

Brněnský výzkum religiozity z roku 1930: současná interpretace

Zdeněk R. Nešpor*

Brněnská sociologie, zvláště pak sociologie náboženství má v českém prostředí zásadní význam již od doby před třemi čtvrtinami století. Brněnská sociologická škola, reprezentovaná především Inocencem Arnoštem Bláhou, Emanuelem Chalupným a jejich žáky,¹ s tou pražskou v meziválečném období i krátce po druhé světové válce úspěšně soupeřila a přinesla zajímavé výsledky také na poli vědeckého studia náboženství.² Na tomto místě nechceme sledovat teoretické práce, je však nutné upozornit, že Bláha vedle nich uspořádal jeden z mála sociologických výzkumů religiozity před druhou světovou válkou. Nebylo to vůbec samozřejmé – prakticky neexistovaly granty ani jiné institucionální zdroje, které by umožnily financování rozsáhlejších šetření, navíc po nich leckdy ani nebyla poptávka. Sociologie, včetně sociologie náboženství, se jen zvolna vymaňovala z role filosofie dějin nebo moralistního, případně konfesionálně podmíněného, uvažování o tom, jak zabránit sociální anomii. Sociologové si často vystačili pouze s interpretací dat získaných prostřednictvím sčítání lidu.³ Zdeněk Ullrich a jeho pražští kolegové sice horlili pro moderně

* Studie je výstupem z grantu GA AV č. IAA700280701 *Česká sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*; autor za tuto podporu děkuje.

- 1 K dějinám brněnské sociologické školy a jejímu vztahu ke Společnosti pro sociální bádání viz Juliána Obrdlíková (ed.), *Brněnská sociologická škola*, Brno: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně 1966; Zdeněk R. Nešpor, „Před 3/4 stoletím. Kvantifikovaný esej o časopisecké produkci české sociologie před nástupem marxismu a dnes“, *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 43/2, 2007 (v tisku); Antonín Vaněk, *Přehled dějin české a slovenské sociologie: Od nejstarších dob až do roku 1945*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1981.
- 2 Zdeněk R. Nešpor, „Dvojí tradice české sociologie náboženství“, *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 40/4, 2004, 447-468; z marxistické perspektivy Marie Suchánková, „Česká sociologie náboženství (buržoazní proveniencie do roku 1945)“, *Ateizmus* 5/1, 1977, 49-61; 5/2, 1977, 163-176; 5/3, 1977, 277-291.
- 3 Větší důraz na empirické výzkumy, především výzkumy veřejného mínění, přinesla až situace po druhé světové válce; k tomu viz Čeněk Adamec, *Počátky výzkumu veřejného mínění v českých zemích*, Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR 1996.

pojaté empirické výzkumy, dokázali jich však provést jen osm.⁴ Výsledky ostatních kolegů, včetně těch brněnských, tak představují nemalý přínos. Kritikové shledávali, že brněnské výzkumy nebyly po metodické stránce příliš dobře zpracovány, což bude platit i o tom, který bude analyzován na následujících stranách. Důvodem však často nebyla (jen) neschopnost jejich autorů, ale především nedostatek finančních prostředků. Šetření byla dělána doslova „na koleně“, bez jakékoli materiální podpory. Přestože zdaleka nebyla dokonalá, přinášejí výsledky, které si zasluhují pozornost.

Zatímco ostatní sociologové obvykle vystačili s povšechnou, i když pregnantní interpretací jediné náboženské otázky v rámci censu, totiž po církevní příslušnosti,⁵ Bláha se pokusil zorganizovat hlubší šetření. Stalo se tak v rámci přednáškového cyklu Komenského vyšší školy lidové, jejímž prostřednictvím byl distribuován trojdílný dotazník. První část se ptala na problém inteligence, druhá na náboženství a třetí na typicky masarykovskou otázku malého národa. Dotazníky měly sloužit jako podklad pro budoucí přednášky této osvětové instituce, současně však vypovídaly o postojích a názorech těch, kdo se na ně rozhodli odpovědět. Přednášky, které na jejich základě vznikly, nejsou dochovány, některé výsledky šetření inteligence, respektive veřejného mínění o inteligenci, autor výzkumu později včlenil do své monografie na toto téma.⁶ Naopak „problém náboženský“ zůstal nezpracován, a s výjimkou účastníků příslušné přednášky nebyly výsledky šetření dosud uveřejněny. K jeho sociologické interpretaci můžeme přistoupit až po třech čtvrtinách století, protože vyplněné dotazníky se dochovaly v Bláhově pozůstalosti.⁷

Na následujících stranách se proto vydáme po stopách dávno minulé brněnské zbožnosti. Ještě před tím však bude nutné (1) začlenit Bláhovo šetření do kontextu dobových i pozdějších (empirických) výzkumů náboženství. Pak bude následovat (2) popis výzkumu a jeho výsledků, včetně metodické kritiky (nedostatky na tomto poli patrně vedly k tomu, že Blá-

4 Zdeněk Ullrich, „Sociologické výzkumy skupiny Sociálních problémů“, *Sociologie a sociální problémy* 5/1, 1937, 53-60; 5/4, 1937, 306-320. Kritiku pražských sociologů v tomto směru (a zároveň sebeobranu) podal Jaroslav Šíma, *Kritika a práce: K poměrům v české sociologii*, Brno: vl. n. 1940.

5 Např. Emil Čapek, *Politická příručka ČSR: Sociologická studie*, Praha: Melantrich 1931, 25-28, 195-199. Rozdíl sčítání lidu do roku 1950 od těch v letech 1991 a 2001 spočíval v tom, že lidé uváděli svoji formální náboženskou příslušnost (jejíž změnu by museli provést registraci na okresním úřadě), nikoli konfesionální sebezaznění; k tomu viz Milan Kučera, „Náboženské vyznání v obsahu sčítání lidu 1991“, *Demografie* 33/1, 1991, 60-63; Karol Pastor, „Výpovedná hodnota štatistických údajov o religiozite“, *Demografie* 36/3, 1994, 173-179.

6 I. Arnošt Bláha, *Sociologie inteligence*, Praha: Orbis 1937.

7 Archiv AV ČR Praha, I. A. Bláha, kt. 18, i. č. 895.

ha výsledky svého šetření nikdy nepublikoval), a (3) jejich srovnání s dalšími informacemi o tehdejší brněnské religiozitě. Po více než sedmdesáti letech tak přistupujeme k interpretaci díla dávno mrtvého sociologa, které nebylo prosté nedostatků. Nepůjde tu ale jen o posmrtnou oslavu; touto studií chceme upozornit na naprosto neznámý výzkum, který přese všechno vypovídá o moravské meziválečné religiozitě víc než cokoli jiného.

Bláhovo šetření v kontextu empirických výzkumů české religiozity

Růst vědeckosti moderní sociologie se projevil v důrazu na empirický podklad jejích zjištění. V první polovině 20. století zvolna přestávalo být možné, aby sociologie byla pouhým normativním teoretizováním o společnosti a procesech jejího vývoje, musela se začít výrazněji opírat o vlastní studium sociální reality. To bylo důvodem k „vyloučení“ tehdejších katolických sociologů, kteří sice měli sociální zájmy, jenže nad studium aktuální sociální reality kladli poučky z kanonického práva a dalších teologických disciplín – místo popisu stavu, jaký je, navrhovali cesty k jeho zlepšení, samozřejmě vytyčené církví.⁸ Jejich odpůrci naopak soudili, že

sociologie – jako ostatní vědy – musí se omezit na výklad toho, co jest nebo co může být za daných podmínek. Musí přenechat etice odpověď na otázku, zda určitý výsledek být má čili nic. Funkce sociologie není normativní ... Kdyby toto rozlišení bylo zachováno, mnoho emocionálních a nevědeckých pojednání o náboženství, jež se vyzbrojují neprávem užitým titulem „sociologických“, by bylo vyloučeno.⁹

V zásadě přitom existovaly tři cesty vykročení sociologie náboženství k větší „vědeckosti“ – využívání základních demografických dat, vlastní kvantitativní a případové/lokální studie.

Nejjednodušší a od sociologů asi nejvíce očekávaná byla první možnost. Měli zpracovávat, hlouběji analyzovat a interpretovat výsledky sčítání lidu případně dalších demografických dat získaných prostřednictvím státních úřadů. Díky tomuto očekávání se rozvíjelo studium sociální geografie náboženství, které zvažovalo regionální a mezinárodní rozdíly v religiozitě (příkladem může být již citovaná Čapkova interpretace českoslo-

8 Z. R. Nešpor, „Dvojí tradice...“, 455-460. Katolická sociologie byla hodně silná ve Francii, k tomu viz Henri Desroche, *Sociologie religieuses*, Paris: PUF 1968; Danièle Hervieu-Léger, „Les recompositions et les tendances actuelles de la sociologie des religions en France“, *Social Compass* 45/1, 1998, 143-153; dále je třeba zmínit podobný (ale protestantský) proud ve Spojených státech, viz Myer S. Reed, „An Alliance for Progress: The Early Years of the Sociology of Religion in the United States“, *Sociological Analysis* 42/1, 1981, 27-46.

9 Earle E. Eubank, „Sociologie náboženství: Obor a problémy sociologie náboženství“, *Sociologická revue* 6/3-4, 1935, 329-335: 329-330.

venských sčítání lidu¹⁰), stejně jako vliv náboženskosti na sociální jednání a *vice versa* (Masarykovo a Durkheimovo studium sebevražednosti).¹¹ Nevýhodou samozřejmě bylo, že náboženskost – ať už figurovala jako nezávislá nebo závislá veličina – byla redukována na otázku církevní příslušnosti, která však mohla mít celou řadu podob od devótní víry až po její matrikové formy. Tato skutečnost společně s růstem necírkevních náboženských postojů, jež zase nebyly totožné s ateismem, nebyla dostatečně reflektována. Autoři si tyto problémy dlouho neuvědomovali, nebo je obcházelí prostřednictvím introspektivních a morálních exkurzů. Zvláště názorným příkladem je v této souvislosti Masarykovo užívání dat v práci *Sebevražda*. Již Z. Nejedlý si totiž povšimnul, že Masaryk srovnával data z různých zemí, mezi nimiž byl až dvacetiletý odstup, aniž se navíc dotýkala těchže problémů.¹² Důkladnější metodologická kritika a diskuse uvnitř národních škol sociologie náboženství sice postupně vedly k odstranění těchto nedostatků, ještě víc však disciplínu orientovaly k tomu, co později T. Luckmann kritizoval jako „sociologii farnosti“. Tedy k výlučnému zájmu o církevně organizované formy religiozity, namnoze vnější jako byly tzv. objektivní náboženské formy. Jejich úpadek a transformace „potvrzovaly“ sekularizační tezi, aniž si badatelé uvědomovali jejich klesající význam v religiozitě moderní společnosti. Alternativou, která však s sebou nesla podobné nedostatky, byla silná historická dimenze, což byl jeden z důvodů, proč se v sociologii náboženství udržela déle než v jiných sociologických disciplínách.

Hlouběji cílila samostatná sociologická šetření, z nichž některá probíhala formou lokálních mikrostudií. V meziválečném Československu se

10 Dále např. Václav Müller, *Náboženské poměry v Československé republice*, Praha: Státní nakladatelství 1925; Emanuel Rádl, *Křesťanství po válce ve světě a u nás*, Praha: Kostnická jednota 1925; Ambrose Czakó, *The Future of Protestantism with Special Reference to South-Eastern Europe*, London: G. Allen 1925, 69-79.

11 Paradoxně jedině zpracování výsledků sčítání lidu z náboženských pozic, dílo E. Rádla (Emanuel Rádl, „Sociologický rozbor sčítání lidu v Československu r. 1921“, *Křesťanská revue* 2, 1928-29, 130-135, 172-179, 206-211), se nezabývalo religiozitou nýbrž vymezením národní příslušnosti a (nepříliš realistickou) kritikou toho, jaké pojetí zvolili autoři censu.

12 Nejedlý správně soudil, že „čteme-li pozorně, nemůže nám ujít, že Masarykovy závěry jsou i na těch statistických údajích, které uvádí, vlastně – nezávislé ... statistika, tof více jen jakási vědecká stafáž, prostředek, aby kniha vypadala hodně vědecky, přesně konkrétně.“ Zdeněk Nejedlý, *T. G. Masaryk III: Masaryk docent*, Praha: Melantrich 1932, 64. Přestože Nejedlý na druhou stranu *Sebevraždu* vysoce cenil, povšimnul si, že její autor více stavěl na svých vlastních názorech, případně na náboženské psychologii, jež spolu s pozorováním a introspekcí vedla ke grandiózní syntéze, které měla „sociologie“ pouze dodat punc vědeckosti. Současně připomeňme, že *Sebevražda* nepochybně byla Masarykovou „nejsociologičtější“ knihou.

uplatnil vliv rumunské sociologické školy D. Gustiho, po jejímž vzoru I. A. Bláha s brněnskými kolegy studoval Velkou nad Veličkou, K. Galla Sáňy a Dolní Roveň, M. Hájek Neslovice a Z. Ullrich s dalšími pražskými sociology vesnice v okolí Prahy. S výjimkou posledně uvedeného výzkumu, který se mohl opřít o institucionální zázemí statistického úřadu (část výzkumu probíhala paralelně se sčítáním lidu), nicméně šlo o poměrně malé projekty, v jejichž rámci hrál výzkum religiozity zcela podružnou roli. Souvisele to i s tím, kdo tyto výzkumy financoval. Velmi často se jednalo o agrárnícké projekty, které si kladly za cíl vyzdvihnout inovativní prvky zemědělství a venkova, například odborné vzdělávání a družstevnictví, nikoli něco tak „zastaralého“, jako bylo náboženství.¹³ Jinak tomu bylo v případě sociologického výzkumu vesnic v okolí Prahy, který financovala Rockefellerova nadace. O. Machotka a Z. Ullrich v tomto případě zvolili přísně objektivistickou metodu, která religiozitu redukovala na konfesionální příslušnost a vnější projevy zbožnosti.¹⁴ J. Šíma jim proto oprávněně vytkl, že „proměny náboženství přece ani zdaleka nejsou měřeny církevní fluktuací, ba ani ne kusým rozbořem vnějších náboženských projevů, jako je návštěva kostela.“¹⁵ Autorská snaha však nepochybně byla právě opačná, vyvarovat se moralizujících nebo konfesionálně podmíněných interpretací prostřednictvím ne sice všeobsažné, avšak nestranné „objektivní“ vědy. Ačkoli durkheimovský redukcionismus v pojetí sociálních faktů nebyl plnoplatnou devízou pražských sociologů – kritizovali jej třeba v případě A. Uhlíře –, při studiu religiozity se jim náramně hodil, neboť je na rozdíl od konfesionálních sociologů zbavoval náboženských apriorismů.¹⁶ Komunitární a kvalitativní výzkumy nicméně tvořily jen menší část empiricko-výzkumných zájmů tehdejších progresivních sociologů. V české sociologii již v meziválečném období výrazně sílila tendence ke kvantitativním šetřením (ani některé ze zmiňovaných komunitárních výzkumů se ostatně bez kvantitativní části neobešly).

13 Typickým příkladem je Gallova Dolní Roveň (Karel Galla, *Dolní Roveň: Sociologický obraz české vesnice*, Praha: Spolek péče o blaho venkova 1939), jejíž autor nebyl s to odhalit sektářskou dimenzi místní religiozity, nehledě na jeho vlastní politickou angažovanost. K tomu viz moji recenzi současné antropologické restudie této lokality (probíhající pod vedením P. Skalníka) v *Lidé města* 3/2005-17, 252-256; srov. také Josef Král, „Několik poznámek k číslu 3/IV 1968 Sociologického časopisu o československé sociologii“, *Sociologický časopis* 5/4, 1969, 393-402: 399.

14 Zdeněk Ullrich – Otakar Machotka, „Konfession und Religiosität“, in: Zdeněk Ullrich (ed.), *Soziologische Studien zur Verstädterung der prager Umgebung*, Prag: Soziologie und Soziale Probleme 1938, 206-211.

15 J. Šíma, *Kritika a práce...*, 8.

16 K této otázce srov. také Otakar Machotka, „Význam sociologie pro studium teologické“, *Kalich* 13/4, 1929, 97-104.

Z. Ullrich v programové stati napsal:

[P]řes to, že výsek sociální skutečnosti, zachycený jednotlivými výzkumy ... je poměrně omezený, ukázalo se, že i tento malý výsek důkladně a vědeckými metodami zpracovaných sociálních problémů může vrhnouti ostré světlo na *problematiku mnohem širší* ... postupujeme-li opatrně a nezevšeobecňujeme-li příliš odvážně, nabudeme pomocí konkrétních výzkumů mnohem hlubšího, propracovanějšího a přesnějšího obrazu o sociální skutečnosti vůbec.¹⁷

Počet těchto výzkumů omezovala jen obrovská nákladnost, nedostatek prováděčů (většina sociologů buď působila v akademické sféře nebo ve státních i soukromých organizacích, takže na výzkumy prostě neměla čas) a v neposlední řadě zájmy případných zadavatelů. Těm modernistickým, kteří žili v zajetí sekularizačního paradigmatu, přitom samozřejmě náboženství bylo cizí, zatímco církve a další náboženské organizace o sociologické výzkumy nestály. Jednak měly vlastní církevní sociologii, která tou profánní pohrdala, a ve druhé řadě se asi i bály jejich výsledků, když už se musely smířit s kvantitativní prezentací vý-/přestupového hnutí prostřednictvím censů (obojí platilo především pro katolíky; Církev československá naopak měla dobré důvody, proč přestupovou statistiku pěstovat¹⁸). Bylo-li tedy kvantitativních empirických šetření málo, těch, které se zaměřovaly na náboženství, bylo ještě méně a byly prováděny v menším měřítku a nižší kvalitě.

Kromě již zmíněného výzkumu proběhly v meziválečném období pouze čtyři další (pět, přidáme-li k nim jednu hlubší interpretaci výsledků sčítání lidu v regionu Ostravska). Do roku 1948 potom přibýly nejvýše tři výzkumy. Aktivním badatelem byl především unitářský duchovní a současně Chalupného asistent na Svobodné škole politických nauk Jaroslav Šíma. V polovině třicátých let připravoval svůj rigorózní spis *Sociologie výchovy*, proto dvě ankety zaměřil na tuto oblast a v dalším pozorování reflektoval náboženské názory a jejich zdroje u 165 mladých kněží a 47 studentů teologie. Začneme-li posledním uvedeným šetřením,¹⁹ Šíma sledoval

17 Z. Ullrich, „Sociologické výzkumy...“, 320.

18 Zřejmě vůbec první sociologický výzkum české religiozity (omezený na členy nové církve a důvody jejich přestupu) v tomto smyslu provedl F. Hník v příznačně nazvané knize – František M. Hník, *Za lepší církví*, Praha: Blahoslav 1930; srov. také id., *Duchovní ideály Československé církve: Příspěvek k rozboru její sociálně křesťanské struktury*, Praha: Blahoslav 1934, zejm. 21-32, 187-195.

19 Jaroslav Šíma, *K sociologii duchovního*, Praha: Akademický klub [1937], 5-7. Názory nekatolických duchovních na sexualitu autor zároveň včlenil do obdobně pojatého výzkumu učitelů – Jaroslav Šíma, „Ideál monogamie v životě a myšlení budoucích učitelů“, *Sociologická revue* 5/1, 1934, 89-93.

například četbu duchovních,²⁰ jejich společné úvahy a diskuse (zřídka kdy náboženské, i když toto zaměření bylo obvyklejší u nekatolíků, mezi katolíky u řádových kněží), skupinové vědomí a vzájemné vztahy, a konečně jejich politické přesvědčení (vyhraněné mezi Slováky) a názory na sexualitu. Právil sice, že „čísla ovšem nelze generalizovat. Je to jen náhodná skupina!“²¹ ale o nějaký rozsáhlejší výzkum se nikdy nepokusil, ani o to, aby blíže specifikoval stáří a další charakteristiky zkoumaného vzorku. Podobně dopadly i obě další Šimovy ankety. Prostřednictvím interview, které sestávalo z jediné otázky (případně ze dvou, když byly „kontrolně“ zkoumány i názory na Němce) – „Co si myslíš o židech?“ –, autor u 121 žáků pražských obecných škol zkoumal soudobý antisemitismus.²² Došel k přesvědčení, že žáci prvních tříd jsou zcela prosti antisemitismu, protože taková je i jejich domácí výchova, teprve ve druhé třídě jim (zvláště dívkám) může být vštípen katechetou (zejména katolickým), aby pak upadal s oslabováním vlivu náboženské výchovy a poté opět vzrostl těsně před ukončením školní docházky z hospodářských (ne už náboženských) důvodů. I zde si sám autor byl vědom nedostatků výzkumu, jednak pravděpodobné odlišnosti Prahy (případně všech větších měst) od venkova, o Slovensku a Podkarpatské Rusi nemluvě, a také toho, že jim otázky kladl jako učitel, případně alespoň jako dospělý návštěvník školy. K tomu je možné přidat nespecifikovaný výběr pražských škol a jejich žáků, stejně jako autorovo vlastní náboženské přesvědčení, jež se do interpretace také promítlo. Poslední Šimův výzkum se týkal religiozity chlapců v prvních třech ročnících měšťanské školy na Praze 2. Zkoumána byla celá populace (127 osob) prostřednictvím interview.²³ I zde samozřejmě byly problémy s reprezentativností a zkreslením výsledků výzkumu sociálním postavením tazatelů, přeci jen však asi lze souhlasit se závěry, které ukazují na silný (s věkem slábnoucím) vliv rodiny a na skutečnost, že mezi dětmi bylo náboženství ztotožňováno s církevní příslušností, což by asi neplatilo jen o dětech.

Výhodou Šimových výzkumů bylo, že (skoro) nic nestály a daly se provést „svépomocí“. Nevýhodou samozřejmě byla nízká reprezentativnost a tudíž i praktická použitelnost výsledků, na niž už v dobové naprosto ne-

20 Zajímavé je kupř. zjištění, že u katolíků „mnohem častější četbou [než teologické spisy] po breviáři byly – doslova – sešity Rodokaps, tedy literatura nejllehčího druhu. U evangelíků je jistou obdobou katolickému breviáři četba bible, jenže je nepovinná a tudíž také méně často vyhledávaná. Spíše však dostávají se nekatolictví mladí kněží k četbě hodnotné literatury ať poučné nebo beletristické“; J. Šíma, *K sociologii duchovního...*, 6.

21 *Ibid.*, 7.

22 Jaroslav Šíma, *Sociologie výchovy*, Praha: Česká grafická unie 1938, 77-79.

23 *Ibid.*, 156-157.

gativní recenzi upozornil Z. Ullrich.²⁴ Napsal, že „z celé knihy Šimovy jest patrné, že četba moderní sociologické literatury ... přivedla ho k tomu, že se tímto svým vzorem úplně neřídil“. Ullrich naprosto odmítl metodu pozorování, ale stejně tak interview s malým počtem nenáhodných respondentů, dokonce naznačoval „nekontrolovatelné předkládání výsledků, jež by mohlo vést až k nepoctivosti“. Postižený autor, který si už v předmluvě svého díla stěžoval na nedostatek prostředků pro provedení rozsáhlejšího šetření, se nemohl účinněji bránit, neboť velká většina kritik byla naprosto oprávněná a věcná. Kontroval však pravdivým tvrzením, že ačkoli pražští sociologové „tak horlivě zastávají nutnost konkrétních průzkumů v sociologii, *pan prof. Král nezpracoval takový průzkum ani jediný za celý život! ... p. doc. Ullrich [sice výzkumy dělá, ale] nevydal dosud žádnou vlastní samostatnou sociologickou knihu.*“²⁵ Šimovy ankety, stejně jako Bláhův výzkum jemuž bude věnován následující oddíl, proto musíme vnímat nejen kriticky vzhledem k jejich nedostatkům,²⁸ ale i v kontextu toho, že náboženská v té době nebyla jiným způsobem (prakticky) vůbec samostatně zkoumána.

Poslední empirickou studii na toto téma totiž zpracoval Václav Sekera na základě výsledků sčítání lidu, tedy prostřednictvím cizích, sice reprezentativních ale málo obsažných dat.²⁶ Pouze tato práce, jejíž autor sledoval hlavně sociální příčiny výstupového hnutí z katolické církve, by přitom splňovala podmínky kladené na moderní sociální studie. Její autor došel mnohem dál než jen k porovnání výsledků dvou censů, zákonitě však nemohl překročit meze dané datovým souborem.

Méně problematické empirické metody pronikly do české (resp. slovenské) sociologie náboženství až během druhé světové války a krátce po ní. Zajímavý pokus učinil na podzim 1943 na Slovensku Alexander Hirner, který prostřednictvím dotazníku zkoumal náboženskou nesnášenlivost mezi katolíky a protestanty a současně provedl experiment v podobě fingované sbírky na pomoc maďarským Slováckům, při níž zkoumal tytéž charakteristiky. Hirnerův výzkum bohužel nemohl být dokončen a byl jen částečně publikován.²⁷ Výsledkem přitom bylo zjištění, že náboženská (ztotožňovaná s konfesionalitou) není hlavní příčinou sociální diferenciací. Výzkum zaměřený na církevní stránku zbožnosti se po válce objevil

24 *Sociologie a sociální problémy* 6/3-4, 1938-39, 248-254.

25 J. Šíma, *Kritika a práce...*, 4, 6.

26 Václav Sekera, „Náboženské přesuny na Ostravsku“, *Sociální problémy* 2/1, 1932, 1-25.

27 Alexander Hirner, „Náboženstvo jako diferenciačný činiteľ“, *Sociologický sborník* 3/1-2, 1948, 1-34.

28 Samovýběrem respondentů byl postižen např. i výše citovaný výzkum Hníkův, aniž si to jeho autor uvědomil; F. Hník, *Za lepší církví...*, 50.

i v českých zemích, konkrétně šlo o fungování Církve československé v Brně v návaznosti na sociologickou analýzu celostátního fungování této církve vycházející z dat sčítání lidu. Ani tento výzkum však nebyl publikován, práce navíc měla spíše deskriptivní než analytický charakter.²⁹ Prvním a zároveň jediným nezpochybnitelným empirickým výzkumem české religiozity první poloviny 20. století se proto stal až výzkum veřejného mínění, který koncem roku 1946 provedl Československý ústav pro výzkum veřejného mínění.³⁰

Cesta k dalšímu zempiričtění naší sociologie náboženství však zanedlouho byla opět uzavřena, sociologie jako celek byla po komunistickém převratu likvidována a spolu s ní i nezávislé výzkumy (v případě tak nepřátelské ideologie, jako bylo náboženství, tím spíše). Marxisté si přesto chtěli udržet přehled o náboženské situaci a vývoji, ačkoli podle svého učení očekávali jeho rychlý a v podstatě automatický úpadek, a zvolili pro to zdánlivě objektivnější cestu sledování vnějších charakteristik.³¹ Od šedesátých let dokonce zmizela i otázka konfesionality ze sčítání lidu. Na tomto místě není nutné podrobněji sledovat vývoj českých (příp. československých) empirických výzkumů náboženství v období 1948-89,³² v zásadě však lze říci, že jediná sociologicky relevantní data přinesl hloubkový výzkum religiozity Severomoravského kraje (1963, pod vedením E. Kadlecové) a výzkum veřejného mínění o náboženství z konce roku 1969, i když obě tato šetření byla ovlivněna protináboženským tažením tehdejší vládnoucí ideologie. S nezávislými a metodicky kvalitními výzkumy se tak setkáváme vlastně až po roce 1989, což již vůbec nespadá do sféry zájmu této studie.³³ Téměř úplnou absenci jiných dobových výzkumů je však třeba mít na paměti, budeme-li se snažit hodnotit přínos Bláhova brněnského výzkumu z roku 1930 na tomto poli.

29 Otto Velecký, *Československá církev s hlediska sociologického*, (Rigorózní práce na Filosofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně, rkp.), 1947 (Ústřední knihovna FF MU Brno, sg. D 1197).

30 Č. Adamec, *Počátky výzkumu veřejného mínění...*, 78-79; s tímto výzkumem později E. Kadlecová srovnávala výsledky svého šetření religiozity Severomoravského kraje – Erika Kadlecová, *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*, Praha: Academia 1967.

31 Viz Václav Babička, „Vývoj katolické religiozity v českých zemích v letech 1949-1989 (na základě zjišťování Státního úřadu pro věci církevní a Ministerstva kultury – sekretariátu pro věci církevní“, *Sborník archivních prací* 55/2, 2005, 378-506.

32 Tomuto tématu se věnuje studie Zdeněk R. Nešpor, „Empirické výzkumy (současného) náboženství v letech 1946-89. Prolegomena k vývoji české sociologie náboženství v období marxistické dominance“, *Soudobé dějiny* 14, 2007 (v tisku).

33 Jejich přehled podali Jan Váně – Martin Kreidl, „Přehled výzkumů mapujících religiozitu v ČR po r. 1989“, *SDA Info* 3/3-4, 2001, 1-5.

Výzkum Arnošta Bláhy a jeho výsledky

V Bláhově pozůstalosti se zachovalo celkem 42 zodpovězených dotazníků nebo jejich částí.³⁴ Nevíme sice, zda to byly všechny, které došly, ale je to spíše pravděpodobné vzhledem k tomu, že některé odpovědi jsou číslvány, aniž by jejich pořadí překročilo tuto hodnotu. Jaké byly základní demografické a sociální charakteristiky tohoto „vzorku“? Více než tři čtvrtiny tvořili muži (31 osob; u tří nebylo uvedeno nebo nebylo možné odvodit pohlaví), s výraznou převahou 20-34 letých (22 osob; dále v podstatě rovnoměrně odpovídaly věkové skupiny 35-49, 50-64 a starší 65ti let), ženatých/vdaných (19 případů) a svobodných (13 případů) před vdovci/vdovami (1 případ; v 9ti případech nebylo uvedeno).³⁵ Samovýběr „vzorku“ tedy rozhodně neodrážel rozložení těchto charakteristik v tehdejší brněnské populaci, což dále podtrhovalo profesní zařazení respondentů – i když to docela dobře mohlo odrážet populaci účastníků debatních večerů: 16 úředníků, 11 učitelů a dalších intelektuálů (např. redaktoři, knihovníci), 5 živnostníků nebo zaměstnaných techniků, 4 studenti a jedna žena v domácnosti. Při vědomí rozsahu vzorku nelze vyvozovat závažnější závěry o tom, jaké typy respondentů na které části dotazníku ne/odpovídaly; přeci jen však stojí za zmínku, že náboženský problém zaujal všechny ženy a jen tři čtvrtiny mužů. V rámci profesního členění na něj relativně nejméně odpovídali úředníci (pouze 69 %). Muži častěji než ženy využívali dotazník, i když zhruba stejně často sami napsali obsáhlejší rukopisnou nebo strojopisnou odpověď (u žen byl strojopis zcela výjimečný), s přibývajícím věkem respondentů poněkud rostla chuť psát vlastní, delší odpovědi, než kolik umožňoval prostor dotazníku.

Můžeme data, získaná takto nereprezentativním výběrem, považovat být jen částečně za relevantní? Dnešní sociologové by s nimi jistě odmítli pracovat, už proto, že nevíme, kolik bylo celkem distribuováno dotazníků (důvodně lze předpokládat, že návratnost byla minimální), dále vzhledem k nebezpečí, jež s sebou nese samovýběr (rozhodnutí respondentů zúčastnit se výzkumu, tj. odeslat dotazník zpět), a konečně proto, že získaný „vzorek“ docela určitě neodpovídal jakékoli širší populaci. I když A. Blá-

34 Dotazník měl čtyři strany formátu A5, přičemž po roztržení mohly být (a leckdy byly) respondenty odesílány zpět jednotlivě, respondenti také mohli na celý dotazník nebo jeho část odpovědět na samostatném listě. První možnost zvolilo pouhých 12 osob, vlastní rukopis (obvykle rozsáhlejší, než kolik umožňoval prostor dotazníku, někdy více než pětistránkový) poslalo 20 a strojopis 10 osob. Ne/aktivita v tomto směru patrně byla ve vztahu k typu respondenta.

35 Není bez zajímavosti, že Bláha tuto kategorii stavu opomněl uvést – místo toho v dotazníku byla kategorie rozvedený/á, aniž by se k ní někdo přihlásil.

ha výzkum sám nezpracoval, byl k těmto nedostatkům zjevně mnohem blahosklonnější: (1) provolání k respondentům totiž nepočítalo jen s tím, že dotazníková akce přinese témata pro osvětové přednášky, nýbrž „může mít ještě jiný význam, ten totiž, že při dostatečném počtu účastníků z došlých odpovědí narýsuje se kulturní profil Brna. Záleží nám velmi na tom, nejen aby účastníků této dotazníkové akce bylo co nejvíce, ale aby byly mezi nimi zastoupeny, pokud možno, všechny stavy.“ Autor výzkumu tedy dopředu počítal s jeho sociologickým využitím a na nebezpečí samovýběru nehleděl. Konečně (2) jinou část téhož výzkumu – problém inteligence – přes všechny případné výhrady sám takto zpracoval, byť v tomto případě měl k dispozici pouze 27 dotazníků. Naproti tomu náboženská otázka zaujala 34 respondentů, nejvíc ze všech tří témat (pouze 17 respondentů odpovídalo na všechna témata, z ostatních 12 výlučně na téma náboženství³⁶); odpovědi týkající se náboženství také byly obvykle nejdelší.

Před respondenty stálo celkem pět široce rozpjatých otevřených otázek: (1) Co soudíte o náboženství vůbec; (2) Jaký je dnes sociální význam náboženství; (3) Shledáváte po této stránce nějakou změnu vůči stavu před válkou; (4) Jestliže ano, jak si vykládáte tuto změnu a co soudíte o ní; (5) Co soudíte o budoucnosti náboženství. Jak na ně ti, kdo odpovědět chtěli, odpovídali?

Velká většina respondentů považovala za nutné rozlišit mezi jakýmsi „náboženstvím *an sich*“, které představovalo vztah člověka k Bohu, veškerenství i sobě samému, případně zakládalo morálku a mezilidské vztahy, oproti konkrétním historickým náboženským formám, především církevnímu křesťanství, jež bylo často (ne však výlučně) ztotožňováno s katolicismem. Vůči necírkevnímu „náboženství *an sich*“ zastávali mnohem vstřícnější postoje. Zhruba polovinou respondentů bylo považováno za antropologickou konstantu nebo dokonce zdůrazňovali jeho aktuální význam (či dočasnou absenci, jíž želeli), jen v okrajových případech se objevilo evolucionistické přesvědčení o jeho postupném překonání rozvojem vědeckého myšlení. Církevní zbožnost naproti tomu byla téměř vždy hodnocena negativně, jako mocenské a politické zneužití náboženské ideje, které není kompatibilní s fungováním moderní společnosti. Obzvláště kriticky se přitom respondenti stavěli vůči církevním rituálům a politickému vlivu církve. Vyhrocený příklad poskytuje názor, že (církevní) náboženství nosí jen zlo, (katolická) církev je „symbolem hmotařství“, vedle něj a nad ním však existuje blíže nespecifikovaná duchovnost, která je tím podstatným. Podle jiného respondenta bylo církevní náboženství „bezdný jícen,

36 Méně časté byly výlučné odpovědi na otázky inteligence (7 případů) a malého národa (1 případ).

který ochuzuje lidi a leptá charaktery“. Až na okrajové výjimky typu předsvědčených katolíků nebo naopak ateisticky zaměřených socialistů se účastníci výzkumu, pro které bylo náboženství významné, přinejmenším v hrubých rysech shodli s Masarykovým pojetím necírkevního individuálního náboženství zakládajícího místo fungování člověka ve společnosti i jeho transcendentní hodnotové a ideové dimenze.³⁷

Odpovědi na třetí a čtvrtou otázku, obvykle spojené, reflektovaly již řečené, tedy negativní hodnocení církevnictví a církevní angažovanosti ve veřejném životě spolu s přesvědčením o jejich (zákonitě nebo přinejmenším reálně) klesajícím významu v současnosti. Velmi živá a výhradně negativně hodnocená byla problematika církevního působení během první světové války, neschopnost prosadit křesťanské přikázání *Nezabiješ!* a tím spíše aktivní podpora jedné z válčících stran, včetně žehnání zbraní, případně protičeských postojů katolické hierarchie. Soudila-li velká většina respondentů, že se církve během první světové války zdiskreditovaly (případně zdiskreditovaly i ono „náboženství *an sich*“), jen někteří z nich tento vývoj vítali. Pozitivně byl hodnocen především zejména faktický náboženský pluralismus v Československé republice a nezasahování státu do náboženských záležitostí,³⁸ ústup církví z politiky především do sféry sociální péče, nebo i rozšiřování ekumenických aktivit (patrně především na straně protestantských církví). Naopak negativně byla nahlížena destrukce náboženské výchovy mládeže a především celospolečenské snižování zájmu o ono „pravé“ necírkevní náboženství. Válka údajně posílila egoismus, materialismus a požitkářství, nezájem o společnost a vše co by člověka přesahovalo, takže pozitivně chápaný odklon od církevní zbožnosti nebyl „kompenzován“ prostřednictvím růstu individuální, nábožensky zakotvené morálky a odpovědnosti. A to již respondenti výzkumu chápali jako nebezpečí, byť někteří soudili, že k rozšiřování „masarykovského“ náboženství přeci jen zvolna dochází, nebo zdůrazňovali, že odcírkevňující pohyb církvím vlastně udělá dobře. Zbaví je totiž těch, jejichž religiozita byla podmíněna sociálními příčinami a kteří chodili do kostela jen „když zvon zvonil pro ně“ (nebo „pro chození do kostela“; H. Desroche), případně posílí pozitivní dopady mezicírkevní konkurence.

Otázka budoucnosti náboženství paradoxně vyvolala smíšené reakce, včetně dost výrazně zastoupených extrémů, že náboženství buď zanikne

37 Především viz Tomáš G. Masaryk, *V boji o náboženství*, Praha: J. Laichter 1904.

38 K zrušení institutu státní církve a formálnímu zrovnoprávnění dosud tolerovaných vyznání v Rakousku/Rakousko-Uhersku došlo sice již na počátku druhé poloviny 19. století, katolicismus však přesto byl vnímán jako jakási privilegovaná konfese; k tomu viz Zdeněk R. Nešpor, *Náboženství na prahu nové doby: Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem: Albis international 2006, 481n.

nebo naopak jako antropologická konstanta nikdy zaniknout nemůže. Zatímco jedni tvrdili, že „lež a blud“ vymizí v důsledku působení „pravdy a vědeckého poznání“, jiní soudili, že místo církevních forem si každý musí vytvořit „jakýs odstín ‚svého‘ vlastního náboženství“. Záleželo totiž na tom, co respondenti pod pojmem náboženství v dané chvíli rozuměli – nezávisle na jejich dřívějších vlastních definicích se v tomto případě častěji projevil automatické ztotožnění religiozity s jejími církevními podobami. Mezi oběma extrémami stály názory, že bude záležet na reakci církve – pokud se dokáže reformovat, znovu osloví přinejmenším část společnosti, pro niž (jak napsal jeden komunista) je aktuálně jediným „živým náboženstvím“ sociální hnutí dělnické třídy, zatímco v opačném případě zaniknou ve prospěch modernějších ideologií. Respondenti tedy bezvýhradně akceptovali jakousi lidovou verzi funkcionalistické teorie implicitní religiozity, do domácí populárně-vědecké literatury ostatně uvedenou kupříkladu J. Marečkovou.³⁹ Podle této teorie mohou moderní religiozitu vyjadřovat i vnější nenáboženská hnutí – sociálně-reformistická sdružení a hnutí, volnočasové aktivity, vědecká a paravědecká osvětová činnost a další. Tyto implicitně náboženské formy případně reformované církve, (méně již nová náboženská hnutí, jimž nebyla dáována velká šance k rozvoji), podle názoru respondentů budoucně měly vyjadřovat a kultivovat nespécifikovanou duchovnost považovanou za antropologickou konstantu. Přitom ji paradoxně většina z nich považovala za individuální a četnost tohoto názoru přitom byla v odpovědích zhruba stejná jako zdůraznění privatizovaných náboženských forem. I zájemci o individualizovanou religiozitu si tedy leckdy (nechtěně?) uchovali vědomí její kolektivity, představu o náboženství jako sociálně integrační ideologii a základu pro formování specifických náboženských skupin. Současně zastávali vizi humanitního pokroku, nejen vědeckého, protože věda podle většiny z nich nedokázala plně obsáhnout poznání člověka, světa i vesmíru. Tento pokrok jakoby probíhal po vzestupné sinusoidě, na níž se střídají období náboženského vzestupu a úpadku – takto explicitně jej ovšem popsal jen jediný respondent –, po soudobém propadu zájmu o církevní zbožnost tedy nastane nové náboženské oživení, představované buď privatizovanou religiozitou, implicitními náboženskými formami nebo i obrozenými církvemi.

Kritická interpretace ve světle dobové religiozity

Vznik Československé republiky přinesl řadu náboženských změn, takže ještě počátkem třicátých let sociologové soudili, že „národnostní, nábo-

39 Josefina Marečková, *Duchovné prúdy v našej republike*, Bratislava: Bratislavská pošta 1924.

ženské a sociální poměry v republice nelze pokládati za tak pevně ustálené, jako v jiných zemích.⁴⁰ Došlo k poměrně masovému výstupovému hnutí z katolické církve, jež vedlo především ke stavu bez vyznání a k nově založené Církvi československé (ČČS), která si osobovala tradici „národního katolicismu“ a pokusila se integrovat i Masarykův ideál osobního křesťanství (ovšem bez účasti jeho autora). Mnohem méně posílily protestantské církve, z nichž nejvíce z přestupového hnutí těžila Českobratrská církev evangelická sjednocující většinu českojazyčných protestantů reformovaného a augsburského vyznání. Přestože se nepodařilo realizovat odluku církve/církví od státu, snížil se stupeň vzájemné provázanosti náboženských a sociálních institucí, zatímco narostl počet povolených vyznání. Sčítání lidu z prosince 1930, probíhající prakticky paralelně s výše diskutovaným výzkumem, dokumentovalo stav formální náboženské příslušnosti obyvatelstva:⁴¹ v současné České republice se 79% osob hlásilo ke katolicismu, 7% k ČČS, 5% k různým protestantským vyznáním a 8% bylo bezvěrců (jedno procento populace dále překročilo pouze židovství).⁴² Oproti stavu v roce 1921, nemluvě už o situaci před první světovou válkou, dále klesl podíl katolíků a vzrostl počet členů Církve československé a osob bez vyznání. Tyto změny byly patrné především na Moravě a ve Slezsku, zatímco v Čechách k nim z velké části došlo již před prvním republikovým censem. Zatímco počet formálních členů ČČS a protestantských církví, stejně jako osob bez vyznání, zjevně korespondoval s jejich aktuálním náboženským přesvědčením, aniž můžeme diskutovat jeho hloubku a stálost, v případě katolíků tomu tak zcela jistě nebylo. Největší česká církev fakticky ztrácela víc lidí, než kolik učinilo úřední kroky k jejímu formálnímu opuštění, rostl tzv. matrikový katolicismus, známý již z 19. století.

Jak je patrné z následující tabulky, průmyslové a stále ze značné části německojazyčné Brno v tomto směru „dohánělo“ více sekularizované Čechy. Proces odcírkevnění respektive výstupů z katolické církve, které však poměrně často vedly k jiným církvím, Brno dost odlišoval od nábožensky konzervativnějšího zbytku Moravy (jejíž religiozitu ještě poněkud snižovalo statistické sloučení se Slezskem). Urbanizace sice podobně jako v jiných případech posilovala recepci protináboženských ideologií a pokles

40 E. Čapek, *Politická příručka ČSR...*, 197.

41 Náboženské vyznání se v prvorepublikových (i starších) censech uvádělo jako formální církevní příslušnost založená vyznáním, v němž se člověk narodil (a které zaznamenával rodný list), nebo změnou vyznání prostřednictvím oznámení na okresním úřadě; zápis ve sčítacím archu musel tomuto stavu odpovídat, jinak mohl vést k trestnímu stíhání.

42 *Náboženské vyznání obyvatelstva podle výsledků sčítání lidu v letech 1921-1991*, Praha: Český statistický úřad 1995, 50.

zájmu o církevní religiozitu, mírně je však převážilo působení Církve československé; vyšší podíl německých luteránů lze vysvětlit koncentrací německojazyčného obyvatelstva. Této situaci odpovídalo hojně zakládání československých obcí – v Brně (1922), Králově Poli (1925), Tuřanech a Žabovřeskách (1926), Židenicích a Husovicích (1927). Ty ovšem nemohly počítat s přestupovým hnutím na základě konverze duchovních, k čemuž někdy docházelo v počátcích republiky v Čechách, nýbrž jejich vznik odrážel uvědomělé protikatolické postoje lidí, kteří zároveň nechťeli opustit pole církevního křesťanství. Pro tuto interpretaci svědčí i relativně nízká návštěvnost bohoslužeb – pohybující se mezi 15-96%, méně v případech typicky městských oblastí⁴³ –, v ČČS ostatně nepovinná.

Vyznání	Čechy	Morava a Slezsko	Brno
katolické	74,89	86,00	76,76
československé	8,70	4,53	7,74
československé ev.	2,82	2,55	2,29
německé ev.	1,40	0,88	1,44
bez vyznání	10,25	2,90	56,56

Tab. 1. Podíl formálních členů významných církví a nevěřících podle sčítání lidu z roku 1930 (v %).

Ačkoli Bláhův výzkum rozhodně nepokrýval všechny sociální skupiny, srovnání s výsledky sčítání lidu ukazuje, že hlouběji postihl důležitý společenský trend – ústup církevně organizovaného náboženství nebo jeho změnu upřednostňující ty církve, které nekladly důraz na instituci, nýbrž na osobní náboženské prožívání. Jistě víc zaujal osoby nábožensky angažované, ať už v pozitivním nebo negativním smyslu, stejně jako vůbec mohl oslovit především „pracující inteligenci“. Zůstane-li však u marxistických termínů (ne u jejich interpretace), právě ta byla intelektuálním „předvojem“ celé společnosti, rozšiřovala ideologické vyrovnání se s církevním křesťanstvím ve smyslu nacionálně a „vědecky“ podloženého odmítnutí katolicismu a poměrně značné podpory „národní katolické církve“, tedy ČČS. Náboženství v tomto smyslu nespělo k zániku nýbrž k obrodě, kterou se v masarykovském duchu snažila představit právě tato nová církev. Ale ani tam, kde se to nepodařilo a došlo buď k úplnému odklonu od církví nebo k matrikovému katolicismu, tento stav nutně neznamenal

43 O. Velecký, *Československá církev...*, 162-163; data jsou až z roku 1944.

jednoznačný ateismus. Mezi třídě uvědomělými dělníky možná, intelektuálové raději volili opatrnější postoje – v Bláhově výzkumu se tak například objevil respondent, který se explicitně přikláněl k „pravému“ náboženství v intencích T. G. Masaryka – ovšem bez osobního Boha! Brněnský výzkum religiozity z roku 1930 proto potvrzuje historicko-sociologické teze o relativně vysoké míře „ateismu“ české společnosti už před nástupem komunistického režimu, který tento trend jen výrazně posílil.⁴⁴ Tomuto „ateismu“ – vhodnější termín je dezeklesializace – je však třeba náležitě rozumět. Neznamenal destrukci jakéhokoli náboženského vědomí, nýbrž nedůvěru k církvím zapříčiněnou zklamáním z jejich protičeských postojů, z aktivit během první světové války a konečně i vinou protináboženské teleologické vize pokroku. Privátní detradicionalizovaná religiozita tím nebyla zasažena (nedošlo-li naopak k jejímu posílení, což je pravděpodobnější), stejně jako zájem o sociální a kulturní působení „pravého“ náboženství. Většina je stále ještě ztotožňovala s křesťanstvím, její pohled současně byl přinejmenším verbálně hodně ovlivněn Masarykovou vizí necírkevního osobního náboženství.

Bláhův výzkum jistě neodrážel názory celé tehdejší brněnské společnosti, vypovídal však o představách a přesvědčení tehdejších *opinion leaders*, městské inteligence. Ačkoli neexistují podobná šetření z jiných oblastí, analogicky můžeme předpokládat, že tomu tak bylo ve všech srovnatelně velkých českých, moravských a slezských městech. Brno v tomto smyslu nebylo výjimečné – ačkoli na klerikální Moravě výjimku nepochybně představovalo –, jeho specifická pramenila spíše z toho, jak (poměrně rychle) „dohánělo“ situaci více sekularizovaných Čech, a jak naopak „vyvažovalo“ úplné odstupy od náboženství moderní alternativní religiozitou. Svou roli zde možná hráli také iniciátoři sledovaného výzkumu, ostatně sami zástupci mladších a středně starých městských intelektuálů, a jejich popularizační činnost prostřednictvím veřejných přednášek, publicistiky nebo vystoupení v rozhlasu. Velmi podobné náboženské názory, jaké představily výsledky Bláhova výzkumu, totiž měl i jeho architekt. I. A. Bláha, který chtěl ještě jako královéhradecký seminarista vnitřně obrodit katolickou církev v intencích modernismu a sociálního reformismu, totiž nedlouho po svém vyloučení ze semináře sepsal – nikdy nepublikovaný – rukopis *O klerikalismu*. Začínal příznačnou větou:

44 Zdeněk R. Nešpor, „Religious Processes in Contemporary Czech Society“, *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 40/3, 2004, 277-295: 282-285; podrobněji id., „Tak zvaný český ateismus a jeho sociální a eklesiální dopady“, in: Michal Kitta (ed.), *Český ateismus: příčiny, klady, zápory*, Benešov: Eman 2006, 70-85.

[P]okusím se dokázat, že klerikalismus je skutečným nepřítelem, skutečným zlem, jež nutno potírat, rozkladným kvasem ve všech projevech, v celém bohatém složení současného života...⁴⁵

Bláha tím přitom nenapadal náboženství jako celek, a už vůbec nechtěl bojovat proti onomu „pravému“ necírkevnímu a individuálnímu náboženství. Těmto názorům, stále silněji ovlivňovaným T. G. Masarykem, pak zůstal víceméně věrný po celý svůj život,⁴⁶ aniž se znovu pokusil o výraznější veřejnou aktivitu na náboženském poli (i v tom bychom snad mohli spatřovat Masarykův vzor).⁴⁷

Ptáme-li se, proč I. A. Bláha výsledky svého výzkumu soudobé religiozity nepublikoval, aby tak zůstaly neznámé další tři čtvrtiny století, nemůžeme než naznačit dva hypotetické důvody; Bláhovo vlastní stanovisko neznáme. Prvním důvodem nepochybně byly již zmiňované metodické nedostatky šetření – nízká reprezentativita i sám způsob provedení výzkumu, který zcela protičeřil názorům O. Machotky a Z. Ullricha (a dalších pražských sociologů) na objektivistický, tj. statisticky reprezentativní charakter jakýchkoli sociologických výzkumů.⁴⁸ Vzhledem k tomu, že anketa proběhla v okamžiku, kdy se česká sociologická obec definitivně dělila na pražskou a brněnskou část, Bláha patrně nechtěl „přilévat oleje do ohně“ vzájemně napjatých vztahů. Tomu by odpovídalo i to, že další část výzkumu (otázka inteligence) byla publikována až po letech, „zastrčená“ v mnohem obsáhlejší spise. Druhý hypotetický důvod je patrně zajímavější: ačkoli se aktuálně začíná znovu uvažovat o Bláhově metodě „sociální introspekce“,⁴⁹ její protagonista si jí možná zpočátku byl méně jist, než by se na první pohled zdálo. Ostatně právě proto se přilíhl „nezdržoval“

45 Archiv AV ČR Praha, I. A. Bláha, kt. 5, i. č. 329, rkp. *O klerikalismu*, s. 1.

46 Z. R. Nešpor, „Dvojí tradice...“, 452–453.

47 K tomu srov. Miroslav Pauza, „Von Ehrenfelsova výzva T. G. Masarykovi k založení tzv. reálného katolicismu“, in: Jiří Gabriel – Jiří Svoboda (eds.), *Náboženství v českém myšlení: První polovina 20. století*, Brno: Ústav etiky a religionistiky 1993, 5–10.

48 Právě této výtky se později v již citované recenzi svrchované dostalo J. Šimovi: „tímto způsobem dostali bychom se do období pravěku sociologie, kdy vyfilosofované a deduktivně z určitých premis vysoukané teorie byly ilustrovány náhodným pozorováním např. toho co ‚sociolog‘ slyšel, že si povídají dva lidé ve vlaku ... [tato metoda] ve skutečnosti jest pouhým doplňováním vyfilosofovaných teorií anekdotami, které se právě pro ilustraci hodí“; recenze Z. Ullricha v *Sociologie a sociální problémy* 6/3–4, 1938–39, 252. Obdobnou metodickou kritiku na účet Bláhova spolupracovníka a zetě A. Obrdlíka publikoval O. Machotka, *ibid.*, 106–113.

49 Dušan Janák, „Sociální introspekce I. A. Bláhy a Wittgensteinův argument proti soukromému jazyku: Poznámky k introspektivnímu přístupu v sociálních vědách“, *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 42/4, 2006, 761–782; Bláhovy názory jsou nejsoustavněji podány v článku I. Arnošt Bláha, „Subjektivismus v sociologii“, *Ruch filosofický* 1, 1921, 175–181.

její metodickou precizací. Výsledky brněnského výzkumu „až příliš“ odpovídaly názorům jeho autora, zatímco jejich konvergence se známými vnějšími daty (s výsledky censu v dané lokalitě) byla jen částečná, spíše ve formě trendu než odrazu tehdejší sociální reality. Ať už to bylo způsobeno Bláhovým dřívějším veřejným působením, nebo spíš působením jiných, vlivnějších postav (Masaryka) nejen na vůdčího brněnského sociologa ale na městskou českojazyčnou inteligenci vůbec, tato blízkost byla „příliš ideální“, příliš značná, než aby s těmito výsledky – neřku-li s jejich „patříčnou“ interpretací – autor výzkumu vyrukoval jinde než na podobně nalaďeném fóru. Jediným přímým výstupem brněnského výzkumu náboženství v roce 1930 se proto stala Bláhova nedochovaná přednáška pro Komenského vyšší školu lidovou.

Závěrem

Všeobecný pád sekularizačního paradigmatu v sociologii náboženství vede i v případech, kdy alespoň navenek platí – což je situace většiny západoevropských zemí – k novému promýšlení historických dimenzí tohoto procesu a jeho širších sociokulturních kontextů.⁵⁰ J. Casanova vykládá evropskou sekularizaci jako výjimečnou souhru tří faktorů: emancipace světské sféry od náboženské legitimizace a mocenského působení, ústupu od náboženského přesvědčení a následně i nábožensky motivovaného chování, a konečně náboženské privatizace.⁵¹ Ani v (západní) Evropě však dezeklesializační a sekularizační vývoj nebyl automatický, natož aby probíhal podle jednotného modelu. Zatímco v některých zemích vedl kupříkladu důraz na nacionalismus a národní historii ke zpochybnění náboženských symbolických univers – typickým příkladem jsou české země –, jinde tomu bylo právě naopak, třeba v Irsku nebo Polsku. Z toho důvodu se objevuje požadavek hlubšího historicko-sociologického studia moderních náboženských procesů i v případě jednotlivých evropských zemí; s jednoduchou explanací prostřednictvím sekularizační teze již nevystačíme.⁵² Současné britské výzkumy například zpochybňují předpokládanou vysokou míru aktivní participace na bohoslužbách a dalších církevních

50 Z novější literatury srov. alespoň Peter L. Berger, *Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, Brno: Barrister & Principal 1997; David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot: Ashgate 2005.

51 José Casanova, „Naděje a úskalí veřejného náboženství“, in: Jiří Hanuš – Jan Vybíral (eds.), *Evropa a její duchovní tvář: Eseje – komentáře – diskuse*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2005, 83-103: 83-88.

52 Philip S. Gorski, „Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research“, in: Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 110-122.

aktivitách i v konfesionalistickém 19. století a ukazují na existenci mnohem širší palety náboženských názorů a jednání v tehdejší společnosti, než jakou předpokládaly sekularistické představy o „zlatém“ věku církevní religiozity.⁵³

V případě české religiozity konce 19. a první poloviny 20. století bohužel nemáme k dispozici kvantitativní data, s nimiž na Britských ostrovech operuje R. Gill a další historičtí sociologové náboženství. Nízká míra církevní plurality, formalistní pojmání náboženskosti a v neposlední řadě stav tehdejší české sociologie náboženství podobné analýzy prostě neumožňují. Jediným obecnějším zdrojem dat jsou výsledky sčítání lidu, které však odrážely pouze formální církevní příslušnost a její změny. I z těchto dat však můžeme usuzovat, že význam vzniku Československé republiky vyvolal mnohem zásadnější konfesionální změny než v sousedních zemích.⁵⁴ „Rozchod s Římem“ a náboženské hledání části české veřejnosti, především intelektuálů, které dokumentují i některé autobiografické prameny⁵⁵ přitom úzce souvisely s protiklerikálním bojem jiných intelektuálů – tento boj sice mohl cílit proti jakémukoli náboženství, jako v případě liberálů a především socialistů, stejně tak však mohl upínat naděje k nějakému mystickému osobnímu náboženství budoucnosti, které bylo tím „pravým“ křesťanstvím či náboženstvím vůbec.⁵⁶ Paradigmatickou postavou v tomto smyslu samozřejmě byl T. G. Masaryk, jenž sice proslul svými antiklerikálními postoji z počátku století, současně však výrazně prosazoval náboženskou dimenzi lidského života a její praktické uplatňování v sociálním a politickém jednání, stejně jako význam v českých duchovních dějinách. Ačkoli Masarykovu koncepci českých dějin historikové úspěšně zpochybnili, „dějiny mu daly za pravdu“ v podobě vzniku Československa:

[V]znik nového státu se nemohl jevit jako čin jen reálně politický, ale spíše jako plod Masarykova myšlení... Masarykovy teze se pojednou zdály jakoby přece jen oprávněné, reifikované výsledky první světové války a vznikem samostatného československého státu. Ještě silněji tak mohl působit jejich konsolidační a nacionálně-legitimizační potenciál.⁵⁷

53 Robin Gill, *The „Empty“ Church Revisited*, Aldershot: Ashgate 2003.

54 A. Czákó, *The Future of Protestantism...*, 69-79; Emanuel Rádl, *La Question religieuse en Tchéchoslovaquie*, Prague: La Gazette de Prague 1922; id., *Křesťanství po válce...*

55 Např. „Neměli ani tušení, co je stalinismus. Rozhovor s Alenou Wagnerovou“, *Protestant* 17/10, 2006, 1-4: 1.

56 Některá filosofická pojetí tohoto „moderního náboženství“ zpracovali Helena Pavlincová – Břetislav Horyna, *Filosofie náboženství: Pokus o typologii*, Brno: Masarykova univerzita 1999, 197-223.

57 Miloš Havelka (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, Praha: Torst 1995, 27.

Současné tyto události masivně posílily sociokulturní vliv jeho názorů, včetně těch náboženských, což výsledky Bláhova výzkumu religiozity brněnských intelektuálů v roce 1930 jednoznačně potvrzují. Ani v případě socialistů a komunistů však náboženství nemuselo být zcela mrtvé. Nejedn z nich totiž soudil, že sice ví, že „se Lenin vyslovil proti náboženství, ale s pravým náboženstvím se prý komunismus shoduje, poněvadž chce budovat společnost na základě zákona lásky k bližnímu“.⁵⁸

Výsledky tohoto drobného šetření, náhodou objevené tři čtvrtě století po jeho provedení, přitom mají dvojí výpovědní hodnotu: jednak ilustrují stav české sociologie (náboženství) v meziválečném období a zároveň ukazují religiozitu tehdejších (brněnských) městských intelektuálů. K první otázce lze říci asi tolik, že obecně převládalo sekularizační paradigma a s ním i nezáměr o hlubší studium religiozity. Nad rámec obligátních sčítání lidu vzniklo jen malé množství výzkumných prací a většina sociologů se problematikou náboženství zabývala jen okrajově. Hlubším výzkumům soudobých náboženských změn se věnovali především konfesionálně zakotvení badatelé (např. J. Šíma) nebo ti, jejichž osobní motivace na tomto poli pramenila z podobných příčin (A. Bláha), přes svoji pečlivost si však příliš nekladli otázky po metodické relevanci prováděných šetření. Česká sociologie náboženství se v meziválečném období ještě nevymanila ze svého filosoficko-etického a normativního základu, nejen v případě konfesionálně orientovaných badatelů, což můžeme přičíst za vinu právě onomu masarykovskému dědictví.⁵⁹ I s takovými daty a zjištěními však musíme pracovat, chceme-li se vůbec něco dozvědět o religiozitě dřívějších generací. Metodická skepse mladších pražských sociologů sice byla mnohdy oprávněná, nová data však (nejen v našem případě) nepřinesla.

Brněnský výzkum z roku 1930 zadrhé ukázal názory nábožensky zainteresovaných intelektuálů (z větší míry žen, a učitelů a intelektuálů „na volné noze“, méně úředníků), kteří rozhodně nepředpokládali zánik náboženství, spíše jeho deinstitucionalizaci a privatizaci v součinnosti s potenciální obnovou některých sociálních struktur. Přestupové hnutí v českých a moravských městech, případně i na venkově ve dvacátých letech přitom ukazuje, jak dalece tyto představy ovlivňovaly širší veřejnost – i když jen povrchně a většinou nakrátko, zatímco později převážila mocensky vynucená sekularizace.⁶⁰ Srovnáme-li odpovědi Bláhových respondentů s výsledky censů a dalšími informacemi o brněnské religiozitě v období první

58 Miroslav Plecháč, *Spiritismus v Podkrkonoší*, Praha: YMCA 1931, 44.

59 Z. R. Nešpor, „Dvojí tradice...“, 463.

60 Konkrétní příklad (ovlivněný ovšem i lokálním sektářským dědictvím) ukazuje mikrostudie Zdeněk R. Nešpor, „Sektářské hnízdo Stradouň: Lokální sonda do dějin náboženského sektářství na Vysokomyštsku v 18.-20. století“, *Východočeský sborník historický* 13, 2006, 63-110.



republiky, zřetelně se projevuje přiblížení české dezeklesializaci a rozdíl oproti moravskému venkovu, i když s výraznější tendencí ke vstupu do Církve československé než k úplnému opuštění formální církevní příslušnosti. Protagonisté těchto trendů se někdy sami považovali za ateisty, až do nástupu komunistického režimu však měli blíž k masarykovsky (případně troeltschovsky) pojaté necírkevní náboženské obnově.