českém prostředí (srov. Nešpor 2008a). V současnosti však k něčemu takovému dochází jenom zcela výjimečně. Přestože česká sociální geografie toto téma neopustila ani dnes (nejvýznamnějším příkladem je Havlíček – Klingorová – Lysák a kol. 2017), v základním oborovém časopise *Geografie* bychom takto orientovaných studií našli poskrovnu – pouhé tři články za více než 25 let, ačkoli lokální a regionální diferenciacie jiných sociálních jevů a institucí je v posledním čtvrtstolětí zastoupena bohatě (více než padesáti články). V dalších akademických časopisech a publikacích situace není o nic lepší. Čím to je?

Vzhledem k celkově nízké frekvenci textů z geografie náboženství jsou evidentní obavy z obtížně uchopitelného tématu náboženství, resp. z toho, aby se po dlouhém období badatelských a publikačních omezení (způsobených komunistickým režimem) nevrátilo „příliš rychle“, bez dostatečné akribie zpracování. Nasvědčoval by tomu jak relativně pozdní nástup těchto publikací, tak analogické obavy západoevropských akademiků (dlouhodobý pokles až absence akademického zájmu o religiozitu tam byly způsobeny predominancí sekularizační teze), neboť absence by byla sotva „vyvážena“ přeceňováním a jednostranným hodnocením religiozity bez ohledu kupříkladu na vnitřní diferenciaci (jednotlivých) náboženství (Byrnes 2006: 302). Neméně důležitá se stala metodologická orientace na takzvané nové geografie náboženství, proponované především singapurskou badatelkou Lily Kong (Havlíček 2007): namísto klasických makroanalýz se dva ze tří článků v časopise *Geografie* věnovaly nově vznikajícím, často alternativním náboženským formám a objektům, nehledě na jejich marginální společenské

a prostorové zastoupení, což bylo výzkumně realizováno prostřednictvím důkladných případových studií a jejich výběrem. Pro takto orientované badatele je pak jistě snazší vstoupit do aktuální mezinárodní diskuse věnované podobně partikulárním tématům, než přesvědčit národní akademickou obec o jejich významu, s výjimkou případů, kdy převládá význam metodologické inovace a/nebo aktuální atraktivita tématu.

Výsledkem těchto skutečností je, že dosud disponujeme jenom omezeným množstvím studií a analýz věnovaných moderní a současné české, resp. slovenské religiozitě, aniž by existovala jejich hlubší komparace nebo syntéza. Lepší je situace na české straně. Necháme-li stranou řadu drobnějších, třebaže nikoli nevýznamných příspěvků, analyzují českou religiozitu tři zhruba dekádu staré a dnes již víceméně klasické práce (Nešpor 2010a; Václavík 2010; Hamplová 2013). Jejich autoři, kteří se rozpracovávají tématu věnovali i nadále (např. Václavík – Hamplová – Nešpor 2018), přitom zdůrazňují historické důvody nízké míry deklarativní religiozity české společnosti, odmítají ji však ztotožňovat s ateismem, a naopak ukazují rozšířenost privátních náboženských či spirituálních představ. Pochybný charakter českého ateismu, který je spíše zástěrkou odporu vůči církvím, a privátních religiozit potvrzují i zahraniční pozorovatelé (např. Smith 2001). Hamplová, Nešpor a Václavík ovšem současně upozorňují na nízkou míru sociability této „skryté religiozity“: náboženství je pro aktéry velmi málo závazné, špatně se předává v rodinách a nevede ke vzniku dlouhodobě funkčních širších společenství (srov. také Paleček – Vido 2014; Paleček 2018).

Výzkum v poslední dekádě vedl k rozvíjení a zpřesňování těchto analýz, ne však k nějakému výraznému posunu ani k zohlednění aktuálně probíhajících dramatických změn na poli státně-církevních vztahů. Důvodem je i to, že další pokusy o alternativní uchopení problematiky české (ne)zbožnosti skončily z akademického hlediska fiaskem. Salešián Michael Martinek (* 1958) vydal deskriptivní přehled českých křesťanských církví a jejich společenských aktivit, avšak problematický i v popisné rovině malým zřetelem k nekatolickým církvím (Martinek 2016); a více apologeticky než vědecky vyznívají i dvě novější publikace z opačných stran boje o takzvané církevní restituce. Polský dominikán Hieronim Kaczmarek (* 1961) pochopitelně hájí význam náboženství pro společnost a snaží se posílit spolupráci mezi státem a církvemi, především samozřejmě jeho vlastní (Kaczmarek 2017). Naproti tomu někdejší předseda komunistické strany Miroslav Grebeníček (* 1947) se snaží prokázat mocenské a zjištěné pohnutky církvi (opět především římskokatolické církve) a převahu hierarchických a nenárodních zájmů jejich