

11, 2009, 3

Lidé *města* Urban People

Jaroslav Miller

Raně novověké město: eroze komunity?

Miloš Havelka

Ke dvěma intencím procesu sekularizace
v 19. a 20. století

Olga Nešporová

Smrt jako konec, nebo začátek?

Blanka Altová

Možnosti studia evangelické sakrální
architektury

**Petr Hampl,
Marco Stella**

Příšeří aneb antropologická věda
v Německu 20. a 30. let

Lidé města / Urban People

jsou recenzovaným odborným časopisem věnovaným antropologickým vědám s důrazem na problematiku města a příbuzným společenskovědním a humanitním disciplínám. Jedná se o jediný antropologický časopis vydávaný v České republice. Vychází třikrát ročně, z toho dvakrát v českém jazyce (v květnu a v prosinci) a jednou v anglickém jazyce (v září).

Lidé města / Urban People

is a peer-reviewed scholarly journal focused on anthropological studies with emphasis on urban studies, and related social sciences and humanities. It is the only anthropological journal published in the Czech Republic. It is published three times a year, twice in Czech (in May and December) and once in English (in September).

VYDÁVÁ/PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy

Adresa redakce/Address: U křížce 8, 158 00 Praha 5

Internetové stránky: <http://www.lidemesta.cz>

Časopis vychází s podporou vzdělávací společnosti UniPrep.



VĚDECKÁ RADA/SCIENTIFIC BOARD: Jan Sokol (FHS UK Praha) – předseda, Miloš Havelka (FHS UK Praha), Alena Heitlinger (Trent University Peterborough, Canada), Wilma A. Iggers (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), Josef Kandert (FSV UK Praha), Zdeněk R. Nešpor (FHS UK a SOU AV ČR Praha), Hedvika Novotná (FHS UK Praha), Karel Novotný (FHS UK a FLÚ AV ČR Praha), Hans Rainer Sepp (FF UK Praha), Franz Schindler (J. W. Goethe Universität Frankfurt am Main, Germany), Franz Schindler (J. W. Goethe Universität Frankfurt am Main, Germany), Zdeněk Uherek (EÚ AV ČR Praha), František Vrhel (FF UK Praha).

ČESKÉ VYDÁNÍ

Šéfredaktor: Zdeněk R. Nešpor (FHS UK a SOU AV ČR Praha) zdenek.nespor@soc.cas.cz

Redakční rada:

Ladislav Benyovszky (FHS UK Praha), Petr Janeček (Národní muzeum Praha), Jaroslav Miller (FF UP Olomouc), Mirjam Moravcová (FHS UK Praha), Olga Nešporová (VÚPSV Praha), Martin C. Putna (FHS UK Praha), Franz Schindler (J. W. Goethe Universität Frankfurt am Main), Markéta Škodová (SOU AV ČR a FSV UK Praha), Miroslav Vaněk (ÚSD AV ČR).

ENGLISH EDITION

Editor-in-chief: Hedvika Novotná (Charles University Prague, Czech Republic) hedvika.no@seznam.cz

Editorial board:

Alexandra Bitušiková (European University Association, Belgium), Wilma A. Iggers (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), Zuzana Jurková (Charles University Prague, Czech Republic), Grażyna Ewa Karpińska (University of Lodz, Poland), Luďa Klusáková (Charles University Prague, Czech Republic), Daniel Luther (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), Jana Macháčová (Museum Silesiane Opava, Czech Republic), Jiří Malíř (Masaryk University Brno, Czech Republic), Nina Pavelčíková (University of Ostrava, Czech Republic), Adelaida Reyes (New Jersey City University, USA), Peter Salner (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), Blanka Soukupová (Charles University Prague, Czech Republic), Andrzej Stawarz (Muzeum Niepodległości Warsaw, Poland), Róża Godula-Węclawowicz (Jagiellonian University Krakow, Poland).

Výkonný redaktor/Managing editor: Jan Kašpar jan.kaspar@fhs.cuni.cz

Asistentka redakce/Secretary: Tamara Wheeler tamara.wheeler@fhs.cuni.cz

Jazykové korektury/Czech language editor: Martina Vavřínková

Obálka/Cover design: Aleš Svoboda

Sazba/Text design: Robert Konopásek

Task/Printed by: ERMAT Praha, s.r.o.

Distribuce: Kosmas s.r.o., Lublaňská 34, 120 00 Praha 2, www.kosmas.cz

ISSN 1212-8112

OBSAH

STATI

- 419** Raně novověké město: eroze komunity?
Jaroslav Miller
- 441** Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19. a 20. století
Miloš Havelka
- 463** Smrt jako konec, nebo začátek? O (ne)víře v posmrtný život
Olga Nešporová

ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM

- 493** Možnosti studia evangelické sakrální architektury
Blanka Altová

STUDENTI PÍŠÍ

- 553** Příšeří aneb antropologická věda v Německu 20. a 30. let
Petr Hampl, Marco Stella

RECENZE

- 577** Luďa Klusáková – Laure Teulières (eds.): Frontiers and Identities. Cities in Regions and Nations *Michal Illner*
- 582** Rubén Hernández-León: Metropolitan Migrants. The Migration of Urban Mexicans to the United States *Alena Pařízková*

- 585** Zdeněk Demel: Pod dohledem církevních tajemníků. Omezování činnosti katolické církve v Československu 1945–1989 na příkladu jihočeského regionu *Zdeněk R. Nešpor*
- 588** Jan Luffer: Strašidelný chrám v horách. Japonské lidové pohádky a pověsti *Petr Janeček*
- 591** Thomas Hylland Eriksen: Sociální a kulturní antropologie *Helena Haškovcová*

ZPRÁVA

- 593** Projekt výzkumu rodičovských strategií v edukaci dětí v České republice *Mirjam Moravcová, Dana Bittnerová, Daniela Pěničková*
- 601** Recenzenti statí v roce 2009

RANĚ NOVOVĚKÉ MĚSTO: EROZE KOMUNITY?¹

Jaroslav Miller

Katedra historie Filozofické fakulty UP Olomouc

The Early Modern City: An Eroding Community?

Abstract: Mostly based upon the critique of classical community/society theories as introduced and developed by Ferdinand Tönnies, Émile Durkheim, Georg Simmel, Karl Popper and/or the Chicago school of sociology, the article has the ambition to provide a theoretical model explaining the crisis of a tradition-oriented community and the emergence of the modern urban society in the period before 1800. As such, the study expands far beyond the limits of a classical historical science as it permeates into sociology, historical demography, cultural anthropology and/or the history of ideas. All main sociological approaches toward ideal types of community and society, namely the typology (F. Tönnies, G. Simmel, É. Durkheim, M. Weber, L. Wirth, R. Redfield, H. Becker), the ecology (The Chicago School), the conflict theory (K. Marx, J. Coleman, M. Castells) and the systems theory (R. L. Warren), tacitly concur that while pre-modern urban life was predominantly characterized by Gemeinschaft-like relationships (a strong identification with community, emotionalism, traditionalism, a high level of social control, etc.), the Gesellschaft-like relationships (individualism, formalized social control, rational bonds, etc.) are rather typical for the populations of modern cities. Since Ferdinand Tönnies, the concern for the transformation of Gemeinschaft into Gesellschaft has been one of the basic and continuing themes in community sociology. In a search for the all-embracing explanation of this qualitative change, sociologists have introduced a great variety of theories. Some, like Ferdinand Tönnies, Karl Marx and/or Émile Durkheim, associated the Vergesellschaftung with a revolutionary economic

¹ Studie vznikla díky studijnímu pobytu v rámci Fulbrightova stipendijního programu na Yale University a Georgia College and State University, USA. Studie je součástí výzkumného záměru MSMT6198959225 a grantového projektu GA ČR č. 404/09/0026.

development while other scholars (Max Weber) referred to the transformation as the result of increasing “rationalization.” Alternatively, the first generation of American urban ecologists (Louis Wirth, Robert Redfield) reasoned that large population size producing a high degree of heterogeneity would necessarily result in the collapse of community and the rise of society. Notwithstanding a great number of rival theories, most urban sociologists have maintained that the modern Gesellschaft characteristics emerged as late as the 19th century while the pre-modern city has been traditionally described in terms of Gemeinschaft. As such a view seems to be at odds with the available historical evidence, the article sets out to defend the thesis that European citizenry gradually lost most Gemeinschaft characteristics already between 1500 and 1800. In other words, it is suggested that some social relationships typical for modern society emerged in the early modern period and, consequently, they were not the products of the 19th century industrialization and liberalism as traditionally believed by many scholars.

Keywords: *Community; early modern period; transformation of urban societies*

V roce 1750 vydalo město Bardejov v Horních Uhrách policejní instrukci týkající se kontroly veřejného i soukromého života měšťanů a obecních mravů. První část textu obsahuje normotvorný předpis správného průběhu a podoby měšťanských svateb. Kromě obecných ustanovení o spořádaném chování v průběhu svatebního veselí nařizuje instrukce maximální počet hostů, podle toho, jedná-li se o svatbu bohatou, střední či prostou. Podle stejného klíče je určen i přesný počet chodů na hostině (bohatá svatba 12 chodů, střední 8 chodů, prostá 5 chodů), přičemž sankce za nedodržení předpisu jsou odstupňovány od 40 florénů u bohaté svatby až po 6 florénů u svatby prosté. Dále jsou stanoveny přesné doby obřadů, množství vína dodaného městským šenkem, počet kuchařů a kuchařek (např. jeden kuchař a 2 pomocné kuchařky u bohaté svatby), délka svatební hostiny, a dokonce počet družiček, jehož překročení rovněž podléhalo finanční sankci. Další část policejní instrukce se zabývá problematikou odívání měšťanů s poukazem na smutnou skutečnost, že dle oblečení nelze určit sociální status obyvatele města, neboť i prostí řemeslníci se oblékají marnotratně a přepychově ve snaze vyrovnat se cechmistrům či konšelům. Norma tedy zakazuje řemeslníkům nosit oděv z drahého anglického a holandského sukna, a naopak předepisuje šat z levnějších materiálů. Vydaná policejní instrukce

zasahuje i do mnoha jiných oblastí s cílem podržít život městské obce co nejvyšší míře regulace.²

Samotný úřední text instrukce tak představuje jeden z nespočetných dobových pokusů o přiblížení se utopické vizi ideálního města spočívající v důrazu na hodnoty řádu, poslušnosti, sociální kontroly, jednoty, harmonie a kolektivismu. Obraz dokonalé městské společnosti přitom vystupuje do popředí především v narativních pramenech městské provenience a v první řadě v panegyrických dílech oslavujících město a jeho obyvatele (Miller 2008: 261-287). Humanista Georgius Sibutus na konci 20. let 16. století například hovoří o senátu a obyvatelích města „kteří se v svornosti těší z pokoje, klidu a míru“, a Šimon Ennius Klatovský o dvě desetiletí později uvádí, že v Olomouci „rozkvétá šťastná svornost“ (Petrů 1977: 34, 40). Abychom se vyhnuli zbytečné kumulaci příkladů, uveďme již pouze to, jakým způsobem František Damas Strnad ve svém panegyriku na Plzeň z konce 17. století popisuje město:

„Nacházím já v jednom každém městě trojnásobní harmonií, anebo spoluzvучnost: První jest dobře a pořádně rozpořádaného stavení [politického zřízení, pozn. aut.]. Druhá jest pořádné zachovávaní chvalitebných obyčejův, přikázání a práv. Třetí jest jednosvornost a jednozvучnost srdcí a myslí obyvatelův; z těch třech nejpěknější jest srovnání myslí a srdcí ... Taký v městě tomtu, ačkoliv vyšší ouřadové jako tenký strunky hlas vysoký vydávající, a jiní nižšího stavu jako struny nižším hlasem znějící jsou byli, nicméně jednosvorně, jednověrně a jednostejně ustavičně ... jsou se srovnávali.“³

Jak bardejovská policejní instrukce, tak oslavné tisky z pera Františka Damase Strnada, Georgia Sibuta a Šimona Ennia Klatovského však zároveň naznačují existenci rozporu mezi požadovanou normou ideální obce a subversivní realitou života raně novověkého města. Oba citované prameny tak postulují jednu ze zásadních otázek evropské urbánní historie, která zůstává v kontextu českého dějepiscetví dosud zcela opomíjena: Na jakých sociálních a organizačních

² *Policey-Ordnung Bey dieser Königlichen Freyen Stadt Bartfeldt*, 1750. Archív mesta Bardejova, inv. č. 294.

³ František Damas Strnad, *Město na hůře wystawené od prwního svého wyzdwižení a wystawení wždycky sylné, od přijaté katolické wíry w wíře stálé a neporušené. Od dané wěrnosti králům českým a pánům dědičným nezprzněné, w mnohých a těžkých protiwenstwich neustalé, w wítězstwich od Boha propůjčených užíwání střídme; Staro-katolické, královské a krajské město Plzeň, na den Památní a Weyroční Slawného Wítězství nad nepřátely ouhlawními obdrženého slující Nowý Swátek*, Praha 1676, s. B3.

principech spočívala idea města předmoderní doby a jaké byly hlavní příčiny postupné hodnotové transformace městských společností v období mezi raným novověkem a 20. stoletím (Miller 2006: 9-16, 2008: 261-287)? V tomto ohledu naráží tradiční historická věda, založená na vyhledávání a interpretaci dostupných archivních pramenů, na limity svých možností. Neschopnost uspokojivě postihnout a vysvětlit komplikovaný proces kvalitativní přeměny tradičních společenství v moderní společnost vyplývá mimo jiné ze skutečnosti, že klasická historiografie postrádá odpovídající pojmoslovný aparát. Problém tak může být vyřešen pouze výpadem do míst, která jsou tradičním hájemstvím jiných oborů, v tomto případě především sociologie. Právě kritická reflexe klasické komunitní sociologie a nástin využití ideálního (tedy virtuálního) typu komunity v historickém výzkumu jsou hlavními cíli předkládané teoreticky zaměřené studie.

Ze sociologického pohledu naplňovalo středověké a raně novověké město základní charakteristiky *ideálního typu komunity*, které ve sborníku o nových pohledech na komunitní společenství v USA přehledně shrnul urbánní sociolog Roland L. Warren (Warren 1983: 393-401).⁴ Podle něj lze při definici ideální komunity uvažovat o následujících attributech:

- Vzájemná známost, a tedy existence osobních citově zabarvených vztahů (*primary group relationships*).⁵ Z této premisy vyplývá, že komunita je tvořena omezeným počtem členů
- Vysoká autonomie v rozhodování
- Schopnost jednotného postupu
- Zapojení co největšího počtu členů komunity do správy veřejných záležitostí
- Oddanost konzervativním hodnotám komunity
- Vysoká míra homogenity
- Vysoká míra sociální kontroly
- Absence konfliktu a důraz na harmonii

⁴ Podobné vymezení komunity v Rubin 1983: 54-56. Je však třeba uvést, že v jiných definicích je komunita charakterizována rovněž jako fyzicky i symbolicky ohraničený prostor. Z tohoto pohledu pracuje předkládaná studie s redukováným pojetím komunity. K typologii komunit viz např. Brint 2001: 1-23.

⁵ Termín "primary group" pochází od amerického sociologa Charlese Cooleyho (Cooley 1909: 23-31).

Sociologický termín „komunita“ byl jako ideální typ definován v roce 1887 Ferdinandem Tönniesem v jeho stěžejní studii *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Podle Tönniese se sociální vztahy utvářejí buď do podoby komunity (*Gemeinschaft*) nebo společnosti (*Gesellschaft*). Zatímco komunita je založena na tzv. přirozené vůli (*Wesenwille*) zahrnující důraz na tradici, kolektivismus a solidaritu, na sdílení společných cílů a na existenci řádu, společnost naopak spočívá na tzv. racionální vůli (*Kurwille*), charakterizované racionalitou, individualismem, názorovou pluralitou a absencí emočních pout jako tmelícího prvku sociálního vztahu. Tuto roli ve společnosti naplňuje smlouva, jejímž protějškem v komunitě je svornost a shoda (*Eintracht*) (Tönnies 2002: 33-170). Tato binární opozice Tönniesovi umožnila vytvořit vysvětlující model transformace středověké, převážně rurální komunity v moderní průmyslovou společnost.

Tönniesovo rozlišení mezi ideálními typy „komunity“ a „společnosti“ se stalo jedním z určujících konceptů sociologie, jenž byl v následujícím období aplikován v nejrůznějších kontextech. Původní konstrukt Ferdinanda Tönniese, byť s využitím odlišné terminologie, přejal ve svých nejzásadnějších pracích například Émile Durkheim, který ve svém díle *Společenská dělba práce* (1893) rozeznává tzv. „mechanickou solidaritu“, jež přibližně odpovídá Tönniesově definici komunity, a „solidaritu organickou“ typickou pro sociální vztahy uvnitř moderní společnosti. Podle Durkheima zůstávala předmoderní Evropa extrémně homogenním společenstvím, protože etické, náboženské, politické a sociální hodnoty byly hodnotami univerzálně sdílenými stejně jako životní styl (Durkheim 2004). Podobně Max Weber popisuje chování a jednotlivé typy sociálních vztahů uvnitř komunity, jejichž základem jsou adorace společných hodnot (*wertrational*), emoce (*affektuel*) a tradice (*traditionell*), zatímco pro moderní společnost je charakteristické racionální jednání (*zweckrational*) založené na efektivitě a zvažování „costs and benefits“ (Weber 1980, 1998, 2001).

Testuje-li historik Tönniesovy, Durkheimovy či Weberovy teze na mikrokosmu středověkých a raně novověkých sídel, nalézá v pramenném materiálu průkazná svědectví o hlavních organizačních principech, na nichž spočívala normativní idea města. Dosavadní historické bádání ukazuje, že městské obce měly tendenci jednat jako monolitní tělesa, což přirozeně zužovalo prostor pro osobní iniciativy, individuální rozhodnutí a autonomní kritické úsudky. Vysoká nadřazenost kolektivismu nad individualismem znamenala, že středověké a raně novověké městské obce byly nutně intervencionistické, přičemž cílem byla asimilace, integrace a zahlazení vnitřních hranic v opozici ke kulturní

a názorové pluralitě.⁶ Nejzřetelněji se taková (sebe)reflexe města promítala v literárním zpracování. Podrobíme-li kritickému rozboru nespočetné dobové paměti, městské kroniky a panegyrické tisky, zjišťujeme, že topos svornosti, solidarity, harmonie a řádu vždy tvořil základní stavební kámen jejich argumentační konstrukce. Zatímco jednota a harmonie byly vnímány jako nezbytný předpoklad prosperity města, disharmonie mohla vést až k jeho pádu, popřípadě k tyranii jednotlivce či naopak k chaosu a k bezuzdné anarchii (= demokracii). Pregnantně tuto obavu vyjádřil například Bartoš písař, kronikář bouřlivých pražských událostí ve dvacátých letech 16. století, který volal po tom, „aby mezi všemi dobrá láska a svornost býti mohla ... Co láska a svornost a zase neláska a nesvornost přinášejí, přivozující staré historie a kroniky, kterak pro nesvornost veliká, mocná i bohatá města i království k zkáze i k zahynutí jsou přicházela“ (Erben 1863: 299). Podobně Stenzel Bornbach, líčící v pozoruhodné shodě neméně dramatické události v Gdaňsku, uvádí své vyprávění mravoličnou poznámkou, že ve všech politických zřízeních jsou *Neid und Uneinigkeit* hlavními příčinami škod a zkázy – *Schaden, Nachteil und Verderb*.⁷

S cílem chránit kolektivistické principy městského života využívala urbánní centra celé spektrum právních, společenských i ekonomických nástrojů s výrazně homogenizačními a integračními účinky. Jinými slovy, nově přichází do města a menšinové kolektivní (sub)identity byli podrobováni tvrdému akulturačnímu a asimilačnímu tlaku na přijetí pravidel, norem a hodnot vyznávaných v dané obci. Každé město například uplatňovalo celou řadu regulačních opatření, jejichž smyslem bylo zachovat konfesijně, sociálně a kulturně homogenní strukturu městské populace, což ve svém důsledku vedlo k selektivnímu výběru uchazečů o měšťanství. Žadatelé o status měšťana například museli vždy prokázat svůj legitimní původ a „dobrou pověst.“ V raném novověku byl rovněž poměrně běžným restriktivním opatřením požadavek, aby přistěhovalci do města splňovali podmínku příslušnosti ke katolické (Plzeň, Krakov), či naopak protestantské víře (Gdaňsk, Toruň). V tomto kontextu lze lépe pochopit obavu městského písaře z rozvratu čistě luteránské městské obce v pruské Chojnici poté, co učinil zápis o přijetí katolíka mezi místní měšťany: „*Ist der*

⁶ Srov. Popperovu charakteristiku „uzavřené“ společnosti, jež v hrubých rysech odpovídá Tönniesově a Durkheimově definici komunity. Ve své kritice „uzavřené společnosti“ Popper konečnou vychází z Platónova popisu ideálního státu, jenž byl založen na jeho empirické zkušenosti s antickou městskou obcí (Popper 1994: 158).

⁷ Stenzel Bornbach, *Historia, Vom Auffruhr zu Dantzick, welcher sich angefangen hat, Anno 1522. Und ist durch Königliche Maiestat von Polen, Anno 1526, gestillet, mit allem Fleiss beschrieben*, Dantzick 1587, Herder Institut Marburg, mikrofilm č. Fk 179, f. 1a.

dritte nunmehrige päpstliche Bürger alhier. Gott verhüte eine schädliche besorgliche Nachfolge“ (Kloß 2004: 52). Některé obce rovněž uplatňovaly systematickou jazykovou politiku, což byl v předbělohorském období případ mnoha českých měst, která nutila přistěhovalce, aby se naučili česky (Strnad 1888: 93-94; Kliment 1930: 55).

Jako projev mechanické solidarity (Durkheim) či komunitních hodnot (Tönnies) lze interpretovat rovněž chování středověkých a raně novověkých městských obcí k menšinám a subkulturám, které se dlouhodobě vzpíraly plné integraci. Typický příklad odmítnutí asimilace představovaly židovské komunity usazené v mnoha středoevropských městech. V situacích, kdy se asimilační politika ukazovala jako neúčinná, vykazovala obec tendenci cizorodé entity buď zcela vytěsnit z městského prostoru (vyhánění židů, židovské pogromy), nebo je alespoň fyzicky separovat (židovská ghetta či ulice). Obhajobou stejných principů je vysvětlován rovněž úspěch reformačních procesů v městském prostředí, a to především německými historiky pohlížejícími na reformaci jako na primárně sociální, a nikoliv náboženský fenomén. Reformace totiž obcím umožnila sekularizaci církve, ve středověku právně i sociálně cizorodé entity trvale přítomné na území města. Proces poměštění (*Verbürgerlichung*, *Kommunalisierung*) protestantského duchovenstva a vytvoření městských církví kontrolovaných městskými radami tak může být interpretován jako triumf kolektivismu a republikánských hodnot jednotlivých obcí.⁸

Představovala-li středověká a raně novověká městská obec typ sociálního organismu s převažujícími charakteristikami komunity,⁹ je nutné obrátit pozornost k obecné otázce o příčinách transformace komunity v moderní společnost, která patří ke konstantám sociologického výzkumu, od Ferdinanda Tönniese až po chicagskou školu urbánní sociologie (*Chicago School of Sociology*). Většina historiků i sociologů přitom weberovský termín *Vergesellschaftung*, označující přeměnu komunitních sociálních vztahů ve vztahy společenské, spojuje s vývojem v 19. století, tedy s procesy industrializace a masové migrace či se vzestupem novodobé státní či národní identity. Myšlenku rozpadu tradičních sociálních vztahů v důsledku industrializace, akumulace kapitálu a vyostřeného třídního konfliktu nacházíme již u Karla Marxe a v modifikované podobě rovněž u neomarxistických urbánních sociologů, například Manuela Castellse

⁸ Z bohaté literatury viz výběrově alespoň pionýrské studie Bernda Moellera (Moeller 1987 /1. vydání 1962/; Moeller 1972: 195-224). Dnes především Peter Blickle (Blickle 1992, 1997).

⁹ K problematice komunity ve středověké a raně novověké Evropě viz Pan-Montojo – Pedersen 2007; Halvorson – Spierling 2009.

(Castells 1977) a Davida Harveyho (Harvey 1973, 1978) či v osmdesátých letech 20. století u Leonarda Bloomquista a Gena Summerse (1982). Z takto po-
 jímaného procesu *Vergesellschaftung* logicky vyplývá, že předindustriální mě-
 sto je sociology většinou nazíráno prizmatem komunity. Nejvýstižnější příklad
 tohoto pohledu představuje vynikající analýza sociálních vztahů v evropských
 předmoderních urbánních sídlech z pera Gideona Sjoberga, který formuloval
 názor, že městská centra předindustriálního období obecně vykazují shodné
 charakteristiky přiřazované obvykle ke komunitním typům společenství, při-
 čemž jejich transformaci Sjoberg spojoval až s procesy probíhajícími od 19. sto-
 letí (Sjoberg 1965). V následujícím teoreticky zaměřeném textu se s touto jed-
 nostrannou tezí pokusím polemizovat a mým cílem bude ukázat, že jevy ob-
 vykle sociology a historiky spojované s rozpadem ideálního typu komunity se
 projevovaly, byť v omezené míře, v městském prostředí již od raného novověku
 a že vývoj předmoderních městských společenství lze legitimně zkoumat v kon-
 textu postupně se rozpadajících komunitních hodnot a sociálních vztahů.

Pod vlivem západoevropských sociálních věd v 18. století i učení Karla
 Marxe spatřoval rovněž Ferdinand Tönnies důvody přechodu od komunitních
 sociálních vztahů ke vztahům společenským ve sféře ekonomické. Za hlavního
 činitele této změny považoval Tönnies především prudký rozvoj globálního ob-
 chodu a efektivizaci finančních investic, které vedly k živelné expanzi kapitalis-
 mu založeného na racionalismu, efektivitě a vyhroceném individualismu (Tön-
 nies 2002: 103-170). V modifikované podobě převzal Tönniesovy teze i Émi-
 le Durkheim, podle kterého dělba práce v důsledku prudkého rozvoje hospo-
 dářství a industrializace vedla k postupnému kolapsu sociálních vztahů založe-
 ných na kolektivismu, vzájemné závislosti a solidaritě.

Historický výzkum vývoje urbánních ekonomik v 16.–19. století ukazuje, že
 Tönniesovu a Durkheimovu explikačnímu modelu lze přiznat alespoň částeč-
 nou platnost, a to hned v několika ohledech. Globalizace obchodu v raném no-
 vověku totiž výrazně přispěla k rozvoji moderních finančních institucí (banky,
 pojišťovny, burzy), které umožňovaly jak vysoké a zároveň relativně bezpečné
 investice do dálkové směny, tak výrazný pokrok existujících technologií. Ros-
 toucí objemy dálkové obchodní výměny přinášející vysoký zisk a prohlubující
 se provázanost vnitroeuropejského i mimoevropského trhu měly zásadní dopad
 na ekonomiku západoevropských i středoevropských měst.¹⁰ Nejviditelnější

¹⁰ K ekonomické provázanosti evropských regionů od 16. století především Fernand Braudel
 (Braudel 1999). Braudelovu teorii přejal a rozpracoval Immanuel Wallerstein (Wallerstein 1974).

důsledek tohoto vývoje lze označit jako *krizi principu hospodářské soběstačnosti* měst. Zatímco středověká města představovala polouzavřené ekonomiky chráněné před vnější konkurencí řadou svobod, práv a regulačních opatření, přičemž cílem jejich hospodářské politiky bylo dosažení maximální míry soběstačnosti, v raném novověku města tuto politiku pozvolna opouštěla, a to dílem z nutnosti (rostoucí populace, nižší ceny importovaných výrobků, vysoká poptávka po koloniálním zboží) a dílem z vlastní iniciativy (vyšší zisky plynoucí z dálkového obchodu). Jednotlivé městské ekonomiky se tak dostávaly do větší či menší závislosti na vzdálených trzích, nad nimiž neměly ani tu nejmenší kontrolu. Jeden z extrémních příkladů takové provázanosti představovala vzájemná obchodní výměna mezi Pobaltím a západoevropskými městy (Amsterdam, Rotterdam, Londýn), jejichž bezprecedentní populační růst byl v 16.–18. století do značné míry umožněn masivním importem základních potravin z baltských přístavů (Gdaňsk, Elbink, Královec), které naopak sloužily jako brány, jejichž prostřednictvím bylo do polské šlechtické republiky dováženo koloniální zboží, kvalitní látky či zbraně (Bogucka 1968: 245–252, 1973: 433–447; Fedorowicz 1980). Opuštění středověké zásady maximální hospodářské soběstačnosti vedlo v dlouhodobém horizontu k postupné erozi komunitních principů, a to prostřednictvím paralelního působení dvou vedlejších efektů. Prvním z nich bylo snížení vzájemné ekonomické závislosti členů obce, protože hospodářské vazby narůstajícího počtu měšťanů byly ukotveny mimo ekonomický mikrosvět města, dosud organizovaný a regulovaný cechovními korporacemi. Vzestup dálkového obchodu a vyšší míra konkurence zároveň vyvolávaly tlak na efektivitu a masovější produkci, což v 17.–18. století podnítilo překotný rozvoj manu-fakturní výroby a později industrializaci provázenou masovou imigrací do prosperujících center hospodářství (Cerman – Ogilvie 1991; Klíma 1991). Rozvoj nových odvětví výroby, vznik konkurenční organizace práce (cechy versus manufaktura a tovární produkce) či kulturně, sociálně, konfesijně i národnostně diverzifikované přistěhovalectví přispěly k transformaci sociálních vztahů směrem k heterogenizaci zájmů, idejí a životních stylů, tedy k durkheimovskému přechodu od mechanické k organické solidaritě.

Alternativní mechanismus proměny sociálních vztahů vypracoval Max Weber, a to především ve svých třech zásadních studiích věnovaných problematice protestantské etiky a duchu kapitalismu (1904/1905), hospodářství a společnosti (1921) a sociologii náboženství (1920/1921). Podle Webera je tzv. *Vergesellschaftung*, proces transformace středověké komunity v individualistickou moderní společnost, primárně produktem racionalizace, tedy směřování

k ideálnímu typu sociálního chování označovanému samotným Weberem jako *zweckrational*. Sám Weber svou tezi dokládal, mimo jiné, na příkladu proměny „prožívání“ náboženské víry a na procesu jejího odkouzlení směrem ke kodifikaci a laicizaci jejího výkladu z knih (Weber 1998: 119-196).

Prostředí středověkého a raně novověkého města skýtá celou řadu názorových dokladů weberovského procesu racionalizace, jehož důsledkem byl postupný rozpad středověké (sebe)prezentace města jako harmonické obce vyznávající hodnoty solidarity a řádu. Analyzujeme-li například historický vývoj (nejenom) městské správy a práva, je zřejmý posun od obyčejového práva, personalizované spravedlnosti, vysoce ritualizovaných právních úkonů a iracionality procesního řízení (např. využívání ordálů, přísahy atd.) ke kodifikaci, profesionalizaci a byrokratizaci (Martínek 2008: 345-366).

V raném novověku byla jedním z rozhodujících impulsů racionalizace městské správy a výkonu práva expanze protomoderního státu a s tím související implementace římského práva, jehož znalost, vzhledem ke zvyšující se složitosti obchodních a finančních vztahů, se stávala důležitým předpokladem nejen pro úspěšné působení v městském mocenském aparátu, ale stále více také nástrojem monopolizace moci ve městě. Zatímco v 15.–16. století ještě osoby s formálním právním vzděláním vykonávaly ve městech spíše úřednické funkce, v následujícím období tito jednotlivci pronikali stále častěji do městských vlád a částečně vytlačovali tradiční radní vrstvy. Tento trend výmluvně dokládá například postupná proměna sociálního složení rady Starého města pražského ve druhé polovině 17. a na počátku 18. století. Jak zjistila Věra Smolová, počet konšelů s univerzitním vzděláním (nejčastěji právnickým) se v radě postupně zvyšoval a po roce 1700 již tito lidé obvykle tvořili větší část městské vlády (Smolová 1991: 20-23). Rostoucí význam juristů naznačuje i pohled do matrice právnícké fakulty Karlo-Ferdinandovy univerzity, na které měli měšťané ve druhé polovině 18. století již drtivou převahu (Klabouch 1958: 38).

Protože ve většině evropských států probíhala recepce římského práva spíše shora, od korunních a celomonarchických institucí k institucím stavovským, městským a vrchnostenským, stalo se římské právo také významným prostředkem jak centralizace, unifikace a zefektivnění městské správy, tak nástrojem politické disciplinace. Původně nepočetná, ale postupně expandující vrstva městského obyvatelstva s právním vzděláním obvykle netvořila součást tradičních mocenských elit, avšak proces státní byrokratizace a správní centralizace nabízel tomuto segmentu městské populace příležitost k bezprecedentnímu kariérnímu a společenskému vzestupu. Postupně se vytvářející kasta

měšťanů—právníků tak mohla profitovat nikoliv z obhajoby právního a politického partikularismu středověkých měst, ale spíše z rostoucí moci státu a byrokratizace jeho administrativního aparátu. Sociální a politický vzestup *Bildungsbürgertum* tak byl, alespoň částečně, závislý na úspěšnosti budování protomoderního státu.

Výše popsany vývoj etatizace, byrokratizace a profesionalizace připravil městské obce o značnou část kolektivní identity, jež mimo jiné spočívala na existenci (s)právní autonomie. Sociální vzestup měšťanů—právníků navíc vedl uvnitř městských obcí k rozrůznění zájmů, protože část nových městských elit přirozeně inklinovala ke kariéře ve službách státu a jejich solidarita se středověkou ideou města jako komunity se postupně vytrácela.

Ačkoliv výzkum kvalitativní transformace sociálních vztahů zůstal ve druhé polovině 19. a v prvních desetiletích 20. století doménou německé a francouzské sociologie, nový impuls k rozvoji tohoto badatelského pole vzešel v následujícím období ze Spojených států amerických, a to v souvislosti s tzv. Chicagskou školou sociologie. I když její představitelé se věnovali převážně výzkumu životního stylu amerického města a venkova před druhou světovou válkou i po ní, jejich závěry se ukazují jako nosné a inspirativní rovněž pro studium transformace sociálních vztahů v evropských raně novověkých i moderních městských společnostech.

První generace chicagských sociologů (Robert Park, Louis Wirth) navazovala především na teorie německého filozofa a sociologa Georga Simmela, který zkoumal psychologický vliv života v metropoli na chování městské populace i jednotlivých obyvatel (Simmel 1978: 409-424). Nejvýrazněji přispěl k diskusí o transformaci životního stylu obyvatelstva velkých urbánních center Louis Wirth ve své dodnes hojně citované studii *Urbanism as a Way of Life* (Wirth 1938: 8-20). Na rozdíl od Simmela, který spojoval individualizaci sociálního chování s rozvinutou peněžní ekonomikou, klade Wirth důraz na jiné příčiny přechodu od komunitních sociálních vztahů ke vztahům společenským. Podle Wirtha spočívá klíč k vysvětlení zániku komunity ve zvyšující se velikosti populace, v hustotě osídlení a v přirozeně rostoucí kulturní pluralitě městského obyvatelstva. Wirth totiž dokládá, že koncentrace obyvatelstva má nevyhnutelně za následek „odosobnění“ sociálních vztahů v kontextu sídla. Zahuštění obyvatelstva v omezeném urbánním prostoru přirozeně ústí ve větší společenskou toleranci individuálních odlišností, zároveň však vytváří konkurenční prostředí, podporuje hospodářskou exploataci a produkuje „chaos“, jako opak řádu a harmonie, jež jsou pilířem komunity. Výsledkem je přechod k formální

(a plně institucionalizované) kontrole sociálního chování jednotlivce. Wirthovy teze se dočkaly podpory především ze strany Roberta Redfielda v jeho studii věnované analýze lidové kultury na poloostrově Yucatan (Redfield 1943: 68-72, 1947: 293-308). Redfield ztotožnil existenci komunity s převážně kvantitativními charakteristikami, přičemž argumentoval, že sociální vztahy komunitního typu jsou rozvíjeny především v malých, izolovaných a kulturně homogenních venkovských entitách vyznávajících tradici, víru a příbuzenské svazky. Studie Louise Wirtha a Roberta Redfielda v podstatě vytvořily jedno z možných metodologických východisek jak pro výzkum venkovských a městských společenství tak kontrastních ideálních typů sociálních vztahů – komunity (venkov) a společnosti (město).

Redfieldovo ztotožnění komunity s rurálním společenstvím i Wirthova populační teorie jsou jako explikativní modely do značné míry uplatnitelné rovněž v kontextu vývoje předmoderních městských struktur, která si udržovala převážně agrární či poloagrární charakter a až na výjimky představovala demograficky marginální entity. Jinými slovy, značná část obyvatel středověkých a raně novověkých měst získávala obživu v zemědělství a jejich způsob života se v podstatě nelišil od rustikálního životního stylu jejich venkovských protějšků. Co se týče výše populace předmoderních urbánních sídel, drtivá většina lokalit s městským statutem v raně novověké Evropě patřila mezi malá osídlení s méně než 2000 obyvateli. V Sasku například do této kategorie spadalo v polovině 16. století 88 % všech měst a situace, s určitými odchylkami, byla obdobná prakticky ve všech ostatních německých zemích i na celém evropském kontinentu (Blaschke 1967: 70-141; Gräf 1997: 184-205; Schilling 1993: 8-9). V prostoru středovýchodní Evropy (země Koruny české, polsko-litevský stát, královské Uhry) byl tento typ urbánních sídel zastoupen ještě výrazněji, zatímco „velkoměsta“ s více než 10 000 obyvateli tvořila před polovinou 16. století pouze malou skupinu 6–10 sídel (Miller 2006: 41-45, 2008: 28-31). Populace většiny urbánních sídel tedy byla na prahu raného novověku početně skromná a jejich obyvatelé, tísnící se na hustě zastavěné ploše městských intravilánů, se většinou znali navzájem. Právě existenci tzv. sousedství, tedy osobních, citově zabarvených vztahů, můžeme považovat za jeden z pilířů komunitní organizace sociálních vztahů.

Přijmeme-li Wirthovu a Redfieldovu tezi, že eroze komunity v té nejzákladnější rovině souvisí s měnícími se demografickými poměry, můžeme kořeny postupné transformace sociálních vztahů identifikovat již v kontextu urbanizační vlny v průběhu tzv. dlouhého 16. století a později v období století

18. V důsledku tzv. raně novověké urbanizace totiž vedle dotvoření a zahuštění městské sítě v některých evropských regionech (polsko-litevský stát, oblast Skandinávie) došlo u velkého počtu měst k výraznému početnímu růstu populace, ať již pozvolnému či skokovému. Tuto skutečnost výstižně dokumentuje tabulka 1 zachycující vývoj urbanizace v Evropě mezi lety 1500 a 1800, ze které vyplývá, že přesun obyvatelstva do městských sídel byl výrazným trendem již před tzv. průmyslovou revolucí.

Region	1500	1600	1700	1800
Severní a západní Evropa (Skandinávie, Velká Británie, Irsko, Nizozemí, Belgie)	552	976	2107	3895
Středozápadní Evropa (německé země, Francie, Švýcarsko)	1083	1801	2500	3798
Středomoří (Itálie, Španělsko, Portugalsko)	1746	3051	2663	4012
Středovýchodní Evropa (Habsburská monarchie, Polsko)	60	105	195	513
EVROPA	3441	5933	7465	12 218

Tabulka 1: **Populace měst s více než 10 000 obyvateli podle jednotlivých evropských regionů, 1500–1800 (v tisících).** Zdroj: Jan de Vries, *European Urbanization 1500–1800*, London 1984, s. 30. Upravil autor článku.

Ze statistických údajů shromážděných Janem de Vriesem vyplývá, že v průběhu tří staletí došlo k téměř čtyřnásobnému růstu populace v evropských městech s více než 10 000 obyvateli.¹¹ Raně novověkému urbanizačnímu procesu odpovídá rovněž kontinuálně se zvyšující počet těchto městských sídel. Zatímco pro rok 1500 de Vries identifikoval 154 takových měst, pro počátek 19. století již hovoří nejméně o 364 sídlech s populací převyšující 10 000 osob (Vries 1984: 31).

¹¹ Údaje Jana de Vriese pro středovýchodní Evropu jsou nicméně podhodnoceny. Přesnější údaje viz Miller 2006: 37–41.

Z celého spektra důvodů legitimizujících volbu sídel s nejméně 10 000 obyvateli je pro účel této studie relevantní pouze jediný. Při velikosti populace oscilující okolo této hranice totiž dochází k oslabování sociální koheze založené, mimo jiné, na osobní známosti obyvatel města, a tedy k postupnému odosobnění vztahů uvnitř urbánních společností. Početní růst městského obyvatelstva měl rovněž za následek, že dříve poměrně efektivní nástroje disciplinace, integrace a asimilace začaly selhávat a uvnitř měst tak docházelo k procesu, který bychom snad mohli označit jako *zmnožení alternativních identit*. V této souvislosti bychom měli zmínit ještě jeden aspekt vzniku městských subkultur, který měl z hlediska kolektivistického principu městského života výrazný centrifugální efekt. V raném novověku totiž pozvolna rostl počet osob žijících ve městě, jejichž hospodářské, sociální, mocenské i politické zájmy nebyly bezprostředně s městským sídlem svázány. V kontextu střední Evropy představovala v tomto ohledu nejtypičtější sociální skupinu ve městě se usazující šlechta, závislá na příjmech z panství a politicky orientovaná na dvůr a stavovskou obec.¹² S rizikem určitého zjednodušení můžeme do této skupiny zařadit rovněž vojáky, katolické duchovenstvo, příslušníky dvora či akademických obcí. Tyto minority sice nominálně tvořily součást městské populace, avšak značná část jejich vazeb byla ukotvena v jiném prostředí.

Vrátíme-li se na závěr zpět k vlivné studii Gideona Sjoberga *The Preindustrial City*, vyniknou v kontextu předchozí analýzy dvě zásadní slabiny sociologicko-historických modelů vysvětlující transformaci komunitních sociálních vztahů ve vztahy společenské.

Za prvé, většina sociologů a historiků se zabývala pouze výzkumem jednotlivých dílčích aspektů urbánního života, přičemž výsledky bádání posloužily jako stavební kameny generalizujících teoretických konstrukcí. Zatímco Sjoberg spojoval rozpad tradiční komunity s dopady industrializace, Max Weber soustředil v tomto ohledu svůj zájem převážně na oblast náboženství a hospodářství¹³ a zástupci ekologického přístupu k urbánní sociologii (L. Wirth, H. Gans, J. Palen aj.) v rámci chicagské školy vysvětlovali vznik společenských sociálních vztahů růstem městské populace. Tyto explikativní modely však

¹² Proces tzv. „urbanizace šlechty“ se týkal především rezidenčních měst. Extrémní příklad představoval např. Krakov, v němž před koncem 16. století šlechta držela okolo 20 % všech domů ve vnitřním městě. Viz např. Niwiński 1938: 559, 573. Více k usazování šlechty ve městech středověčné Evropy viz Miller 2006: 147-167, 2008: 106-120.

¹³ Kromě výše zmíněných Weberových prací je v tomto kontextu nutno zmínit rovněž pionýrskou studii *Die Stadt* definující ideální typ středověkého města (Weber 1962).

vesměs pomíjejí vzájemnou provázanost sociálních, kulturních, demografických či náboženských aspektů života předmoderních společenství. Například náboženství bylo ve středověkých a raně novověkých společnostech úzce propojeno s charitativní činností, kulturními praktikami i městskou administrativou. Z této skutečnosti vyplývá, že zásadní změny v *jediné* oblasti života obce nemusely nutně narušit komunitní charakter její sociální organizace. Řada autorů stěžejních sociologických studií zaměřených na problematiku komunity si je tohoto nedostatku vědoma. Například samotný Gideon Sjoberg rozeznává v předmoderním městě výrazný proces hodnotové a kulturní heterogenizace spojený s populačním růstem, avšak dochází k závěru, že tyto jevy neměly vliv na rozpad tradičních sociálních vztahů. Možné východisko z této pasti představuje uplatnění holistického přístupu spočívajícího v analýze všech základních charakteristik komunity a proměnlivosti jejich vzájemného vztahu v důsledku procesů většinou přicházejících zvnějšku. Pro historický výzkum předmoderních urbánních společenství tak mohou skýtat inspiraci především klasické holistické studie amerických sociologů 30.–60. let 20. století zaměřené na popis organizace života ve vybraných amerických maloměstech, které jednotlivým badatelům posloužily jako modelové příklady komunitních sociálních vztahů. V mnoha ohledech pionýrské studie Roberta a Heleny Lyndových *Middletown* či Williama Lloyda Warnera *The Yankee City* se mimo jiné zabývají vlivem celé řady celospolečenských procesů (hospodářská krize, industrializace, migrace, etnická otázka, odborové hnutí atd.) na existující komunitní struktury (Lynd 1929, 1937; Warner 1963). Podobně historik zkoumající transformační procesy v kontextu raně novověkého města musí vzít v úvahu celé spektrum jevů potenciálně ohrožujících komunitní hodnoty městských obcí včetně reformace, pozvolné etatizace městské správy, strukturálních změn v evropské ekonomice či kulturně a národnostně diverzifikované imigrace.

Za druhé, Sjoberg, podobně jako řada historiků a sociologů, pracuje se zjednodušeným stereotypním obrazem předindustriálního města pevně zakotveného v tradičním hodnotovém rámci komunity, jenž se začal rozpadat až v průběhu 19. století (Sjoberg 1965). Tuto tezi Sjoberg dokazuje jak poukazem na kontinuální existenci středověkých institucí, především cechů a městských vlád, tak jednostranným tvrzením, že teprve zásadní změny v organizaci práce a výroby vedly k rozpadu komunitních sociálních vztahů. Nepřerušovaná existence tradičního institucionálního rámce městského života má však pouze nízkou (pokud vůbec nějakou) výpovědní hodnotu o podobě sociálních vztahů uvnitř předmoderních urbánních společenství. Gideon Sjoberg se tak ocitá

v roli hypotetického vnějšího pozorovatele, který má možnost srovnat podobu městských sídel ve středověku a v 18. století. Na základě svého pozorování nutně dochází k mylnému závěru, že města a městská společenství zůstala statickými a změnám nepodléhajícími sociálními organismy. V roce 1400, stejně jako v roce 1750, bylo dominantním prvkem urbánní architektury opevnění, nepochybnitelný symbol městskosti. Tradiční instituce, městské rady, řemeslnické cechy či městské právo nejenže ve většině měst stále existovaly, ale vesměs si udržely i svou organizační strukturu. Dávne městské rituály, festivity a obyčej, především ty, jež byly spojeny s nástupem nové rady a se životem cechů, zůstávaly nedílnou součástí městské kultury jako symboly republikánského politického zřízení, městské autonomie a v první řadě historické kontinuity. Ve většině případů však tyto rituály tvořily pouhý nátěr, který sice mohl zmást vnějšího pozorovatele a přesvědčit ho o neměnnosti městského života, avšak zůstával neúčinný vůči postupné korozi komunitních sociálních vztahů, která se šířila uvnitř městského organismu a rozežírala principy, na kterých stálo město prakticky od svého založení.

Charakter této změny byl tedy spíše funkční než strukturální, a to v důsledku kombinovaného a nesporně silného vlivu několika zásadních procesů, s nimiž byla evropská města konfrontována v období 16.–18. století. Konkrétně se jednalo o raně novověkou urbanizaci spojenou s národnostně, konfesijně a kulturně diverzifikovanou migrací, reformací, vznik protomoderního byrokratického státu a konečně protoindustrializaci a strukturální změny v evropské ekonomice. Spolupůsobení těchto jevů ovlivnilo tradiční městská společenství dvěma způsoby. Za prvé, výše zmíněné procesy ohrožily vnitřní integritu městských komunit tím, že ve zvýšené míře podporovaly jejich konfesní, kulturní a sociální fragmentaci. Například reformace a zvýšená imigrace zásadním způsobem narušily základní principy, které definovaly středověkou urbánní civilizaci, totiž republikánskou městskou ústavu a obecně sdílenou představu, že město je sociálně strukturovaná, avšak právně, nábožensky i politicky jednotná komunita. Za druhé, hlavní trendy v evropské ekonomice, stejně jako pozvolný růst státní byrokracie zpochybnily středověký koncept města jako autonomní hospodářské a politické entity. Zatímco tradiční systém cechovní výroby a městských hospodářských monopolů se ocital v 17.–18. století pod vzrůstajícím tlakem manufakturní produkce a strukturálních změn v evropském obchodu, v případě politické autonomie města to byl růst mocenského aparátu raně novověkého státu, který v narůstající míře omezoval středověká městská privilegia, práva a svobody ve snaze začlenit město do své administrativní

struktury. V důsledku protoindustrializace a expanze raně novověkého státu tak města přicházela o vnější symboly své výlučnosti, které po staletí představovaly podstatnou součást kolektivní identity jednotlivých obcí. Protože svobody a privilegia, tvořící základ autonomie měst v oblastech práva, politiky, administrativy, hospodářství i náboženství, byly buď potlačeny nebo se staly nadbytečnými, městská společenství postupně ztrácela své charakteristické znaky, a tedy silné korporativní vědomí. Tyto procesy tak zahájily pomalý a vleklý proces krize komunity a bourání mentálních zdí mezi městem a vnějším světem.

V důsledku výše popsaných procesů tak narůstající počet městských společenství v raně novověké Evropě přestával splňovat základní charakteristiky komunity uvedené na počátku této studie. Prameny městské provenience ostatně prozrazují obavy městských obcí z pozvolného rozpadu komunitních sociálních vztahů a zároveň referují o obranných mechanismech, k nimž patřilo na prvním místě upnutí se k tradičním hodnotám a k minulosti, protože přítomnost byla truchlivá a budoucnost přinášela novoty, nejistotu a rizika.¹⁴

Tyto strategie lze výborně demonstrovat na chování městských cechů ohrožených rychlým nástupem protoindustriální výroby. Jistým druhem instinktivní obrany řemeslnických korporací proti postupujícím změnám se totiž stal obrozený zájem o cechovní minulost a slavné tradice řemesla, stejně jako přepjatý důraz na dodržování principů solidarity a svornosti mezi členy cechu a v neposlední řadě také lpění na důkladné znalosti věky existujících cechovních artikulů. Nebylo výjimkou, že mistři a tovaryši dokázali citovat celý cechovní řád zpaměti. Se solidaritou a glorifikací minulosti souvisely rovněž obnovené (často po mnoho desítkách let) cechovní slavnosti a soutěže, které tak zdánlivě paradoxně zažívaly největší konjunkturu právě v období počínajícího soumraku řemeslnických korporací.¹⁵

Normativní obraz komunity byl však hledán a nacházen v předcházejícím období především v dobových historiografických textech městské provenience. Volání po ztraceném ráji zaznívalo v mnoha městských kronikách a panegyrických textech 17. a především 18. století, včetně Kořínkových *Starých Pamětí kutnohorských* či žalozpěvu Jana Floryána Hamerschmieda, *W Praze blaze, kdo*

¹⁴ Tuto strategii výstižně popsal Karl R. Popper: „zhroucení uzavřené společnosti ... muselo mít na občany stejný účinek, jako má na děti vážná rodinná hádka či rozpad rodinného krbu ... Reakce proti tomuto vývoji tedy měla na své straně mnohé – tradici, volání po obraně starých ctností a staré náboženství ... Zpět ke státu našich předků, či zpět ke starému paternalistickému státu“ (Popper 1994: 161, 166).

¹⁵ Srov. Fojtík 1973/1974: 81-109.

má peníze. Sugestivním způsobem zachytil proces postupného rozkladu ideálu městské obce také jezuita František de Paula Švenda ve svém monumentálním čtyřdílném spise o dějinách Hradce Králové z přelomu 18. a 19. století. Text zachycuje postupný úpadek města a komunity sousedů od prvopočátků jeho dějin. Věk zlatý a stříbrný je ve Švendově pojetí vystřídán nejprve věkem železným, později měděným a nakonec hliněným, reprezentujícím truchlivý stav města a městské společnosti na konci 18. století. Rozpor mezi ideální (a idealizovanou) minulostí a žalostnou současností Švenda výmluvně vyjádřil také přímo v předmluvě své knihy: „By tedy wlastency moi, kteří nyní obrazu wlasti swé, města Králowé Hradce (ač cýsařského, králowského, wěnného, krajského a opewněného) jen toliko hnáty a spodek noh již widí, w truchliwosti pojaťi zcela dolů spustili také oči mysle, a jen w blátě za plným způsobem zkaženého věku nadchnutým tápali; nobrž jich zhůru pozdwiwnouce, pohlédli na hlavu těch slawných a třpitících se počátků předků swých. Jich, jestli ne w sláwě a bohatstwí; aspoň w horliwosti, staré české upřímnosti a mrawopočestnosti následowati se snažili.“¹⁶

Uvedené selektivně zvolené příklady naznačují, že městské obce v 18. a na počátku 19. století čelily schizofrenní situaci, která spočívala v narůstajícím rozporu mezi tvrdošíjně hájeným principem komunity a reálně probíhajícím procesem její transformace. Pro vysvětlení této skutečnosti se opět musíme uchýlit k jedné ze základních tezí komunitní sociologie, která upozorňuje, že dominance jednoho z ideálních typů sociálních vztahů se mimo jiné projevuje postojem ke změnám. Podle Howarda P. Beckera, významného teoretika americké poválečné sociologie, je konzervativní postoj a odpor ke změně charakteristickým rysem tradiční komunity (*sacred society*), zatímco sociální vztahy typické pro moderní společnost (*secular society*) podporují orientaci na pokrok a změnu (Becker 1956). Rétoriku pramenů i strategie městských obcí na sklonku raného novověku tak charakterizovalo lpění na tradiční komunitní struktuře sociálních vztahů, zatímco realita transformujícího se světa nezadržitelně směřovala k její erozi.

¹⁶ František de Paula Švenda, *První zlatý a stříbrný obraz města Králové Hradce nad Labem. To jest Třpitický se památky starobylnými příhodami: od založení města, wsstípení zde wíry Krystowé; kostelů, oltářů, klášterů, a odkazů pobožných ustanovení: až do vzniklého bludu husytského w králowstwí Českém, w weytah dle postupnosti let uwedené*, Hradec Králové 1799, s. 10–11. K Švendově textu stručně také Václav Petrbok (Petrbok 1997: 108–121).

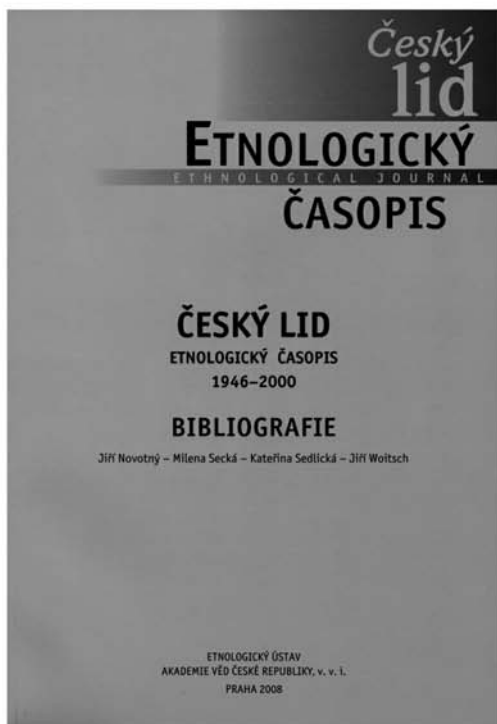
Jaroslav Miller (1971) vystudoval historii a filologii na Univerzitě Palackého v Olomouci, Central European University v Budapešti a na University of Oxford. V současné době působí jako docent na Katedře historie FF UP Olomouc. Je autorem několika monografií věnovaných problematice urbánních dějin Evropy a protestantské propagandy v raném novověku. V roce 2008 vyšla ve Velké Británii a v USA jeho kniha *Urban Societies in East-Central Europe, 1500–1700*. Působil jako badatel či jako hostující profesor na řadě vědeckých pracovišt v USA, Kanadě a v SRN. V roce 2005 mu byla Centrem pro rakouská studia udělena R. John Rath Prize for Best Study in Habsburg Studies. Od roku 2006 je Jaroslav Miller stipendistou Alexander von Humboldt Stiftung.

Použitá literatura

- Becker, Howard P. 1956. *Man in Reciprocity*. New York: Praeger Publishers.
- Blaschke, Karlheinz. 1967. *Bevölkerungsgeschichte von Sachsen bis zur industriellen Revolution*, Weimar.
- Blickle, Peter. 1992. *Communal Reformation: The Quest for Salvation in Sixteenth-Century Germany*. New Jersey – London: Humanities.
- Blickle, Peter (ed.). 1997. *Resistance, Representation, and Community*. Oxford: Clarendon.
- Bloomquist, Leonard E. – Summers, Gene F. 1982. „Organization of Production and Community Income Distributions.“ *American Sociological Review* 47, 1982: 325-338.
- Bogucka, Maria. 1968. „Handel baltycky a bilans handlowy Polski v pierwszej połowie XVII wieku.“ *Przegląd Historyczny* 59, 1968, 2: 245-252.
- Bogucka, Maria. 2003. „Amsterdam and the Baltic in the First Half of the XVII Century.“ Pp. 433–447 in *The Economic History Review XXVI/3 (= Baltic Commerce and Urban Society, 1500 – 1700: Gdańsk/Danzig and its Polish Context)*. Aldershot: Ashgate.
- Braudel, Fernand. 1999. *Dynamika kapitalismu*. Praha: Argo.
- Brint, Steven. 2001. „Gemeinschaft Revisited. A Critique and Reconstruction of the Community Concept.“ *Sociological Theory* 19, 2001, 1: 1-23.
- Castells, Manuel. 1977. *The Urban Question*. London: Edward Arnold.
- Cerman, Markus – Ogilvie, Sheilagh C. (eds.). 1994. *Proto-Industrialisierung in Europa: industrielle Produktion vor dem Fabrikzeitalter*. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.
- Cooley, Charles H. 1909. *Social Organization*. New York.
- Durkheim, Émile, 2004. *Společenská dělba práce*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Erben, Karel Jaromír (ed.). 1863. *Bartošova Kronika pražská od léta Páně 1524 až do konce léta 1530*. Praha.
- Fedorowicz, J. K. 1980. *England's Baltic trade in the early seventeenth century: A study in Anglo-Polish commercial diplomacy*. Cambridge: Cambridge UP.

- Fojtík, Karel. 1973/1974. „Řemeslnictvo a jeho podíl na utváření volného času obyvatel měst v 16. století v Čechách a na Moravě.“ Pp. 81–109. *Národopisný věstník československý* VIII–IX.
- Gräf, H. T. (ed.). 1997. *Kleine Städte in neuzeitlichen Europa*. Berlin.
- Halvorson, Michael J. – Spierling, Karen E. (eds.). 2009. *Defining Community in Early Modern Europe*. Aldershot: Ashgate.
- Harvey, David. 1973. *Social Justice and the City*. Baltimore: John Hopkins UP.
- Harvey David. 1978. „The Urban Process under Capitalism.“ *International Journal of Urban and Regional Research* 2, 1978: 101–131.
- Klabouch, Josef. 1958. *Osvícenské právní nauky v českých zemích*. Praha.
- Klíma, Arnošt. 1991. *Economy, Industry and Society in Bohemia in the 17th – 19th Centuries*. Praha: Karolinum.
- Kliment, Josef. 1930. „Státní občanství a národnost v českém právu do Bílé hory.“ Pp. 53–61 in Jan Kapras (ed.): *Sborník z dějin práva československého* 1. Praha.
- Kloß, Elizabeth (ed.). 2004. *Das Bürgerbuch der Stadt Konitz von 1550 bis 1850*. Münster: Universitätsverlag.
- Lynd, Robert – Lynd, Helena. 1929. *Middletown*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Lynd, Robert – Lynd, Helena. 1937. *Middletown in Transition. A Study in Cultural Conflicts*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Martínek, Zdeněk. 2008. „Měšťan – duchovní – úředník. Služba a povolání (1). Professionalizace úřednictva a kancelář města Pelhřimova v 18. století.“ Pp. 345–366 in: Zdeněk Hojda – Hana Pátková (eds.): *Pragmatické písemnosti v kontextu právním a správním*. Praha.
- Miller, Jaroslav. 2006. *Uzavřená společnost a její nepřátelé. Město středovýchodní Evropy (1500–1700)*. Praha: NLN.
- Miller, Jaroslav. 2008. „Snový svět idejí a syrovost skutečnosti: městská historiografie raného novověku jako utopie?“ *Český časopis historický* 106, 2008, 2: 261–287.
- Miller, Jaroslav. 2008a. *Urban Societies in East-Central Europe, 1500–1700*. Aldershot – New York: Ashgate 2008.
- Moeller, Bernd. 1987. *Reichsstadt und Reformation*. Berlin: Evang. Verlag.
- Moeller, Bernd. 1972. „Kleriker als Bürger.“ Pp. 195–224 in *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Montejo, Juan Pan – Pedersen, Frederik (eds.). 2007. *Communities in European History. Representations, Jurisdictions, Conflicts*. Pisa: Edizioni Plus.
- Petrbok, Václav. 1997. „Obrozenský barokní historismus a František de Paula Švenda (několik poznámek).“ Pp. 108–121 in: Jan Tydlitát (ed.): *Východočeské Athény a Josef Liboslav Ziegler*. Rychnov nad Kněžnou.
- Petrů, Eduard (ed.). 1977. *Humanisté o Olomouci*. Praha.
- Popper, Karl R. 1994. *Otevřená společnost a její nepřátelé* I. Praha: Oikoymenh.
- Redfield, Robert. 1943. „Rural Sociology and the Folk Society.“ *Rural Sociology* 8, 1943, 1: 68–72.

- Redfield, Robert. 1947. „The Folk Society.“ *American Journal of Sociology* 52, 1947: 293–308.
- Rubin, Israel. 1983. „Function and structure of community. Conceptual and theoretical analysis.“ Pp. 54–61 in Roland L. Warren – Larry Lyon (eds.): *New Perspectives on the American community*. Homewood.
- Schilling, Heinz. 1993. *Die Stadt in der Frühen Neuzeit*. München: Oldenbourg.
- Simmel, Georg. 1978. „The Metropolis and Mental Life.“ Pp. 409–424 in Kurt H. Wolff (ed.): *The Sociology of Georg Simmel*. Toronto: Free Press.
- Sjoberg, Gideon. 1965. *The Preindustrial City*. New York: Free Press.
- Smolová, Věra. 1991. „Rada Starého města pražského v letech 1650–1715.“ Pp. 5–37 in *Pražský sborník historický XXIV*.
- Strnad, Josef (ed.). 1888. *M. Šimona Plachého z Třebnice Paměti Plzeňské*. Plzeň.
- Tönnies, Ferdinand. 2002. *Community and Society*. New York: Dover Publications.
- Vries, Jan de. 1984. *European Urbanization, 1500–1800*. London: Methuen.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-system. Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the 16th century*. New York: Academic Press.
- Warner, William Lloyd. 1963. *Yankee City*, New Haven: Yale University Press.
- Warren, Roland L. 1983. „The Good Community – What Would It Be?“ Pp. 393–401 in Roland L. Warren – Larry Lyon (eds.): *New Perspectives on the American Community*. Homewood.
- Weber, Max. 1962. *The City*. New York: Collier Press.
- Weber, Max. 1998. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.
- Weber, Max. 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Weber, Max. 2001. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge.
- Wirth, Louis. 1983. „Urbanism as a Way of Life.“ Pp. 36–43 in Roland L. Warren – Larry Lyon (eds.): *New Perspectives on the American Community*. Homewood.



Jiří Novotný – Milena Secká – Kateřina Sedlická – Jiří Woitsch

Český lid / Etnologický časopis 1946–2000. Bibliografie

Vydal EÚ AV ČR, v. i. i., za podpory Ministerstva kultury ČR,
Praha 2008. 244 s.

Vydání úplné bibliografie Českého lidu za léta 1946–2000 navazuje na Kunzův Soupis prací Zibrtova Českého lidu. Obsahuje veškeré články, recenze a zprávy, představující přes 6 200 bibliografických záznamů, rejstříky tematický, geografický, recenzovaných autorů, osobností, soupis vedení časopisu a seznam autorských šifer.

ISBN 978-80-87112-13-7

CENA: 150 Kč

Objednávky vyřizuje: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.,
Na Florenci 3, 110 00 Praha 1, tel. 234612611, e-mail: gergelova@eu.cas.cz

KE DVĚMA INTENCÍM PROCESU SEKULARIZACE V 19. A 20. STOLETÍ¹

Miloš Havelka

Fakulta humanitních studií UK Praha

On Two Tendencies of the Process of Secularisation in the 19th and 20th Centuries

Abstract: The study emphasises the ambiguity of the concept of “secularisation” in modern social sciences and suggests a differentiation of the processes that are described by this term, i.e. the decline of religious institutions, secularisation in the sense of impropriation, spiritual or intellectual secularisation and decline in religiosity. The hitherto ambiguity is put into the context of a two-fold, more profound understanding of religion: its conception as “compensation” and as “integration”. The author shows that the concept of “secularisation” must be distinguished from the concept of “the decline of religious institutions” and of “the disenchantment of the world”, which relate to the phenomena of secularisation, but should not be confused with them. For Max Weber, the core of the “disenchantment of the world” was not in the first place the change in religiosity, in the position of churches and the relations of religion and society, but in the cultural consequences of the unique Western process of the rationalisation of human life, the ability to calculate profits and the ability to technically manipulate the world of nature and, at that, human society. In this sense, the “disenchantment of the world” should be understood as designating a post-Enlightenment, or, respectively, a post-Kant attempt of placing of faith and religion into the private sphere of life, just as the ideas of good, beauty, hope or love were; Weber believes that science cannot tackle these concepts. The result is the relativism of values, which have become a solely subjective project, hallowed by one’s own self

Keywords: *secularisation; religion; modern religiosity; disenchantment of the world; Max Weber.*

¹ Tato práce vznikla při plnění grantu č. 403/08/0720 Grantové agentury České republiky.

Ale katolicismus rakouský nebyl příliš opravdový. Povaliv reformaci, obzvláště českou, neměl soupeře a stal se pohodlným oficiálním vyznáním (Masaryk 1948: 120).

Nelze přehlédnout, do jaké míry se v poslední čtvrtině minulého století začala znovu dostávat do popředí duchovědného, zejména historického, sociologického a kulturologického zájmu problematika náboženství. Politický vývoj po přelomu tisíciletí tento zájem ještě prohloubil, nepochybně také v souvislosti se světovým terorismem. Francouzský arabista a religionista Gilles Kepel pro označení této situace použil obrat „boží pomsta“, aby tak vyjádřil své přesvědčení o návratu často zjednodušených nebo přímo fundamentalistických forem náboženskosti do veřejného a politického života států v případě všech tří tzv. abrahámovských náboženství, tj. křesťanství, judaismu i islámu (Kepel 1996). Tato boží pomsta byla podle Kepela symbolicky započata ve druhé polovině sedmdesátých let třemi důležitými náboženskými událostmi, totiž návratem ajatolláha Chomejního do Íránu, volbou Karola Wojtyły papežem a politickou podporou předtím velice zdrženlivých izraelských fundamentalistických stran vládě Menachema Begin, jež mu umožnila přístup k moci. S malým zpožděním za těmito událostmi ovšem začalo docházet k nejrůznějšímu prosazování náboženských postojů v dalších oblastech sociálního života. Například německý systematický teolog Friedrich Wilhelm Graf upozornil v knize *Návrat Bohů. Náboženství v moderní kultuře* na dosud přehlížené nebo podceňované působení náboženství v některých centrálnějších oblastech modernity a upozorňuje zejména na tematizaci náboženského pluralismu v tržních modelech (*religious economics*) a konfesijně založené komparace vývoje (*shared history*) (Graf 2007).

Funkcemi náboženskosti a jejich postavením ve struktuře moderní společnosti se začali zabývat i autoři, jejichž dílo bylo předtím vnímáno v nejširší osvícenské linii, jako jsou Niklas Luhmann, Jürgen Habermas či Ulrich Beck.² S trvalejším zájmem o problematiku religiozity se lze setkat také ve fenomenologicky orientované sociologii Thomase Luckmanna a Petera L. Bergera (Berger – Luckmann 1966, 1999; Berger 1970, 1998; Luckmann 1967). Specifikou

² Srov. např. Beck 2008. Rozsáhlá literatura k sociologii náboženství v Německu (Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Simmel, Joachim Wach a další z prvních desetiletí minulého století – poněkud provokativně by se dokonce mohlo hovořit o vzniku moderní německé sociologie z ducha sociologie náboženství) vytvořila silnou tradici sociologicko náboženského zájmu, na níž pak mohly navazovat také práce moderní: Fürstenberg, Knoblauch, Helle aj., zejména pak důležité a mezinárodně ceněné sborníky jako Faber – Hager 2008; Gärdner – Pollack – Wohlrab-Sahr 2003; Greyerz – Siebenhüner 2006.

intenci „sekularizovaných“ náboženství rozvíjí v duchu Raymonda Arona mnichovský Hans Maier (1999) a také v Římě působící Emilio Gentile (2008).

Na rozdíl od německých prací dominují v překladové politice v Čechách práce francouzské: vedle již citovaného Gillese Kepela je třeba rovněž zmínit zejména Marcela Gaucheta (Gauchet 2004) a také přehledovou historickou práci René Rémonda *Náboženství a společnost v Evropě*, kladoucí poněkud jednostranný důraz na výklad mocenskopolitické dimenze vývoje vztahu státu a náboženství (Rémond 2002).

Tyto a další pokusy o analýzu postavení a funkcí náboženství v soudobých společnostech vedly a vedou komplementárně ke kompenzačně orientovanému obnovování zájmu o starší téma sekularizace. V jednotlivých pracích je ovšem tento pojem významově přetěžován a obsahově znejasňován, často také zjednodušován.³ Tento text se chce proto zaměřit v obecnější perspektivě historické sémantiky (srov. Kosseleck 1972) a dějin pojmů na některé specifické souvislosti historikosociologických přístupů k problémům sekularizace.

Folii⁴ tohoto příspěvku je teze o nejednoznačnosti a nejednosměrnosti procesu sekularizace zejména v průběhu 19. a 20. století, čemuž odpovídá pluralita jeho badatelského vymezování. Sekularizace se údajně projevovala jak od-církevňováním veřejného prostoru, tak privatizací náboženských přesvědčení, případně i „odnáboženšťováním“ subjektivity, to znamená vyvazováním východiska života, zkušenosti a poznání z jejich předchozího náboženského zakotvení, což například Max Weber analyzoval pod pojmem „odkouzlení světa“ (*Entzauberung der Welt*).⁵

³ Například René Rémond vidí otázku sekularizace jen jako otázku mocenskopolitického přechodu od konfesního státu ke státu neutrálnímu. Sekularizaci chápe čistě deskriptivně jako víceméně jen postupující odluku církve od státu a oddělování náboženství a společnosti. Zcela stranou zde zůstala např. „wissenssociologická“ dimenze prosazující se modernity a racionalizace života, náboženská tolerance není analyzována ani ve své ekonomické dimenzi ani v kontextu širšího civilizačního kondicionování, individuální svobody atp.

⁴ Pojem „folie“ (někdy také „kulisa“ či širší pozadí) pochází z oblasti literární vědy a v nejobecnějším smyslu se jím označuje vztah dvou úrovní významů. Folie jako *aktivně působící kulisa* (věděni) identifikuje a činí srozumitelnými objekty, které před ní vystupují, tím, že je jednoznačně situuje a dává jim zvláštní význam. Třeba literárně neurčitý a svým používáním formálních prostředků nejednoznačný text jako *Utrpení knížete Sternenhocha* Ladislava Klímy může být interpretován na folii českého literárního expresionismu.

⁵ Asi nejuplněnější seznam výzkumných polí sekularizačních procesů podal anglický historik náboženství Hugh McLeod. Sekularizace se podle něho může vidět v souvislostech (1) osobní víry, (2) účasti na náboženských praktikách, (3) úlohy náboženství ve veřejných institucích, (4) jeho významu pro publikující veřejnost, (5) jeho podílu na tvorbě individuální a kolektivní identity a konečně (6) souvislosti lidové víry a masové kultury; McLeod 2000; srov. McLeod 2007.

Z hlediska historické sémantiky je pak třeba zdůraznit, že pojem sekularizace se co do svého obsahu přibližně v polovině 19. století výrazně proměnil. Jak nás poučují teologická kompendia (např. RGG 5: 1280-1288), předtím se tak převážně označovalo převedení církevního majetku do světských rukou. Původně bylo používání tohoto konceptu spojeno s převáděním církevního majetku do světských rukou a používalo se zejména v právních a hospodářských církevních dějinách. Sekularizací se zde označoval jednostranný, proti vůli církve probíhající zábor církevního majetku, zejména církevního vlastnictví půdy, případně jeho využívání k necírkevním účelům (s podobnými snahami o „zesvětštování“ původně církevního majetku a se změnami jeho postavení a funkcí se setkáváme dodnes, přičemž majetkoprávní náhled by samozřejmě neměl zastírat širší, ať už proticírkevní, protináboženské nebo i obecně kulturní důsledky, jak to například naznačují tahanice kolem svatovítské katedrály). V tomto významu, který specifickým způsobem tematizuje podvojnost „duchovní“ a „světské“ (hospodářské) dimenze náboženského života, se pojem „sekularizace“ údajně objevil poprvé v argumentaci francouzského vyslance na předběžných jednáních (8. dubna 1646) o vestfálské mírové smlouvě (RGG 5: 1280).

Jedná se tedy o historický jev, který je nejen přítomný v různých údobích času – jak třeba dokládají konfiskace majetku jednotlivých křesťanských obcí ve starém Římě v době pronásledování prvotních křesťanů, jimž tak byla odebrána existenční základna. Sekularizace majetku by se ovšem neměla vykládat výlučně mocenskými nebo naopak jen protináboženskými tendencemi. S podobnými jevy se setkáváme i v křesťanských zemích různých dob a na různých místech, v Rakousku, Prusku, Württembergsku, Španělsku a Portugalsku či Jižní Americe (RGG 5: 1280), jakkoli po Francouzské revoluci, která zde slouží téměř paradigmaticky, se konfiskace majetku výrazně spojovaly s proticírkevní a případně i protináboženskou ideologickou argumentací.

Později, tj. od poloviny 19. století, se pojem sekularizace používal téměř výhradně pro označení ústupu vlivu náboženství na myšlení lidí, na organizaci společnosti a na politiku států. To, co oba shora uvedené významy dlouhodobého, nelineárního a obsahově vícedimenzionálního historického procesu spojuje v nejširším smyslu, je „zesvětštování“ původně náboženských statků (v materiálním nebo duchovním smyslu) a jejich propadání vezdejšímu účelům. Denotátem používání pojmu se pak mohly stát nejen proměny náboženskosti a světského postavení církví. Do historickosociologického záběru procesu sekularizace se začal dostávat právě tak (k sekularizaci komplementární) rozmach

„světových názorů“, nesených různě intenzivní, byť sekulární *vírou* ve vlastní univerzální platnost, jako postupující racionalizace a modernizace evropských společností a je doprovázející změny v určitých segmentech vývoje právního, hospodářského a sociálního života evropských společností, přičemž není jednoznačné, co vlastně bylo příčinou a co následkem. Proměna používání pojmu sekularizace tak přirozeně vedla k historickému ohledávání jeho nových komponent a také k novému čtení některých problémů.

Reformační a později i osvětské proticírkevní pročišťování víry, nemluvě o slavné tezi Maxe Webera o vztahu protestantské etiky a kapitalismu, již je možné číst nejenom „zakladatelsko-formativně“, v jejím významu pro porozumění vzniku a „jedinečnosti okcidentálního kapitalismu“, ale také s ohledem na následné vyprazdňování původně náboženských obsahů hospodářského jednání v důsledku jeho sedimentace do zjednodušených vzorců úspěšnosti, a to znamená sekularizačně, se zde mohlo zdát právě tak formativní silou jako pokusy o změnu pohledu na historicko-sociální události a jejich nosné síly. Jen jako příklad zde uveďme knihu Jeana Bodina *Cesta k jednoduchému poznání dějin* (*Methodus ad facielem historiarum cognitionis*) z roku 1560 (česky 1895), usilující o nahrazení předchozí „teologie dějin“ jejich „filosofií“. Orientace na světské příčiny, třeba na motiv moci nebo na různé národní povahy, se zde začaly stávat základem nové schematizace historického pohybu, nezávislé na zásvětním plánu prozřetelnosti. Podobně „nová antropologie“ Thomase Hobbesa vykládala člověka nikoli ze stvoření a přeurčeného řádu světa, ale z jeho pudové struktury, orientované na vlastní sebezachování (*conservatio sui*), a politický život lidí ze základní společenské smlouvy (Heinrich 1982: 83-109). Jím se otevírala budoucnost jako zvláštní, nejistá a jen vlastními zájmy naplňovaná sféra sebepotvrzování a emancipace, do značné míry nezávislá na řádu stvoření a cíli vykoupení.

Obecná touha novověké filosofie i přírodovědy po objektivitě vlastního provozu, opřená o hledání údajně neotřesitelně platných základů vědění a nutných postupů našeho myšlení vyvrcholila v osvícenství a v jeho objektivující „filosofii reflexe“, která poznávající individuum proměňuje v subjekt a z věcí dělá představy („před-stavy“) či předměty („před-měty“), konstruované naším poznáním (ať už pomocí univerzálních principů matematické přírodovědy anebo transcendentálně pročištěným rozvažováním) a manipulovatelné naším chtěním. Ve jménu rozumu a přirozenosti se pak osvícenství kriticky obracelo proti všem údajným předsudkům, proti neúplné zkušenosti a nedostatečným pojmům, a nakonec napomohlo zcela odstranit onu původní, v náboženství

založenou univerzalizující a k moudrosti směřující souvislost rozumu, pravdy, jsoucího a světa, onen všeodůvodňující základ, s nímž se otázky po zvláštním smyslu individuálního života, jednotlivých věcí a celku dění mohly přirozeně propojit. Namísto starších principů *hierarchie*, *jednoty* a *řádu*, které umožňovaly tážení po pravém jsoucím a pravém Bohu, zde nastoupily *rovnováha*, *rovnoprávnost* a *orientace* individuí; ze světa se stal pouhý horizont, jehož podoba a vzdálenost jsou závislé na místu pozorovatele.

V základech osvícenského rozumu i v jeho celkové orientaci se tedy skrývala tendence ke – v zásadě rozkladnému – racionálnímu rozčleňování každého celku do jednotlivých, všem stejně přístupných komponent a také k tomu komplementární snaha vykládat celek prostřednictvím objektivní rekonstrukce jeho údajně relevantních, nezávisle kontrolovatelných, nicméně však skutečnost zjednodušujících (a vyprazdňujících) prvků. Smysl zde přestává být komplexní kategorií⁶ zakotvenou ve skutečnosti samé a proměňuje se nutně v pouhou subjektivní (mentální) konstrukci, ať už z toho, co má racionální povahu, nebo z toho, čemu chceme věřit.

Nejylostnější předpokladem osvícenské racionální reflexe a zároveň i jejím důsledkem se pak stává ono *všeobecné rozdvojení* člověka a světa, subjektivity a objektivní, rozumu a lidské niternosti, veřejného a soukromého, které stojí v základech vývoje pokantovské filosofie⁷ a které se stává kulturotvorným principem moderní civilizace a v tomto smyslu také novou dimenzí sekularizační problematiky. Na jedné straně rozdvojení máme co činit s *objektivistickým* přístupem ke světu, vycházejícím z přesvědčení, že vzdor chaosu na povrchu je všem věcem vlastní racionální, rozumem uchopitelná a v principu všem přístupná struktura,⁸ a na druhé straně se prosazují *subjektivita* a *niternost*

⁶ Zde nakonec analogicky platí metafora, již kdysi Max Planck použil pro charakteristiku souvislosti jednotlivých oblastí fyzikálního vědění: „Podíváme-li se důkladněji, tak se ... systém fyziky vůbec nerovná jednomu jednotlivému obrazu, ale spíše jde o sbírku obrazů; neboť pro každou třídu přírodních jevů jsme měli zvláštní malbu. A tyto různé obrazy navzájem nesouvisely. Bylo možné jeden z nich odstranit, aniž by se tím narušily ty ostatní“ (cit. dle Cassirer 1994: 409).

⁷ Údajně osudové rozdvojení člověka a světa se stalo nejen východiskem kritik dosavadní filosofie u mladého Schellinga a Hegela, kteří se je pokoušeli překonat ve svém jednotčím programu *filosofie absolutna*, ale na delší dobu také dalšího vývoje filosofického myšlení. Srov. k tomu podrobněji Havelka 2004.

⁸ Celistvost světa byla v osvícenství zajištěna principy rozumu a má povahu systému: jako vědecký uznává osvícenství pouze to, co lze uchopit prostřednictvím subsumce pod principy jednotčícího rozumu a co lze integrovat do systému vědění, a v tomto smyslu je restriktivní. Právě tyto motivy osvícenství pak rozvíjela německá klasika. Pochopení celku (celistvosti a řádu), který je čímsi původním i konečným a jako takový více než jen sumou svých částí, zde může a má překonat ono fatální

lidské individuality, v nichž se uchovává všechno to, co zkušenostně vázaný rozum moderní vědy postupně vytěsnil ze svého objektivisticky věcného pojetí reality a přenechal individuálnímu prožívání: sekundární kvality a hodnoty, víru a moudrost, dobro a krásu, touhy a sny, paměť a naději, a vlastně i Boha a (původně obecně závaznou) humanitu.⁹ Takto získaná objektivita, průhlednost a opakovatelnost poznání předmětů ale ztratila svou schopnost oslovovat člověka a nabízet mu řešení otázek po jeho místě v celku jsoucího, což pak kulminovalo v představě zcela odlidštěného, jen pozitivního vědění. Za svou objektivitu a platnost věda zaplatila ztrátou svých původnějších snah být „cestou k pravému bytí“ (jako v antice), „cestou k pravému umění“ (jako v renesanci), „cestou k pravé přírodě“ (jako v myšlení novověku), „cestou k pravému Bohu“ (jako v reformovaných náboženstvích) či „cestou k pravému štěstí“

rozdvojení osvícenského rozumu. Jak známo, pro Hegela (viz jeho *Úvod k přednáškám k filozofii dějin*) nebyla historiografie jeho doby, konkrétně dějepiscectví Niebuhrovo a Rankeho, žádnou vědou, ale jen pouhým (partikularizujícím) vyprávěním v zásadě kronikářské povahy o následnosti událostí. Podle Hegela nebyla schopna nahlédnout univerzálnost procesu, který události nese, a předem rezignovala na hledání jeho vnitřní nutnosti a zákonitosti (srov. Hegel 1924: 53). Znalosti těchto historiků údajně nejsou vědecké, protože se spokojují samy se sebou, nechtějí přesáhnout na celek vědění, neusilují o (filozofický) systém, nepozvedají se k univerzálním principům, řídícím proces vývoje světa. Naopak onou vědou o nutnosti vývoje a zákonech historického dění pro něho byla až filozofie dějin, která údajně ví, že světu vládne rozum a že tedy také dějiny světa jsou rozumu přístupné (tamtéž). Totéž platilo i pro vědy přírodní a pro postavení filosofie přírody, která v nich měla podobně dominovat. Hegel věřil, že jen filosofie je s to uchopit celek světa, přírody, vědění a dějin a že je tudíž završením vědění. Z této podrobenosti celku a závislosti na filosofii se přírodní i historické vědy začaly programově vymaňovat na počátku druhé třetiny 19. století v procesech „zvědečtění vědy“ a „historizace dějin“. Tato emancipace byla nesená étosem zkušenosti a indukcionistickými představami milloveského pozitivismu, orientací na fakta a vírou, že jednoznačnost výkladu je předem a výlučně obsažena v datech (nebo dokonce v pramenech) samých, respektive v kauzalitě, již zakládají události, o kterých vypovídají prameny. Nechtěným vedlejším následkem bylo jednostranné zdůrazňování „individuální kauzality“ (tj. různých způsobů i různých směrů zřetězení událostí) a přesvědčení, že historické poznání nemá co činit s kolektivními sociálními jevy a obecnými procesy, jejichž poznání vyžaduje abstraktní analytické pojmy (jako např. „feudalismus“, „občanská společnost“, „industrializace“, „modernizace“ atp.), ale výlučně s jevy individuálními, jimž jsme schopni porozumět, ať už „vcítěním“ (Ranke), „ponořením“ (Droysen) či „prožitkem“ (Dilthey) atp. K tomu viz Schnadelbach 1983: 89-94.

⁹ Široce pojaté, v kultuře i myšlení, v sociálním životě i lidské psychice se projevující důsledky rozdvojení člověka a světa později Max Horkheimer s Theodorem W. Adornem obrátili analyticky proti osvícenskému konceptu rozumu. Jejich kniha *Dialektika osvícenství* vyšla ze zjištění, že další vývoj lidstva, který směřoval do hrůz 20. století, je do značné míry právě důsledkem rozpolcenosti (rozdvoreni) osvícenské racionality. Její původně emancipační kritický potenciál a síla její vědecké objektivty nebyly podle nich s to zabránit nebezpečím poklesu rozumu do iracionality pouze manipulativního vědění a utlačujících ideologií: osvícenství se zvrací v mytologii (Horkheimer – Adorno 1969). Posvícenská podoba racionality se tak stále více formalizuje a vyprazdňuje: „každý obsahový cíl, i když se k němu lidé dovolávají jako k náhledu rozumu (Vernunft), je v přísně osvícenském smyslu blud, lež, racionalizace“ (ibid.: 5).

(jako v socialistických hnutích), jak zdůrazňuje Max Weber v souvislosti se svými výklady principů objektivit moderní vědy a pokračuje variací na Tolského zjištění: Věda je nesmyslná, neboť nám nedává odpověď na jedinou otázku, která je pro nás důležitá: „Co máme dělat?“, „Jak máme žít?“. Fakt, že věda takovouto odpověď není s to dát, je naprosto nesporný. Otázkou je jen, v jakém smyslu nedává odpověď a zda by snad místo toho přece jen někomu, kdo tuto otázku klade správně, mohla nějak pomoci (Weber 1998: 122). Hledání odpovědi na tázaní po smyslu dějin i tázaní po povaze celku světa, původně přirozeně řešené náboženským způsobem, se jakoby ztratily v jednostrannostech rozdvojení a v něm založených rozdílných perspektivách vidění subjektu a objektu, a to tím více, čím více kritický potenciál osvícenství poklesal do pouze manipulativního vědění, případně do účelových ideologií, zajišťujících vnitřní integraci společnosti v „odcizené“ podobě.¹⁰ Kritická schopnost osvícenského rozumu se tak nakonec ukázala jen jako služba individuálním a skupinovým zájmům.

Fenomény sekularizace by se tedy neměly omezovat pouze na „dlouhé 19. století“¹¹ a neměly by být viděny ani ve své pouze „duchovní“, případně mocenskopolitické komponentě. S ohledem na dosud řečené se zdá proto žádoucím, aby se od sebe navzájem strukturně odlišovaly (a) *odcírkevňování* (*Entkirchlichung*), tj. procesy politického omezování, institucionálního oslabování a společenské izolace církví, dále podobným směrem jdoucí (b) *sekularizace* ve starším, shora uvedeném smyslu *vyvlastňování* církevního majetku, (c) *sekularizace* v nejčastěji používaném smyslu, tj. *sekularizace* takříkajíc *duchovní* či *intelektuální*, a konečně (d) *odnáboženštění* forem veřejného i soukromého života. Metodologickým prostředkem podobného odlišování různých forem sekularizace se může stát koncept systémové „segmentace“ Niklase Luhmana. Ten segmentací chápe proces diferenciací strukturně stejných jednotek, majících podobnou funkci. Tyto jednotky jsou zpravidla jen velmi málo specializované, navzájem nekooperují a nedochází mezi nimi ke vzájemné výměně, a proto jsou relativně autonomní. Stabilitu celkové souvislosti

¹⁰ Ještě pro mladého Marxe byla ideologie „falešným vědomím“, jež je třeba překonat, a nikoli, jako pro jeho následovníky, politicko-mocensky organizující silou, tj. ideologií definitivní, protože „vědeckou“.

¹¹ Srov. Bauer 2004. Středoevropské a zejména české XIX. století bylo ovšem o něco „kratší“, i když asi podobně nejednoznačné. Počíná až definitivním rozpadem „Svaté říše římské německého národa“ v roce 1806, nebo dokonce až Vídeňským kongresem, který bývá zároveň stanovován jako poslední hranice novověku vůbec (Hroch 2005) a jako počátek doby moderní.

neohrožuje nepatrná výkonnost segmentace, přičemž případný výpadek segmentovaných jednotek nevede k poruchám na celkové úrovni, pouze ke zmenšení systému.

(Ad a). *Odcírkevňování* bylo spojeno s mizením církevního vlivu v náboženských (viz třeba Masarykovu kritiku katolického a o něco později i evangelického církevnictví) i v mimonáboženských oblastech. Týkalo se spíše světské a duchovní moci než víry, případně institucionální manipulace života církvemi, i když se třeba projevovalo ústupem formálních členů církve od specifických církevních obřadů, respektive rostoucí neúčasti obyvatelstva na církvemi reprezentovaných aktivitách nejrozumnějšího druhu (což ovšem vůbec nemusí znamenat zmenšování potřeby i funkcí náboženskosti ve veřejném prostoru). Otevřenou otázkou pak zůstává, do jaké míry lze odcírkevňování vykládat jako reakci na pokusy většinových náboženství o víceméně dlouhodobé ovlivňování domácí světové a v řadě případů dokonce velmocenské politiky. Jen na okraj lze v této souvislosti připomenout Masarykovu *Světovou revoluci* z roku 1925, ve svém výkladu první světové války zdůrazňující rozpad evropských „absolutistických teokracií“ 19. století jako jeden z jejich nejdůležitějších výsledků (Masaryk 1925: 24-30, 37-40).

(Ad b). Příčinou „*sekularizace majetku*“ byly a jsou potřeby státu (viz např. tereziánsko-josefinistické reformy s jejich rušením klášterů a podrobováním náboženství „státnímu dohledu“) a fakt jeho „absolutistického“ prosazování ve všech oblastech, později to nepochybně bylo také oslabování původních funkcí církevních statků, třeba v důsledku tržní organizace ekonomiky (např. turistické vstupné či hudební koncerty sekularizují kostelní prostory).

Sekularizace (ad c), jak jí nejčastěji rozumíme dnes, znamená intelektuální rozchod s náboženskostí ve jménu vědecké, světské a pragmatické argumentace. Jako označení interního procesu, jímž na sebe veřejný život bere vyložení světský ráz a stává se „nábožensky indiferentním“, se tento pojem začal používat v Anglii na počátku druhé poloviny 19. století (RGG 5: 1281),¹² nepochybně také na základě tamní intelektuální reflexe důsledků postupující industrializace, urbanizace a modernizace anglické společnosti. Svou roli při tom nepochybně hrálo prosazující se „pozitivistické“ pojetí člověka a společnosti, první praktické úspěchy přírodních věd a rostoucí možnosti technického zvládnutí světa. Přežívající folii tohoto pojetí sekularizace byl předpoklad pevného řádu

¹² Viz také 13. kapitulu (*Die Religion*) ve velké syntéze dějin 19. století Jürgena Osterhammela (Osterhammel 2009).

světa a původní (přirozené) jednoty a duchovní propojenosti všech oblastí sociálního a kulturního světa v náboženství, právě s čímž se v sekularizaci údajně rozcházíme, a zároveň i představa, že tento rozchod je něčím negativním, že sekularizací se děje něco, co by se z povahy věci dít nemělo. Jen pro ilustraci zde připomeňme znovu T. G. Masaryka, který původní velká témata své sociologie, totiž *alkoholismus*, *prostituci* a *sebevražednost*, vysvětloval rozmachem *beznábožnosti* moderního člověka: „Nynější společensky hromadný zjev sebevraždy jest následkem úpadku jednotného názoru světového, který křesťanství důsledně přivedlo ku platnosti v lidu všech vzdělaných zemí. Boj svobodného myšlení s pozitivními náboženstvími vede k beznábožnosti mas; tato beznábožnost pak znamená rozumovou a mravní anarchii – a smrt“ (Masaryk 1999: 143; podobně Masaryk 1947).¹³

Přesvědčení o sociálně a kulturně integrační síle náboženství a naopak destruktivním působení jeho absence souviselo u Masaryka s jeho pojetím krize moderního člověka. V knize o sebevraždě se Masaryk snaží prokázat, že poslední důvody tohoto nového sociálního jevu moderní doby se nedají vyložit čistě z působení vnějších (přírodních a sociálních) příčin, ale že se zde především jedná o vliv moderních myšlenkových proudů, které vytlačily pevný světový názor, jednotící mravní řád a víru v Boha a které způsobily, že zmizela stará, staletími posvěcená a obecně respektovaná mravnost, která podle Masaryka nebyla ničím nahrazena. Sebevražda je tedy jedním z projevů krize moderního člověka, která je spolu s krizí sociální a krizí politickou jednou z hlav-

¹³ „Krise náboženství se však také jeví mnohem intenzivněji v té časové podrážděnosti, v duševním neklidu, v nervositě, psychose, pesimismu, sebevražednosti. Je to krise hluboká, krise zachvacující celou duši – skutečný přelom světa starého. Náboženství nebo nihilism – toť krvavá disjunkce naší doby“ (Masaryk 1999: 41-42). V českém intelektuálním prostředí velkou kariéru Masarykova práce o sebevraždě neudělala ani po svém prvním českém vydání v roce 1904 (pod zkráceným názvem *Sebevražda* a s některými textovými úpravami). S bezprostředními národními zájmy nesouvisela a byla také nezvyklá svým zpracováním *na empirickém základě*, opírajíc se o srovnávání statistik a výklady situace různých zemí a různých náboženství. Kromě toho Masaryk začal být českou veřejností záhy vnímán více jako veřejný činitel a politik (a později jako zakladatel státu) a méně jako filosof a vědec. Mimo jiné také v důsledku toho procházelo (a prochází vlastně až do současnosti) celé jeho dílo pokusy o „etickou stylizaci“ svého obsahu. Pro tuto tendenci se Masarykova práce „nejvědecktější“ (Masaryk sám si jí údajně cenil nejvýše) mohla samozřejmě zdát méně zajímavou a příliš složitou. Nemělo by se ovšem přehlédnout, že v českých překladech *Sebevraždy* došlo k určitým významovým posunům: obecnější pojem „civilisace“, kterým byla nahrazena v habilitačním rukopise „přítomnost“ (*Gegenwart*) v původním německém názvu knihy, byl nakonec oslaben slovem „osvěta“, nehledě na některé drobnější úpravy textu, neutralizující pro české prostředí původně mnohem konzervativnější vyznění knihy jako kritiky inteligence.

ních složek krize moderní doby vůbec.¹⁴ V tomto svém třetím a nepochybně také nejčastějším používání pojmu sekularizace se tedy zdůrazňuje *přenesení* původně náboženských (o existenci zászvětna opřených) řešení smyslu života a světa do jejich výlučně světsky („vezdejšnř“) založených řešení. Což zároveň znamená: otázky nejsou zcela popřeny, jen jsou nalézána jiná řešení.

(Ad d). Perspektivou *odnáboženštřní* forem veřejného i soukromého života se asi jako první systematicky zabýval Max Weber pod nadpisem *odkouzlení světa* (*Entzauberung*). Ten sice s procesem sekularizace náboženství a víry v 19. století úzce souvisí, ale neměl by s ním být beze všeho zaměňován,¹⁵ mimo jiné také proto, že neznámá – jak se věřilo – nějaké jednoduché a přímé „odnáboženštřování“ ve smyslu prosazování univerzálního ateismu, což naopak, jak se zdá, převažuje v konceptu *konce ideologií* amerického sociologa Daniela Bella, vlivného zejména v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století, podle kterého moderní průmyslové společnosti, které jsou charakterizová-

¹⁴ Jak si poznamenal v padesátých letech Jan Patočka, na sebevraždu Masaryk „nepohlží jako na chorobu, jak se sluší sociologa, diagnostika a hygienika společenského zdraví, nýbrž ... jako na porušení ontologického řádu božského, jako na revoluci“. V této souvislosti by se tedy neměl přehlížet jistý konzervativní rys Masarykových analýz krize moderní doby v *Sebevraždě*, dávající do souvislosti nenábožnost mas, sociální emancipaci nových tříd a moderní formy vzdělanosti, což „vede k rozumové a mravní polovičatosti, produkující pak umrtvující indiferentismus... hlodavý skepticismus a ošklivý cynismus“ (Masaryk 1999: 123, 140); rekonstruovat by bylo možné také tradiciionalistickou komponentu Masarykova pohledu na jeho přítomnost, zřetelnou v jeho vztahu k hodnotám starého světa. Podle teologa J. L. Hromádky se Masaryk dokonce pokoušel „ukazovat, že ruské pravoslavlí i duch ruského samoděržaví a ruské vzdělanosti jsou mnohem účinnější hrází proti rozvratu moderní společnosti než západní (římské) katolictví a protestantismus... Východní, pravoslavné křesťanství prý zachránilo mystický, pokorný vztah lidské duše k věčným, nezaměnitelným pravdám..., učinilo jednotlivce organickou součástíkou církevního společenství a zabránilo mu, aby se od něho odtrhl svým rozumem nebo osobním mravním sebevědomím“ (Hromádka 1940: 15). V této souvislosti je pak údajně možné rozumět Masarykově platonismu jako důrazu na vládu ducha nad světem (ibid.: 22) a Masarykovu snahu o formulaci náboženského smyslu českých dějin vykládat zároveň jako zbraň jak proti modernímu subjektivismu, tak proti liberalismu i uhlířskému pozitivismu (ibid.: 21).

¹⁵ Tak je tomu např. v názvu obsahově bohaté a intencemi pozoruhodné studie *Profanace posvátna a odkouzlení světa. Rouhačství a svatokrádež mezi magickým světem tradiční Evropy a na prahu občanské společnosti* Daniely Tinkové (Tinková 2003). Jednotlivé autorkou použité pojmy jsou sice jednoznačně spojeny s problematikou náboženskosti, s jeho proměnami a vývojem zejména v 19. století, původně však mířily různým směrem a patřily do různých ideových souvislostí. Jejich nedostatečné vymezení nás pak staví před otázku, do jaké míry důležité a původní autorčiny výklady proměn vnímání a trestání rouhačství a svatokrádeže mezi – zhruba řečeno – osvícenstvím a *biedermeierem* byly proveditelné i bez použití ambiciózních rámcujících/horizontových pojmů „profanace“ a „odkouzlení“, což se týká i pojmu „magie“, neboť není jasné, kdy se miní snahy o magickou manipulaci božstvem a kdy je jen synonymem pro jakýkoli náboženský úkon.

ny *rozporem mezi kulturou a produkcí*, nevyžadují žádný zvláštní způsob své legitimizace, ani ideologický, ani náboženský. Ty nahrazuje dostupná racionalita a transparentnost systému, spojené s rozmanitostí nabídky konzumu i různých hodnot (Beel 1960, 2001).

Pojem „odkouzlení“ Max Weber vypracoval pro označení a výklad nevyhnutelného doprovodného „bočního“ (nechtěného) sociálního a kulturního fenoménu obecnějších procesů okcidentální *racionalizace světa a intelektualizace života* silami vědy a na vědě založené techniky a také v důsledku fatálního podrobování individuálního i sociálního života obecným a dlouhodobým tlakům ekonomické racionality. Weber v této souvislosti používal obrat „*ocelová klec podrobení*“ (*stahlhartes Gehäuse der Hörigkeit*), který měl vyjádřit jeho přesvědčení o fatálním tlaku historicky vzniklé na subjektivní účely orientované a kalkulující vědecko-technické racionality na strukturní organizaci společnosti a ekonomiky, a zejména na člověka a na jeho habitus: „z pouhé ochoty“, říká Weber, „může osud učinit ocelově pevnou klec. Tím, že askeze se začala ve světě prosazovat a svět přetvářet, začaly také vnější statky tohoto světa získávat rostoucí a posléze neodvratitelnou moc nad člověkem, jakou v dějinách nikdy předtím neměly. Duch dosavadních dějin dnes ... už vyvanul. Vítězný kapitalismus, spočívající na mechanickém základě, už takovouto oporu v žádném případě nevyžaduje“ (Weber 1920: 203). Tuto myšlenku pak Weber v různých kontextech různě konkretizoval, takže například „právě empiricky ‚svobodně‘, to znamená podle svého uvážení jednáající člověk je teleologicky spoután při dosahování svých cílů prostředky, které jsou z hlediska situace objektivně dosažitelné a už proto nestejnorodé. Továrníkovi v konkurenčním boji nebo makléři na burze pomůže ‚svobodná vůle‘ skutečně jen velmi málo. Volí mezi ekonomickou likvidací nebo sledováním určitých maxim ekonomického jednání“ (Weber 1922: 133).

Je příznačné, že emocionálně nejsilnější Weberovy charakteristiky „odkouzlení světa“ *předchází* analýza historických proměn smyslu vědy a důsledků oddělení víry a vědění, vědy a náboženství jako dvou odlišných historických přístupů ke světu. Hledání životního *smyslu moderní vědy* zde proto bylo prováděno prostředky komparace vědy a náboženství v každodenním životě a směřovalo ke zjištění, že se jedná sice o odlišný, ale kulturně analogický druh přístupu ke světu a jakoby vlastně o jinou „víru“. Původně se tedy „odkouzlení světa“ ani tak nespojovalo se samotným procesem sekularizace, nešlo v něm o proměny víry a už vůbec ne – jak se domnívá Marcel Gauchet – o „vylučování magického jako prostředku spásy“ (Gauchet 2004), ale pouze o omezování

magických, většinou mimonáboženských praktik, usilujících o ovlivňování běhu světa a lidských životů (jako je vykládání karet, počítání horoskopů, vstupování do astrálu atp.). Magie jako snaha o manipulaci s božstvem zde byla ve Weberově výkladu nahrazena vědecko-technickými přístupy a technologickými způsoby. To co se francouzskému katolíkovvi Gauchetovi mohlo zdát být „vylučováním magického“, to už dávno nemohlo být určující pro německého protestanta Maxe Webera, vyrostlého v evangelickém prostředí „teologie slova“ a poučeného na Kantově zapuštění víry do sféry praktického rozumu a na Kantově výkladu mravní povinnosti. V monoteistických náboženstvích je podle Webera odmítnutí magie konstitutivní, protože její přijetí by znamenalo omezení boží absolutnosti, a projevuje se mimo jiné ikonoklasmem, zákazem zobrazování božského (v judaismu dokonce zákazem vyslovování Božího jména) jako předpokladem podobných manipulací. Magie proto byla pro Webera vždy charakteristikou předmonoteistických náboženství, zvláštním způsobem přístupu ke světu. Její úsilí je vázáno na představu, že božstva (a jimi vytvořenými zákony) je možné pomocí určitých technik ovlivňovat k vlastnímu prospěchu a za soukromými účely. V tom se podobá moderní technice, umožňující si svět zvláštním způsobem přibližovat, ovládat jeho nebezpečí a tak jej jako by „humanizovat“.

Právě takto je podle mne třeba číst slavný citát z Weberovy *Vědy jako povolání*, že „vzrůstající intelektualizace a racionalizace tedy *neznamená*, že by přibývalo znalosti podmínek, ve kterých žijeme. Nýbrž znamená to něco jiného: vědění o tom nebo víru v to, že člověk, kdyby *jen chtěl*, se to kdykoli může dovědět, že tedy v zásadě neexistují žádné tajemné nepřipočitatelné síly, jež by zde intervenovaly, že je spíše naopak možné *ovládat* všechny věci v zásadě propočtem. ... Už nemusíme jako divoši, pro něž takové síly existovaly, sahat k magickým prostředkům, abychom duchy ovládli nebo je uprosili. To dnes konají technické prostředky a výpočet“ (Weber 1998: 118). Do krajnosti dovedl tyto Weberovy myšlenky jeho nepřímý žák, politický decizionista Carl Schmitt ve stati z roku 1929 *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* (Schmitt 1940), v níž rozvinul svůj koncept přítomnosti jako *epochy neutralizací a odpolitizování*. Po teologii, vědě, absolutistickém státu atd. se podle něj novými *centry* sociálního života staly ekonomika a nakonec technika, jejíž *imanence*, fakt, že je zcela *neutrální* a pouze *jen nástrojem a zbraní*, že *slouží každému* a je *kulturně slepá* (ibid.: 127), umožňuje sice se vším se spojit a všechno ovládat, ale za cenu zvláštního způsobu zjednodušování. Technika moci tak podle Schmitta začíná nahrazovat politiku, přesněji

řečeno: *decentralizuje a neutralizuje* ji, dovoluje instrumentalizovat transcendentno a náboženskou víru nahrazuje rozhodováním mezi hodnotami. Komparace vědy a náboženství v každodenním životě tak u Webera otevírala cesty k reformulaci Comtova přesvědčení o náboženské povaze vědy, totiž, že ve vědě se jedná sice o odlišný, ale co do funkcí kulturně analogický druh přístupu ke světu a vlastně jakoby jiný, sekularizovaný a ideu pokroku naplňující smysl. Důsledkem ovšem podle Webera je, že dnes „právě nejvyšší a nejsublimentovanější hodnoty ustoupily z veřejnosti do pozadí, buď do zásvětní říše mystického života, nebo do bratrství bezprostřední vzájemnosti vztahu jednotlivců. Není náhoda, že ... dnes jen v nejmenších pospolitostech, od člověka k člověku, v pianissimu pulzuje to, co kdysi jako prorocké pneuma procházelo velkými společenstvími jako bouřlivý plamen a co je spájelo dohromady“ (Weber 1998: 118, 133).

V „odkouzlení“ proto ani nejde – jak se domnívá Gauchet – o nějaký „zánik vlády neviditelného“, protože přírodní zákonitosti jsou pro obyčejného člověka nakonec stejně abstraktní a neviditelné jako božstva. Postupující scientismus a technologická ovladatelnost světa tedy ještě samy o sobě nemusí vést k jeho odnáboženštění, neboť, jak Weber zdůrazňuje, „všechny přírodní vědy nám dávají odpověď pouze na otázku, co máme dělat, *jestliže* chceme život *technicky* ovládnout. Ale *zda* jej technicky máme a chceme ovládnout a *zda* to vůbec má nějaký smysl – to buď odsouvají, anebo pro své účely předpokládají“ (Weber 1998: 123). Dochází tak sice k vytlačování obsahů náboženství a víry do sféry vědecky neprokazatelného, tj. do soukromé sféry nebo přímo do iracionální (což sice může, ale ani nemusí znamenat návrat magie), ale pojmem „odkouzlení“ se zde spíše upřesňuje jejich jiné místo a odlišné funkce. Nic to však nemění na potřebě víry, na projevech „náboženského“ sdružování skupin a tříd, a už vůbec ne na moderním prosazování „pseudonáboženství“, světských náboženství nebo i fundamentalismů. Na principech novověké matematické přírodovědy založená, nově argumentující a sebevědomě se prosazující (účelová) *racionalita* jednání a rozhodování, se svou kalkulovatelností vztahu cílů a prostředků, s nezaujatostí svých soudů a přísnou pojmotvorbou, s „ratingem“ své úspěšnosti a zřetelným zaměřením na permanentní modernizaci a „pokrok“, tak byla u Webera zahlédnuta jako současně kontrapozice k člověku jako individuu, které může jen ve svém *nitru* nutně a fatálně nést vše, co vědecká touha po objektivitě (v zásadě od dob osvícenství) vytlačila z dosahu své (metodologicky založené) působnosti do soukromé sféry; co tedy sice nějak existuje, ale co současně zůstává vědecky nerozhodnutelné: svobodu a naději,

lásku a víru, subjektivitu a tradice, původ a budoucnost, krásu a hodnoty atp.¹⁶ Takovéto zniternění náboženství a hodnot ale nakonec vede ke svému protikladu a způsobuje, že „mnoho starých bohů je zbaveno svého kouzla, a proto ze svých hrobů vystupují v podobě neosobních sil, usilují o moc nad našim životem a opět mezi sebou začínají svůj odvěký boj“ (Weber 1998: 127).

Odkouzlení neoznačuje ani tak ztrátu božského a transcendence vůbec, jako spíše disponovatelnost světem novými prostředky, jeho vydanost vědě, technice a technologiím, kdy posvátné se mění a upřesňují jeho nové místo a změněné funkce ve společnosti, v osobním životě a v mravním jednání. (Genetické inženýrství ještě nemusí znamenat nic protináboženského, jakkoli se může zdát být pronikáním do tajemství stvoření, neboť právě to se děje od objevu buňky, ale jen problém dogmatický.)

Naznačené nejednoznačnosti ve výkladu a hodnocení procesu sekularizace vůbec a v 19. století zvláště se mi zdá kořenit v *nejednoznačnosti* pojmu náboženství, z něhož se vychází. Od osvícenství je totiž možné se setkat s jeho dvěma navzájem dost odlišnými výklady. Na jedné straně *kompenzační* pojetí považovalo náboženství za důsledek lidské bezmoci vůči přírodě a při výkladu života a smrti. Přitom poukazovalo, ať už pozitivně anebo kriticky, na schopnosti náboženství vyrovnávat a vyvažovat lidské frustrace ze světa, vůči racionalismu novověku se však ukazovalo jako něco nedostatečného nebo nedospělého. Svůj zdroj mělo toto pojetí v osvěcenském empirismu, senzualismu a fenomenalismu, v *zakořeňování ducha ve sféře biologického nebo sociálního*, pro což pak moderní filosofie a věda dodávaly další argumenty. Důsledky podobných extrapolací obecného rozvoje empiricky zakládaného vědění pak John Stuart Mill komprimoval v osvěcenském duchu do dodnes opakovaného zjištění: „Jestliže budeme vycházet z čisté zkušenosti, nutně dojdeme k polytheismu“ (cit. dle Weber 1998: 126; srov. Marquard 1981), totiž k hodnotovému relativismu a nerozhodnutelnosti základních principů života individuů i společností. Přírozeným důsledkem pak bylo odmítnutí *teologické heteronomie* světa.

Byla tak otevřena cesta k prohlášení, že „morálka je konvence a tedy fikce“, shrnuje tuto situaci Panajotis Kondylis ve své knize *Osvícenství v rámci*

¹⁶ Srov. k tomu např. Weberovu mnichovskou přednášku *Věda jako povolání* z přelomu let 1918/19, kde tvrdí, že „vykoupení z racionalismu a intelektualismu vědy je základním předpokladem života ve společenství s božským“ (Weber 1998: zejm. 121). Tento vnitřní rozpor byl vnímán a vykládán jako fatální. Poprvé jej tematizovali Schelling a Hegel ve svých kritikách údajného Kantova *rozdvojení člověka a světa*, skrytého pro rozlišení „věci o sobě“ a „věci pro nás“; k tomu srov. Sobotka 1979: 133; Ritter 1957; Marquard 1994, 2004.

novověkého racionalismu (Kondylis 1986: 52). Podle něj morálka původně představuje „způsob, jakým se prosazují zájmy po té, co se lidské soužití, ať už dobré nebo špatné, stalo sociální skutečností. Že se i zlo může chovat ctnostně, pokud je to v jeho zájmu“, a osvícenství sloužilo „jako důkaz pro původ morálky nikoli v přirozenosti, ale v orientaci přísně uvažujícího intelektu na užitek“ (ibid.: 513). Podobná zjištění pak některých, třeba u La Mettrieho, de Sada nebo později u Nietzscheho, vedlo k nihilistickým konstrukcím „zlého boha“ (*fantome abominable*). Vývoj kompenzačního pojetí pak pokračoval přes Ludwiga Feuerbacha, Davida Friedricha Strausse, až k Marxovi a jeho slavné floskuli o náboženství jako „opiu lidstva“ a dále pak ke Karlu Kautskému s jeho srovnáváním prvotního křesťanství a komunismu a k pozdějším kritikám náboženství v socialistických hnutích vůbec, ale také k už zmíněnému Friedrichu Nietzscheovi s jeho genealogizací křesťanství jako otrocké morálky, a v některých svých rysech dokonce až k Sigmundu Freudovi.

Centrální pozice, jak se zdá, v případě kompenzačního pojetí náboženství přísluší právě Feuerbachovi, který ve svém neznámějším spise k problematice náboženství z roku 1846, nazvaném *Podstata náboženství* (německý titul knihy *Das Wesen der Religion* by ovšem bylo asi přesnější překládat slovy *O bytostném určení náboženství*), rozvíjel dále svou základní tezi ze staršího spisu *Podstata křesťanství* (1841), že tajemstvím teologie je *antropologie*, což – zjednodušeně řečeno – znamená, že teologii máme číst tak, jako by to byla antropologie, anebo jinak řečeno: mezi učením o člověku a učením o Bohu není vlastně žádný rozdíl. Podle Feuerbacha je náboženství snem lidského ducha, snem, v němž se ale nenacházíme ve vzduchoprázdnu nebes, nýbrž na zemi a v jejích problémech, zejména v rozporu mezi lidskými touhami a mezi možnostmi jejich naplňování. Ve Feuerbachově výkladu náboženství jako lidské sebeprojekce do boží bytosti a jako zvláštního způsobu osamostatňování lidských ideálů (které podle Feuerbacha nakonec nejsou ničím jiným než jen *odcizováním* lidské přirozenosti) hrály roli dva motivy: jednak přesvědčení o lidské *potřebě závislosti*, což je myšlenka, již Feuerbach převzal od Friedricha Schleiermachersa, a dále lidská *touha po dokonalosti* a naplnění. V náboženství se nicméně člověk údajně osvobozuje od závislosti na přírodě, což je obecnější teze tehdejší doby: polyteismus je tak pro Feuerbacha jen vírou v přirozenost lidské podstaty, monoteismus naopak jen vírou v lidskou podstatu jako podstatu všeho (přírody) a Kristus je jen individuálním ztělesněním („reprezentací“ dokonalosti) lidského rodu.

Vedle kompenzačního pojetí se však v návaznosti na srovnávací jazykovědu, historickou právní školu a etnologické výzkumy rozvinulo pojetí *integrační*.

Jak už řečeno, jeho původ je rovněž osvícenský, tentokrát ovšem ve snaze některých osvícenců pročišťovat víru, zbavovat ji jejích institucionálních nánosů a vidět v ní důležitou záruku mravních hodnot, ba dokonce jakési „sociotvorné pouto“ mezilidských vztahů.¹⁷ Na integrační pojetí náboženství působila nepochybně také myšlenka náboženství přirozeného. Ta je však starší. Přirozené náboženství se nechťelo – na rozdíl od náboženství pozitivního – odvolávat na zjevení, na církev, autoritu Písma atp., ale pouze na všeobecný lidský rozum. Zdroj náboženského poznání a přirozených pravd náboženství se zde hledá v potřebách a schopnostech člověka samého, v jeho přirozených instinktech a v rozumu. Historicky souvisí s hledáním základních pravd, které nakonec musí uznat, jak tvrdil už Herbert z Cherbury, každý správně uvažující člověk a které, jak tvrdil například Jean Bodin, jsou společné všem náboženským vyznáním. Obsah a funkci integračního pojetí pointoval ve svém známém aforismu už Voltaire: „já sám sice v Boha nevěřím, ale jsem rád, když v něho věří můj krejčí“. Podobné přesvědčení, i když seriózněji formulované s ohledem na státní *raisonu*, se explicitně objevovalo i v době josefinismu. Jeden z klíčových představitelů kultury poslední třetiny 18. století, ekonom, liberální reformátor trestního práva, divadelní kritik a cenzor, státní rada, rektor vídeňské univerzity a prezident Akademie výtvarných umění Josef von Sonnenfels, už kolem roku 1784 psal, že „náboženství je ... nejpohodlnější společenské pouto a panovník se nesmí vzdát tak výhodného prostředku a musí pozorně bdít nad tím, aby každý občan měl náboženství. Z tohoto důvodu je ateismus doposud politickým zločinem, protože bere vladaři prostředky k tomu, aby bezpečněji ovládal své poddané“ (cit. dle Magris 2002: 35).

Podle integrační koncepce náboženství zakládá řád a odůvodňuje „zákon“ soužití v pospolitosti, a zároveň zajišťuje jeho nadindividuální platnost. Jednotlivci ukazují, co pomáhá život rozvíjet, ale také, co může jeho život ohrožovat („hřích“, „tabu“ atp.). Základní znaky náboženskosti – božství, víra, molitba, obřad, slavnost, oběti, posvátno samo, proroci a kněží a také smrt a onen svět atd. – to všechno má v této perspektivě význam ne tolik jako výraz vztahu

¹⁷ Srov. např. Cassirer 1998: 180: „Und doch ist es unzulänglich und fragwürdig, wenn man auf Grund derartiger Erklärungen unrer Vorkämpfer und Wortführer, die Aufklärung als eine in unrer Grundtendenz irreligiöse und glaubensfeindliche Epoche betrachtet. Denn eine solche Betrachtung luft Gefahr, gerade ihre höchsten positiven Leistungen zu verkennen. ... Die stärksten gedanklichen Impulse der Aufklärung und ihre eigentliche geistige Kraft sind nicht in unrer Abkehr vom Glauben begründet, sondern in dem neuen Ideal der Gläubigkeit, das sie anstellt, und in der neuen Form der Religion, die sie in sich verkörpert.“

světského a zászvětního, viditelného a neviditelného, podmíněného a nepodmíněného, ale – jak věděl už Montesquieu a po něm rozvíjel G. W. F. Hegel – pro svou schopnost, dávat onomu organizujícímu nadindividuálnímu „zákonu“ kulturně a historicky jedinečnou podobu.¹⁸ Podobně centralizující roli, jakou měl Feuerbach v případě kompenzačního pojetí náboženství, měl v pojetí integračním Auguste Comte. Avšak mnohem důležitější než Comtův pokus o genetický výklad lidského vzestupu (pokroku)¹⁹ je v naší souvislosti Comtovo řešení role náboženství v posledním vědeckém stadiu, tj. v *epoše kritiky*, jak Comte někdy nazýval své *pozitivní stadium* vývoje lidstva. Když v roce 1852 vydal Comte svůj *Catéchisme positiviste...*, čili plným názvem: *Pozitivistický katechismus aneb sumární výklad univerzálního náboženství v jedenácti systematických*

¹⁸ Na vznik a prosazování integračního pojetí náboženství působily pokusy etnologů, jako byli Lewis H. Morgan či James G. Frazer, a také „presociologické“ práce Herberta Spencera, Luciena Lévy-Bruhla ad. Integrační pojetí náboženství se plně rozvinulo v „zakladatelských“ sociologiích Émila Durkheima, Maxe Webera, George Simmela, Ernesta Troeltsche a dalších. Pro sociologii bylo tedy toto druhé pojetí plodnější, v určitém smyslu by se dokonce dalo poněkud zjednodušujícím způsobem říci, že se moderní sociologie – se svým hledáním základního sociálního pouta – vlastně zrodila z ducha integračně pojatého náboženství. Do popředí se tak totiž dostala otázka sociálního, resp. kulturního původu mravního jednání a lidská praxe vůbec s jejích zakládajícím významem pro společnost. To odkrývalo socializační funkce náboženství jakožto normativního hodnotového systému. Náboženství mohlo být vyloženo jako základna společenského sankcionování určitých způsobů chování a určitých způsobů života.

¹⁹ Comtova filosofie dějin lidského pokroku považovala svá tři základní stadia (teologické, filosofické a vědecké čili pozitivní) za navzájem odlišná zvláštní formou kultury, společenského uspořádání i dominující sociální skupinou, především však různými možnostmi rozvoje poznání přírody, jejího nezaujatého pozorování a propočitatelnosti, tj. v poslední instanci odlišností podob racionality. „Teologické“ či „náboženské“ stadium, které na počátku lidských dějin překonává původní „kanibalismus“ a chaos v mezilidských vztazích, se podle Comta rozvíjí ve třech stupních (fetišismus, polyteismus a monoteismus), přičemž přechod od fetišismu k polyteismu se pro svou nutnost abstrakce představ a racionalizace vztahů zdál Comtovi větší kulturní revolucí než přechod od polyteismu k monoteismu: věci zde sice ještě stále podléhají vůli početných božstev, ale už nejsou hříčkou vlastních niterných sil (duchů); větší roli hraje představa společného osudu jednotlivin a univerzalizujícího zákona, což nakonec údajně otevírá cestu monoteismu. Představa „zrození rozumu“ z ducha náboženství je nejen – jak dokládá např. dílo Weberovo, Troeltschovo či Hermanna Cohena – důležitou složkou první fáze vývoje sociologie náboženství, ale vlastně jednou z nejrozšířenějších představ 19. století. Jen na okraj a jako příklad je v této souvislosti možné poukázat na práce dnes už bohužel v Čechách zapomenutého, z Čech pocházejícího, v Čechách působícího a německy píšícího kulturního historika a podnětáře sociálního antropologa Julia Lipperta, kterého americká sociologie považuje za jednoho ze svých otců. Lippert se mimo jiné zabýval úlohou *kněžství jako sociální instituce*. Společný substrát všech náboženství se přitom snažil odhalit v *kultu duší*, v němž se člověku poprvé *neviditelné ukazuje jako viditelné*. To pak údajně vede k představě *osobně pojatého ducha*, z čehož se posléze odvíjí také *představa lidské duše*. Její specifický význam podle Lipperta výrazně podtrhuje *fakt smrti*. Odtud podle něj také vycházejí principy všech *kultovních jednání*, jež vytváří nejen *principy a jednotu lidské logiky*, ale také *nejzákladnější pletivo sociálních forem života* (Lippert 1883, I.: 13).

rozhovorech mezi jednou ženou a jedním kazatelem lidskosti, mohlo to s ohledem na základní teze jeho filosofie dějin působit paradoxně. Zde totiž byla systematicky a v obsahových tezích vyložena nejen Comtova představa tzv. „náboženství humanity“, ale zároveň i propracováno jeho přesvědčení, že moderní společnost vlastně nemůže bez náboženství existovat, protože pro svou vnitřní kohezi potřebuje něco řečeno v moderních termínech – strukturně a funkcionálně analogického, což je myšlenka, která dodnes přžívá v nejrůznějších podobách tzv. „sekularizovaných“ či „politických“ náboženství, analyzovaných a kritizovaných od dob Nikolaje Berďajeva přes Raymonda Arona až po Hanse Maiera (Berdiajew 1929; Aron 1998; Maier 1999). Comtovým východiskem se stalo přesvědčení, že nutnost sjednocovat lidstvo na demokratické a industriální bázi, což bylo požadováno v předchozích Comtových spisech, zejména ve čtyřdílném *Systému pozitivní politiky* (1851–54), může být naplněna pouze za předpokladu, že se všichni lidé oddají nejvyšší bytosti, totiž lidstvu jako celku, jestliže se lidskost stane vůdčí linií veškerých jednání. Odevzdání se lidskosti nazýval Comte altruismem, a ten se mu pak stal jádrem *náboženství humanity*, nutně sjednocujícího lidstvo v pozitivním stadiu jeho vývoje. Altruismus měl u Comta i svou dimenzi eschatologickou, měl být prostředkem historicky definitivního překonání individuálních, ale zejména skupinových a státních egoismů. Utopie konce egoismů se pak opírala o údajně vědecké poznání toho, jak funguje lidská společnost. Comte byl také přesvědčen, že altruismus má být zpevňován také rituálně, to znamená jít vstříc jak potřebě řádu, tak i emocí.

Mám-li výše uvedené metodologické poznámky k rozdílným chápáním fenoménu sekularizace shrnout, pak: (1.) široký pojem „sekularizace“ je třeba zužovat jak s ohledem na charakter problému, jehož analýze má sloužit, tak také (2.) s ohledem na různá pojetí náboženskosti (integrační a kompenzační), ze kterých vychází. (3.) Pojem sekularizace je třeba odlišovat od pojmu „odcírkevňování“ (*Entkirchlichung*) a také (4.) od často používaného konceptu „odkouzlení“ (*Entzauberung*), který se sekularizačními jevy sice souvisí, ale neměl by se s nimi zaměňovat. (5.) Jádrem „odkouzlení“ pro Maxe Webera, který tento pojem zavedl, nebyly v první řadě proměny víry, postavení církve a vztahů náboženství a společnosti, ale kulturní důsledky jedinečného okcidentálního procesu racionalizace lidského života, kalkulatelnosti zisku a technické manipulovatelnosti světem přírody i lidskou společností vůbec. (6.) V intencích Weberova pohledu by se „odkouzlení světa“ mělo chápat jako označení poosvícenského, respektive pokantovského vytlačování víry a náboženství do privátní

sféry života, podobně jako se soukromou a osobní záležitostí stávaly ideje dobra, krásy, naděje či lásky, pro jejichž řešení věda podle Webera není s to nic nabídnout. Důsledkem je relativizace hodnot, které se stávají výlučně subjektivním, jen vlastní osobností posvěceným projektem.

Miloš Havelka je filosof a sociolog, působí jako profesor na Fakultě humanitních studií UK v Praze. K vydání připravil kupříkladu edice díla Maxe Webera (*Metodologie, sociologie a politika*. Praha 1998; *Sociologie náboženství*. Praha 1998) a diskuse o tzv. sporu o smyslu českých dějin (*Spor o smysl českých dějin I.-II.* Praha 1995, 2006) a kromě řady vlastních studií v časopisech a sbornících dále vydal například knihu *Dějiny a smysl* (Praha 2001).

Použitá literatura

- Aron, Raymond. 1998. *Opium intelektuálů*. Praha: Mladá fronta.
- Bauer, Franz, J. 2004. *Das „lange“ Jahrhundert. Profil einer Epoche*. Stuttgart: Reclam.
- Beck, Ulrich. 2008. *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt am Main – Leipzig: Vg. Der Weltreligionen.
- Bell, Daniel. 1960. *End of Ideology. On the Exhaustion of political Ideas in the Fifties*. Glencoe: Free Press.
- Bell, Daniel. 2001. *Kulturní rozpory kapitalismu*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Berdiajew, Nikolai. 1929. *Der Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus*. Leipzig: Voigtländer.
- Berger, Peter, L. 1970. *The Rumor of Angels*. New York: Doubleday.
- Berger, Petr L. 1998. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas. 1966. „Sociology of Religion and Sociology of Knowledge.“ *Sociology and social Research* 47, 1966, 8: 417–427.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas. 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii věděni*. Brno: CDK.
- Cassirer, Ernst. 1994. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Darmstadt: Deutsche Buchgemeinschaft.
- Cassirer, Ernst. 1998. *Die Philosophie der Aufklärung*. Hamburg: Meiner.
- Faber, Richard – Hager, Frithjof (eds.). 2008. *Rückkehr der Religion oder sekuläre Kultur?* Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Gauchet, Marcel. 2004. *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno: CDK.
- Gärdner, Christel – Pollack, Detlef – Wohlrab-Sahr, Monika (eds.). 2003. *Atheismus und religiöse Indifferenz*. Opladen: Leschke & Budrich.

- Gentile, Emilio. 2008. *Politická náboženství. Mezi demokracií a totalitarismem*. Brno: CDK.
- Graf, Friedrich Wilhelm. 2007. *Die Wiederkehr der Gotter. Religion in moderner Kultur*. München: C. H. Beck.
- von Greyerz, Kaspar – Siebenhüner, Kin (eds.). 2006. *Religion und Gewalt. Konflikte Rituale, Deutungen (1500–1800)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Havelka, Miloš. 2004. „Byl Herbart filosofem biedermeieru?! Herbartův pokus o realistickou akceptaci rozdvojenosti člověka a světa.“ Pp. 25–38 in Helena Lorenzová – Taťána Petrasová (eds.): *Biedermeier v českých zemích*. Praha: KLP.
- Hegel, G. W. F. 1924. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Leipzig: Reclam.
- Heinrich, Dieter. 1982. *Selbstverhältnisse*. Stuttgart: P. Reclam.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. 1969. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hroch, Miroslav a kol. 2005. *Encyklopedie novověku. 1492–1815*. Praha: Libri.
- Hromádka, Josef L. 1940. *Masaryk mezi včerejškem a zítřkem. Československý boj o novou Evropu*. Chicago: Jednota českých evangelíků v Americe.
- Kepel, Gilles. 1996. *Boží pomsta. Křesťané, Židé a Muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- Kondylis, Panajotis. 1986. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München: DTV.
- Kosseleck, Reinhart. 1972. „Einleitung.“ Pp. xiii–xxii in W. Bruner et al.: *Geschichtliche Grundbegriffe I*. Stuttgart: Klett – Cotta.
- Lippert, Julius. 1883. *Allgemeine Geschichte des Priestertums*. Berlin: J. Lippert.
- Luckmann, Thomas. 1967. *Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York – London: Macmillan.
- Magris, Claudio. 2002. *Habsburský mýtus v moderní rakouské literatuře*. Brno: Barrister Principal.
- Marquard, Odo. 1981. „Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie.“ Pp. 91–117 in Odo Marquard: *Abschied vom Prinzipiellen, Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo. 1994. „Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung.“ Pp. 15–30 in Odo Marquard: *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo. 2004. „Eine Philosophie der Bürgerlichkeit. Joachim Ritters Hermeneutik der positivierten Entzweiung.“ Pp. 159–167 in Odo Marquard: *Individuum und Gewaltenteilung*. Stuttgart: Reclam.
- Masaryk, Tomáš G. 1925. *Světová revoluce. Za války a ve válce, 1914–1918*. Praha: Čin + Orbis.
- Masaryk, Tomáš, G. *V boji o náboženství*. Praha: Čin.
- Masaryk, Tomáš G. 1948. *Česká otázka*. Praha: Čin.
- Masaryk, Tomáš, G. 1999. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Ústav TGM.

- Maier, Hans. 1999. *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*. Brno: CDK.
- Osterhammel, Jürgen. 2009. *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: C. H. Beck.
- Rémond, René. 2002. *Náboženství společnost v Evropě*. Praha: NLN.
- Ritter, Joachim. 1977. „Hegel und die Französische Revolution.“ Pp. 183–234 in Joachim Ritter: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- McLeod, Hugh. 2000. *Secularisation in Western Europe 1848–1914*. New York: St. Martin's Press.
- McLeod, Hugh. 2007. *Náboženství a lidé západní Evropy 1789–1989*. Brno: CDK.
- RGG. 1957–1963. *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schnadelbach, Herbert. 1983. *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmidt, Carl. 1940. „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen.“ Pp. 120–133 in Carl Schmitt: *Positionen und Begriffe*. Hamburg: Hanseatische Verlaganstalt.
- Sobotka, Milan. 1979. „První období Hegerovy filosofie v Jeně.“ In *Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica* 5, 1979.
- Tinková, Daniela. 2003. „Profanace posvátna a odkouzlení světa. Rouhačství a svato-krádež mezi magickým světem tradiční Evropy a na prahu občanské společnosti.“ *Lidé města* 12/2003: 13–49.
- Weber, Max. 1920. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 1922. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 1998. „Věda jako povolání.“ Pp. 109–134 in Max Weber: *Metodologie, sociologie, politika*. Praha: Oikymenh.

SMRT JAKO KONEC, NEBO ZAČÁTEK?

O (ne)víře v posmrtný život¹

Olga Nešporová

Výzkumný ústav práce a sociálních věcí Praha

Death as an End or as a Beginning? On (Not) Believing in the Afterlife

Abstract: The article overviews the spreading of faith in the afterlife in contemporary Czech society while using data from the international ISSP research focused on religion (1998 and 2008), complemented by qualitative research results on the character of ideas of the afterlife. In the European context, faith in the afterlife is not so common in the Czech Republic; more than half of the Czech population today sees death as the definitive end of life. This is not caused only by the small amount of believers, but also by a great divergence from believing in the afterlife in the last decade (mostly in younger age categories). Contemporary notions of the afterlife are also very vague, and besides the abstractly conceived ideas of Heaven and Hell, new conceptions have arisen, of which the most widespread is the belief in reincarnation of souls. The article describes specific ideas of middle-aged Czechs (30–50 years old), not only non-believers, but practicing Roman Catholics, as well.

Keywords: *Death; afterlife; religion; Czech society; sociology of religion*

Smrt je skutečností, které se nevyhne nikdo z nás. Dá se říci, že všichni lidé od narození vlastně spějí ke stejnému cíli, kterým je smrt. Smrt je jakýmsi univerzálním završením života. Přesto ji tímto způsobem v dnešní české společnosti vnímá jen málo lidí. Jak se zdá, lidé se spíše chovají a smýšlí tak, jako by

¹ Studie je výstupem projektu *Proměny české religiozity v mezinárodním srovnání, ISSP 2008*, finančně podpořeného Grantovou agenturou České republiky, č. 403/08/0720.

se jich osobně smrt netýkala. Tomu nahrávají proměny posledních dvou staletí, kdy se v Evropě výrazně snížila úmrtnost a zvýšila naděje dožití, navíc se místo smrti přesunulo z domova do nemocnic, takže je dnes přirozená smrt méně viditelná. I přesto se s ní každý člověk musí konfrontovat, a to jak se smrtelností blízkých osob, tak i s tou vlastní. Vystává tak základní otázka, zda je smrt toliko koncem života, nebo zároveň začátkem nějakého jiného bytí. V tomto článku se pokusím přiblížit, jak tuto otázku řeší současní Češi a Češky.

Budu přitom vycházet ze dvou doplňujících se výzkumů – kvantitativního a kvalitativního. První je součástí mezinárodního výzkumného projektu *International Social Survey Programme (ISSP)*,² jedná se o data z šetření zaměřených na náboženství, která se uskutečnila v letech 1998 (reálně 1999)³ a 2008. Data byla sebrána formou standardizovaných rozhovorů agenturou SC&C v roce 1999 a agenturou Factum Invenio v roce 2008. V obojím případě pro Sociologický ústav Akademie věd ČR. Respondenti byli vybráni pravděpodobnostním stratifikovaným výběrem a návratnost byla bohužel poměrně nízká, 40 % v roce 1999⁴ a 46 % v roce 2008. I přesto by výzkumné vzorky obou vln šetření měly představovat reprezentativní výběry populace ČR starší 18 let. V roce 1999 odpovídalo celkem 1223 respondentů a v roce 2008 celkem 1512 respondentů. S výjimkou analýzy věkových kohort pracuji s daty váženými dle dat ze Sčítání lidu, domů bytů v následujících ohledech: kraj, velikost místa bydliště, pohlaví, věk, vzdělání, počet členů domácnosti. Za významné považuji i odpovědi „nevím“, „neumím vybrat“ či „bez odpovědi“, proto je z analýz nevypouštím.⁵ Jsem si přitom vědoma, že tlak na tazatele, aby respondentům tyto typy odpovědí nenabízeli a používali je co nejméně, způsobil, že jinou odpověď vybrala i část váhavých respondentů, kteří na věc nemuseli mít utvořen žádný názor. V českých šetřeních se vyskytuje pouze zhruba pět až deset procent osob, které

² Výzkum probíhá každý rok a zaměřuje se na různá témata, která se ve vlnách přibližně s deseti-letým odstupem opakuji. Šetření zaměřená na náboženství se konala v letech 1991 (ČR se neúčastnila), 1998 a 2008.

³ Česká republika patřila mezi státy, ve kterých byla data z vlny ISSP Religion II, plánované a běžně označované rokem 1998, sebrána až v roce 1999. Pro podrobné zpracování tohoto výzkumu viz Hamplová 2000a, 2000b.

⁴ V roce 1999 (tj. vlna z roku 1998) mělo české šetření ISSP doposud nejnižší návratnost. Vysvětlováno je to především špatným načasováním výzkumu do doby letních dovolených, ale i tématem (náboženství), které patrně část populace odpuzuje. K problému nízké návratnosti kvantitativních sociologických šetření viz Krejčí 2006, 2007.

⁵ Samozřejmě s výjimkou případů, kde odpověď pro mě znamená třídící kategorii, např. pohlaví či věk.

nedokázaly kladně či záporně zodpovědět otázky týkající se víry v posmrtnou existenci. Zahraniční data a poznatky jiných badatelů (např. Howarth 2007) naznačují, že podíl osob, které nemají jasný názor v otázkách života po životě, může být ve skutečnosti ještě větší. V mezinárodním šetření ISSP 1998 byl ve většině evropských států vyšší než deset procent (viz níže, tab. č. 4). Podobný trend naznačuje i mnou provedený kvalitativní výzkum, na jehož základě ovšem nelze z povahy jeho metody stanovit jasné kvantitativní závěry.

Druhý výzkum, kterým se budu snažit doplnit a upřesnit prosté číselné údaje vypovídající o rozšíření víry v posmrtnou existenci, byl kvalitativní. Prostřednictvím tohoto výzkumu bylo možné hlouběji nahlédnout do myšlení a představ současníků týkajících se smrti a víry v posmrtný život a jeho případné konkrétní podoby. Tento terénní výzkum byl poměrně rozsáhlý, zahrnoval nestandardizované rozhovory se zhruba 80 osobami na téma smrti a pohřebních rituálů i pozorování náboženské a pohřební praxe. Prováděla jsem jej v Praze a ve Středočeském kraji v letech 2003–07.⁶ Pro účely tohoto článku však používám vzhledem k vymezení tématu pouze přepisy 37 rozhovorů, které jsou pro analýzu dané problematiky plně relevantní; interview byla prováděna s osobami dvou dle náboženského vyznání majoritních společenských skupin – s nevěřícími a s římskými katolíky.⁷ V rozhovorech jsem mimo další postoje ke smrti a umírání zjišťovala i představy a názory informátorů na to, co se děje s člověkem po smrti. Všichni informátoři byli středního věku, v době rozhovoru spadali do věkové kategorie 30–50 let. Třicet z nich se nehlásilo k žádnému náboženskému vyznání, zbývajících sedm lze označit jako praktikující římské katolíky (včetně jednoho kněze).

Výzkumný vzorek byl vybírán účelově, tj. byli oslovováni lidé příslušné věkové kategorie, přičemž byla snaha dodržet přibližně stejné zastoupení žen a mužů. Charakteristické přitom bylo, že ženy byly častěji ochotny zúčastnit se výzkumu a poskytnout rozhovor. Římští katolíci byli oslovováni po bohoslužbách v jedné pražské farnosti, přičemž svolení k rozhovoru na téma smrti u nich bylo častější než u „nevěřících“.⁸ Ti žili v jedné středočeské obci se zhruba čtyřmi tisíci obyvateli. Po počátečních neúspěších kontaktovat nevěřící

⁶ Výsledky výzkumu jsem komplexněji popsala ve své disertační práci (Nešporová 2008).

⁷ Římští katolíci byli zvoleni právě pro své největší zastoupení ve společnosti, prováděla jsem i rozhovory s lidmi z dalších náboženských skupin, ale jejich zjištění nelze vměstnat do krátkého rozsahu toho textu.

⁸ Termín „nevěřící“ používám pro označení člověka, který se sám nehlásí k žádnému konkrétnímu náboženskému vyznání.

informátory prostým oslovením v jejich domovech⁹ jsem k oslovení informátorů využila síť styčných osob, které znaly obyvatele dané lokality, mohly tak oslovit potenciální informátory příslušného věku a získat jejich předběžný souhlas s provedením rozhovoru a telefonický kontakt, takže jsem pak už jen domluvila místo a čas rozhovoru. Omezeně byla využita i metoda sněhové koule. Časový rozsah rozhovorů byl velmi kolísavý, závisel především na výřečnosti informátora, ale i na tom, kolik měl se smrtí a pohřbíváním zkušeností, nakolik měl tuto oblast promyšlenou a do jaké míry se chtěl o své představy se mnou dělit. Průměrná délka zvukového záznamu rozhovoru činila tři čtvrtě hodiny.

Věřím, že kombinace dvou typů datových zdrojů přináší plastičtější pohled na zkoumanou problematiku než kterýkoliv z nich sám o sobě. V článku nejprve představím popisované téma s poukazem na význam náboženství pro formování představ o posmrtné existenci. Pak bude následovat prezentace výsledků šetření ISSP o míře rozšíření víry v posmrtný život a některých jejich formách (nebe, peklo, reinkarnace) v současné české společnosti. Přitom budu sledovat vývoj za poslední desetiletí a dále souvislost s některými významnými charakteristikami, které toto přesvědčení ovlivňují – gender, věk a náboženské vyznání. Tento popis dále doplním konkrétními příklady představ o posmrtném životě, přičemž budou odděleny dvě základní skupiny osob – nevěřící a praktikující římské katolíci.¹⁰ Nakonec porovnávám české postoje a představy s těmi, které se běžně vyskytují v Evropě. Cílem studie je odpovědět na několik základních otázek: Jak je v současné české společnosti rozšířena víra v posmrtný život? Jedná se v posledním desetiletí o stabilní jev, nebo jsou ve smýšlení Čechů patrné nějaké proměny? Jaké vlastně jsou současné představy o posmrtné existenci, případně neexistenci? Jsou něčím charakteristické?

Existence zásvětí jako primárně náboženský koncept

Smrtelnost člověka byla v tradičních kulturách pojímána prostřednictvím náboženských konceptů, které vysvětlovaly příčinu smrti a také řešily, co se s člověkem po smrti stane. Dle některých teorií je právě toto jednou z hlavních funkcí náboženství (Malinowski 1954; O'Dea – O'Dea 1983). V evropském

⁹ Strategie se ukázala jako nevhodná, lidé nebyli ochotni na téma smrt hovořit, ať již z opravdové nechuti zabývat se tímto tématem nebo i z toho důvodu, že mě považovali za misionářku nějaké náboženské skupiny či církve, nejčastěji asi svědkyni Jehovovu.

¹⁰ Římské katolíky jsem vybrala proto, že tvoří výrazně největší část osob hlásících se k nějakému náboženskému vyznání (86 %, dle ISSP 2008).

kulturním okruhu byly náboženské představy o zászvětí patrně vlastní všem starým kulturám – například Slovanům, Germánům či Keltům, jak dokládají archeologické nálezy a jejich interpretace mnohdy podložené i písemnými prameny (Lutovský 1996; Green 1995; Droberjar – Lutovský 2006; Podolinská 2005). Tyto koncepty byly po přijetí křesťanství modifikovány, ač jejich proměny v lidovém prostředí byly zřejmě velmi pozvolné. Křesťanské pojetí vzkříšení a věčného posmrtného života na nebi nebo v pekle, stejně tak jako římskokatolická představa očistce, ve kterém člověk po smrti odpykává své hříchy, se během dvou tisíců let rovněž proměňovaly a mnohdy se mísily se staršími představami. Etnologická bádání dokládají na území Čech, Moravy a Slovenska ještě během 20. století zvyky, které navazují na předkřesťanské představy a mají za cíl uspokojit duchy zemřelých předků. Jednalo se například o ukládání dvojité pohřební výbavy teplého oblečení do rakve, aby mrtvému nebyla zima, nebo o zimní kabát položený na hrob ze stejného důvodu a podobně rovněž i vybavování nebožtíků jídlem, pitím a dalšími předměty (např. Horváthová 1993; Navrátilová 1993, 2004).

Význam náboženství je pro formování představ o posmrtné existenci ve většině kultur zcela zásadní. Právě pomocí mytologických, náboženských či metafyzických výkladů reality se dle sociologů Petera L. Bergera a Thomase Luckmanna (1999: 97) jednotlivé společnosti nejčastěji snaží vyrovnat s lidskou smrtelností.¹¹ V křesťanské tradici, na niž chtě nechtě navazuje i současná česká společnost, je víra v posmrtný život ústředním bodem dogmatu. Dle tradičního křesťanského hlediska budou všichni mrtví v budoucnosti vzkříšeni a Bohem souzeni. Zárukou toho, že je vzkříšení z mrtvých skutečně možné, je pro křesťany v minulosti uskutečněné vzkříšení Ježíše Krista. Podle původních patristických koncepcí bylo vzkříšení závislé na schopnosti Boha nalézt a znovu spojit všechny části, ze kterých se kdysi tělo skládalo. Dnes je vzkříšení pojímáno většinou více symbolicky a nezávisle na tělesné stránce, i když původní představy obsažené v dílech církevních Otců jsou stále ceněné (o důležitosti jejich odkazu viz Davis 1989: 119-144; Rees 2001: 16-17). V křesťanské dogmatice tedy individuální duše přežívá smrt člověka a čeká na poslední soud (dle jiných interpretací je souzena hned po smrti, případně vedle sebe existují obě

¹¹ Dle Bergera a Luckmanna se musí všechny společnosti nějakým způsobem vyrovnat se smrtí. Činí tak prostřednictvím její „legitimizace“, která se děje začleněním smrti do tzv. symbolického světa (univerza). Přestože jsou k legitimizaci smrti nejčastěji využívány mytologické, náboženské či metafyzické výklady reality, může se obejít i bez nich, jak je tomu v moderních společnostech (Berger – Luckmann 1999: 97-102).

varianty) (Rees 2001: 17) a podle jeho výsledku následuje buď spása a věčný život v nebi nebo zatracení v pekle.

Náboženská dogmata řeší otázku lidské smrtelnosti tak, že smrti připisují určitý význam, snaží se vysvětlit její původ a v neposlední řadě omezují její platnost právě prostřednictvím učení o posmrtné existenci (Badham – Badham 1987; Barloewen 2000; Becker 1973; Davis 1989; Chidester 1990 aj.). Náboženství většinou ujišťují člověka o tom, že konec života na zemi je pouhým oddělením těla a ducha či duše a že zánik těla nemá vliv na další existenci duše/ducha. Smrt těla podle náboženských koncepcí znamená transformaci ducha či duše z jednoho modu existence do jiného. Jinak řečeno, smrt je na základě náboženství chápána jako začátek nového života (Badham – Badham 1987; Barloewen 2000; Sandman 2001: 47). Proti této perspektivě stojí moderní sekulární náhled akcentující konečnost (*cessation view*), podle kterého smrt těla znamená naprostý konec člověka a možnost jeho další existence je vyloučena. Posmrtný život nebyl moderními metodami exaktních věd jednoznačně prokázán a není tedy považován za reálný. Pokusy amerického lékaře a psychologa Raymonda Moodyho (1991) a dalších osobností (např. Kübler-Ross 1997), které se snažily dokázat reálnost bytí po smrti, většinou pomocí zkušeností blízké smrti (*NDEs – near death experiences*), sice našly pozitivní ohlasy v širší veřejnosti, ale vědeckou obcí nebyly přijaty jako dostatečné důkazy.

Současný západní člověk, abstraktně smýšlející a vědomý si vlastní smrtelnosti, má tedy tři základní možnosti, jak otázku týkající se života po smrti vyřešit. První možností je kontinuální navázání na předchozí náboženskou tradici, tj. ztotožnění se s křesťanským konceptem posmrtného bytí v nebi (případně pekle), byť často vnímaným tak, aby to bylo v souladu s dalšími představami a tužbami moderního člověka. Druhou možností je vymezit se proti náboženským představám negativně a přistoupit na „pokrokový“ a racionální přístup, který přineslo již osvícenství. Tedy přiklonit se k přírodovědeckým poznatkům. Přírodní vědy přitom mají „jasno“: tělo člověka nepřežívá jeho smrt, ale podléhá hnilobným procesům a zkáze. Pokračování nějaké další formy bytí se seriózně potvrdit nepodařilo. V této perspektivě tedy smrtí život člověka definitivně končí. Zároveň se však nepodařilo vědecky vyvrátit možnost existence nějaké jiné než smyslově vnímatelné formy bytí. S tím souvisí třetí a poslední možnost, ke které se dnes někteří lidé uchylují, snaží-li se zodpovědět otázku o reálnosti posmrtné existence. Tou je nový, většinou synkretistický způsob víry v posmrtnou existenci, který využívá koncepty mimokřesťanských náboženských tradic, případně se snaží poukazem na vědu, leckdy

spíše pseudovědu, prokázat, že smrtí život člověka nekončí. Příkladem mohou být obory jako parapsychologie či esoterická psychologie, které dokazují platnost reinkarnace a případně dalších forem posmrtného života (např. Cave – Forman 1994; Liška 1993).

Víra v posmrtný život v české společnosti na prahu třetího milénia

Úzká souvislost mezi vírou v posmrtnou existenci a náboženskou vírou působí, že dodnes jsou představy o posmrtném životě zkoumány především v souvislosti s výzkumy religiozity. Nejnovější mezinárodní kvantitativní výzkumy ISSP přináší údaje o míře rozšíření víry v posmrtný život a zjišťují rovněž, kolik lidí dnes věří v jeho křesťanské formy – nebe a peklo – a kolik naopak přejalo nové výpůjčky z jiných kultur a věří v převtělování duší (reinkarnaci). V posledním šetření (2008) byla nově zařazena i otázka zjišťující, zda lidé věří v nadpřirozené zásahy duchů mrtvých. Stručně zde představím zjištěné výsledky o míře rozšíření víry v posmrtný život a jeho některé základní formy v české společnosti v posledním desetiletí. Protože však tyto představy výrazně formují náboženské tradice, nejprve se podívejme na podíly lidí s náboženským vyznáním v české populaci.

Za poslední desetiletí došlo k nápadnému zmenšení počtu osob hlásících se k nějakému náboženskému vyznání. Zatímco v roce 1999 to byla ještě více než polovina dospělé populace (54 %), v roce 2008 se k nějakému náboženskému vyznání přihlásila jen zhruba jedna třetina (34 %) dospělých osob (viz tab. 1). Úbytek počtu věřících platí pro všechna sledovaná náboženská vyznání s výjimkou československého evangelického. Přitom platí, že ženy se k nějakému náboženskému vyznání přihlásily výrazně častěji než muži a výrazně největší podíl českých věřících vyznává římskokatolické vyznání. Ostatní konfese jsou v české společnosti zastoupeny jen velmi málo. Současná česká společnost je tedy dle výzkumu z roku 2008 tvořena především nevěřícími. Téměř tři čtvrtiny mužů (73 %) a více než polovina žen (54 %) uvedly, že se nehlasí k žádnému náboženskému vyznání (tab. 1).

Musím zde ovšem zmínit, že podíly osob vyznávajících nějaké náboženské vyznání se ve výzkumech ISSP rok od roku poměrně výrazně proměňují, což je patrně způsobeno nízkou návratností dat, která limituje jejich reprezentativitu. Zde mi nezbyvá než věřit, že data skutečně odráží reálný trend. To dle mého soudu podporuje předpoklad, že i pokud dochází k systematickému zkreslení

výzkumného vzorku na základě vysoké míry odmítnutých rozhovorů, je tomu tak často právě vinou zkoumaného tématu, tj. náboženství. Téma obou srovnávaných výzkumů však bylo stejné, což mi umožňuje věřit, že takové případné systematické zkreslení bylo v obou vlnách výzkumu podobné. I přes možné chyby je tak vzájemné porovnání výsledků možné a relativně spolehlivé, protože nepřesnosti by měly mít podobný charakter.

	Muži		Ženy		Celkem	
	1999	2008	1999	2008	1999	2008
Římskokatolické	39,1	21,2	52,0	37,6	45,9	29,7
Českobratrské evangelické	2,2	1,9	3,0	3,7	2,6	2,8
Československé husitské	2,2	0,7	3,1	1,3	2,7	1,0
Ostatní křesťanské	3,8	1,0	1,3	0,5	2,5	0,7
Ostatní mimokřesťanské	1,2	0,3	0,2	0,1	0,7	0,2
Žádné	49,6	73,0	38,4	54,2	43,7	63,3
Neví *	1,9	2,0	2,0	2,6	2,0	2,3
Celkem	100	100	100	100	100	100

Tabulka 1. **Rozšíření náboženských vyznání v české společnosti v letech 1999 a 2008**

Zdroj: ISSP 1999, ISSP 2008.

* V roce 1999 byla pouze možnost „neví“, v roce 2008 byly dvě kategorie: „neví“ a „bez odpovědi“, které jsou v tabulce sloučeny pod možnost „neví“.

Podobný vývoj, jaký se týkal odklonu od náboženských vyznání, byl zjištěn i u víry v posmrtnou existenci. Předně se během posledních deseti let (od roku 1999 do roku 2008) obecně značně vytratila víra v posmrtný život. Další výrazný rozdíl je stabilnějšího charakteru a souvisí rovněž s genderem. Ženy totiž vykazují tendenci věřit v nadpřirozené jevy i posmrtnou existenci častěji než muži (tab. 2). Na konci druhého milénia věřily v nějakou formu posmrtného života zhruba dvě pětiny dospělé české populace, zatímco o necelých deset let později to byla již pouze jedna čtvrtina (tab. 2). Na konci devadesátých let 20. století tak věřila v posmrtnou existenci téměř každá druhá žena a každý třetí muž, přičemž to rozhodně nebyli pouze lidé, kteří se přihlásili k nějakému náboženskému vyznání.

Poměrně hojně rozšíření víry v posmrtný život v devadesátých letech 20. století lze patrně vysvětlit reakcí některých osob na stav minulých desetiletí, kdy byla komunistickou propagandou víra v posmrtnou existenci popírána. Ve světle nových zjištění z roku 2008 se zdá být pravděpodobné, že podobně,

jako se po pádu komunistického režimu projevil větší příklon k dříve omezovaným církvím, nejinak tomu bylo i v případě učení o životě po životě. Vedle působení církví zde byl snad ještě jeden, důležitější proud formující tyto představy, a tím byla v devadesátých letech nově se svobodně rozšiřující necírkevní duchovní literatura, která se buď přímo snažila dokázat reálnost posmrtného bytí nebo s ním počítala jako se samozřejmostí (např. Cave – Forman 1994; Dethlefsen 1992; Liška 1993; Moody 1991). Sekularizace a postupný úpadek církevní religiozity tak u části populace posílily zájem o alternativní duchovní a spirituální záležitosti, prezentované například v duchovní literatuře různé provenience (Nešpor 2008). Skutečnost, že v devadesátých letech byly alternativní (necírkevní, privatizované) formy religiozity značně rozšířené, potvrzují nejen jiní sociologové (Hamplová 2000a,b; Lužný – Navrátilová 2001; Nešpor 2004), ale dokládá to i sám fakt, že v roce 1999 čtvrtina nevěřících osob věřila v posmrtný život (tab. 3).

	Muži		Ženy		Celkem	
	1999	2008	1999	2008	1999	2008
Posmrtný život	31,8	17,9	48,8	32,4	40,7	25,4
Nebe	22,4	14,6	33,0	28,7	27,9	21,9
Peklo	16,4	11,0	25,4	23,0	21,1	17,2
Reinkarnace *	16,8	11,5	24,9	17,5	21,0	14,6
Nadpřirozené působení zesnulých	-	12,8	-	21,8	-	17,4

Tabulka 2. **Rozšíření víry v posmrtný život a jeho formy v závislosti na genderu**

Zdroj: ISSP 1999, ISSP 2008.

Zachyceny jsou podíly sloučených odpovědí „rozhodně ano“ a „pravděpodobně ano“.

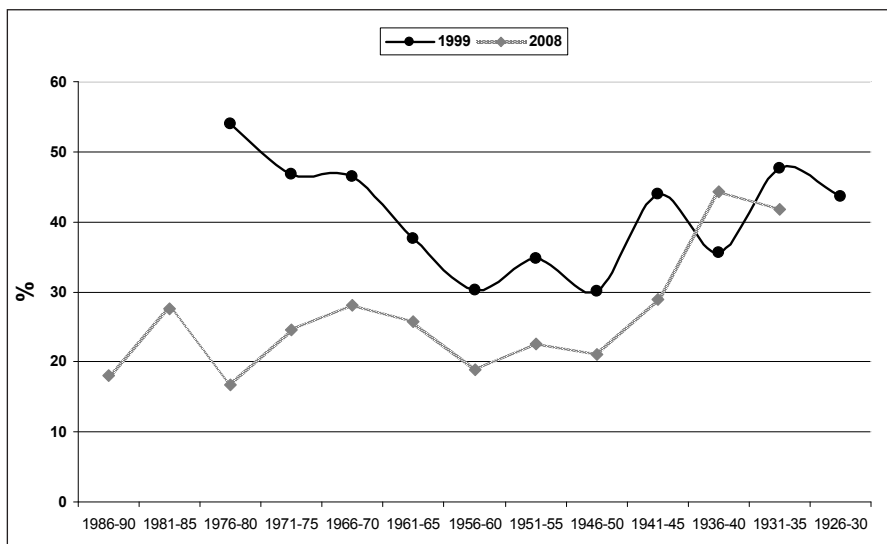
* V roce 1999 měli respondenti pouze tři možnosti odpovědí: „ano“, „ne“, „nevím“

Tradiční křesťanské kategorie posmrtného bytí byly v roce 1999 považovány za platné menším počtem osob, než jaký věřil v posmrtný život obecně, což rovněž potvrzuje, že vliv jiných než křesťanských nauk byl na vzestupu. Oproti tomu se tento růst v následujícím období mírně omezil. Patrně poklesla euforie z nového, předtím zakázaného a nepoznaného. Víra v posmrtný život vnímaný jako život na nebi, případně v pekle, tak během prvního desetiletí třetího tisíciletí vymizela relativně méně. Přitom opět i u těchto křesťanských kategorií platilo a platí, že s nimi své představy častěji spojují ženy než muži (tab. 2). Rozšířenější je přitom výskyt víry v nebe (22 % v roce 2008), jehož představa je

nepochybně člověku libější, než představa pekla, která se vyskytuje méně často (17 % roce 2008). Klesá i příklon k nekřesťanským představám o posmrtném bytí člověka. A tak zatímco na převtělování duší věřila ještě v roce 1999 dle vlastních výpovědí plná pětina populace, v roce 2008 již byla o reinkarnaci přesvědčena pouze sedmina populace. Více lidí dnes věří v nadpřirozené působení zesnulých, které za reálné považuje pětina žen (tab. 2). Pokles rozšíření víry v posmrtné bytí mezi lety 1999 a 2008 přitom rozhodně není způsoben pouze faktorem věku a úmrtností starších generací, jak by se na první pohled nabízelo jako vysvětlení. Spojení s věkem se budu věnovat níže.

Zatímco během prvního desetiletí po pádu komunismu si myšlenky o posmrtném životě získaly značnou přízeň, během desetiletí následujícího jaksi vyvanuly. A nebylo to rozhodně způsobeno tím, že by odešla nejstarší generace, ve které ještě výrazná část osob věřila v posmrtný život slibovaný křesťanským učením, a nahradila ji generace nová. V roce 1999 byl totiž právě mezi tehdy nejmladšími dospělými lidmi (narozenými v letech 1976–80) zcela nejvyšší podíl těch, kteří věřili v nějakou formu posmrtného bytí. Bylo jich více než polovina (viz graf 1). Úpadek víry v posmrtné bytí během deseti let je ve stejné věkové kohortě velmi výrazný, po zhruba deseti letech (v roce 2008) již věřila v posmrtný život pouze necelá pětina osob. Na prahu dospělosti (ve věku 19–23 let) tedy byla tato kohorta daleko vnímavější k otázkám života po životě než po deseti letech v době, kdy již většina z respondentů řešila otázky spojené se zakládáním rodiny a výchovou dětí (ve věku 28–32 let).

Životní fáze sice mohou vysvětlit určité změny v postojích k zásadním otázkám života a smrti, z grafu 1 je však patrné, že proměny nesouvisí pouze s životními fázemi. Na konci devadesátých let 20. století byl obecně příklon víry v posmrtnou existenci vyšší. Věk ovšem nepochybně roli hrál, neboť starší věkové kohorty vykazovaly větší stabilitu v postojích než kohorty mladší, kde je formování vlastního názoru na dění po smrti patrné. Data naznačují, že zhruba do 33 let (věkové kohorty narozené v roce 1966 a později) se názor na posmrtné bytí u zkoumaných respondentů proměňoval. Rozdíl mezi postoji zjištěnými v rozmezí deseti let je zde poměrně velký a je zřejmé, že značný podíl (zhruba polovina) těch, kteří v období rané dospělosti na posmrtný život věřili, od této představy později ustoupil. Tento vývoj však byl ve zkoumaných kohortách nepochybně umocněn aktuálními celospolečenskými změnami spojenými s transformací totalitární společnosti na demokratickou. Přístup k novým informacím, změny životního stylu a odstranění protináboženských represí zde přitom hrály ústřední roli.



Graf 1. Vývoj víry v posmrtný život v letech 1999 a 2008 dle věkových kohort

Zdroj: ISSP 1999, ISSP 2008.

Dále můžeme zkoumat souvislosti mezi vírou v posmrtný život a jeho formy a příklonem k určitému náboženskému vyznání. Nejprve však chci poukázat na výrazný posun, který proběhl v posledním desetiletí ve skupině nevěřících. Tam totiž počet lidí věřících v posmrtné bytí klesl skoro o dvě třetiny (tab. 3). Mizení víry v posmrtný život v české společnosti je tedy zapříčiněno nejen úbytkem osob s náboženským vyznáním, ale ještě výrazněji též změnami postojů mezi nevěřícími. Změny v postojích osob hlásících se k nějakému náboženskému vyznání nebyly příliš významné, proto zde budu dále sledovat především aktuální stav (2008). Ukázalo se, že neplatí přímá souvislost v tom, že by lidé nejrozšířenějších křesťanských vyznání automaticky zároveň věřili v posmrtný život, přestože je součástí oficiální dogmatiky jejich vyznání (viz tab. 3). Pouze zhruba polovina osob, které se přihlásily ke křesťanskému náboženství, je zároveň přesvědčena, že smrt neznamená naprostý konec života, ale že po ní následuje život posmrtný. Ten se dle téměř stejného množství osob patrně realizuje v nebi. O něco menší podíl osob (zhruba dvě pětiny) vyznávajících křesťanské náboženství věří, že posmrtný život může člověk trávit i v pekle. Mezi lidmi hlásícími se ke křesťanskému náboženství, kterých je v české společnosti menšina, je tedy poměrně nízký podíl

těch, kteří jsou přesvědčeni o platnosti základních křesťanských eschatologických¹² dogmat.

Naproti tomu se i mezi lidmi deklarujícími absenci náboženského přesvědčení v podobě příklonu k nějakému náboženskému vyznání vyskytují tací, kteří věří v posmrtný život. Je to zhruba každý desátý nevěřící. Pouze výjimečně jsou však nevěřící přesvědčeni, že po smrti se člověk může dostat do nebe (5 %) nebo pekla (3 %). V převtělování duší ovšem věří daleko častěji křesťané než lidé bez náboženského vyznání a podobně je tomu i s vírou v nadpřirozené působení zesnulých. O tom, že mrtví mohou určitým způsobem zasahovat do světa živých a nadpřirozeně v něm působit, je přesvědčen zhruba každý třetí člověk hlásící se k nějakému křesťanskému vyznání a každý desátý nevěřící (viz tab. 3).

Vyznání	Římsko-katolické	Českoobratrské evangelické	Československé husitské	Žádné	Celkem
Posmrtný život 1999	54,5	56,7	39,4	25,6	40,7
Posmrtný život 2008	53,0	58,1	37,5	9,7	25,4
Nebe	50,3	65,9	33,3	5,3	21,9
Peklo	39,9	48,8	40,0	3,0	17,1
Reinkarnace	26,1	34,9	20,0	8,1	14,6
Nadpřirozené působení zesnulých	29,7	40,0	37,5	9,7	17,4

Tabulka 3. **Rozšíření víry v posmrtný život a jeho formy v závislosti na náboženském vyznání.** Zdroj: ISSP 2008, ISSP 1999.

Pozn.: Kde není uvedeno jinak, jedná se o data z roku 2008.

Kvantitativní výzkum tedy ukázal, že v české společnosti dnes lidé obvykle nevěří, že by po smrti následoval nějaký další život. Absence tohoto běžného mechanismu pro vyrovnání se se smrtí v podobě jejího přesahu směrem do budoucnosti souvisí nepochybně s nízkou mírou příklonu k náboženským vyznáním, jakož i s internalizací učení propagovaného během komunistického

¹² Pojmem eschatologie (z řeckého *eschatos* – poslední a *logos* – nauka, slovo, řád) je dnes označováno náboženské učení o posledních věcech. Přestože je pojem eschatologie běžně užíván v jeho současném významu až od 19. století, tvoří eschatologie velmi důležitou část většiny náboženských učení.

režimu, které posmrtné bytí popíralo.¹³ Příklon k racionální představě o konečnosti lidského života v podobě smrti ničí tělo i jeho jakékoliv případné další nehmotné části navíc v posledních letech posiluje. Souvisí to zřejmě s obecným odklonem od duchovních hodnot a větším důrazem kladeným na přítomnost. Zatímco v minulosti křesťanství ustavilo pohled, ve kterém byl život po smrti spočívající ve věčném životě u Boha důležitější než život pozemský, dnes je důraz kladen jednoznačně na život zdejší a o možném životě po smrti lidé příliš nepřemýšlí.¹⁴ K životu po smrti se lidé obecně příliš neupírají, a jak bylo uvedeno, často v něj ani nevěří.

Pohled do hloubi – charakter představ o životě po smrti

Kvalitativní výzkum jde více do hloubky a umožňuje přiblížit významy zkoumaných představ. Jaké myšlenkové pochody a představy jsou dnes spojovány se smrtí a s tím, co ji následuje? Jak vypadá symbolický svět dnešního člověka, který se váže ke smrti a možnému pokračování života? Možná nám tento hlubší pohled pomůže ještě dále objasnit, proč Češi a Češky od víry v život po životě upouští. Charakter a obsah představ o posmrtné existenci či neexistenci na tomto místě přiblížím s pomocí poznatků zjištěných prostřednictvím kvalitativního výzkumu. Výzkum byl sice regionálně omezen na prostředí Prahy a Středočeského kraje a zahrnoval pouze informátory ve věkové kategorii 30–50 let, přesto jsem přesvědčena, že výpovědi velmi dobře ilustrují, jakým způsobem současník patří do tohoto vzorku uvažuje a jaké představy o posmrtné ne/existenci jsou mu vlastní.

Představy nevěřících většiny¹⁵ jsou především velmi vágní a většinou nemají oporu v žádné konkrétní doktríně. Informátoři nehlásící se k žádnému náboženskému vyznání často vyjadřovali pochybnosti o reálnosti nějakého posmrtného života a nedokázali přiblížit jeho případný průběh. Přemýšlení o smrti

¹³ Vliv komunistické propagandy bychom však neměli přeceňovat, víra v posmrtný život nebyla v české populaci samozřejmou již po druhé světové válce. Dle výzkumu provedeného Ústavem pro výzkum veřejného mínění věřilo v roce 1946 v posmrtný život 38,4 % Čechů. V roce 1983 přiznal víru v posmrtný život již pouze každý osmý Čech, i když tento údaj může být podhodnocený vinou strachu respondentů přiznat víru v nadpřirozené jevy (Hamplová 2001: 305–306).

¹⁴ Existují samozřejmě výjimky. Jednou z nich jsou členové některých menších náboženských skupin, například členové hnutí Hare Krišna, kteří se snaží celý život připravovat na okamžik smrti proto, aby si zajistili dobrý posmrtný život (viz Mrázek 2000; Nešporová 2004).

¹⁵ Osoby nehlásící se k žádnému náboženskému vyznání pro mě reprezentovaly 30 informátorů z jedné středočeské obce.

a utváření vlastního názoru na možnou další existenci se mnozí informátoři obecně spíše vyhýbali a neměli tedy o věci bližší představu. U některých to bylo vedle obecnějšího vytěšňování smrti patrně způsobeno nedostatkem přesvědčivých exaktních důkazů o této oblasti.

V rozhovorech se nicméně ukázalo, že jen menšina osob je pevně přesvědčena o tom, že smrt znamená definitivní konec života. Zhruba polovina informátorů v průběhu rozhovoru připustila, že smrt zřejmě nemusí být úplným koncem lidské existence. Podle jejich přesvědčení smrt sice přinese rozpad fyzického těla, ale nějaká další (duševní) složka člověka snad přežívá. Jakým způsobem, o tom měl jasnější představu jen málokdo z nevěřících. Často přijímanou myšlenkou, kterou mnozí uváděli v reakci na mé dotazy po přesnější představě o charakteru posmrtného bytí, – patrně z nedostatku dalších snadno představitelných alternativ – byla idea reinkarnace. Informátoři uváděli, že duše člověka se po smrti znovu narodí v jiném těle. Další část informátorů vůbec nedokázala říci, co dle jejich přesvědčení následuje po smrti. Žádné představy o této oblasti neměli (alespoň to tvrdili a/nebo je nechtěli sdělit) a v odpovědích na mé otázky většinou připouštěli obě možnosti, tedy že život po smrti člověka může v nějaké formě pokračovat, anebo také ne. Svoji nejistotu vysvětlovali buď poukazem na skutečnost, že o těchto záležitostech nepřemýšlí, nebo tím, že pokud to sami nezažili, nemohou se přiklonit ani k jedné z alternativ. Poslední nevelká skupina informátorů byla jednoznačně přesvědčena o tom, že smrtí život člověka končí bez jakékoliv další možnosti pokračování.

Pro představy o posmrtné existenci je u současných nevěřících charakteristická především jejich vágnost. Vedle již zmíněného konceptu reinkarnace jsou často do souvislosti s životem po smrti dávány vlastní nebo zprostředkované zkušenosti s klinickou smrtí, určité předtuchy, sny či obtížně vysvětlitelné okolnosti vnímané jako znamení. Ty jsou považovány za důkazy toho, že smrt není absolutním koncem života. Příkladem může být následující odpověď na dotaz po představě, co se děje s člověkem po smrti:

„No, věřím, že něco existuje. Nevím co. Něco takového, ne jako že bychom se asi jako vrátili nebo, nevím, no tomu se asi nedá věřit, že bychom se přetělili a vrátili. To asi ne. Ale jako něco tu existuje takového. Víte co? Já mám takové ty své předtuchy. A když vlastně ten brácha, než ten brácha umřel, tak já jsem se viděla ve svatebních šatech. ... Ale já tenhle sen měla, měla jsem ho v lednu, v únoru porazilo švagrovou auto a vlastně v květnu umřel brácha. A to byla jedna rodina, co se jim to stalo. Takže já takovýhle ty sny a ty předtuchy jsem měla a docela

věřím tomu, že něco fakt asi je, no, takového. Nevím, co. Samozřejmě nevím, to se nedá určit, co. Ale něco určitě takového prostě asi existuje. Ale co to je, to vám nedokážu popsat nebo říct jako, to nevím. ... Nevěřím, že bychom se sem vrátili na zem, tomu nějak nevěřím, nevím.“¹⁶ (Milada, 42 let)¹⁷

Nový život v jiném těle tato informátorka odmítala, ale domnívala se, že určité pokračování života po smrti je pravděpodobné. Přesvědčení, že věci na zemi mají i svůj duchovní rozměr skrytý běžnému vnímání, nabyla prostřednictvím souhry okolností a snů, které si interpretovala jako znamení blízkých událostí (nehody a smrti v rodině).

I nevěřící tedy mnohdy připouštějí možnost pokračování života po smrti. Přitom se za ni zároveň trochu stydí, protože si uvědomují její iracionalitu a souvislost s náboženstvím. Patrně proto informátoři nehlásící se k žádnému náboženskému vyznání, avšak připouštějící možnost pokračování posmrtné existence velmi často zdůrazňovali, že nejsou „věřící“. Tedy že nevyznávají žádné konkrétní náboženské vyznání ani nejsou členy žádné církve. Sám tento fakt ukazuje, jak špatné hodnocení má v majoritní společnosti náboženství a organizovaná zbožnost, vůči které se informátoři snažili vymezit. Možnost pokračování života po smrti přitom někteří nepochybně připouštěli i z toho důvodu, že tím negovali smrt vlastní i svých blízkých. I vágní představa, že život po smrti pokračuje, jim umožňovala věřit, že se po smrti ještě setkají s těmi, které měli za života rádi a s nimiž je rozdělila smrt. Z tohoto úhlu pohledu není ani tak důležité, v jaké formě se toto setkání uskuteční. Jak uvedla jedna informátorka, k představě o pokračování lidského života se kloní proto, že je jí příjemná:

„Nejsem absolutně věřící nebo prostě něco takového, ale jako váhám, myslím si, že tam něco je. Že to není úplný konec. Myslím si, že to není prostě nic, taková konečná. A nebo člověk možná i doufá. Jak už je někdy ten život, jak se říká, že nestojí za nic, protože toho hezkého je hrozně málo. Takže nevím. A i vzhledem k tomu, že člověk už ztratil hodně blízkých lidí a občas mám pocit, že prostě jsou tady s námi. Takže nevím. Nic konkrétního vám k tomu neřeknu, ale prostě myslím si, že něco, něco možná, nějaké pokračování. Že něco je, ale nevím. ...Jako nezatracuji to (konkrétní představy o posmrtné existenci), že bych řekla, pros-

¹⁶ Citace jsou doslovnými přepisy výpovědí, ovšem s tím, že hovorová varieta jazyka byla při přepisu přiblížena spisovné češtině. Drobné úpravy spočívají především ve změnách koncovek.

¹⁷ Jména informátorů jsou pseudonymy.

tě je to nesmysl. To nemůžu říct taky. Ale že bych měla nějaké konkrétní představy nebo že bych prostě něco věděla nebo, nevím. Opravdu nevím. Ale když takhle třeba člověk poslouchá někdy ty zpovědi lidí, co měli tu klinickou smrt nebo to, tak jako je to takové zajímavé. No, nevím. ... Docela bych se třeba ráda setkala s nějakým tím člověkem, opravdu osobně, který prožil tu klinickou smrt. A to by mě opravdu zajímalo.“ (Kamila, 40 let)

Nejistota stran charakteru posmrtné existence byla mezi současnými nevěřícími (ale často i praktikujícími křesťany) velmi charakteristická. Náboženské koncepty jsou pak většinou nahrazovány poznatky z duchovní literatury a médií. Ty jsou mnohdy prezentovány jako „vědecké“, i když se samozřejmě jedná o obory, které v současném akademickém světě nejsou považovány za vědu (např. již zmíněná parapsychologie nebo esoterická psychologie). Jindy zdroj svůj duchovní rozměr naopak připouští a vyzdvihuje. Recipienti si tak vybírají, co se jim hodí a co zapadá do jejich symbolických světů, aby si tvořili vlastní, byť hrubé představy. Ty často obsahují výpůjčky z nekřesťanských náboženských systémů, předně ideu o reinkarnaci.

„No já jsem dost ovlivněná tou literaturou, těmi výzkumy. Tak představa, asi určitě má člověk nějakou představu něčeho, kde prostě jsou ty dušičky, nevím, jak teda bych to měla říct. Ale když vlastně to psychično opustí to fyzično, tak kam se odebere, to nevím. Jestli jsou nějaké paralelní světy třeba. Možná tomu bych byla schopná věřit, že jsou paralelní světy. Anebo že ty duše se pohybují opravdu někde mezi námi, nehmotně, nevím. Možná, částečně věřím i třeba na nějakých víc životů po sobě, že vlastně se člověk narodí někde jinde. Ale jako že by vyloženě byl někde v nebi? Nevím, nevím. Spíš věřím v nějaké ty další životy anebo to převtělování prostě v někoho jiného.“ (Markéta, 37 let)

Přesvědčení o reinkarnaci, které se objevovalo poměrně často, bylo spojeno s představou, že člověk se skládá ze dvou složek – tělesné a duševní. První část smrti hyne, druhá pokračuje dál a narodí se v dalším (nejčastěji lidském) těle:

„Tu duši? Já si myslím, že tu má každý. Tu má naprosto každý a ta duše je o tom, že někdo byl, něčím žil, nějakým předtím životem, teď žije zase jiný život. Myslím si, že se to opravdu děje. Děje. Jsem zase, upřímně se přiznám, že hodně jsem četl těchto knížek. To, že tedy někdo byl něčím před tím, někdo něco dělal nebo potom, že po životě můžete být něčím jiným. Myslím si, že je jako úplná blbost,

[to je] můj názor na to, že se člověk promění a může být zvíře, může být kočka, pes, to si myslím, že asi opravdu ne. Ale myslím si, že opravdu ta duše, takové to nitro toho člověka, přežívá v každém z nás určitě i po té smrti.“ (Radek, 39 let)

Nikdo z nevěřících informátorů nepřipomínal křesťanské koncepce vzkříšení a věčného života jako své přesvědčení. Pouze jedna informátorka byla na základě tvrzení z populárních duchovních knih přesvědčena, že po smrti může pokračovat život v nebi, věřila v existenci andělů, ovšem zároveň pevně věřila, že po smrti se duše znovu zrodí v novém těle. Její představy byly značně nekonceptní a z hlediska logického myšlení si v mnohém odporovaly. Informátorka si sama skládala představy z různých „duchovních“ knih. Některé z nich byly jednoznačně ovlivněné křesťanstvím, jiné naopak východoasijskými náboženskými koncepcemi. Představy této informátorky byly velmi bohaté, v porovnání s ostatními spíše atypicky, a potvrzovaly velmi dobře teorie o nové religiozitě či spiritualitě typu New Age (Heelas 1999; Nešpor – Lužný 2007).

Zhruba jedna pětina informátorů byla pevně přesvědčena o tom, že smrt znamená naprostý konec bytí člověka, po kterém nenásleduje žádné další pokračování. Jejich výpovědi byly většinou velmi stručné a jasné. I oni často zároveň sami připomněli skutečnost, že nevyznávají žádné náboženské vyznání, ovšem s cílem podpořit své stanovisko, že nevěří v posmrtnou existenci. Jedna z typických výpovědí zněla následovně:

„... takové ty názory, ať už věřících katolíků a podobně, tomu nevěřím, protože jsem materialista a já si myslím, že život po životě neexistuje. A že prostě život začíná a končí, (jako) všechno na tomhle světě má svůj začátek a konec. ... Já si myslím, že to končí. Zase mají příležitost jiní. Každý máme tady svůj vyměřený čas a jakým způsobem ho využijeme, je na nás.“ (Miloš, 36 let)

Informátoři nevěřící v posmrtnou existenci se na rozdíl od všech předchozích, kteří možnost posmrtného života alespoň částečně připouštěli, neodvolávali na žádnou literaturu nebo zprostředkované výpovědi či „výzkumy“. Předkládali svoje přesvědčení jako prostý fakt, který není třeba vysvětlovat, a pokud ano, pak s odkazem na to, že nejsou „věřící“ (tj. nevyznávají žádné náboženské vyznání) a tedy v posmrtný život nevěří.

Dotazovaní nevěřící se tedy k oblasti možného života po smrti vesměs stavěli několika možnými způsoby. Buď ji připouštěli a pak poukazovali na různá pseudovědecká potvrzení reálnosti posmrtné existence, vlastní tušení v podobě

různých zážitků, předtuch a zkušeností týkajících se smrti blízkých osob, zkušenosti jiných osob známých z přímého doslechu nebo z médií, případně poznatky z duchovní literatury, včetně té, která prezentuje doktríny východních náboženství. Nebo, a to méně často, přistoupili na objektivismus exaktních věd a posmrtný život razantně popírali.

Představy praktikujících římských katolíků

Jestliže přesvědčení nevěřících ohledně možnosti posmrtné ne/existence jsou poměrně neurčitá a vágní, jak jsou na tom lidé s náboženským vyznáním? Pro zodpovězení této otázky jsem realizovala podobný výzkum ve čtyřech pražských náboženských skupinách, ovšem zde představím toliko představy římských katolíků, jejichž zastoupení v české společnosti je v porovnání s ostatními skupinami výrazně největší.¹⁸

Všichni dotazovaní praktikující katolíci byli přesvědčeni, že po smrti následuje určité pokračování v podobě posmrtné existence. Posmrtné bytí přitom vnímali v zásadě velmi kladně, idea dobré, lepší (v porovnání se současným životem) a blažené existence se v jejich představách posmrtného života často opakovala. Pozitivní charakter byl jedním ze základních rysů představ o posmrtném životě. Typické výpovědi praktikujících římských katolíků o tom, co následuje po smrti, byly následující:

„... pak (po smrti) se budu mít dobře, už mě nebude nic bolet a trápit, takže se budu mít dobře.“ (Ladislav, katolík, 37 let)

„Pan Ježíš nás přijme vlastně do svého nebeského království, kde nebude existovat ani prostor, ani čas, bude tam nekonečná blaženost, nekonečná láska, nebude tam utrpení žádné, a tím skončí náš tady pozemský život. Tedy masa a kosti půjdou do hrobu nebo se spálí a duše přejde do toho jiného prostoru.“ (Magda, katolička, 43 let)

Tím, co přežívá smrt, je tedy duše, přičemž o její posmrtné existenci dotazovaní katolíci věřili, že je pozitivní a příjemná, je bytím bez utrpení a bolesti,

¹⁸ Eschatologii některých menších náboženských skupin (Českokobratrské církve evangelické, Náboženské společnosti Svědků Jehovových a Hnutí Hare Krišna) jsem se věnovala jinde (Nešporová 2004, 2007).

kteří někteří z nich přibližovali slovem „ráj“. Slovní spojení „nekonečná láska“ a „nekonečná blaženost“ vystihovala navíc její věčnou podstatu; o této existenci se totiž předpokládá, že bude trvat věčně. To vyjádřil i katolický kněz, který přesvědčení za všechny římské katolíky shrnul následovně:

„My věříme, že ta plnost života je v tom životě věčném, a to je život u Boha. To nelze nijak lokálně umístit, nelze to nijak exaktně popsat.“ (Pavel, katolický kněz, 33 let)

Posmrtný život byl tedy katolíky vnímán jako jednotný celek s životem pozemským, jehož je určitým završením, a navíc zásadně prodlužuje jeho trvání *ad infinitum*. Navíc byla v uvedené výpovědi zmíněna ještě jedna jeho velmi důležitá a římskými katolíky často zdůrazňovaná složka, a sice Boží přítomnost. Právě ona byla v představách informátorů zárukou dobra a blaženosti. Život u Boha, v Boží přítomnosti, byl vnímán jednoznačně kladně. Nejistota a vágnost se však občas vyskytovala i mezi praktikujícími katolíky. Jeden z informátorů si nedokázal o posmrtné existenci představit nic bližšího a jedině, v co věřil, bylo, že po smrti „duše odchází“ z těla, ale jakým způsobem dál existuje a jakého charakteru je její bytí, to nevěděl a neodvažoval se promýšlet.

Zcela specifická v kontextu katolické víry byla představa jedné z katolických informátorek, která věřila v možnou reinkarnaci duše po smrti. Jak ovšem vyplývá z kvantitativního výzkumu, podobné přesvědčení je v současnosti mezi věřícími křesťany poměrně obvyklé. Synkreze představ z různých náboženských okruhů může mít například následující podobu:

„Myslím si, že jestli život na zemi je, nebo by mohl být, svým způsobem jako očištec a po smrti dochází k nějakému třeba zhodnocení toho, co člověk dělal na zemi a tak. A podle toho se třeba vrací znovu na zem, aby třeba splnil to, co má, nebo ne.“ (Eva, katolička, 35 let)

Na otázku, zda tedy informátorka věří v reinkarnaci, odpověděla:

„Ne, jako myslím si, že se pak může vrátit, nebo duše že se může vrátit ve formě jiného člověka, nemyslím tím třeba zvíře, kámen nebo tak, ale člověka.“ (Eva, katolička, 35 let)

Tím vlastně potvrdila svoji víru v opětovné vtělení duše, tedy v reinkarnaci, zároveň ji však vymezila tím, že duše člověka může po smrti přijmout opět pouze lidskou formu. Představu o tom, kam se duše mrtvého člověka dostane, pokud již na zemi splnila všechny úkoly, měla informátorka značně nejasnou. Jediný její atribut, který dokázala uvést, byl, že „je to lepší než se vrátit na zem“. Z výpovědi je patrné, že se posunul i původní význam katolické teologické kategorie – očistce; oproti tradičnímu umístění očistce do období po smrti je některými římskými katolíky tento institut časově umisťován již do průběhu zdejšího života.

Dotazovaní katolíci věřili v pokračování existence člověka ve formě duše, která si zachovává v zásadě nezměněnou identitu a osobnost člověka žijícího zde na Zemi, i když je vnímána jako nehmotná. Zajímala jsem se proto dále o jejich konceptualizaci vztahu mezi zemřelými a žijícími. Všichni dotázaní katolíci byli přesvědčeni o tom, že nějaký vztah mezi zemřelými a žijícími lidmi existuje, a většina z nich ho považovala za obousměrný. Nejčastěji byl vnímán jako vztah fungující na bázi vzájemných přímluv, kdy živí pomáhali těm mrtvým modlitbami vylepšit jejich stávající a budoucí bytí (to odpovídá oficiální věrouce, dle které je vhodné modlit se za duše v očistci), a podobně někteří věřili, že mrtví mohou nějakým způsobem pomáhat živým, mohou být jejich „strážnými anděly“ nebo s nimi komunikovat. Vzájemné ovlivňování světů živých a mrtvých tedy katolíci v zásadě vnímali jako možné, nicméně omezené. Tato hranice spočívala především v tom, že zásahy se dle jejich přesvědčení projevují zejména v rovině myšlenkové a komunikační, nikoli přímo ve sféře hmotného světa.

Signifikantní přitom je, že původní náboženské kategorie, jako je nebe a peklo, nebyly katolickými informátory zmiňovány příliš často. Nebe bylo vnímáno především jako Boží přítomnost a základní vlastností nebeského života bylo zakoušení pocitu štěstí a blaženosti. Peklo bylo naproti tomu spojováno s pocitem zoufalství. Ve výpovědích katolíků se odkazy na peklo však prakticky nevyskytovaly. Římští katolíci tedy měli zpravidla jasnější představy o posmrtném životě než nevěřící, nikoliv však o mnoho. Ani jistota života po smrti nebyla mezi nimi nijak zvlášť výrazná, přestože v něj většinou věřili.

Srovnání s Evropou

Česká společnost je v rámci Evropy a dnes i světa nepochybně ovlivňována nejen vlastní historickou zkušeností, ale také vnějšími vlivy. Podívejme se nyní, zda jsou Češi a Češky¹⁹ se svojí vírou v posmrtnou existenci a její absenci ojedinelí v porovnání s dalšími Evropany. Data z mezinárodního sociologického šetření ISSP²⁰ ukazují, že podíly lidí věřících v posmrtný život, nebe a peklo se v jednotlivých zemích Evropy značně různí (viz tab. 4). Ve zkoumaných evropských zemích věří v posmrtný život průměrně zhruba polovina společnosti a ještě méně osob věří v realnost křesťanských kategorií nebe a pekla. Jsou přitom státy, ve kterých je víra v posmrtnou existenci a její formy v podobě života v nebi nebo pekla více rozšířena. Pokud se zaměříme na přesvědčení o posmrtném životě, pak nejvíce lidí – tři čtvrtiny společnosti – v něj věří na Kypru, kde se většina obyvatel hlásí k pravoslaví. Dále je převažující vírou v tradičně katolických zemích – Portugalsku, Irsku, Itálii a Polsku –, ale hojně je i na Slovensku a ve Švýcarsku, kde bylo historicky významné katolictví i protestantismus. Nelze tedy jednoznačně říci, že by typ náboženské tradice byl rozhodující pro to, jaký podíl osob věří v určité společnosti v současnosti v posmrtný život. Důležitější je nepochybně celková míra religiozity určité společnosti. Pravoslavním ovlivnění Rusové a Bulhaři se tak nachází na opačném konci škály, posuzujeme-li výskyt víry v posmrtnou existenci mezi současnými Evropany. Převažující typ konfese však určitou roli patrně hraje. Obyvatelé zemí s luterskou evangelickou tradicí totiž výrazně méně často než obyvatelé zemí tradičně katolických nebo smíšených věřili v peklo.

Zhruba polovina společnosti věří v posmrtný život v Rakousku, Velké Británii, Nizozemsku, bývalém východním Německu a Španělsku. Není to ovšem tak, že by v těchto státech byli lidé rozděleni na dvě poloviny – jednu, která věří v posmrtný život, a druhou, která nevěří. Existuje zde, podobně jako i v ostatních státech, poměrně významná část obyvatel, která je ve věci posmrtného bytí velmi nejistá a nedokáže se přiklonit ani v její prospěch, ani v její neprospěch. Je to zhruba každý desátý Evropan. Těch, kteří věří v posmrtný život, je pak v uvedených zemích signifikantně více než těch, kteří v něj nevěří. Situace

¹⁹ Označení „Češi“ zde používám v jeho občansko-politickém významu, rozumím jím obyvatele České republiky. Podobně i Poláci, Rusové, Bulhaři atd. jsou zde míněni jako obyvatelé příslušného státu bez ohledu na etnickou, národnostní či jinou příslušnost.

²⁰ Bohužel ještě nejsou dostupná mezinárodní data z nejnovější vlny ISSP zaměřené na náboženství (2008/09), proto užívám data z vlny minulé, tj. z roku 1998/99.

se otáčí právě až v České republice, která je v uvedené tabulce 4 prvním státem, ve kterém převažuje podíl dospělých osob, které nevěří v posmrtný život. Stejně je tomu i v Dánsku, Maďarsku, Slovinsku, Rusku a bývalém východním Německu. Rusko je navíc státem, kde se nachází nejvyšší podíl osob neschopných říci, zda věří, nebo nevěří v posmrtnou existenci – jde o více než jednu pětinu populace.

Obyvatelé České republiky tak v porovnání s lidmi ostatních evropských států věří v posmrtný život spíše méně často. Podobně nízké podíly lze nalézt i v Rusku, Bulharsku a vůbec nejnižší v bývalém východním Německu, tedy ve státech rovněž historicky ovlivněných komunistickým režimem. Tento stav však nepochybně není pouze výsledkem protináboženského působení minulého politického režimu (Nešpor 2004, 2007), jak je zřejmé i z odlišných výsledků v polské či slovenské společnosti. Nejen Poláci, ale i Slováci vyznávají oproti Čechům více křesťanských hodnot. Jedním z jejich projevů přitom je i hojnější rozšíření víry v posmrtný život, ale zejména víry v nebe a peklo (Tížik 2006: 103–106).

Potvrzuje se tedy tvrzení britské socioložky Glennys Howarthové, že současné evropské společnosti se při porovnání se společnostmi předmoderními vyznačují vysokou mírou nejistoty v pojmání posmrtné existence (Howarth 2007: 256–257). Zatímco v tradičních společnostech byl posmrtný život vnímán stejně jistě jako smrt, která tak vlastně znamenala nejen konec života, ale i nový začátek, jistota posmrtného bytí se v dnešních pozdně moderních společnostech vytrácí a přesvědčení jsou o něm jen někteří. Značná část společnosti pak v posmrtné bytí nevěří a nezanedbatelná skupina lidí není schopna ani je popřít, ani v ně uvěřit. Ještě více jsou na ústupu představy o křesťanském nebi a zejména pekle, což souvisí jak s obecným úpadkem vlivu křesťanských církví, tak se změnami teologických akcentů. Pokles vlivu křesťanství nechtěně přinesl zájem o alternativní řešení problému lidské smrtelnosti v podobě hledání mimokřesťanských odpovědí na otázku, zda smrtí život člověka definitivně končí. V evropských společnostech se tak vyskytuje i nezanedbatelná skupina lidí, kteří věří v realitu posmrtného života i přes to, že se nehlásí k žádné konkrétní náboženské skupině či církvi. V české společnosti byl přitom zájem o řešení otázky o definitivnosti smrti obnoven zejména po politickém převratu v roce 1989, po němž následoval v devadesátých letech 20. století nárůst víry v posmrtný život a jeho různé formy. Tento nárůst byl patrný zejména u mimokřesťanských alternativ posmrtného bytí, z nichž se lidé nejčastěji přiklonili k víře v převtělování duší po smrti, tj. reinkarnaci.

Stát	posmrtný život			nebe			peklo		
	ano	ne	nevím	ano	ne	nevím	ano	ne	nevím
Kypr	75,5	18,7	5,8	72,7	21,8	5,5	71,6	23,2	5,5
Portugalsko	72,4	27,6	0	76,0	23,9	0,1	63,9	36,0	0,1
Irsko	72,4	21,3	6,4	79,8	14,9	5,4	50,2	44,0	5,8
Itálie	63,7	24,0	12,3	58,8	28,1	13,1	50,5	35,6	13,9
Polsko	63,5	18,2	18,4	64,0	17,8	18,2	53,6	25,8	20,6
Švýcarsko	62,1	25,6	12,3	43,9	39,9	16,2	24,6	58,4	17,0
Slovensko	59,3	32,3	8,4	51,4	39,1	9,5	43,8	45,7	10,5
Rakousko	52,4	34,9	12,7	38,2	46,2	15,6	25,9	58,0	16,1
Velká Británie	52,2	35,7	12,1	46,7	42,0	11,4	27,9	59,4	12,7
Nizozemsko	51,5	34,6	13,9	41,0	44,0	14,9	21,5	62,4	16,1
Německo – západní	48,7	39,9	11,4	40,5	47,9	11,5	31,0	56,5	12,5
Španělsko	48,6	39,1	12,3	45,6	43,4	10,9	33,2	55,3	11,5
Francie	46,7	45,4	7,9	29,9	61,5	8,6	18,3	73,1	8,6
Lotyšsko	46,2	43,5	10,3	29,4	59,9	10,7	28,0	61,2	10,8
Norsko	44,3	40,1	15,5	34,4	49,8	15,9	16,3	69,2	14,6
Švédsko	43,9	41,5	14,7	23,8	60,6	15,5	11,7	74,1	14,2
Česká republika	41,7	52,4	6,0	27,1	66,8	6,0	20,7	73,8	5,5
Dánsko	39,3	56,0	4,8	30,6	63,7	5,7	14,8	79,9	5,3
Maďarsko*	39,2	60,8	-	36,2	63,8	-	27,8	72,2	-
Slovinsko	36,3	50,0	13,7	29,8	55,1	15,1	26,6	57,9	15,5
Rusko	31,5	46,6	21,9	23,6	53,0	23,4	23,7	53,1	23,3
Bulharsko	29,8	57,2	13,0	22,9	63,5	13,7	21,7	64,4	13,9
Německo – východní	13,2	75,3	11,5	20,3	70,1	9,6	9,6	79,3	11,0

Tabulka 4. Víra v posmrtný život, nebe a peklo v různých státech Evropy (v %)

Zdroj: ISSP 1998. N = 28 106, 27 833, 27 750.

Pozn.: Pod „ano“ jsou sloučeny odpovědi „rozhodně souhlasím“ a „spíše souhlasím“, pod „ne“ „spíše nesouhlasím“ a „rozhodně nesouhlasím“. Další možnost byla „neumím vybrat“.

* Bez kategorie nevím, neumím vybrat.

Rozšířením víry v reinkarnaci se Češi podle zjištění kvantitativních sociologických výzkumů velmi podobají dalším Evropanům. V západoevropských populacích věří v reinkarnaci v posledních desetiletích poměrně stabilní podíl obyvatelstva, zhruba 20 % (Walter 2001: 21; Lambert 2004). Míra rozšíření víry české populace v reinkarnaci 21 % v roce 1999 (ISSP) tak velmi dobře korespondovala s běžným evropským průměrem. Shodné byly i některé další charakteristiky, jako větší zastoupení žen a mladších lidí mezi těmi, kteří

věří v převtělování duší (srov. Walter 1996, 2001: 21). Podobně i skutečnost, že v reinkarnaci věří spíše křesťané než lidé bez náboženského vyznání, byla stejná u Britů i u Čechů. Podle zjištění dalších výzkumů je víra v reinkarnaci rozšířena nejen mezi těmi, kteří se sice k náboženskému vyznání hlásí, ale na pravidelném církevním životě se nepodílejí, ale dokonce i mezi pravidelnými návštěvníky bohoslužeb, kteří si často zároveň uvědomují, že se jedná o přesvědčení, které je v rozporu s církevní věroukou (Waterhouse – Walter 2003; Davies 1997). Podobně ani rozpor spočívající v popření posmrtného života a přihlášení se ke křesťanskému vyznání, někdy dokonce zároveň s pravidelnou účastí na bohoslužbách, není jenom českou specialitou. Stejná zkušenost byla již dříve popsána ve Velké Británii (Davies 1997).

Francouzský sociolog Yves Lambert provedl na základě dat z výzkumů European Values Survey srovnání vývoje religiozity a víry v různé náboženské kategorie, včetně posmrtného života a jeho forem, ve vzorku devíti západoevropských států mezi lety 1981 a 1999. Zjistil přitom, že religiozita a speciálně víra v posmrtnou existenci jako jeden z jejích základních projevů se u evropských populací nevytrácí, jak se zdálo z šetření v roce 1990, ale naopak roste (Lambert 2004). Vzrůst víry v posmrtný život na konci druhého milénia byl přitom nejvýraznější mezi mladými lidmi, ve věkové kategorii 18–29 let. Stejný vývoj patrně proběhl i ve státech východní Evropy, kde můžeme na příkladu české populace zaznamenat v roce 1999 nejvyšší podíl osob věřících v posmrtný život mezi nejmladšími respondenty, rovněž zhruba ve věkové kategorii 18–29 let, tj. u osob narozených přibližně mezi lety 1970–1980 (viz graf 1).²¹ Lambertova predikce o vzestupu necírkevní religiozity i víry v posmrtné bytí díky většímu rozšíření mezi nejmladšími skupinami evropských populací nebyla nicméně v prvním desetiletí druhého tisíciletí českou společností naplněna. Naopak, velká část lidí narozených v letech 1970–1980 od víry v posmrtný život a jeho různé formy – nebe, peklo, reinkarnace – upustila. Navíc se ovšem k víře v tyto kategorie přiklání pouze malé množství osob z dorůstajících dalších věkových kohort (narozených v letech 1981–1990).

Dle nejnovějších zjištění z roku 2008 je tedy zřejmé, že vzestup religiozity i víry v posmrtnou existenci na konci druhého milénia měl pouze dočasný charakter. Evropské společnosti jsou skutečně specifické tím, že jejich obyvatelům

²¹ Hypotéza o přechodném vzestupu víry v posmrtný život je mojí spekulací podloženou daty z ISSP. Nabízím ji vědecké obci k přezkoumání, neboť jsem si vědoma, že data ISSP mohou být vinou nízké návratnosti zkreslující.

stále méně často vyhovuje tradiční církevní zbožnost, zároveň se ovšem z posledního výzkumu ISSP v České republice zdá, že upadá i víra v alternativní spirituální kategorie, která byla předtím považována za náhradu tradiční křesťanské religiozity. Nejen víra v nebe a peklo, ale i víra v posmrtný život obecně včetně jeho mimokřesťanských forem (reinkarnace) se z přesvědčení lidí, alespoň v České republice, vytrácí. Lze tedy souhlasit s dalším britským sociologem a teologem Douglasem Daviesem v tom, že evropské společnosti stále častěji řeší otázky smrti jinak než za pomoci náboženských konceptů (Davies 2005: 56-57). A nadto se jim mnohdy raději vyhýbají a neřeší je.

Nakonec se vrátím k výraznému rysu představ o posmrtné existenci, jímž je jejich neurčitost, kterou lze pozorovat velmi výrazně u nevěřících, ale v jisté míře rovněž u praktikujících křesťanů v České republice. Ani tento prvek není v rámci Evropy nijak ojedinělý a potvrzují jej i zjištění jiných autorů (Kellehear 2007: 198-199; Walter 1996). Česká společnost tedy patří v evropském kontextu spíše k těm méně věřícím v posmrtné bytí, což ovšem nepůsobí, že by zdejší charakter představ vážících se k případnému životu po smrti byl nějak zvlášť výjimečný. Pokud opět nenastane nějaký výraznější obrat ke spiritualitě, podobný tomu, jaký probíhal v devadesátých letech 20. století, budou se k tomuto sekularizovanému pojetí patrně přibližovat i další společnosti Evropy.²²

Závěr

Poslední výzkumy zaměřené na náboženství a vztah ke smrti dokazují, že víra v život po životě z kognitivních představ současných Evropanů zvolna mizí. Dle aktuálního šetření ISSP z roku 2008 chápe smrt většina Čechů jako konečnou záležitost, jenom menšina se kloní k postoji o přesahu smrti v podobě nějaké formy další existence. Přitom je o posmrtném bytí přesvědčena pouze zhruba polovina těch, kteří se hlásí k nějakému křesťanskému vyznání, a zhruba desetina nevěřících. Ženy věří v pokračování života po smrti častěji než muži. Nejrozšířenější představou o formě posmrtného života je přitom křesťanstvím zavedená představa života v nebi. Dále zhruba vyrovnané podíly společnosti věří, že život může pokračovat v pekle nebo že mrtví mohou nadpřirozeně působit. Jen o trochu méně lidí dnes věří v převtělování duší.

²² Situaci mohou výrazněji změnit migrace a zejména přistěhovalectví lidí s náboženským vyznáním z jiných částí světa do Evropy. V tomto ohledu bude velmi záležet na imigrační politice a podílech konkrétních imigrantů a jejich náboženském vyznání, které mohou být stát od státu velmi různé.

Vývoj za poslední desetiletí ovšem ukazuje poměrně významnou proměnu v podobě snížení počtu osob domnívajících se, že smrtí život definitivně nekončí. Zatímco v roce 1999 věřily v život po životě (respektive po smrti) dvě pětiny dospělé české společnosti, zhruba o deset let později (2008) to byla již pouze jedna čtvrtina. Jak jsem ukázala, tento posun nebyl způsoben pouze přirozeným úbytkem obyvatelstva nejstarších věkových kategorií (které se nejčastěji hlásily ke křesťanství a vyznávaly víru v posmrtný život), ale i změnou v postojích mladších věkových skupin a malým zájmem o duchovní záležitosti mezi nejmladšími lidmi. Ohromný rozdíl tak byl zaznamenán v příklonu k životu po životě mezi osobami narozenými zhruba v letech 1971–1980. Ty si totiž v období své rané dospělosti v roce 1999 teprve názor utvářely a zhruba polovina z nich byla tehdy přesvědčena, že po smrti následuje nějaké pokračování, zatímco v roce 2008 to byla již jenom asi jedna pětina. Podobně nízký podíl osob dnes věří v život po životě i mezi nejmladšími dospělými (narozenými v letech 1981–1990).

Představy o posmrtném bytí jsou dnes charakteristické svojí neurčitostí a vágností, což platí jak pro ty, které mají nevěřící, tak do značné míry i pro praktikující křesťany.²³ Nevěřící se často uchylují k tomu, že si posmrtné bytí představují tak, že se duše člověka po smrti znovu narodí na zemi v jiném těle. Tímto konceptem si mnohdy vypomáhají i křesťané. Římští katolíci přitom mají jen o nemnoho jasnější představy o posmrtném životě. Specifický a velmi důležitý je pro ně jeho pozitivní charakter, věří, že ať již bude mít život po smrti jakoukoliv formu, měl by to být život u Boha, život lepší než ten současný, kde nebudou trpět strastmi tohoto světa (nemoci atd.). Lze jej označit jako život v nebi, ovšem dle provedených rozhovorů se zdá, že tato kategorie není dnešními římskými katolíky aktivně příliš často používána, byť rozhodně častěji než koncept pekla.

Za mizením víry v posmrtné bytí nepochybně nestojí jediný důvod, lze jej vysvětlit několika společně působícími okolnostmi. První je určitě odklon od křesťanského náboženství společně s osobnějším a individuálnějším pojmáním víry, které působí, že ani lidé považující se za křesťany se neztotožňují se všemi náboženskými (církvními) dogmaty. Druhým je celospolečenský vývoj, kde byly starší sekularizační tendence dále podpořeny represí náboženství

²³ Můj terénní výzkum ukázal, že neurčitost a vágnost představ o posmrtném bytí je vlastní nejen praktikujícím římským katolíkům, ale v ještě větším rozsahu ji lze nalézt u praktikujících křesťanů Českobratrské církve evangelické.

a popíráním posmrtného života během komunistické vlády. Po politickém převratu na konci 20. století byl tento stav v reakci na negativně vnímanou minulost a z touhy po změně vystřídán příklonem k dříve zakazované víře, včetně víry v posmrtný život. Po jistém vystřízlivění se však společnost začala opět soustřeďovat spíše na materiální hodnoty a pozemský život a zároveň začala upouštět od nedoložených duchovních představ. Třetí vysvětlení spočívá v absenci přesnějších představ o charakteru posmrtného bytí kvůli jeho empirické neuchopitelnosti a nedoložitelnosti. Vrchu tak nabývá pragmatický pohled a velmi vágní představy o posmrtném životě patrně nedostačují k tomu, aby lidem poskytly dostatečné uspokojení v podobě vyrovnání se smrtelností. Neexistuje-li jistota poskytovaná v tradičních společnostech jasnými a živými náboženskými představami o životě po smrti, pak se tyto představy stávají velmi vágními. Současný nevěřící člověk má sice možnost vybrat si při utváření představ o posmrtném bytí z mnoha různých konceptů, ale jen málokdo přijme některý z nich za pevně daný, pokud se nehlásí ke konkrétní náboženské tradici. Ztráta této opory pak přináší nejistotu. Část současných lidí se proto raději ztožňuje s „pokrokovým“ pohledem exaktních věd a život po životě vylučuje.

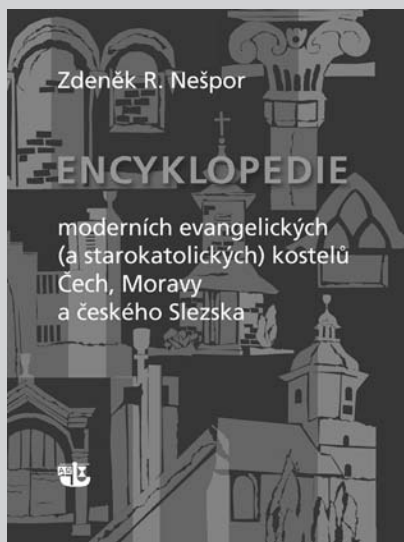
Olga Nešporová vystudovala sociální antropologii na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy, kde také v roce 2008 obhájila titul Ph.D. Působí ve Výzkumném ústavu práce a sociálních věcí v týmu zaměřeném na rodinnou politiku. Odborně se věnuje především sociologii rodiny, hodnotovým orientacím, posledním fázím životního cyklu, imigrantské problematice a studiu religiozity. K jejím nejvýznamnějším publikacím patří *Rodiny s otci na rodičovské dovolené* (Praha 2005), *Rodiny přistěhovalců I.* (Praha 2007), v rámci autorského týmu se podílela na knihách *Příručka sociologie náboženství* (Praha 2008), *Náboženství v menšině* (Praha 2008) a *Rodina, partnerství a demografické stárnutí* (Praha 2008). Její odborné studie dále vyšly např. v časopisech *Český lid*, *Lidé města*, *Religio* a *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*.

Literatura a prameny

- Badham, Paul – Badham, Linda (eds.). 1987. *Death and Immortality in the Religions of the World*. New York: Paragon House.
- Von Barloewen, Constantin (ed.). 2000. *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. Frankfurt am Main – Leipzig: Insel.
- Becker, Ernst. 1997. *The Denial of Death*. New York: Free Press.

- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas. 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Cave, Janet T. – Foreman, Laura. 1994. *Za hranicemi života*. B. m.: Gemini.
- Davies, Douglas J. 2005. *A Brief History of Death*. Malden – Oxford: Blackwell.
- Davies, Douglas J. 1997. „Theologies of Disposal.“ Pp. 67–84 in Peter C. Jupp – Tony Rogers (eds.): *Interpreting Death. Christian Theology and Pastoral Practice*. London: Cassell.
- Davis, Stehen T. 1989. *Death and Afterlife*. Basingstoke – London: Macmillan.
- Dethlefsen, Thorwald. 1992. *Osud jako šance. Poznáním odvčké pravdy k dokonalosti člověka. Esoterická psychologie*. Brno: O. Svoboda.
- Droberjar, Eduard – Lutovský, Michal (eds.). 2006. *Archeologie barbarů 2005. Sborník příspěvků z I. protohistorické konference „Pozdně keltské, germánské a časné slovanské osídlení“*. Praha : Ústav archeologické památkové péče středních Čech.
- Green, Miranda Jane (ed.). 1995. *The Celtic World*. London – New York: Routledge.
- Hamplová, Dana. 2000a. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti. Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP (International Social Survey Programme)*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Hamplová, Dana. 2000b. „Šetření ISSP 1998 – Náboženství.“ *Sociologický časopis* 36, 2000, 4: 431–440.
- Hamplová, Dana. 2001. „Institucionalizované a neinstitutionalizované náboženství v českém poválečném vývoji.“ *Soudobé dějiny* 8, 2001, 2–3: 294–311.
- Heelas, Paul. 1999. *The New Age Movements. The Celebration of Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Horváthová, Emília. 1993. „Predstavy o posmrtnom živote v koreláciach s pohrebnými obradmi.“ Pp. 60–68 in Eduard Krekovič (ed.): *Kultové a sociálne aspekty pohrebného ritu od najstarších čias po súčasnosť*. Bratislava: Nona.
- Howarth, Glennys. 2007. *Death and Dying. A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity.
- Chidester, David. 1990. *Patterns of Transcendence. Religion, Death, and Dying*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Kellehear, Allan. 2007. *A Social History of Dying*. Cambridge: Cambridge UP.
- Krejčí, Jindřich. 2006. „Trendy ve vývoji výpadků návratnosti českých šetření po roce 1990.“ *SDA Info* 8, 2006, 2: 3–7.
- Krejčí, Jindřich. 2007. „Non-Response in Probability Sample Surveys in the Czech Republic.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 43, 2007, 3: 561–586.
- Kübler-Rossová, Elizabeth. 1997. *O smrti a životě po ní*. Praha: Aquamarin.
- Lambert, Yves. 2004. „A Turning Point in Religious Evolution in Europe.“ *Journal of Contemporary Religion* 19, 2004, 1: 29–45.
- Liška, Vladimír. 1991. *Odtajněná psychotronika*. Praha: Lunarion.
- Lutovský, Michal. 1996. *Hroby předků. Sonda do života a smrti dávných Slovanů*. Praha: Academia.

- Lužný, Dušan – Navrátilová, Jolana. 2001. „Religion and Secularisation in the Czech Republic.“ *Czech Sociological Review* 9, 2001, 1: 85–98.
- Malinowski, Bronislaw. 1954. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Garden City: Doubleday.
- Moody, Raymond A. 1991. 1. *Život po životě*. 2. *Úvahy o životě po životě*. 3. *Světlo po životě*. Praha: Odeon.
- Mrázek, Miloš. 2000. *Děti modrého boha. Tradice a současnost hnutí Haré Kršna*. Praha: Dingir.
- Navrátilová, Alexandra. 1993. „K některým kultovním a sociálním aspektům pohřebního obřadu v české a slovenské lidové tradici.“ Pp. 69–75 in Eduard Krekovič (ed.): *Kultové a sociálne aspekty pohrebného rítu od najstarších čias po súčasnosť*. Bratislava: Nona.
- Navrátilová, Alexandra. 2004. *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praha: Vyšehrad.
- Nešpor, Zdeněk R. 2004. „Religious Processes in Contemporary Czech Society.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 40, 2004, 3: 277–295.
- Nešpor, Zdeněk R. 2008. „Lidová náboženská četba na prahu 21. století.“ *Český lid* 95, 2008, 3: 225–249.
- Nešpor, Zdeněk R. – Lužný, Dušan. 2007. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Nešporová, Olga. 2004. „Existenciální dimenze české církevně organizované zbožnosti.“ Pp. 38–55 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Nešporová, Olga. 2007. „Believer Perspectives on Death and Funeral Practices in a Non-believing Country.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*. 43 (6): 1175–1193.
- Nešporová, Olga. 2008. *Reflexe smrti a pohřební obřady v současné české společnosti*. Disertační práce obhájená na Fakultě humanitních studií UK v Praze, rkp.
- O’Dea, Thomas F. – O’Dea Aviad, Janet. 1983. *The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Podolinská, Tatiana. 2005. „‘O cestě tam a zase spiatky‘ alebo o probléme metempsychósis u starých Keltov.“ Pp. 177–195 in Milan Kováč – Attila Kovács – Tatiana Podolinská (eds.): *Cesty na druhý svet. Smrť a posmrtný život v náboženstvách sveta*. Bratislava: FiF UK + ÚE SAV + Chronos.
- Rees, Dewi. 2001. *Death and Bereavement. The Psychological, Religious and Cultural Interfaces*. London – Philadelphia: Whurr.
- Sandman, Lars. 2001. *A Good Death. On the Value of Death and Dying*. Göteborg: Universitas Gothoburgensis.
- Tížik, Miroslav. 2006. *K sociológii novej religiozity*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- Walter, Tony. 1996. *The Eclipse of Eternity. A Sociology of the Afterlife*. Basingstoke – London: Macmillan.
- Walter, Tony. 2001. „Reincarnation, Modernity and Identity.“ *Sociology* 35, 2001, 1: 21–38.
- Waterhouse, Helen – Walter, Tony. 2003. „Reincarnation Belief and the Christian Churches.“ *Theology* 106, 2003: 20–28.



Aktuálně vydávané dílo nemá v našich podmínkách obdoby. Autor se pokusil zmapovat moderní české, moravské a česko-slezské evangelické církve (a starokatolické církve) v zemském smyslu. Encyklopedie obsahuje popis jednotlivých sborů a církevních staveb Českobratrské církve evangelické (která vznikla spojením českojazyčných reformovaných a luteránů), někdejší Německé evangelické

církve, Slezské církve evangelické a Starokatolické církve. Zahrnuty jsou také evangelické sbory v Těšínsku, které po jeho rozdělení připadly Polsku. Součástí knihy je obšírná kapitola o vývoji českého, moravského a slezského evangelictví (a starokatolicismu) od 18. století do současnosti a uměleckohistorický rozbor evangelického církevního stavitelství v tomto období z pera historičky umění Blanky Altové. Připojeny jsou i mapy geografického vývoje evangelických církví (a starokatolické církve).

576 stran, váz., formát 205×240 mm.

Vydává KALICH, nakladatelství a knihkupectví, s.r.o.,
Jungmannova 9, 110 00 Praha 1.
První vydání, 2009.

Knihu si lze objednat na adrese: kalichknih@volny.cz,
do Vánoc 2009 zde bude k dostání se slevou 20 %.

Přehled o produkci nakl. Kalich získáte na stránkách:
<http://kalich.evangnet.cz>

MOŽNOSTI STUDIA EVANGELICKÉ SAKRÁLNÍ ARCHITEKTURY¹

Blanka Altová

Fakulta humanitních studií UK Praha

The Possibilities of Studying Protestant Sacral Architecture

Abstract: The article examines the possibilities of studying Protestant sacral architecture constructed in the Czech lands from the era of the issuing of the Edict of Tolerance in 1781 to the present. The registers of individual church congregations were used as the foundation for a basic art history study, as a collection of historical image sources in the ecclesiastical, cultural and social context. The aim was not to create an abstract collection of the development in the fine arts, but to analyse the form and content, deciphering the intentions of the builders and constructors. Architecture as a work of art gives witness to ambitions, visions – to what could or should be, and also to the real possibilities and situations of the constructors. It is a part of visual communication, inside the church itself, as well as in the wider social framework of state, nation and location. Protestant sacral architecture captured echoes of the “national” styles and the roots of the modern Czech Protestant tradition. The findings were compared with generally accepted meanings of the used symbols (or their systems, e.g. styles, construction typologies) in the given period and cultural space as was written in contemporary texts or that are somehow interpreted in current academic literature. At the same time, the specifics of the Protestant perception of the sacred are noticed, as is the influence of theology and liturgy on the organisation of the construction. The set of Protestant sacral constructions was divided chronologically according to significant historical moments in political history; the study examined to what extent did the history of the given churches intermingle with the history of political and social developments. It is shown that historical events and turning points have an indirect influence on

¹ Článek je výstupem z grantu GA ČR č. 404/08/0029 „Intelektuální a lidová zbožnost v českých zemích v 19. století mezi nacionalismem a novou konfesionalizací“.

Protestant sacral architecture; chiefly, they touch and effect people and their relations to church.

Keywords: *Protestant Sacral Architecture; Lutheranism; Calvinism; Czech lands, 18th–20th centuries; history of architecture*

V této práci se soustředíme na evangelickou sakrální architekturu v českých zemích v období od vydání Tolerančního patentu v roce 1781 až do současnosti. Navazujeme tak na *Encyklopedii moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska*, kterou jsme společně se Zdeňkem R. Nešporem připravili k tisku. Evangelická sakrální architektura je jedním z projevů života příslušníků těchto církví, kteří tvoří nábožensky vymezenou složku společnosti v prostoru a době, kde a kdy mohou tyto církve plnit veřejně svou funkci. Evangelická sakrální architektura, byť do určité míry sjednocená z hlediska specifických liturgických potřeb, ovšem netvoří nějaký viditelně homogenní celek v prostoru a čase, ale její podobnosti i rozdíly jsou podmíněny mnoha dalšími aspekty. Konstruovat z ní celek bylo možné teprve tehdy, když jsme si vymezili dobu a prostor, v nichž jsme provedli její evidenci, základní deskripci a registraci okolností a souvislostí vzniku a trvání jednotlivých staveb.

V době, kterou jsme si vymezili, byly české země součástí Rakouska (do roku 1805 Svaté říše římské, pak Rakouského císařství a poté Rakouska-Uherska), evangelická církev se členila podle zemských superintendencí a konfesí na luterskou (evangelická církev augsburského vyznání) a reformovanou (evangelická církev helvetského vyznání). Po vzniku samostatné Československé republiky se českojazyčné augsburské i helvetské sbory od Vídně odtrhly a spojily, přijaly označení Českobratrská církev evangelická (1918) a až na výjimky se přiklonily k reformované (kalvínské) liturgii. Německé sbory a sbory ve východním Slezsku (Těšínsku) se přidržely augsburské liturgie. Tento vývoj zde stručně zmiňujeme jen proto, že každá z uvedených konfesí užívala i odlišnou liturgii, ta byla pak do jisté míry určující i pro volbu stavebního typu a vnitřního uspořádání sakrálního prostoru.

Toto časové a prostorové vymezení určilo i kontexty, ve kterých jsme jednotlivé stavby museli sledovat. Tedy konfesijní, církevní, politické, kulturní a umělecké, společenské, geografické, národní a další souvislosti a jejich proměny v čase a prostoru. Kulturu zde chápeme „jako historicky dochovaný systém významů vystupujících v symbolické podobě, systém tradovaných

představ, vyjadřovaných v symbolických formách, systém, s jehož pomocí lidé sdělují, udržují a dále rozvíjejí své vědění o životě a postoje k němu“ (s odkazem na Clifforda Geertze – Dülmen 2002: 38). Z historického hlediska nás zajímalo, do jaké míry a kdy měly vliv na proměny evangelických sakrálních staveb významné události politických dějin (revoluce, války, společenské změny) a vlastní dějiny a tradice evangelických církví.

Museli jsme konstatovat, že dosavadní reflexe evangelické sakrální architektury v kulturně- historickém výzkumu neodpovídá četnosti, historickému a společenskému významu těchto staveb a okolnostem jejich vzniku. Řada z nich není navzdory své estetické a historické hodnotě ani zařazena do Státního seznamu kulturních památek,² a dokonce není ani reflektována v přehledových topografiích. Pokud se objevují zmínky o jednotlivých stavbách, lokalitách, kde se vyskytují, nebo o jejich stavebnících a stavitelích v historické nebo uměnovědné literatuře, jsou zasazeny do širšího kontextu historického a uměleckého vývoje nebo se jedná o monografie jednotlivých architektů či topografické práce; hodnotícím kritériem je pak většinou jejich umělecká hodnota nebo význam místa a jejich stavebníků či stavitelů. Evangelické církevní stavby jsou pak obvykle zastíněny interpretací římskokatolických kostelů nebo obecného vývoje architektury daného prostoru. Samozřejmě jsou zmiňovány i v souvislostech s životními osudy a názorovými profily významných osobností církve, to pak převládají kritéria biografická, historická, ideová a obecně kulturní.

U stávajících topografických přehledů, ve kterých jsou evangelické objekty uvedeny, je nadto třeba podrobit kritice (revizi) stylová i autorská určení staveb.³ Neodpovídají totiž často současnému stupni bádání, které je shrnuto v publikaci garantované Ústavem dějin umění Akademie věd České republiky *Dějiny českého výtvarného umění I.-V.* Pro naše téma je důležité zejména období 1780–1890, které je zpracováno ve třetím díle, kde kapitoly o kulturním prostředí a architektuře Čech i Moravy psali Jiří Kroupa, Taťána Petrasová, Pavel

² Pokud je tam zařazena, tak většinou jako součást památkové rezervace nebo zóny.

³ I když většina autorů, kteří se touto problematikou ve větší či menší míře zabývali, vycházela z knihy publicisty Emila Edgara *Protestantismus a architektura* (Edgar 1912) a jeho dalších časopiseckých studií, bylo by zapotřebí nejprve objektivně zhodnotit osobnost tohoto autora, jeho názorové, odborné i metodické zakotvení v širších souvislostech kulturního milieu a výtvarné kritiky v jeho době, a to také ve světle dobových reflexí jeho názorů, které obzvlášť v mimocírkevních kruzích rozhodně neměly vždy jen kladný ohlas. Otázkou také zatím zůstává, do jaké míry byly jeho názory akceptovány v církvi samé a jaký byl jejich praktický dopad na výběr architektů, typů staveb a jejich slohového zaměření.

Zatloukal, Roman Prahla a Mojmír Horyna, a období 1890–1938 ve čtvrtém díle, kde obdobné kapitoly zpracovali Zdeněk Lukeš, Pavel Zatloukal, Marie Benešová, Rostislav Švácha, Zdeněk Kudělka a Vladimír Šlapeta.

Předpokladem dalšího studia evangelické sakrální architektury by měly být především systematické deskripce jednotlivých staveb, včetně rešerší archivních pramenů, jaké vznikají v rámci stavebně-historických průzkumů, které by mohly vzniknout na základě naší evidence. V návaznosti na uvedenou *Encyklopedii* (Nešpor 2009) jsme evidovali evangelické sbory v určitém prostoru a čase. Sbory přitom chápeme ve významu společenství i kostela, protože v evangelickém prostředí se tento pojem užívá jak pro označení kostela jako stavby, tak pro označení společenství věřících.⁴ Sbory zřizovaly hřbitovy, stavěly školy, fary, sakrální stavby, později i multifunkční objekty, dokonce obytné komplexy. My jsme z těchto objektů věnovali pozornost sakrálním stavbám, protože většinou nadále (na rozdíl od škol, far a hřbitovů, obytných komplexů) slouží sakrálním účelům v rámci evangelické církve, a pak také proto, že mají význam historického pramene, jehož výpovědní hodnota je zachovalejší, a tedy i komplexnější než u ostatních uvedených architektonických objektů (nebyly tolik pozměněny pozdějšími zásahy). Na základě provedené evidence bychom mohli evangelické sakrální objekty rozdělit podle toho, zda vznikly jako jednoúčelové novostavby, multifunkční novostavby (sakrální funkci plní jen část objektu) nebo zda jsou výsledkem adaptací⁵ objektů jiné církve pro náboženské účely nebo konverze⁶ objektů původně určených k jiným účelům. Vycházíme však z předpokladu, že u všech těchto postupů byl nejpodstatnější náboženský apel (vědomí, úmysl), takže jsme při hodnocení stavby jako historického pramene k tomuto rozdělení zatím více nepřihlíželi. Vzhledem k množství sborů, které jsme evidovali, a stavu předchozího bádání o nich jsme nemohli provádět hlubší analýzy staveb a formulovat tedy i vrstevnatější interpretace. V tomto textu tedy zatím jen naznačujeme další možnosti jejich studia v širším kulturním a společenském kontextu.

Už sama evidence má ovšem vypovídací hodnotu, protože vznik evangelických sakrálních staveb byl v toleranční době (1781–1848/1861) podmíněn počtem osob nebo rodin určitého vyznání a jazyka, které se hlásily k církvi v dané oblasti. Oblast byla vymezena místy, která obývaly a odkud byl pro ně sakrální

⁴ Výkladu pojmu „sbor“ se věnujeme více v kapitole Specifika evangelického chápání sakrálního prostoru: kostel, nebo modlitebna?

⁵ Adaptace = uzpůsobení sakrálních objektů odlišným liturgickým potřebám.

⁶ Konverze = změna funkce staršího objektu.

objekt (škola, fara, hřbitov) v přijatelné době dosažitelný (tehdy nejčastěji pěšky nebo na voze). Podle rozvržení a hustoty sítě evangelických sakrálních objektů je možné usuzovat, jak intenzivní byla evangelická zbožnost na různých místech sledovaného území, v různém společenském prostředí (např. venkov – město). I v potolerančním období, tedy od roku 1848 (1861) dále,⁷ má četnost výstavby sakrálních staveb v sídelních jednotkách vypovídací hodnotu, protože sbory ji většinou zajišťovaly ekonomicky samy, jen výjimečně s přispěním patronů, později za pomoci Gustav-Adolfského spolku a v ojedinělých případech i státu. Obdobně i evidence stavebních změn v písemných zprávách, ale zároveň i pouhá analýza viditelných stop na stavbě samé (tedy jen zběžná prohlídka) vypovídá o (ne)udržování objektů, jejich přestavbách, úpravách, opravách, restaurování – tedy i o způsobech a intenzitě užívání objektu, o ekonomických možnostech sboru, jejich vztahu k objektu a podobně. Každý zásah do původní stavby má odlišný charakter a také cíle, takže je možné ho hodnotit kvalitativně například ve vztahu k církevní nebo místní tradici, k historické nebo estetické hodnotě objektu. Kvalitativní hodnocení evangelické sakrální stavby však vyžaduje víc než jen deskripci, která stále zůstává pouze základem pro identifikaci i další interpretaci. Pro kvalitativní hodnocení evangelické sakrální architektury je také podstatné, jaký jí přiznáme status.

Evangelická sakrální stavba jako umělecké dílo?

Evangelická sakrální stavba má nesporný náboženský význam. To může být vyjádřeno (vizualizováno) estetickými a symbolickými prostředky – volbou stavebního typu (centrála, longitudinála, síň, bazilika atd.), konkrétních architektonických prvků, kterým je přikládána symbolická hodnota (věž, zvon, brána, okno, klenba), a pak samozřejmě uplatněním a organizací liturgických prostorů, objektů a předmětů. Všechny tyto uvedené prvky jsou materiální, viditelné a zobrazující a k definování stavby jako uměleckého díla by postačovaly. Avšak z povahy evangelické zbožnosti vyplývá, že některé rysy zbožnosti mohou být jen pomyslné – tedy přítomné jen v mentální obrazné rovině – to je např. představa posvátna. To znamená, že sakrální stavba může být definována jako umělecké dílo i ve významu mentálního obrazu. Definicemi, „co“, ale hlavně spíše „proč“ a „kdy“ je artefakt uměleckým dílem, se zabývají teoretici a filosofové umění i někteří umělci. Historik umění by to měl vědět, ale je to

⁷ Podrobnější výklad poskytuje Nešpor 2006.

pro něj irelevantní, protože jeho badatelské pole je vymezeno zobrazující povahou pramenů a okolnostmi jejich vzniku a trvání. V posledních desetiletích jsou dějiny umění z různých pohledů otevřeným systémem pro zkoumání jakéhokoli obrazu. Evangelickou sakrální architekturu je například možné chápat jako jeden ze „systémů světa umění a každý z těchto systémů má svůj vlastní původ a historický vývoj ...“, každý z nich je rámcem pro prezentaci uměleckých děl ... a poskytuje institucionální pozadí pro udělování statusu umění objektům v rámci své domény.“⁸

Otázkami, zda a kdy je architektura uměním, se zabýval například také kritik a historik architektury Nicolaus Pevsner, který to předvedl na známém příkladu srovnání přístřešku pro kola a lincolnské katedrály ve své knize *Outline of European Architecture*: „pojem architektura [ve smyslu uměleckého díla] se vztahuje pouze ke stavbám, jež byly navrženy s vědomím, že budou zároveň estetickým apelem... Architektura je tak nejobsáhlejší ze všech vizuálních umění a má právo vyhlásit nad ostatními uměleckými formami svou převahu“ (Pevsner, cit. dle Williams 2007: 51). Pro náš přístup je důležité, že Pevsner za podmínku uměleckosti považuje „vědomí estetického apelu“, tedy záměr, úmysl! U každé evangelické sakrální stavby je tento záměr nesporný, i když jeho uskutečnění se nemuselo z různých důvodů zcela zdařit. Ne všechny stavby z naší sledovaného celku mají umělecké kvality, ale každá je obrazem. My jsme však netvořili kritický výběr staveb z uměleckého hlediska, ale soubor staveb, které využíváme jako prameny historického poznání. „Pojem dějiny umění tedy v tomto smyslu označuje dějiny předmětů [objektů] označených kulturně-společenským konsensem jako umělecká díla (a nikoli dějiny ‚umění‘ samého, jež známe jen z [existenciálního] prožitku, který dějiny nemá). Právě proto dějiny umění mohou v posledních dvou desetiletích rozšiřovat pole svého zájmu na obraz obecně či na vizuální komunikaci“ (Bartlová 2006: 222).

V devadesátých letech 20. století se v USA prosadily ve větší míře požadavky na interdisciplinární pojetí studia. Vizuální kultura nebo vizuální studia začaly být někdy vnímány „jako extenze dějin umění, protože obsahem mělo být *studium kulturní konstrukce vizuálního v umění, médiích a v každodenním životě*“ (Wittlich 2008: 93; Dikovitskaya 2005) – a zdůrazňovala se dominantní role zobrazení v kulturním kontextu. Z každodenní lidské praxe je zřejmé, že architektura (zejména sakrální) je důležitou součástí vizuální komunikace

⁸ Dále podrobně o institucionálním statusu umění a definování toho, co a kdy je umělecké dílo, viz Dickie 2008: 81-90.

ve společenském prostoru⁹ a může být vnímána i jako obraz (a to snad ve všech vrstvách „významové mnohosti pojmu obraz“¹⁰) a může být srozumitelná nejen profesně zainteresovaným (školeným) jedincům, ale komukoli jako symbol nebo ve vztahu k městské prostorové zkušenosti (Williams 2007: 50-62). Vizualní studia pracují s představou, že vidění (jako fyziologický proces) je vlastní všem lidem a má své dějiny, snaží se také využít výsledků přírodních věd pro konstituci uměleckohistorických metod, zejména ve vztahu vizuálního vnímání a mentálních procesů. V naší práci jsme však individuální recepci architektury nestudovali. Zajímaly nás spíše kulturní a společenské kontexty staveb, protože v nich jsme nacházeli příčiny jejich rozdílnosti.

Když jsme konstruovali soubor evangelických sakrálních staveb, z nichž každá měla a má v rámci církve podobné motivy, okolnosti vzniku a funkci, a přesto se jejich podoby liší, nabízel se otázka, jak je možné, že jsou mezi nimi patrné takové rozdíly. Z toho bylo zřejmé, že nemá smysl zkoumat evangelické sakrální stavby jako uzavřený církevní soubor staveb, ale že se musíme soustředit na jejich rozdílné kontexty a sledovat jejich širší kulturní smysl a brát je jako prameny historického poznání. Jsou součástí materiální přítomnosti dějin, jsou to jedny z prostředků fixace paměti, kterými společnost disponuje. Jak tvrdí Augé, „umělecká díla ... mohou něco říci o dějinách, v nichž působila“ (Augé 1994: 14). V této perspektivě získávají dějiny umění úlohu jedné z pomocných věd historických.

Určuje povaha pramenů metody zkoumání?

Už při základní deskripci stavby, kterou jsme prováděli při jejich evidenci, jsme identifikovali, postupně srovnávali a uvědomovali si možné interpretace – tedy už tato činnost se řídila naším záměrem. Podle toho jsme i tvořili soubor sledovaných vlastností. Při identifikaci stavby jsme si uvědomovali její podobnosti i rozdíly, nápadné vlastnosti souboru evangelických sakrálních staveb. Poté jsme je chronologicky utřídili a sledovali podobnosti a rozdíly v geografických

⁹ Pokud nemáme na mysli reálný prostor stavby nebo prostředí, pak ho chápeme v přeneseném významu jako prostor historický, vytvořený sítí lidských vztahů, jinak také řečeno, symbolizovaný prostor. „Tato symbolizace, která je vlastní všem lidským společnostem, vede k tomu, že pro všechny, kdo se pohybují v tomtéž prostoru, zpřístupňuje organizační schémata a ideologické a intelektuální znaky, které dávají společnosti řád. Tato tři základní témata jsou identita, vztah a právě historie. Popravdě řečeno, pronikají se vzájemně“ (Augé 1994: 11).

¹⁰ Podrobněji viz např. Aumont 2005.

a časových prostorech. Geografické prostory jsme vymezili z hlediska většinou užívaného jazyka a z hlediska konfese – církevní správy. Sledovali jsme vzájemné vlivy politické a kulturní. Této struktuře odpovídalo i chronologické členění podle událostí politických, národních a konfesijních (sledovali jsme vzájemné vlivy politických a církevních dějin). Při porovnání staveb v rámci těchto prostorů a mezi nimi jsme zjišťovali, které vlastnosti se měnily a které trvaly. Zvolili jsme hledisko slohové. Sloh nebo styl (synonyma) jsme určovali na základě formální analýzy a chápeme ho v tradičním významu vyjádření prostorové jednoty v určité době. Avšak zaznamenávali jsme i setrvačnost v užívání jednotlivých slohů v případě sakrální architektury i jejich vazbu na tradici v politickém, národním, lokálním, personálním i církevním kontextu. Výzkum nám obohacovala, ale zároveň i komplikovala slohová pluralita příznačná pro druhou polovinu 19. století. K interpretaci užití a významů slohů v širším společenském, politickém, národním a církevním kontextu evangelické sakrální architektury bychom se ale ještě chtěli v další fázi výzkumu vrátit a prověřit oprávněnost tohoto přístupu a jeho možnosti. Srovnávací popis staveb jsme zatím ukončili ve fázi konstatování seriálních změn, které naznačují zmiňované další možnosti interpretace. K identifikaci a interpretaci jedinečných vlastností staveb bychom potřebovali delší čas. Nejsme tedy zatím schopni rozlišit nahodilou slohovou variabilitu staveb od slohových trendů, ani podat globálnější interpretaci slohových trendů. Kromě slohové analýzy staveb samotných a sledování jejich konfesijních aspektů jsme se podle zatím shromážděných písemných pramenů a primární literatury zabývali i tím, jak byly sakrální stavby ve své době vnímány a v rámci církve hodnoceny nebo jaké ambice s nimi sbory spojovaly. Archivy jednotlivých sborů, ale také například kniha Emila Edgara o protestantské architektuře z roku 1912, poskytují záznamy dobových diskursů. Je také přínosné postupovat ve výzkumu napříč humanitními vědami (hermeneutický přístup) a využívat metod kulturní historie, historické (symbolické) antropologie, ale i možností vizuálních studií pro pochopení architektury evangelických sakrálních staveb v širším společenském a kulturním kontextu, zejména pak v kontextu místa.

„Každý architektonický počín ... obdařuje dané místo zvláštním významem a vřazuje je do celkového kontextu ostatních významem nasycených míst. Zároveň s tím je uváděna ve vzájemný vztah a hierarchické uspořádání celá síť procesů, které se v dané společnosti odehrávají“ (Kratochvíl 1996: 76). Každá stavba tedy funguje v rámci urbanistické i společenské struktury sídelní jednotky. Vztahy obou těchto struktur i uvnitř každé z nich se dají zkoumat cestou

kulturněteoretické analýzy, jejímž úkolem může být dešifrace významů stavby v kontextu místa a společnosti, odhalení jejího kulturního smyslu. Je to pohled historicky retrospektivní, protože směřuje ze současnosti k minulosti a odhaluje v zachované urbanistické struktuře proměnlivé a trvajících formace, ke kterým hypoteticky (většinou na základě analogií popsaných v písemných pramenech nebo zachycených v historických obrazových pramenech) přiřazuje společenské formace. Teoretická interpretace může být také vedena podle určitého, v jiných disciplínách (např. historické antropologii) zjištěného schématu. Za pomoci metod dějin umění mohou být analyzovány a využity ke konstrukci (nutně) redukováných historiografických „příběhů nebo obrazů“¹¹ vývoje architektury a urbanismu, evangelické církve, ale také umění, kultury a historie jako takové. Zobrazující (výtvarný) charakter architektury nás opravňuje k využití metod dějin umění a k jejich zkoumání jako historických pramenů v různém (kulturním, společenském, historickém, topografickém apod.) kontextu. Při studiu sakrální architektury je dle našeho mínění stále na místě využít i možností ikonologické metody dějin umění, ve které se na základě všech složek uměleckého díla zkoumá význam jeho vzniku a proměn a dílo se interpretuje v různých významových vrstvách. Klade se důraz na kulturotvorné funkce umění ve smyslu rozvíjení, oživování a přetváření významové tradice. „Jádrem a hlavním přínosem ikonologického studia dějin umění se stala tematologie, která na rozdíl od dřívějšího psychologického pojetí typu jako vrozené dispozice přišla s pojetím, že typus je „takové zobrazení, v němž se tak pevně spojil určitý věcný smysl s určitým významovým smyslem, že se stal tradičním nositelem tohoto významového smyslu“ (Wittlich 2008: 1989). Z pohledu dějin umění jsou zkoumány ikonologické vlastnosti architektonického řešení v kontextu místa, protože konfesijní rozdíly se nejvýrazněji projevují právě v architektuře a urbanismu. Na základě této teze je pak možné sledovat stopy konkurence katolicismu a protestantismu, v našem prostředí od roku 1920 i Církve československé (husitské).

I v současné době je v dějinách umění silně pocíťována potřeba zakotvit interpretaci uměleckých děl v obecných strukturách lidského kulturního myšlení z hlediska nového zhodnocení významu obrazové imaginace v individuálním a kulturním procesu zvláště, vracíme-li se ke konceptům kulturní paměti

¹¹ Obraz je reprezentace většího množství objektů a jejich vztahů, kde – na rozdíl od příběhu – poradí jejich recepcí není jednoznačně předepsáno. Obraz předvádí simultánně větší množství údajů (Vašíček 2006: 95).

(Aby Warburg, Jan Assmann, Jacques Le Goff aj.). Výrazná vazba evangelické sakrální stavby na společnost (nikoli na místo) se nabízí i k využití sociální psychologie umění,¹² která vychází z předpokladu, že „sociální vazby umění jsou výrazové projevy speciálního sociálního citění“, a pracuje se strukturní analýzou uměleckých děl a analýzou jejich sociálních funkcí v síti dobového „sociálního pole“ a „symbolického prostředí“ a rekonstruuje tyto vztahy na základě „sociálního citu“. Sleduje postoj umělce (zadavatele) k panujícím normám ve společnosti. Dílo je pak interpretováno jako teze nebo antiteze k určitému uzavřenému prostředí, jehož je zobrazujícím symbolem. Užití sociologických přístupů k umění je problematické, protože ekonomické a sociální síly působí na intelektuální pole umění většinou nepřímou. Je třeba také provést skutečnou historickou evidenci sociálních faktů konkrétně spjatých s uměním (v našem případě se podrobněji zabývat např. charakterem vztahů mezi stavebníky a architekty, staviteli a představiteli moci), aby bylo možné ztotožnit určitou formu nebo typ, případně sloh s určitou společenskou vrstvou, filozofickou nebo náboženskou ideou, ideologií apod. V interpretaci vývoje společnosti a vývoje uměleckých forem, typů a stylů se používají odlišné termíny, je tedy nutné věnovat pozornost tomu, jaké významy se jim v těchto různých disciplínách přisuzují. V sociologii umění se ujal metodologický směr zaměřený na rekolekci dobových reálií, vyhledávání sociálních činností vedoucích k vyvinutí zvláštních vizuálních návyků, technických dovedností a významových preferencí, jež se staly určujícími elementy uměleckého stylu a spojovaly ho s charakteristickými zájmy života dobové společnosti. Je nesporné, že umělecká aktivita je aktivitou sociální, protože jejím cílem není jen podávat zprávy, ale dávat jim i hlubší významy. Je tedy nutné sledovat, kdo za vznikem uměleckého díla stojí, kdo určuje jeho definitivní podobu nebo proměnu. V našem případě to nebude vždy umělec – architekt, ale většinou to budou stavebníci, kteří volí architekta a určují záměry, jež má realizovat, představy, jimž má dávat názorné formy. Architektova individuální zkušenost se spojuje s kolektivní zkušeností nejen představitelů jeho oboru, ale i s jinou sociální zkušeností zadavatelů. Stavba je pak výsledkem jejich možností a schopností se vzájemně dohodnout a vyjádřit. Tato začleněnost architekta a stavby do sociálního kontextu je tedy význačná.

Sociologii umění a ikonologii spojil ve studiu konkrétních historických kontextů, v nichž se objevují a operují výtvarné symboly, Ernst Gombrich (Wittlich 2008: 88). Gombrich rozebíral „logické situace“, v nichž hlavní roli

¹² Podrobněji Wittlich 2008: 93.

hrály umělecké instituce, jimiž umění získávalo sociální ohlas a v nichž mohlo skutečně naplnit svou určitou funkci. Toto hledisko mu umožňovalo zjistit konkrétní význam uměleckého symbolu, který je jinak mnohoznačný. Opěrným bodem jeho výkladu bylo kritérium tradice, ze které vyplývala účinnost a potřeba uměleckých „kánonů“, společností přijatých souborů hodnot, zakotvených v dílech velkých umělců a jejich pověsti, které zajišťují kontinuitu tradice a zároveň lidské kultury.

Charakteristika evangelické sakrální stavby jako pramene

Vzhledem k tomu, že evangelická sakrální stavba vznikla a trvala (trvá) v kontextu místa (ves, město), má urbanistický i společenský význam. Její vazba s náboženským životem je nesporná a určující. Výběr místa není podmíněn posvátnou tradicí a stavba nebyla a není součástí symbolické sítě sakrálních míst,¹³ přesto má symbolický význam v rámci sítě společenské. Je zároveň hmotným i mentálním obrazem, její význam se naplňuje za aktivní účasti věřících v průběhu liturgie a redukuje za jejich nepřítomnosti. Stavba má význam historického faktu – je pramenem *in situ*. Pramenem, který trval (trvá) a má tedy význam pro poznání různých etap minulosti, ale i přítomnosti (dokonce obsahuje i sdělení určené pro budoucnost). U architektonického sakrálního objektu podle způsobu a okolností jeho utváření můžeme sledovat a interpretovat složku technickou, technologickou, materiální, estetickou, historickou a symbolickou. Evangelická sakrální stavba je především určena vztahem ke sboru. Výběr místa, rozměry stavby, výběr stavebního typu, symbolických prvků, slohu, stavebního materiálu, ekonomická a technická náročnost stavby, ale také způsob udržování stavby, jejího dalšího vybavování, doplňování, případně funkční změny, anebo naopak opuštění, zanedbání údržby atd., to vše jsou informace, které vypovídají o způsobu existence sboru. Podávají svědectví o minulých i současných církevních a společenských kontextech (možnostech a ambicích svých stavebníků, uživatelů), o technické a technologické úrovni stavitelské praxe a schopnostech a možnostech konkrétních realizátorů a následně i udržovatelů stavby, také o jejich kulturní úrovni, umělecké orientaci i vazbě k tradici.

Vzhled a uspořádání evangelické sakrální stavby jsou tedy určeny dobovými liturgickými potřebami (nikoli předpisy), a proto – podávají v první řadě

¹³ Nejsou spojeny se zázraky, s představami posvátných relikvií, obrazů, s působením přírodních sil. Nenajdeme je v přehledech dnes tolik populárních posvátných míst (např. Vokolek 2009).

svědectví o liturgické praxi a jejích proměnách. Zároveň však mohou podat i svědectví o (ne)důležitosti liturgické praxe, pokud je uspořádání stavby v některých případech převrstveno významy symbolickými nebo reprezentačními, které mohou průběh liturgie i komplikovat. Příkladem může být volba nekolikaldního (dokonce i bazilikálního) prostoru místo síňového, který je pro evangelický liturgický provoz vhodnější. Symbolický význam určitých stavebních typů je v případě evangelické církve nejčastěji podložen výkladem biblického textu a v některých případech i vztahem k širší křesťanské nebo lokální kulturní tradici.

Recepce architektury

„Z vnějšího pohledu je architektura znepokojivou oblastí s vlastním jazykem, terminologií, smyslem pro to, co je vhodné, i s vlastními profesionálními pravidly. ... Architekturu bychom měli vnímat především jako diskurs. Architektura je symbol, který může být mnohočetný, demokratický a otevřený a nemá ani nemusí být přístupný jen odborníkům, ale komunikuje se všemi. Od poloviny 19. století se u architektury zkoumá nejen její sloh, ale také její vztah k prostoru a v té souvislosti i vztah mezi prostorem a společností. Architektura je vyjádřením sociální (a především městské) zkušenosti“ (Williams 2007: 59). Tímto citátem bychom chtěli otevřít nové možnosti studia evangelických kostelů ve vztahu ke společnosti a k sídelnímu celku; v této fázi výzkumu, kdy se soustředíme spíše jen na reflexi poznatků, se nicméně musíme vyrovnat alespoň s terminologií, která se v dosavadní odborné literatuře užívá k charakteristice jednotlivých staveb.

Zkoumáme-li dějiny architektury (a umění vůbec) od přelomu 18. a 19. století, můžeme sledovat nejen různorodost uměleckých projevů, ale i nejednotnost slovníku uměleckých historiků. Není výjimkou, že si téměř každý badatel vytváří vlastní pojmy anebo stejné pojmy používá v jiném významu. Tak se mohou odlišovat pojmy užívané badateli různého zaměření, různých generací, ale často i v rámci shodné specializace, což samozřejmě komplikuje orientaci laiků v této oblasti. Vzhledem k tomu, že evangelická sakrální architektura tvoří skupinu sice věroučně vymezených, ale různě funkčně zacílených staveb – jde o modlitebny, kostely, sborové domy – a také staveb stylově různorodých a s kolísající uměleckou úrovní a tedy i čitelností, je jejich recepce v rámci církve a zvláště mimo ni o to víc komplikovaná. Mnohoznačnost stylových pojmů se projevuje nejvíce právě v námi sledovaném období. Styl je jeden z klíčových

nástrojů historika umění, vždy souvisí s podobností a rozdílností v sérii artefaktů nebo akcí; jeho použití se tedy může odvíjet jedinečně od popisu a zhodnocení viditelných atributů (stále poučné shrnutí konceptu stylu pro umělecko-historickou praxi představují definice Ernsta Gombricha a Meyera Schapira; Gombrich 1968; Schapiro 1953). Architektonický sloh je pro nás ucelený, viditelný, užívaný souhrn znaků – symbolů, které čteme jako reprezentaci, jako „řeč architektury“, tedy vizuální komunikaci v širším společenském rámci. Sloh sakrální stavby se vymezuje jako reprezentace i komunikace jednak v rámci církve samé (i jejích vnitřních proudů), ale také v rámci většího křesťanského celku, i v rámci širšího kulturního, společenského, národního, zemského, státního celku. Sloh může být vyjádřením identifikace s tímto celkem, nebo naopak vyjádřením vyčlenění z tohoto celku.

Pro užívání pojmů románský, gotický, renesanční a barokní styl už obvykle panuje relativní shoda. Jiří Kroupa je označuje jako termíny normativní a jejich uznání zdůvodňuje tím, že vznikaly v historiografii umění postupně v průběhu 19. století a byly posléze přenášeny na názvy jednotlivých epoch (Kroupa 2001: 25). Soudobé umění 19. století bylo ve srovnání s nimi označováno jako moderní nebo novodobé. Prostředí, ve kterém se tyto pojmy začaly užívat, samo sebe nahlíželo jako součást epochy nejednotné, epochy protikladů a stylové různorodosti. Starší epochy byly naopak konstruovány jako určité modely organické jednoty společnosti, umění a myšlení. Tímto způsobem se hledala jednota v dějinách. Dnes – ne sice v odborné, ale v běžné praxi (v učebnicích, turistických průvodcích, v popularizujících (umělecko-)historických textech apod.) – je toto abstraktní schéma přeneseno na všechny styly. Umělecké slohy jsou zařazeny do vývojové linie tak, že vzniká představa, že jeden styl končí a druhý po něm začíná. A to často bez ohledu na to, zda má stylový pojem označovat epochu či způsob provedení a zaměření díla. V naší práci se opíráme o již zmiňované díly *Dějín českého výtvarného umění*, kde se této problematice věnuje Jiří Kroupa: „Zdá se, že máme před sebou v podstatě pouze dvě cesty: buď se vzdáme dosavadních stylových kategorií, nebo se pokusíme najít v již užívaných, tradičních pojmech určitý řád“ (Kroupa 2001: 25-26). Sám se pak opírá „o dosud nejlepší interpretace umění 19. století, které pracují takřka symptomaticky s modelem využívajícím tradiční termíny ve strukturalistickém rámci“ a odvolává se na Rudolpha Zeitzera a Wernera Hofmanna. I my jsme se setkali s tím, že evangelické kostely, které byly v odborné literatuře již reflektovány, jsou označovány určitými stylovými termíny, které jsou zakotveny i v běžném používání. Nebudeme tedy tyto termíny rušit, ale přijmeme je

nebo je budeme s odůvodněním revidovat. „Pomáhají totiž stanovit reálné souvislosti uměleckých děl v topografickém a chronologickém sřetěžení“ (Kroupa 2001: 25).

Chronologický sled výstavby evangelických kostelů bychom v dalším studiu chtěli členit na jednotlivé historicky vymezené etapy od vydání Tolerančního patentu v roce 1781 po současnost: 1781–1861; 1861–1918; 1918–1948; 1948–1989; 1989–2009. Jako historické mezníky volíme zlomové události obecných dějin. Naším výzkumným cílem je sledování vlivu těchto historických zlomů na výběr uměleckého slohu, stavebního typu a zařazení evangelické stavby do sídelního kontextu. Vycházíme z předpokladu, že mezi zvolenými historickými událostmi a výběrem uměleckých slohů a architektonických typů se prokazuje dějinná souvislost. Spojování vývojových fází výtvarného umění s politickými obdobími může charakterizovat rovinu mentality, v níž se projevuje morálka a vkus doby nebo místa.

Specifika evangelického chápání sakrálního prostoru: kostel, nebo modlitebna?

Je důležité uvědomit si specifika evangelických sakrálních staveb a jejich proměny v čase a prostoru, ale nejen to – porovnat je i s proměnami jiných sakrálních staveb, aby bylo možné posoudit, jaké faktory měly na tyto změny vliv. Zda je podoba sakrálních staveb určována čistě liturgickými, církevními (vnitřními) funkcemi, nebo zda (a do jaké míry) je také ovlivněna obecně historickými, uměleckými, politickými a dalšími podněty a cíli stavebníků. Vznikají tyto stavby proto, aby sloužily a byly obrazem života církve, nebo zároveň mají být i její reprezentací v rámci širšího společenského celku (státu, národa, kultury, obce – města)? V těchto souvislostech je pak zapotřebí znovu podrobit kritice obecně zakořeněné názory například o strohosti (civilnosti) evangelických sakrálních staveb a rozlišovat, do jaké míry je tato strohost dána věroučnými záměry stavebníků – stavitelů, tedy snahou vyjádřit teologická hlediska církve, a do jaké míry je ovlivněna vnějšími okolnostmi, například omezenými finančními prostředky či zákazy z moci úřední (tzv. úřednický styl doby Josefa II. nebo komunistické zákazy stavby věží a viditelného užívání křesťanských symbolů). Nakonec mohou hrát roli i průniky těchto faktorů. V tomto směru je zajímavé sledovat dobové diskursy (uváděné v historické nebo teologické literatuře) o osobní zbožnosti evangelíků, která klade důraz pouze na Bibli, zejména evangelijní texty, a očišřuje se od nánosů křesťanské tradice a věcí a jevů, které

považuje za „lidské nálezky“. Význam mohou mít i odkazy na učení Lutherovo či Kalvínovo a jejich interpretace.

Domníváme se, že je nutné vnímat evangelické kostely v širším společenském a uměleckém kontextu, nikoli jen jako věroučně vymezenou skupinu sakrálních staveb, protože jejich izolované pojetí a konfesijně vymezená interpretace by vedly k řadě zkreslení (příkladem může být již uvedená kniha Emila Edgara; Edgar 1912). Význam evangelických staveb vynikne více právě v tomto širším srovnání. I již dobře známé poznatky postavené vedle sebe pak přinášejí hlubší pohled, protože ne vždy si je pozorovatel vybaví, i když o nich ví.

Obvykle je známo, že katolické kostely vznikaly a vznikají na „posvátných místech“, jakými jsou hroby mučedníků, či na místech, kde jsou soustředěny nebo kam jsou posléze přeneseny (translace) relikvie a obrazy svatých. Taková místa jsou pak dotvářena legendami o posvátných dějích (vizích) a architekturou, která je v tomto smyslu odhaluje, označuje, akcentuje, obklopuje a vlastně také zviditelňuje symbolickou vazbou mezi místem a světem – kosmem, například tím, že je uvedena do souladu s pahorkem, údolím, ostrovem, je ve vztahu ke Slunci, říčnímu proudu, městu a podobně. Katolické kostely jsou rituálně zasvěceny (vodou) určité biblické postavě, světci, symbolu (nebo jejich skupinám) a obvykle jsou orientovány k východu (k Jeruzalému) a *nyní a zde* symbolizují Kristovo tělo a cestu k němu. Mohou být vnímány (vykládány) jako zhmotněná vize nebeského Jeruzaléma, ráje, božího řádu v pozemském světě nebo jako osa (pupek) světa a tak dále.

Naproti tomu evangelíci stavbu svého kostela nespojují s posvátným místem, ani s uložením relikvií a svatých obrazů, ani s přítomností Nejsvětější svátosti, nýbrž se společenstvím sboru. Umístění evangelického kostela není vázáno na předchozí kultovní význam místa, ale je podmíněno existencí dostatečného počtu věřících, kteří vytvoří sbor a podmínky pro zajištění výstavby kostela a fary (případně i školy a k založení hřbitova) v dosažitelné vzdálenosti od svých obydlí. Ve společenství sboru se stavba kostela slavnostně zahajuje položením stavebního kamene a ukončuje posvěcením (slavnostním otevřením) kostela slovem a modlitbou. Evangelické kostely nemají patrocinium, ale jsou dedikovány Kristu, v luterské tradici také některému z apoštolů, mimořádně i světci (např. sv. Václavovi), často i panovníkovi, s jehož přispěním nebo na jehož památku vznikly. Někdy mají i abstraktní titul, např. mírový kostel. V evangelických církvích se klade velký důraz na evangelictví, jehož podstatným projevem jsou mimo jiné bratrství v slovu i skutku a obecnství. S těmito projevy je spojeno užívání pojmu „sbor“ pro označení souboru věřících.

V českém prostředí pojem sbor zavedla na konci středověku Jednota bratrská a užívala vedle obvyklých starších výrazů, jako byla „církev“ a „kostel“. Avšak už dříve, v českém reformním hnutí ve druhé polovině 14. století, slovo „sbor“ naznačovalo zcela nové směry eklesiologických koncepcí a bylo vykládáno jako sbor věřících, jako skutečná církev Kristova (Štítný, Hus). Bylo odvozeno od českého výrazu „sebranie“ nebo „zbor“ a znamenalo „shromáždění“ lidu. Původně měl výraz „sbor“ v evangelickém prostředí nahradit užívání výrazu kostel a používal se také k označení budovy, ve které se „sbírají“ bratři a sestry k modlitbám, ke mšim a k pobožnostem (Macek 2001: 295).

Otázka, zda je pro označení evangelické sakrální stavby vhodné užívat označení „kostel“, nebo „modlitebna“, se objevila v evangelickém prostředí znovu v polovině 19. století (Filip 2004: 57). Jak uvedl Emil Edgar v roce 1912, „základní myšlenkou evangelického kostela není chrám, nýbrž civilní shromáždění – modlitebna, bratrský sbor, shromáždění věřících k společné modlitbě, přijímání Večeře Páně a především pro kázání“ (Edgar 1912: 23). Ani on se přitom rozhodně nechtěl vzdát představy *posvátna*, kterou vyvolává pojem *kostel* nebo ještě silněji i archaický výraz *chrám*, a byl v užívání pojmů modlitebna, kostel a chrám nedůsledný. Pojmy kostel a modlitebna nejsou v evangelickém kontextu normativní, neznamenají různým způsobem zasvěcené (vysvěcené či benedikované) a významově a funkčně odlišené prostory, jako je tomu v římskokatolické církvi. Užívají se spíše podle souvislostí, podle toho, zda se jedná o stavbu s architektonickými prvky kostela (věž, portál atd.) ve významu budovy určené k bohoslužbám, domu (hradu) božího (z lat. *castellum* = tvrz, hrad), nebo jedná-li se o bohoslužebný prostor menšího rozsahu či v rámci multifunkční budovy – pak se užívá označení modlitebna. Pojem chrám nemá ani v římskokatolickém prostředí normativní význam, obvykle se používá pro označení sakrálních staveb velkých rozměrů (poutní a klášterní kostely) a biskupských kostelů – katedrál. V evangelickém prostředí je chrám označením shromáždění, podle svého latinského i řeckého významu (lat. *ecclesia* – řec. *ekklésia*), a může tak pokrýt jakýkoli shromažďovací a bohoslužebný prostor – kostel i modlitebnu.

Reformovaní evangelíci přitom zdůrazňují, že ke své bohoslužbě kostel vlastně ani nepotřebují. Bohoslužba může a má být sloužena tam, kde je potřeba – to znamená tam, „kde jsou dva neb tři shromáždění ve jménu mém, tam já [Ježíš] jsem vprostřed nich“ (Mt 18, 20). Zároveň však obě evangelické církve zdůrazňují vše, co je biblicky podloženo, a tak i to, co vyplývá z výkladů žalmů 24 a 95: Bůh zjevení není vázán k žádnému místu – je to On, kdo dovolil,

aby byl zbudován svatostánek, potom chrám, oddělené a posvěcené místo jeho přítomnosti. Jak má být chrám postaven a vybaven, je popsáno ve Druhé knize Mojžíšově (Ex 25–40). V Novém zákoně je chrám boží danou skutečností. Proto i výstavba a vybavení evangelických bohoslužebných prostorů jsou biblicky podložené a reagují na obecně křesťanské sakrální archetypy a mohou být v dané době a místě vyjádřením boží přítomnosti, božího řádu světa – přírody, kosmologické symboliky nebo biblických motivů – například stavby ve tvaru schrány, archy nebo s prvky Šalamounova chrámu. Především však je kostel vyjádřením významu shromáždění věřících, jejich vztahu k církvi a církve k nim a rovnosti příslušníků sboru mezi sebou a před Bohem. Důležitou roli v evangelické sakrální architektuře má sjednocení prostoru a jeho naplnění světlem (nikoli mystickým přítímím). Smysl evangelických bohoslužebných staveb se naplňuje přítomností sboru, proto je více pozornosti věnováno uspořádání lodi a empor tak, aby byl prostor sjednocený a všichni v něm dobře slyšeli Slovo boží a byli rovnoměrně obdařeni vstupujícím světlem. Evangelický kostel je pak také prostorem výchovy a společenských a kulturních setkání sboru a funguje proto i v jiném režimu než kostel římskokatolický. Evangelické kostely nejsou tak výlučnými prostory jako kostely římskokatolické, jejichž užití určuje (omezuje) přítomnost Nejsvětější svátosti. Evangelický odpor k transsubstanciaci umožňuje užívat kostel i ke světským záležitostem. Například nizozemské obrazy protestantských sakrálních interiérů dokládají, jak si v nich mimo bohoslužby hrály děti, pobíhali psi, muži i ženy probírali své záležitosti.

Za rozdíly v nárocích na umístění a v uspořádání sakrálních staveb katolíků a augsburských i reformovaných evangelíků i za odlišnostmi pojmů, kterými jsou označovány, je tedy nutné vidět především různou interpretaci významu *posvátného* i boží milosti a přítomnosti těla božího v eucharistii, což se projevuje také v rozdílném chápání liturgie. Zde však narážíme na problém, jak sledovat dějiny evangelických sakrálních prostorů. Máme je sledovat (jako to bylo v českém prostředí obvyklé) chronologicky od doby husitství, Jednoty bratrské, pronikání luterství a kalvinismu až k tolerančním modlitebnám a pak dále až po současnost, anebo je naopak vnímat jako hmotný pramen historického poznání a z jejich stylu a uspořádání „čist“ vlivy, které se v nich projeví? Řeč architektury, kterou jsme sledovali, poskytuje, zdá se, obdobné svědectví jako prameny písemné povahy. Toleranční modlitebny stanovené úředním předpisem a stavebními plány z doby Josefa II. sice respektují odlišnosti evangelické liturgie (dokonce jí vycházejí vstříc), ale rozhodně nenavazují na tradici první (české) reformace. Vycházejí z tradice luterské a kalvínské reformace

a obecných znaků novoklasicismu druhé poloviny 18. století. Vlivy ojedinělých kališnických (utrakvistických) staveb pozdního středověku a luterských sakrálních staveb 16. století se v české evangelické sakrální architektuře začaly projevovat až na začátku 20. století, což souvisí s jejich restaurováním a teoretickým i praktickým poznáním. Tradici evangelické sakrální architektury po roce 1781 tedy zakládají toleranční modlitebny, které nesměly mít znaky kostela a také jako kostel nesměly být označovány, a malá skupina *kostelů milosti*, které vznikly ještě před vydáním Tolerančního patentu.¹⁴ Chrámy milosti byly postaveny ve stylu rakouského barokního klasicismu, čtyři z nich byly hrázděné (příhradové stavby). Mohly mít vzhled kostelů i věže. Cílem (zakazovaných) „poutí“ moravských a českých tajných nekatolíků a předmětem jejich obdivu – a snad i napodobování – se přitom stal především těšínský kostel. Jde o monumentální pětিলodní baziliku postavenou na půdorysu latinského kříže ve stylu rakouského klasicizujícího baroka; plán vypracoval opavský architekt Johann Georg Hausrucker. Chrám je 14,3 metru široký, 44 metru dlouhý a 24 metru vysoký, plně dostavěn byl až v roce 1723. Podle zvláštního císařského nařízení kostel směl mít i věž, která byla přistavěna v letech 1749–51.

O kostelech kališníků, luteránů a o sborech Jednoty bratrské z 15. a 16. století se v té době vlivem úspěšné rekatolizace nic nevědělo. Velké realizace ideálních měst s kostely po třicetileté válce v Prusku pro luterány nebo emigranty-nekatolíky z jiných zemí ani hugenotské kostely ve Francii a v Prusku nebo anglikánské kostely jako vzory využity nebyly. Na jedné straně proto stály toleranční modlitebny bez znaků kostela a na straně druhé monumentální klasicistní kostely milosti – to byl počátek tradice novodobé evangelické sakrální architektury. Ta po roce 1781 sice nemohla navázat na předchozí protestantskou tradici, ale nevracela se k ní ani po roce 1848, kdy už nebylo třeba dodržovat toleranční omezení. Usilování o různé architektonické výjimky od tolerančních předpisů a pak hlavně samotný vývoj evangelické sakrální architektury po roce 1848 svědčí spíše o snaze vyrovnat se okázalosti a zdobnosti – působivosti – římskokatolických kostelů. Příčiny této snahy jsou spíše sociálního a politického než liturgického rázu a také vypovídají o směřování evangelických církví

¹⁴ Šest evangelických kostelů, které se označují jako *kostely milosti*, protože mohly být postaveny jen po udělení výjimky (milosti) panovníkem a byly vnímány jako znamení boží milosti, vzniklo ve Slezsku; mimo české země měly podobný charakter evangelické kostely v Ašsku a na Slovensku. V roce 1709 totiž přinutil švédský král Karel XII. císaře Josefa I., aby tzv. exekucním recesem k Altranštátské smlouvě (1707) slezským evangelíkům povolil stavbu nových kostelů v Zahání, Kožichově, Jelení Hoře, Kamenné Hoře, Miliči a Těšíně. Dodnes se zachovaly pouze kostely v Jelení Hoře, Kamenné Hoře, Miliči a Těšíně, z nichž však evangelickému ritu zůstal pouze kostel v Těšíně.

v širším společenském, politickém a národnostním kontextu. Potvrzuje to zpětně řada kritických poznámek, které vyslovil Emil Edgar ve své knize v roce 1912. Už ve druhé třetině 19. století viděl u řady evangelických staveb vliv politiky liberalismu, která odvádí pozornost stavebníků od biblického učení a odkazu reformace, projevuje se v oslabení víry v „lhostejnosti k vlastním kostelům“, čímž měl na mysli, že politické cíle evangelických stavebníků vítězily nad cíli liturgickými, že snaha vyrovnat se kostelům římskokatolickým převažovala nad úsilím vytvořit specificky evangelickou strohou (biblickou) sakrální stavbu. Za sloh liberalismu považoval novorenesanci. Edgar své názory shrnul: „Poměr evangelických církví k architektuře byl také docela vnějškový jen, receptový. Stavby chrámové byly většinou především věci repraesentace. Stejně jako současný liberalismus se svým tíhnutím po svobodě, vzdělání a sebeurčení, nežádaly sobě umění plného a differencovanějšího protestantského smyslu, protestantské účelnosti chrámů, jež by měly celý svůj odlišný smysl. Nebylo protestantského uvědomění, příkladů a tužeb. Staví sobě chrámy, jež jsou téměř všechny docela katolické a fašadově demonstrativní, dekoračních forem, jež by vyslovovaly nehlučněji hrdého a pyšného ducha repraesentace. Styl a hodnota architektury cení se počtem a plastických efektem sloupů, pilastrů, věží a věžiček a říms; krásou je množství, bohatost motivů, přílepků. O myšlenku fašady jde, a jich žádosti a lidé, na které se obracejí, nedovedou dáti nic jiného, než trapnou směs chudoby a pathosu, velikášství, snahy po bohatosti a diletantismu, školy a neschopnosti“ (Edgar 1912: 66).

Podstatné znaky potoleranční evangelické sakrální architektury obecně vycházejí z barokního klasicismu. Tento slohový proud je součástí epochy baroka, není sice typicky evangelický (protestantský), užíval se bez ohledu na vyznání a funkci stavby k vyjádření určitých (racionálních) společenských ideálů zároveň vedle slohových proudů dynamického, emotivního baroka a barokního realismu. Vzhledem ke svému klasicizujícímu charakteru a racionálnímu základu si získal zvláštní oblibu v protestantském prostředí, zatímco dynamický, emotivní barok se stal slohem římskokatolické církve. Konkrétně však byla tradice evangelické sakrální architektury formována předpisy a stavebními plány úřednického slohu doby Josefa II., který vychází z rakouského novoklasicismu (tedy další vlny klasicismu po roce 1750). Z realizovaných staveb vyplývá, že bylo stanoveno, že modlitebna má mít obdélný půdorys, zvenku charakter domu, uvnitř charakter síně s emporami. Vnější i vnitřní řešení stěn mělo být jednoduché (lizénové rámce), nenákladné. Střechy mohly být buď sedlové nebo mansardové, někdy se sanktusníkem. Předpisy a praxe stanovily, kde

má být vstup a okna a jaký mají mít tvar. Také bylo určeno, že proti vstupu má být na delší stěně kazatelna a před lavicemi, uprostřed chrámu stůl Páně (helvetské i některé augsburské sbory), případně umístění kazatelny zastoupil oltář (sbory augsburské konfese). Stavebním materiálem mohlo být dřevo, kámen, cihly – podle možností sboru. Potlačení plasticity i barevnosti stěn, omezení dekorace a umělecké výzdoby, sjednocení materiálů a jejich působnosti, často i zpřehlednění konstrukce (celé stavby nebo jen krovu) – tedy řádu stavby bylo v souladu s augsburskou i reformovanou liturgií a zároveň i zviditelněním ideálu „evangelické strohosti“ (a možná i jeho konstitutivním prvkem). V předloženém přehledu jednotlivých sborů a jejich staveb jsou u tolerančních modliteben uváděny změny, které sbor postupně vyžadoval a realizoval v průběhu trvání a užívání staveb. Je tedy v každém případě možné posoudit, do jaké míry byly tyto změny vyvolány specifickými liturgickými potřebami a kdy byly jen snahou o výraznější reprezentaci sboru v daném místě, hlavně ve srovnání s římskokatolickými stavbami.

Liturgické potřeby evangelických sborů jsou dány konfesí. Avšak společnou a hlavní potřebou obou konfesí je, aby sakrální prostor pojal všechny členy sboru a sloužil ke společnému kázání Slova božího a přijímání svátostí. Proto jsou podstatnými (a společnými) součástmi vybavení sakrálního prostoru augsburských i reformovaných sborů kazatelna a stůl Páně. Kazatelna v tolerančních modlitebnách měla být umístěna proti vstupu, tedy na delší stěně modlitebny. Avšak podle luterské i kalvínské tradice mohla být i na čelní stěně za (nad) stolem Páně. Když byla po straně, byla umístěna více vpředu, před lavicemi, aby byla ve „středu“ sboru. Večeře Páně se v obou evangelických konfesích obvykle slouží jen několikrát během liturgického roku (podle Luthera dvakrát, podle Kalvína šestkrát). Poslední večeře přitom není zpřítomněním Kristovy oběti, ale pouze její připomínkou. Vysluhuje se čelem k věřícím, takže stůl Páně musí být umístěn tak, aby jej věřící mohli obklopit. V některých případech měl i nízké ohrazení. Stůl Páně – jako připomínka společného symbolického stolování – byl (a je) umístěn obvykle před lavicemi, v geometrickém středu sboru. Pokud to bylo možné, byly lavice i v podélném prostoru uspořádány do půlkruhu, aby věřící byli co nejbližší stolu Páně a kazatelně. Některé kostely byly v 19. století koncipovány jako centrály na půdorysu kruhu, čtverce nebo řeckého kříže, jejich stavebníci a stavitelé se tak vraceli k anticko-křesťanskému ideálnímu chrámu doby renesance – reformace, stejně jako některé sakrální stavby moderní. Ke stolu Páně věřící přistupují podle zvyklostí sboru po skupinách – rodiny, muži, ženy, starší členové sboru a ti ostatní –, nebo

všichni přítomní najednou a obklopí ho. V některých (luterských) kostelech byla vedle oltáře či stolu Páně umístěna i křtitelnice.

V obou evangelických liturgiích je zapotřebí nečinit rozdíl mezi prostorem pro duchovního a prostorem pro věřící. Ideální by tedy byl sjednocený prostor (síň) na centrálním nebo obdélném půdorysu s jednotným zastropením. Ovšem jak některé toleranční modlitebny, tak zejména pozdější evangelické bohoslužebné stavby kněžiště většinou měly, i když obvykle mělké a nevýrazné oddělené (nižší, užší než loď). Obvyklé nebyly jen triumfální oblouky mezi lodí a kněžištěm (jako v římskokatolických kostelech), kněžiště navazovalo na loď přímo anebo bylo vymezeno jen přízedními pilíři. V roce 1903 reformované seniorátní shromáždění v Mělníku schválilo *Pokyny pro stavění chrámů*, v nichž se vůbec nepřipouštělo zřízení oltářního místa, tedy výstavba odděleného kněžiště (Filip 2004: 58). Avšak v sakrálním prostoru bez kněžiště je liturgie u oltáře s retáblem (případně i kazatelnou) a stolu Páně obtížně proveditelná. Edgar uvádí, že „evangelický ritus by byl při rovném závěru tísněn“ (Edgar 1912: 79). Protože v obou konfesích je součástí liturgie hudba a sborový zpěv, evangelické sakrální prostory mají zpěvácké tribuny (empory), někdy i s varhanami (kruchty). Často jsou patrové, na bočních stěnách, někdy dokonce i tříramenné nebo čtyřramenné. Varhany bývají umístěny na kruchtě proti oltáři, někdy i nad ním nebo po straně kostela.

Augsburské sbory vycházejí z luterské liturgické tradice, která je bližší katolickému ritu, a potřebují ve svých kostelech kromě kazatelen i oltáře. V každém kostele však smí být jen jeden oltář. V luterských kostelech v 16. století bylo zvykem zřizovat velké dřevěné řezané retábly (archy), které vyplňovaly celou oltářní stěnu a byly značně vysoké, takže vyžadovaly zaklenutý prostor. Od soudobých katolických oltářů se lišily tím, že dřevo obvykle nebylo polychromováno a řezané výjevy působily jako didaktické obrazy a jejich tvůrci neusilovali o iluzi skutečnosti. Často byly řezané výjevy zpracovány tak, aby skrze ně procházelo skutečné světlo z oken za retáblem a v symbolickém významu (a pohybem) dotvářelo vyřezanou scénu. Tyto postupy a efekty pak využívali i řezbáři doby renesance a baroka a užívaly se až do 19. století. Tématy těchto luteránských retáblů byly obvykle scény ze života Kristova, ze života apoštolů a starozákonní příběhy. Ojedinele se stavěly i kazatelnicové oltáře, kde byla součástí retáblu také kazatelna. Význam liturgické hudby a zpěvu v evangelické liturgii byl někdy zdůrazněn umístěním varhan namísto retáblu.

Helvetským (reformovaným) sborům stačil k bohoslužbě jen jeden oltář – stůl Páně –, kolem kterého se shromáždí všichni. Dodržovaly zásadu, že je

nebiblické stavět oltáře nejen svatým, ale vůbec, protože Kristovou obětí na kříži skončila starozákonní bohoslužba, jejíž smyslem byla oběť. Reformovaní se vraceli i ke starozákonnímu zákazu zobrazovat Boha, dokonce se odvolávali na to, že nebudou dělat kříže a před sebou je nosit nebudou. Nepotřebovali ani zobrazovat podobenství věcí nebeských či zemských. Nepotřebovali zvony ani svíce. Podobná prohlášení se v reformačních církvích objevovala ve středověku a pak i v době toleranční (Melmuková 1999: 150-151). Zatímco Luther obrazy a sochy v sakrálním prostoru jako didaktické pomůcky toleroval a využíval, Kalvín v sakrálním prostoru přítomnost obrazů a soch odmítal, jednak proto, že jejich uctívání, stejně jako uctívání relikvií, vede k modlářství, a pak kvůli lidské slabosti – protože odpoutávají pozornost věřících od Boha a od Slova (neodmítal výtvarné umění jako takové – chápal je jako projev Bohem dané schopnosti vyjádřit se, ale nechtěl, aby bylo v kostele). V českých poměrech se tyto kalvínské důrazy projevíly dost výrazně, zejména v rané toleranční době a znovu po polovině 19. století, ale ne absolutně; i reformované sbory tak často své chrámy „posvěcovaly“, ačkoli o jejich výzdobě – jakou měly kostely a modlitebny katolické a částečně luterské – nechtěly ani slyšet.

Stavebníci a stavitelé

Pro další a podrobnější studium evangelické sakrální architektury by bylo přínosné zaměřit se na charakteristiky stavebníků – tedy těch, kteří stavby zadávali a financovali – a architektů a stavitelů, kteří je prováděli, a zejména na jejich vzájemné vztahy, které se promítají do definitivní podoby stavby. V případě kolektivního zadání ze strany sboru by průzkum zápisů jednání staršovstva mohl přinést poznatky o diskusi, co a jak má stavba představovat, na jakou tradici má navazovat, jakou má mít funkci, co má reprezentovat a jaký má mít vztah ke svému okolí. Zajímavé by z našeho pohledu byly i okolnosti výběru navrhujícího architekta a stavební firmy (podmínky veřejné soutěže), zda byli spojeni s církví, nebo spíše s místem stavby. U staveb, které vznikly s přispěním patrona, by pak byla z historického hlediska zajímavá motivace, do jaké míry byla stavba spojena s vyznáním patrona, jeho rodinnou tradicí a jeho vztahem k místu a praktickými cíli (např. udržení pracovních sil, vytvoření pracovních příležitostí). Na základě písemných pramenů z archivů sborů by se pak dala vysledovat tvorba a proměny tradice v závislosti na vnitřních církevních a vnějších společenských, politických a obecně historických okolnostech. Bez zajímavosti by nebyla ani závislost některých rozhodnutí členů sborů o podobě

jejich kostela v souvislosti s vývojem přístupu k historickým památkám nebo lidovým památkám. (Domníváme se například, že rozhodnutí nezbořit, ale opravit jediný dodnes zachovaný dřevěný kostel ve Velké Lhotě zřejmě bylo ovlivněno konáním Zemské jubilejní výstavy v roce 1891 a Národopisné československé výstavy v roce 1895 v Praze.) Z těchto i dalších pramenů (vzpomínky, korespondence apod.) často vyplývá také to, jaký význam stavbě v daném místě (a jeho kontextu) členové sboru přikládali. Příkladem může být třeba výběr stavebního místa pro stavbu kostela v Libici nad Cidlinou nebo v rámci moderního urbanistického plánování v Olomouci či v (Moravské) Ostravě. Stejně tak bychom mohli zjistit, jaký význam stavebníci ne/přikládali výběru určitého architekta, stylu, architektonickému typu a jaké další požadavky se v souvislosti s výstavbou vyskytovaly. Takto pojatý výzkum je však bohužel dosud pouze v počátcích.

Ze zjištěných faktů například vyplývá, že při výběru architektů i uměleckých stylů a architektonických typů docházelo k poměrně výrazné diferenciaci mezi českými a německými sbory. I tento předpoklad by však bylo třeba podrobněji sledovat, potvrdit nebo vyvrátit. Jakmile mohly být evangelické stavby plnohodnotně začleňovány do sídelních celků (po roce 1861), bylo by zajímavé sledovat, zda na výběr architekta, firmy, typu a stylu měly vliv i jiné subjekty než sbor samotný (například městské rady), za jakých okolností tato jednání probíhala a jaké ambice ze strany církve s tím byly spojovány. Výzkum, který by na tyto a další otázky odpovídal, však dosud nebyl v širší míře proveden a vzhledem k torzovitě zachovaným archivním materiálům, zejména pro toleranční dobu, je těžko odhadnout, k jakým výsledkům by mohl vést.

V celkovém přehledu architektů a stavitelů evangelických kostelů se některá jména (firmy) objevují opakovaně. V období romantického historismu v 19. století to byl František Schmoranz st., který působil ve východních a středních Čechách. Mnohem širší působení měla ve druhé polovině 19. století pražská stavební i projekční firma žáka Ignáce Ullmanna, Josefa Blechy z Karlína, která byla ve výběru typů a slohů schopna vyhovět evangelickým stavebníkům v celé škále plurality slohů přísného historismu. Z vídeňských architektů, kteří se podíleli na vývoji českého a moravského evangelického sakrálního stavitelství, je významný Ludwig Förster, i když je autorem jen jediné stavby této funkce v českých zemích, kostela v Suchdole nad Odrou (1852–58), v němž zopakoval své pojetí evangelického sakrálního prostoru ve Vidni-Gumpedorfu (1846), který navrhl spolu s Theofilem Hansenem. Kostely v Bílsku (dnešní Bielsko) a v Brně (Červený kostel) projektoval v šedesátých až sedmdesátých

letech 19. století v duchu přísného historismu vídeňský architekt Heinrich Ferstel.¹⁵ Na přelomu 19. a 20. století na Moravě a ve Slezsku působil představitel přísného historismu, vídeňský architekt Ludwig Faigl, ve spolupráci s Karlem Trollem. Ve Vídni působil a do Čech a na Moravu pracovně zajižďel architekt Josef Zlatohlávek, původem ze Záhřebu, představitel pozdního historismu, který využíval i prvky secese. Jeho projekt pro kostel v Přerově (1904) nebyl přijat a místo něj byl vyzván chlottenburský (berlínský) architekt Otto Kuhlmann, reprezentant architektonické moderny s prvky historizujících slohů i secese. Kuhlmannův přerovský kostel (1905–06) je obdobou evangelického kostela v Chemnitz, který architekt navrhoval ve stejné době. Teoretikem protestantské architektury Emilem Edgarem byl přerovský kostel propagován jako moderní prototyp, který sice ne všechny sbory respektovaly, ale Kuhlmann byl pak také vyzván k projektování kostela českého reformovaného sboru v Roudnici nad Labem (1908–09), protože sbor dostal významný příspěvek na stavbu z Německa. V roce 1914 se Kuhlmann spolu s architekty Pavlem Janákem a Bohumírem Kozákem zúčastnil soutěže na stavbu evangelického kostela českého reformovaného sboru v Táboře. Avšak proti všem těmto projektům se postavil Emil Edgar. (Finanční situace sboru v době války nedovolila realizovat ani projekt Ondřeje Lisky z roku 1918.) V roce 1914 Kuhlmann také navrhl pro reformovaný československý sbor v Olomouci Husovu Betlémskou kapli, která měla být otevřena k výročí Husovy smrti v roce 1915.

Působení berlínských architektů v českých zemích bylo možné jen do vypuknutí první světové války. Kristův kostel (Christuskirche) ve Františkových Lázních financoval pruský král Friedrich Vilém IV. a projektoval jej v roce 1857 jeho dvorní stavitel Gottlieb Christian Cantian z Berlína. Kostel měl v první řadě sloužit lázeňským hostům, kteří byli poddanými pruského panovníka. Obdobný motiv vedl pruského panovníka v roce 1847 nejprve ke zřízení modlitebny v teplických lázních a později, v letech 1861–64, k výstavbě monumentálního Mírového kostela apoštola Bartoloměje podle plánu berlínského dvorního architekta F. Augusta Schüllera. V letech 1881–82 k němu byla podle plánu dalšího berlínského architekta Ludwiga Persia přistavěna věž. Působení berlínských architektů bylo také zřejmě vázáno na činnost Gustav-Adolfského spolku v českých zemích. Ve spojení s ním a na doporučení německých evangelických kruhů se k zakázkám německých sborů v severních Čechách dostal

¹⁵ Obdobně jako brněnský evangelický Červený kostel mezi lety 1864–77, koncipoval i katolický kostel sv. Alžběty v Teplicích.

začínající berlínský architekt a evangelický teolog Otto Bartning, který se později proslavil jako spoluzakladatel Bauhausu a architekt významných evangelických staveb. Bartning v letech 1907–08 ukončil studia architektury v Karlsruhe a Berlíně. Svou samostatnou architektonickou činnost zahájil ve spolupráci se spolkem Gustava Adolfa na projektování a výstavbě evangelických kaplí, kostelů a sborových domů v Rakousku, Čechách, Maďarsku, Rumunsku a Slovinsku. V Čechách to byla nejdříve v roce 1909 centrální osmiboká kaple z hrázděného zdiva v Tesařově (dnes součást Kořenova), kterou navrhoval a stavěl pro německou kazatelskou stanici augsburského sboru v Jablonci nad Nisou. Kaple se dodnes zachovala, ale nepodléhá památkové ochraně, na rozdíl od pozdější kopie, kterou Bartning postavil v roce 1931 v rakouském Dornbirnu. Pro německý evangelický sbor v Novém Městě pod Smrkem Bartning v letech 1911–12 navrhoval a stavěl tzv. Lutherův hrad, ve kterém spojil do jednoho celku kostel, sborový sál a faru. To bylo na tehdejší dobu velmi pokrokové a odpovídalo to měnícím se potřebám evangelického náboženského života. Stavbu podporoval spolek Gustava Adolfa, Evangelický svaz v Německu, místní firma Kliner, hrabě František Clam-Gallas z Frýdlantu a mateřský evangelický sbor ve Frýdlantu. V letech 1911–12 Bartning navrhoval a stavěl také kostel s farou pro německou kazatelskou stanici v Plesné, v letech 1913–14 kostel pro německou kazatelskou stanici Mokřiny (dnes součást Aše). Bartning v tomto svém raném (a i v Německu poměrně málo známém) období předznamenal pozdější zásady Výmarské školy (Bauhausu), kterou vedl (1926–30). Oprostil své stavby na rozhraní tradičního novoklasicismu a nového modernistického pojetí od dekoru a zachoval jim (navzdory malému měřítku) monumentalitu, přitom zdůrazňoval jejich funkčnost. Využíval estetiku tradičních, místních řemeslných postupů (hrázděné zdivo) v kombinaci s probarvenými vápennými omítkami, estetiku stavebních konstrukcí, textury i barevnosti přírodních materiálů. Jeho ideálem byl tak prostý kostel, aby mohl být stále otevřený, a přitom by nebylo nutné se obávat, že jej někdo zničí nebo vyloupí.

V době před první světovou válkou působila v pohraničních oblastech českých zemí i další skupina německých architektů a firem, kteří přicházeli z Drážďan a byli většinou nositeli secese (Lukeš 1994: 112–113) – jsou to nejstarší příklady secesní sakrální architektury v českých zemích. Nejvíce pracovně vytižená byla dvojice Rudolf Schilling a Julius W. Gräbner, která v rychlém sledu projektovala kostely pro nové německé sbory, které vznikaly v souvislosti s přestupovým hnutím *Los von Rom*. Stavby poté prováděly místní německé firmy. V roce 1899 byl 31. května položen základní kámen secesního

kostela v Chabařovicích, v témže roce 12. listopadu se pokládal základní kámen ke stavbě kostela v Duchcově a 24. listopadu v Trnovanech (dnes součást Teplic). Trnovanský sbor kvůli výstavbě příliš rozměrného a nákladného kostela zkrachoval a nebyl dlouho schopen architektům zaplatit. Situaci zachránil Gustav-Adolfský spolek. Stavba byla ukončena a posvěcena v roce 1905. V roce 1900 byla zahájena stavba patrového sborového domu s modlitebnou a bytem duchovního ve Vrchlabí, 12. prosince téhož roku se pokládal základní kámen německého evangelického kostela v Hrobě, který je postavený z kamene, není omítaný a je u něj využit efekt tzv. kyklopského zdiva. Na závěsech do krovu je vynesena vyztužená betonová skořepina klenby – jeden z prvních příkladů užití této technologie v českých zemích. V roce 1901, na počátku stavební sezóny, byla zahájena stavba secesního kostela pro německý sbor v Prostředním Lánově. Kazatelská stanice Herlíkovice byla založena v roce 1901, brzy poté byla podle projektu Schillinga a Gräbnera zahájena stavba kostela, který byl posvěcen 2. července 1904. Jiná dvojice drážďanských architektů, William Losow a Max Hans Kühn, kteří měli pobočku své projekční firmy v Liberci, navrhovala v roce 1905 secesní stavbu tzv. Mírového kostela v Lovosicích. Secesní evangelický Kristův kostel s historizujícími prvky byl postaven v letech 1903–04 pro německý sbor v Sokolově, jeho architekta ale zatím neznáme. Na jeho vybavení se podílely drážďanské firmy, proto předpokládáme, že také mohl vzniknout v okruhu tvorby drážďanských architektů.

V letech 1903 až 1906 je v Nejdku a Ústí nad Labem doloženo působení architekta Julia Zeissiga, který studoval v Drážďanech a působil v Lipsku, věnoval se výstavbě a restaurování sakrální architektury. V Nejdku pro německý sbor navrhl novogotický kostel Vykupitele (1903–04) a podle jeho projektu se v letech 1904–06 pro německý sbor v Ústí nad Labem stavěl novorománský kostel apoštolů Petra a Pavla (Okurka 2006: 13-15), se secesními prvky, ve kterém byly poprvé v českých zemích v sakrálním prostoru užity železobetonové prefabrikáty a železobetonová klenba takového rozsahu (Krsek 2008: 49-50). (Zeissig u jiných svých staveb tuto technologii neužíval). K významným německým secesním stavbám patří i starokatolický kostel v Jablonci nad Nisou, který spolu s celým urbanistickým kontextem navrhoval pro německou starokatolickou obec jablonecký rodák Josef Zasche, absolvent vídeňské Hausenauerovy školy. Od roku 1895 žil v Praze a pracovní příležitosti získával hlavně v severních Čechách, později i v Praze. Jako jediný ze zmiňovaných rakouských a německých architektů udržoval přátelské styky s českými kolegy, Janem Kotěrou a Pavlem Janákem (přesto byl v roce 1945 donucen opustit Československo).

České evangelické sbory nebyly tak progresivní ve výběru architektů jako sbory německé. Na přelomu 19. a 20. století stále ještě vybíraly spíše reprezentanty historizujících slohů, zejména v té době oblíbené internacionální novorenesance i její české varianty. V evangelickém stavitelství té doby měl výrazné uplatnění Čeněk Kříčka, žák Josefa Schulze, který byl ovlivněn tvorbou Antonína Wiehla, a František Kříženecký, také žák (a asistent) Josefa Schulze, který v době projektování kostela v Přelouči (1904) už byl profesorem české techniky v Praze. Pro české evangelické sbory před první světovou válkou trvale fungovala stavební i projekční firma Blecha z (přípražského) Karlína. V podniku otce Josefa Blechy zahájil svou projekční činnost Matěj Blecha, absolvent Hause-
nauerovy vídeňské školy, projektant novorenesančních evangelických kostelů s prvky novobaro-
ka v Kladně (1895) a Nymburce (1898), který později převzal vedení rodinné stavební firmy a spíše se podílel na realizaci projektů jiných architektů evangelických staveb, opět v celé škále slohů pozdního historismu, ale i nastupující secese a moderny. V Blechově stavební firmě zahájil svou architektonickou dráhu kubisticky zaměřený Emil Králíček a ve spolupráci s Blechou navrhoval modlitebny (včetně vybavení) v Soběhrdech a v Praze na Žižkově.

V období kolem roku 1910 vznikaly i nerealizované návrhy evangelických sborových domů od tehdy začínajících představitelů české moderny, Josefa Gočára a Pavla Janáka (Tábor, Louny, Hradec Králové), které nebyly z finančních důvodů a patrně i kvůli jejich stylové progresivitě přijaty. Evangeličtí stavebníci nedávali příležitost architektům, kteří se v předválečném období podíleli na hledání – vytváření nového národního stylu. V roce 1911 až 1912 byl místo Gočárova návrhu Lutherova sborového domu v Hradci Králové realizován projekt Ondřeje Lisky. Liska studoval na Uměleckoprůmyslové škole v Drážďanech a začínal u pražské firmy Matěje Blechy. Poté působil v Mnichově, ve Vídni a od roku 1909 v Hradci Králové. „Oldřich Liska patřil ke generaci architektů, kteří měli možnost zúčastnit se procesu radikálního přerodu dekorativní architektury v utilitární a funkční stavitelství. Proto lze v jeho díle pozorovat nejen doznívajícího ducha moderny, kubizující dekorativismus, mašinstické a puristické tendence, ale i funkcionalismus, byť v umírněnější a klasicizující podobě.“¹⁶ Jeho stavby z let 1910 až 1914 realizovala firma, kterou založil: Fňouk-stavitel & Liska-architekt. V roce 1916, v souvislosti s oslavami výročí smrti mistra Jana Husa navrhl sborový Husův dům v Pečkách,

¹⁶ <http://www.archiweb.cz/> Jakub Potůček: Královéhradecký architekt a urbanista Oldřich Liska (6. 6. 2009).

který byl dostavěn až na sklonku války, v roce 1918. Po válce se přiklonil k modernímu purismu, jak dokazuje stavba modlitebny a fary z roku 1925, která byla podle jeho projektu realizovaná v Hrabové, či sborový dům z roku 1928 v Písařově.

Na styl puristické moderny navázal funkcionalismus, který se ve třicátých letech 20. století stal nejužívanějším slohem v evangelickém prostředí. S tímto prostředím i úkoly byl spojen od začátku své profesní dráhy v roce 1914 pražský architekt Bohumír Kozák, který se narodil v rodině evangelického faráře ve Velké Lhotě u Dačic. Studoval na pražské technice u Antonína Balšánka a Osvalda Polívky. Začínal u firmy Nekvasil v pražském Karlíně a od roku 1919 měl vlastní ateliér, od roku 1919 i vlastní stavební firmu (Dušek-Kozák-Máca). Po roce 1948 vedl ateliér ve Státním ústavu projektování hl. m. Prahy. Pro evangelické sbory projektoval od roku 1914 až do roku 1957. Zpočátku byl ovlivněn kotěrovskou modernou, postupně přešel k funkcionalistickému výrazu. V roce 1914 to byl nerealizovaný projekt kostela v Táboře; 1920 Masarykův studentský a učňovský domov v Táboře; 1922 obytný dům s modlitebnou (Husova kaple) v Praze-Libni; 1923 přestavba Husova domu v Praze; 1924 sborový Korandův dům v Plzni; 1926–27 sborový dům a kostel v Prostějově; 1928 věž kostela ve Veselí; 1930 sborový dům ve Hvozdnici; 1932 budova fary v Poděbradech; 1933 sborový dům v Praze-Nuslích; 1935–36 modlitebna s bytem ve Zruči nad Sázavou; 1936–37 kostel v Poličce; 1938–39 věž kostela v Roudnici nad Labem; 1939 sborový dům v Praze-Střešovicích; 1956–57 sborový dům v Praze-Spořilově. Obdobně byl s evangelickou církví ve své tvorbě spjat brněnský architekt Miloslav Tejc. Samostatnou tvorbu zahájil v roce 1932 (od roku 1938 spolupracoval s architektem Janem Víškem v Brně). Jeho prvním evangelickým projektem byl kostel v Břeclavi (1931), následovaly projekty Brno-Židenice 1935; Teplice fara 1935, kostel 1946–47; nerealizovaný návrh Brno-Husovice 1936; nerealizovaný návrh kostela v Rožnově pod Radhoštěm (1941). Od roku 1963 Tejc působil na brněnské technice (FAST VUT). Ve třicátých letech 20. století se stavělo mnoho evangelických sborových domů, far i kostelů, většinou byly součástí nových městských čtvrtí. Mimořádný význam mezi nimi má kostel a fara v Baťově Zlíně, které v roce 1935 projektoval Vladimír Karfík. Byl to žák Jana Kotěry, byl také na studijním pobytu v ateliérech Le Corbusiera v Paříži a Franka Lloyd Wrighta v USA. Ve Zlíně byl od roku 1930 spolupracovníkem a pokračovatelem Františka L. Gahury.

Poválečné období výstavby a úprav evangelických objektů je spojeno především s působením architekta Bohumila Bareše. V letech 1949 až 1951 byl

předsedou kazatelské stanice v Praze-Dejvicích, od té doby začíná i jeho působení jako projektanta úprav starších sakrálních prostor, jejich rekonstrukcí i adaptací objektů pro sakrální účely. Výjimečně (podle finančních i politických okolností) měl možnost navrhovat sakrální novostavby. V roce 1949 navrhl sborový dům v Ratiboří. V roce 1950 navrhl Milíčovu modlitebnu s věží v Praze-Malešicích a v roce 1952 modlitebnu v Bystřici nad Perštejnem, ale k její realizaci podle jeho projektu nedošlo. V letech 1950–52 byl podle jeho návrhu postaven dřevěný kostel v Rožnově pod Radhoštěm. Pro evangelickou církev navrhoval i další architekt téhož příjmení,¹⁷ Pavel Bareš. Byl absolventem pražské techniky, pocházel z Loun a v roce 1932 navrhl funkcionalistický kostel se železobetonovou konstrukcí v Lounech. Po válce se ještě v roce 1947 dostal k návrhu provizorního dřevěného kostela s bytem pro faráře sboru v pražském Braníku.

Ve studiu profesních a osobních vazeb mezi architekty a evangelickou církví by bylo třeba ještě pokračovat. Ne vždy totiž bylo dosavadním bádáním zjištěno, zda tyto osobnosti k evangelické církvi vázalo stejné vyznání, rodinná tradice či jiné osobní, ale třeba i profesní vazby, nebo zda to bylo dáno výběrem architekta-stavitele, stavební firmy v daném místě, podle kvality uměleckého záměru či ceny, za kterou byli ochotni stavbu realizovat, a podobně. V řadě případů se zdá, že výběr architekta-stavitele či stavební firmy byl podmíněn vztahem k nejvýznamnějšímu patronovi stavby, ať už jím byla osoba (šlechta v toleranční době) nebo spolek (nejčastěji Gustav-Adolfský spolek, později Jeronymova jednota). Nicméně přece jen by se dalo hlubšími archivními rešeršemi jak ve sborových archivech, tak v pozůstalostech jednotlivých architektů blíže specifikovat jejich vztah k zadanému úkolu. Bez komentáře zatím ponecháváme i ojedinělé a jedinečné spolupráce evangelické církve s architekty v období před i po roce 1989.

Pokud se stavebník ekonomicky (a otázka je, zda i názorově) opíral o činnost spolku – v našem případě konkrétně Gustav-Adolfského –, bylo by potřeba přesněji poznat, za jakých podmínek se spolek podílel na podporování výstavby kostela, jaká byla pravidla vztahu spolku ke stavebníkům, míra jeho vlivu na výběr architekta a stavebního typu, případně i slohu, a průběh vzájemné součinnosti. Spolek vznikl v roce 1832 z iniciativy lipského superintendenta Gottloba Großmanna za účelem podpory evangeliků v diaspoře, jako „živoucí pomník“ u příležitosti dvoustého výročí úmrtí tohoto švédského krále.¹⁸ Je-

¹⁷ Oběma autorům téhož příjmení bývají občas v literatuře přisuzovány práce toho druhého!

¹⁸ K dějinám spolku Beyer 1932; Lerche 1932; Zenker 1882.

ho cílem byla jednak finanční pomoc evangelíkům v menšinovém postavení, ale především pomoc s výstavbou a udržováním jejich církevních budov – kostelů, far a škol. Nadace přitom od počátku věnovala velkou pozornost evangelíkům v českých zemích, mezi její první granty patřilo vybudování augsburské modlitebny v Plesné a podpora reformovaného sboru v Libici nad Cidlinou.¹⁹ Do roku 1847 spolek podpořil 40 evangelických obcí v Čechách, z toho 14 augsburských a 26 reformovaných (augsburské sbory se přitom vcelku pochopitelně těšily větší podpoře), nejvíce ve všech rakouských zemích. Tato podpora pokračovala i později, kdy se mezi českými evangelíky obojího vyznání začaly po německém vzoru vytvářet místní odbočky Spolku Gustava Adolfa, které rozdělávaly nadační prostředky potřebným sborům. Ochabla teprve se vznikem českého nacionalismu na konci 19. století vůči českým sborům, sbory německé se jí však těšily dále. Čtyři české odbočky spolku (víc jich nebylo) se na konci roku 1918 oddělily a přijaly nové jméno (Českobratrská evangelická pomocná) Jeronymova jednota, jež nicméně na podobných principech fungovala nadále.²⁰

Evangelická architektura 1781–1861

Období, které jsme v naší práci historicky vymezili lety 1781 až 1861, můžeme zařadit do epochy „dlouhého 19. století“, z uměleckohistorického hlediska obvykle ohraničeného lety 1780–1914 (resp. 1918). Pro charakteristiku uměleckého vývoje je pak možné použít sentenci „umění (doby) občanské společnosti“. Tato formulace vychází z výzkumu obecné historiografie, z charakteristiky společenských změn v době pozdního osvícenství (šedesátá léta 19. století) a v důsledku Francouzské revoluce (1789) a zahrnuje v českých zemích i fáze národního hnutí – obrození (rozlišujeme charakter procesu).

Království české, Markrabství moravské a některá slezská knížectví byla součástí podunajské habsburské monarchie a zároveň součástí Svaté říše římské národa německého. Toleranční modlitebny se v těchto zemích habsburské monarchie (mimo Uhry) stavěly až po vydání Tolerančního patentu 13. října 1781. Evangelická stavební činnost ovšem byla omezena celou sérií patentů a nařízení, pro různé země monarchie vznikla rovněž řada odlišných prováděcích nařízení. Modlitebny nesměly mít vzhled kostelů, nesměly být ani jako kostely označovány a nesměly mít věže ani zvony či vstup z veřejného prostranství,

¹⁹ Melville 1991, 2003.

²⁰ Jubilejní almanach 1928: 205–206.

nesměly mít okna s oblým záklenkem. Naproti tomu pracovní postup stavby, její velikost ani výběr materiálu nebyly omezeny ani stanoveny. Tato omezení měla sloužit k viditelnému omezení nově povolených vyznání ve prospěch katolicismu (Nešpor 2006: 235; Janata et al. 1864: 248–249). Vydáním Protestantského provizoria (1849), respektive Protestantského patentu (1861) tato omezení ztrácejí platnost *de iure*. *De facto* však už v průběhu toleranční doby byla povolena řada výjimek při výstavbě nebo opravě tolerančních modliteben. Nicméně je nutné si uvědomit, jaký význam měla tato právní omezení na výstavbu modliteben, na jejich podobu, uspořádání a umístění v rámci sídelních jednotek i společenské fungování.

V první řadě bylo nutné, aby se v daném místě našlo dostatek věřících helvetského nebo augsburského vyznání, kteří by byli schopni sami nebo s přispěním patronů shromáždit prostředky ke zřízení nové nebo k adaptaci starší stavby, zatímco výstavby katolických kostelů se v této době hradily ze státního náboženského fondu, pokud je nezajistila dobrovolně sama vrchnost. Evangelíci také museli sami získat stavební parcelu, jejíž umístění bylo v souladu se zněním patentu, a dále souhlas státních (vrchnostenských a krajských) úřadů, ale i katolíků, kteří žili v daném místě. Z toho je zřejmé, že záměrem patentu bylo, aby evangelické modlitebny vznikaly jen tam, kde byl dostatek věřících k zajištění jejich výstavby a provozu, a navíc, aby nezasahovaly svým vzhledem a provozem do hlavního dění v místě, nestaly se viditelnou dominantou sídelní zástavby a centrem společenského dění. Nesměly mít ani znaky kostela, tedy věže a zvony, tudíž neměly (a nemohly) plnit praktickou ani symbolickou vizuální a akustickou funkci kostela. Tato omezení měla způsobovat i společenskou diskriminaci členů evangelické obce v daném místě. Nebyla sice v rozporu s evangelickou teologií ani liturgií, ale znamenala podstatnou společenskou diskriminaci evangelíků.

To, jak by měla toleranční modlitebna vypadat, není ve znění patentu výslovně uvedeno. Formulaci „nesměly mít vzhled kostelů“ je možné lépe pochopit porovnáním zachovaných tolerančních modliteben s předpisy a realizacemi dobových katolických kostelů. Z toho také vyplývá, co bylo míněno formulací „nesměly být ani jako kostely označovány“ – neznamenal to jen zákaz slovního označování stavby jako kostela, ale i zákaz použití viditelných znaků kostela jako takového. Toleranční modlitebny byly navrženy jako úřední model a stavěny podle plánu generální stavební kanceláře v tzv. úřednickém stylu Josefa II., jenž vycházel z klasického tvarosloví a začal se uplatňovat od roku 1782. Josefínské reformy totiž vyvolaly potřebu centralizace stavebnictví ve všech korunních

zemích monarchie. (Petrasová 2001). Generálnímu stavebnímu ředitelství ve Vídni podléhala všechna zemská stavební ředitelství. Zavedla se i funkce krajského stavebního inženýra. Inženýři generálního stavebního ředitelství byli rozděleni do tří oddělení, přičemž výstavba kostelů, škol a far (ale i obytných domů) spadala pod první oddělení. Součástí generálního stavebního ředitelství byla kancelář kresličů s archivem plánů a zvláštním oddělením, které dohlíželo na vzhled a „krásu stavby“ (*Bauschönheit*). Podle normy stanovené generálním ředitelstvím byla pro každou stavbu stanovena velikost, členění a výzdoba s odstupňováním pro vesnici, trhové, krajské nebo hlavní zemské město. Zemský stavební úřad měl povinnost předkládat přesný seznam plánovaných staveb a jejich náklady, sledoval i prohřešky proti předpisům a pak jejich nápravy, posuzoval žádosti o výjimky. Za těchto podmínek vzniká od počátku osmdesátých let 18. století z pozdně barokního stylu jednotný úřednický, „státní“ styl Josefa II., který vychází z klasicismu. Josefinské architektonické plány vytvářely jeho normy i modelová řešení. Tento státní styl zasáhl především výstavbu sídel státních úřadů, ale také výstavbu katolických farních budov, ústavů a kostelů, ale i protestantských modliteben, far a škol (Kroupa 1998: 20).

Sakrální architektura měla v dobové hierarchii architektonických úkolů zvláštní postavení (Petrasová 2001: 51). Dvorským dekretem Josefa II. z roku 1782 se zřizovaly nové farnosti, aby pravidelná a hustá síť duchovní katolické správy zajistila zveřejnění všech císařských nařízení a dekretů. Duchovní kromě toho dohlíželi na vedení matrik a nejnižších, tzv. triviálních škol. Na Generálním stavebním ředitelství ve Vídni se kreslily mezi lety 1784 a 1785 návrhy na nové stavby „vzorových“ kostelů, far a škol, tam se podávaly i žádosti o výstavbu (žádosti z Čech byly v té době většinou zamítnuty pro nedostatek financí). O důležitosti státního úkolu výstavby „katolického kostela“ svědčí i fakt, že na velkou cenu vídeňské Akademie na rok 1785 bylo v oboru architektury vybráno téma venkovského kostela pro tisíc lidí, který měl být zbudován vně v dórsském, uvnitř v íónském řádu, vedle měla stát fara a škola. Normy vídeňského Generálního stavebního ředitelství zdůrazňovaly, že stavba má sloužit pro konání neokázalých bohoslužeb, mělo tedy jít pouze o jednododlný prostor s presbytářem odděleným od lodi často jen dvojicí přízedních pilířů, nikoli triumfálním obloukem. Kostel měl mít v průčelí nebo v závěru jedinou věž, anebo jen sanktusník na hřebeni střechy. „Josefinismus přinesl nový standard sakrálních staveb, chápaných převážně užitkově bez snahy o uměleckou působivost“ (Filip 2004: 19). Nejstaršími zachovanými katolickými stavbami v Čechách, které patrně vznikly v souvislosti s uvedeným dvorským dekretem, jsou kostely



Těšín (pol. Cieszyn, 1710–1722). Altranstädtská smlouva z roku 1707 slezským evangelíkům zaručovala náboženskou svobodu a císařský reskript o jejím provedení, tzv. exekucní reces z 27. ledna 1709 přímo určoval, že si mohou z „milosti“ panovníka a na znamení „boží milosti“ postavit celkem šest nových kostelů, tzv. „chrámy milosti“. Mezi nimi i kostel v Těšíně. Je to monumentální pětilodní bazilika na půdorysu latinského kříže, postavená ve stylu rakouského barokního klasicismu podle plánu opavského architekta Johanna Georga Hausrückera.
Foto: Zdeněk R. Nešpor.

sv. Jakuba v České Třebové (1794–1801) a sv. Mikuláše v Ostrově (1797–8), postavené podle plánů architekta Josefa Hardmutha na panství Liechtensteinů ve východních Čechách (Petrasová 2001:51).

Toleranční evangelické modlitebny vznikaly hned po vydání patentu. Byly to přízemní klasicistní stavby na obdélném půdorysu, nejčastěji se šířkovou orientací, obvykle neklenuté, ale zastropené nebo otevřené do krovu. Měly podobu domu, což sice předepsáno nebylo, ale vyplývalo to ze zkušenosti venkovských zedníků a z tradice tajných nekatolíků. Vstup byl obvykle v delší straně stavby (jako u obytných domů), proti němu na protější stěně byla kazatelna a uprostřed místnosti stůl Páně. To odpovídalo například tradičnímu řešení Betlémské kaple v Praze. Plášť stavby byl členěn plochými lizénovými rámci. Uvnitř byly podél kratších stěn a často i u jedné delší (vstupní) stěny vestavěné empory, obvykle dřevěné. Toto uspořádání navazovalo na tradici pozdně gotických a renesančních emporových kostelů, které využívali čeští kališníci. První helvetské modlitebny v Čechách byly „posvěceny“ (podle ortodoxního reformovaného pojetí vlastně jen předány sborům) 6. července 1783 ve Chvaleticích a 17. srpna v Semtěši. Toleranční modlitebna v Semtěši byla postavena mezi 25. dubnem a 31. červencem 1783 a posvěcena byl 17. srpna téhož roku. Toleranční modlitebna ve Chvaleticích byla postavena v letech 1782–83, kolem ní byl zřízen dodnes existující hřbitov a v její blízkosti byly v roce 1784 postaveny i fara a škola.

V Humpolci postavil stavitel Bartoloměj Krpálek z Herálce v roce 1785 za necelých pět měsíců (od května do října) toleranční modlitebnu s plochým stropem a hloubkovým uspořádáním. Stavebníkem byl augsburský sbor. Modlitebna má vstupní trojúhelníkový štít proti němu půlválcovou, na stěny loďě plynule navazující apsidu. Stavebníci se záměrně odchýlili od předpisů a chtěli okna s oblými záklenky, ale úřady zasáhly už v průběhu stavby, takže okna musela být zakončena pravoúhle. Ale jakmile se po roce 1849 podmínky uvolnily, zřídila se okna s půlkruhovými záklenky a dokonce i s klenáky a šambránami. Při té příležitosti byly i původní lizénové rámce na plášti stavby ozdobeny pilastry s čabrakovými hlavicemi. Jiné porušení tolerančních předpisů nalezneme ve Vysoké u Mělníka, kde místní evangelíci udělali u oken i vstupu půlkruhové záklenky, a když nechtěli tento přestupek odstranit, byli k tomu nuceni vojenskou exekucí 15.–24. prosince 1786. Ani poté však neučinili nápravu, a tak následovala na jaře další exekuce a setrvala až do doby, kdy byly záklenky oken i dveří uvedeny do předepsaného pravoúhlého tvaru. Evangelický sbor na tuto potupu nezapomněl a brzy po pádu tolerančních omezení (1849) okna chrámu „vrátil do původního stavu“ – nad čtverhrannými okny byly

v polovině 19. století vytvořeny půlkruhové záklenky. Naproti tomu úvaha Taťany Petrasové o zásadním porušení tolerančních předpisů v Křížlicích (Petrasová 2001: 52), formulovaná s odvoláním na *Umělecké památky Čech*,²¹ se ukazuje jako mylná. Podle této interpretace byla křížlická modlitebna postavena už v roce 1781 a o rok později k ní byla přistavěna věž, ve skutečnosti si však sbor svůj chrám postavil až v roce 1786 a věž k němu byla přistavěna teprve roku 1878.

V původní podobě se zachovala například toleranční modlitebna sboru reformovaného vyznání v Borové, která se začala stavět 3. dubna roku 1786 a posvěcena byla 19. listopadu téhož roku. Jde o podélnou stavbu se zaoblenými nárožními a průčelím se štítem. Vnější plášť stavby je členěn plochými lizénovými rámci se zdvojenými pilastry. Interiér je plochostropý, kazatelna je uprostřed delší stěny proti vstupu a prostor je rozdělen na větší – ženskou a menší – mužskou stranu. Větší rozměry měly toleranční modlitebny postavené za patronace šlechty. V Javoři (Jaworze) byl v letech 1782–86 pod patronátem šlechty postaven pro sbor augsburského vyznání rozsáhlý klasicistní jednolodní kostel s emporami. Již v roce 1794 byl na hřebeni střechy postaven sanktusník se zvonem a v letech 1851–52 bylo přistavěno průčelí s věží v ose.

Po roce 1849 se toleranční modlitebny poměrně v rychlém sledu upravovaly tak, aby se vyrovnaly katolickým kostelům a začaly užívat slohy odpovídající době. Ve strukturálním modelu dlouhého 19. století přitom můžeme v horizontální rovině sledovat dva stylové způsoby – mody: novoklasicismus a romantismus.

V dějinách umění se pod pojmem „klasika“ rozumí v nejužším smyslu slova řecké umění 5. až 4. století před Kristem. V chápání méně úzkém spadá pod tento pojem řecké a římské antické umění zachovávací přísná pravidla. Klasicistní umělecké proudy se projevily již v antice (Augustova a Hadriánova éra), v karolinském a románském umění doby středověku (tzv. středověké renesance). Nejzřetelněji se klasický stylový princip projevil v italské renesanci na počátku 15. století a pak v evropském renesančním slohu 15. až 16. století. Další výrazně klasické období nastalo v Evropě i v Americe v letech 1770–1830. Klasicistní tendence po období renesance jsou označovány v evropských zemích různě. Tam, kde se projeví už v průběhu 17. století, jsou označovány jako *klasicismus*, barokní klasicismus – v Německu *barocker Klassizismus*, ve Francii *architecture classique* a v Anglii *classical architecture* (Koch 1999: 266). Následující klasicizující vlna šedesátých a sedmdesátých

21 Umělecké památky Čech II., 1982: 169.

let 18. století se pak v těch zemích, kde se klasicismus projevil už v 17. století, označuje jako novoklasicismus. Avšak v zemích, kde ve stejném období navazuje na baroko a rokoko, se označuje jako klasicismus a teprve jeho další vlna ve 20. století bývá označována jako novoklasicismus. V Anglii se novoklasicismus označuje jako novopalladianismus (vychází z tvorby italského architekta Palladia, 1508–1580). Jiří Kroupa proto navrhuje, že by se pro jasné oddělení barokního klasicismu (17. století) od novějších klasicizujících projevů měl užívat pojem novoklasicismus jako v jazykovém prostředí anglickém, italském, francouzském a německém (Kroupa 2001: 26). Domníváme se, že se v naší práci musíme k tomuto návrhu přiklonit, protože potřebujeme v pojmech sjednotit slohovou charakteristiku architektury českých zemí v 18. a 19. století, dosud zařazovanou jako klasicistní, a architekturu z téže doby, která byla ovlivněná německým prostředím a je slohově charakterizována jako novoklasicistní.

Dalším problematickým slohovým pojmem je *empir*. Z dnešního pohledu je v širším evropském kontextu jako empirové označované Napoleonovo císařské umění. Je to poměrně krátké období (1804–14, 1815) a zahrnuje pouze umělecká díla s programem císařské reprezentace, nikoli veškerou uměleckou tvorbu té doby. Vlivný český historik umění Zdeněk Wirth na počátku 20. století nicméně zavedl tento slohový pojem pro specifikaci nové stavební aktivity v habsburské monarchii kolem roku 1810 a tento pojem se rychle ujal a rozšířil. V popularizujícím tisku a diskursu se užívá bez hlubšího opodstatnění dodnes, v podstatě pro charakteristiku novoklasicistního uměleckého projevu. Výjimečně se vyskytující empirové stavby na našem území se tématu naší práce netýkají. Pokud užíváme pojem empir, tak ve vertikálním smyslu pro zaměření díla v čase, například podle typického ornamentu. Obdobně (vertikálně) užíváme i pojmy rundbogenstil – obloukový styl a biedermeier.

Tak, jak jsme v horizontální rovině strukturálního modelu dlouhého 19. století sledovali stylový mod novoklasicismus, budeme nyní sledovat jeho stylový protějšek – romantismus. *Romantismus* je způsob myšlení v jeho historické vývoji. V 19. století se tento způsob myšlení projevil zejména v historismu. Tento pojem z oblasti historie a dějin mentalit vychází v té době ze způsobů (německého) historického myšlení. Pro oblast dějin umění střední Evropy zpracovala periodizaci dějin architektury Renata Wagner-Riegerová (1970). Tímto pojmem se v dějinách umění neoznačuje „jednotná stylová epocha, ale určitý projev myšlení a pocíťování světa prostřednictvím historických individualit a koncepce vývoje uměleckých stylů, které jsou spojené s možnými inspiracemi formami minulých dob“ (Kroupa 2001: 26).



Borová (1783). Český evangelický sbor reformovaného vyznání si svoji modlitebnu postavil v novoklasicistním úřednickém stylu podle tolerančního předpisu. Stavba má dodnes z větší míry původní podobu a funkci. *Foto: Zdeněk R. Nešpor.*

Horní Vilémovice (1784–1788). Český evangelický sbor reformovaného vyznání si postavil modlitebnu v novoklasicistním úřednickém stylu podle tolerančního předpisu. V letech 1817–1819 byl interiér s emporami opraven a vybaven dosud užívanou kazatelnou a ohrazeným stolem Páně. *Foto: Zdeněk R. Nešpor.*



V evangelickém sakrálním stavitelství se mohl historismus ve své první – romantické – fázi ve větší míře projevit až po uvolnění politických poměrů, po roce 1848. Byla to rozhodující chvíle pro vytváření charakteru stavby evangelického kostela, protože jeho stavebníci i stavitelé se mohli svobodně rozhodovat, jaký typ a styl zvolí, k jaké tradici a dobovým proudům se přihlásí. V té době se obecně ve společnosti českých zemí formovalo a projevovalo historické vědomí jako reakce na dobu josefinismu. Zároveň sílily v umění i kultuře romantické tendence jako reakce na proces industrializace. Všechny křesťanské církve pod tlakem liberalismu zdůrazňovaly všemi výrazovými prostředky potřeby „věčného řádu“. V evangelickém prostředí to byl zejména pražský farář církve helvetského vyznání Bedřich Vilém Košut, který od roku 1848 požadoval nikoli pouhou toleranci, nýbrž přímo náboženskou a národní rovnoprávnost pro evangelíky a ve svých vystoupeních argumentoval odkazy na Husa i Chelčického a protijezuitskými texty (Horský 2009). V sakrální architektuře se tento konkrétní evangelický historismus v té době neprojevoval (nebudeme-li za něj považovat zisk Klimentského kostela v Praze z iniciativy B. V. Košuta), její charakter spíše svědčí o tom, že se evangelické sbory chtěly prostřednictvím stavby svého kostela reprezentovat v širším společenském celku a hlavně soupeřit vizuálními prostředky architektury s katolíky (vyrovnat se jim).

V souvislosti s přílivem venkovského obyvatelstva do měst byla aktuálním úkolem doby výstavba dělnických sídlišť, vytváření nových urbanistických konceptů, včetně komunikací. Výstavba kostelů v rámci těchto nových městských čtvrtí byla „stabilizujícím prvkem“ (Zatloukal 2001: 18). Předbřeznovými poměry byla ve své stavební činnosti omezena i katolická církev, ale ne tak striktně jako sbory evangelické, takže její stavební aktivity byly po roce 1848 mocnější a také lépe ekonomicky zajištěné významnými patrony. Zdá se nicméně, že katolická církev v našich poměrech určila směr, který pak s určitým zpožděním sledovaly ve své stavební aktivitě i evangelické sbory – byl to historismus, specifikovaný vždy pro konkrétní místo tak, aby vytvářel zdání historické kontinuity. V historizujícím stylu se dala zdůraznit kulturní osobitost národa, historický význam místa a také církevní tradice. V neposlední řadě se stal i historickou a společenskou reprezentací stavebníků v rámci formující se občanské společnosti a v době vytváření moderního pojetí národa. Evangeličtí stavebníci i stavitelé tedy přijali obecné sakrální slohové proudy, někdy dokonce i zcela katolický stavební typ vícelodního kostela. Obecně sakrálními (kostelními) znaky, jako jsou věže, mohutná průčelí, oble zaklenutá okna a vstupy, pilastry, konzoly apod., s výraznou plastickou dekorací vybavovali své nové stavby

a doplňovali starší toleranční modlitebny. Gotickou a renesanční podobu předtolerančních nekatolických sakrálních staveb v té době neznali a vzhledem k jejich zániku nebo výrazné barokizaci v době rekatolizace ji ani poznat nemohli. Proto evangelíci přijímali historizující prvky „katolického“ románského slohu a gotiky a kombinovali je v rámci novoklasicistních staveb. Jejich vlastní tradicí v té době byl novoklasicismus tolerančních modliteben a kostelů milosti. Hlavním vyjadřovacím prostředkem obecného historického vědomí v té době sice byla subjektivně interpretovaná gotika, ovšem na jedné straně limitovaná historickým poznáním a na straně druhé o to více otevřená fantazii – nostalgickému snu o minulosti. Tento způsob historizace se nevázal jen na církevní stavby, ale byl přijímán i ve světském stavitelství (umění) a kultuře vůbec. Je to „historismus, ve kterém se náboženské obsahy ve své vývojové proměně chápou jako *jádro celistvého dějinného procesu* (např. Hegelovy filosofie dějin)“ (Horský 2009).

Evangelická architektura 1861–1918

Na počátku dalšího období, které jsme vymezili rokem vydání ústavy a vznikem samostatné Československé republiky, romantický historismus dozníval u staveb venkovských kostelů a zároveň se u progresivních staveb městských kostelů uplatňoval přísný historismus. *Přísný historismus* reagoval na podrobnější rozlišování tvarosloví u historických staveb a na rozlišování archeologických kultur, kromě tvarosloví využíval i znalost původních stavebních konstrukcí a vztahů mezi konstrukcí a tvarem. V této době byl také propracován a prohlubován obsah pojmu sloh v uměnovědě a v historické architektuře se při restaurování odhalovala a v novostavbách vytvářela „čistá“ podoba konkrétního historického slohu. Restaurování a výstavba přitom byly provázané procesy. Poznání historických konstrukcí, technologií, materiálů a způsobů organizace práce (ve stavební huti) se přenášely do stavební praxe. Často stejní architekti navrhovali a sledovali restaurátorské projekty i novostavby v historizujícím duchu. Přísný historismus ovlivnil i nové přístupy k památkám a restaurátorským zásahům do nich (restaurátorský purismus). Jeho hlavním představitelem byl především Josef Mocker, který ale evangelické stavby nerestauroval ani nestavěl. Jeho žák a spolupracovník František Mikš (působil od osmdesátých let 19. století jako Mockerův asistent při stavbě Svatovítské katedrály a na některých jeho dalších stavbách) vyšel ze scientisticky pozitivistického pojetí gotiky (Horyna 2001: 175). V letech 1892 až 1895 regotizoval Mikš pro reformovaný českoobratrský evangelický sbor kostel sv. Klimenta v Praze. Stále to byl

historismus, který více či méně ovlivňoval architektonickou tvorbu bez ohledu na funkci nebo konfesijní využití stavby. A evangeličtí stavebníci a stavitelé jej obvykle volili jako výraz přihlášení se k evropské kulturní tradici a případně v tomto rámci specifikovali jako vyjádření vazby na tradici konkrétního místa, národa a křesťanství obecně.

Prohlubující se historické poznání rozšířilo nejen výběr stylových poloh, ale stylů vůbec a roztřídilo je podle významů a tradice. V sakrálním stavitelství to byly dogmatická novogotika nebo novorománský styl, které stále vyjadřovaly i kontinuitu tradice místa a křesťanství. Po polovině století se zase za vhodný sloh pro sakrální stavby považoval sloh „byzantský“, v podstatě forma slohu novorománského. Byzantský styl navazoval na rundbogenstil (obloukový styl) romantického historismu, ale uplatnil se spíše u katolických staveb. Významným centrem rozvoje přísného historismu byla Praha, ideově provázaná s Vídní. Představitelé přísného historismu v českých zemích byli většinou školení na vídeňské Akademii a „jejich umělecký názor byl určen polaritou mezi *dogmatickou novogotikou* a *obecně platnou novorenesancí*, chápanými jako dva rovnocenné architektonické systémy, přiměřené dobové tvorbě ve vztahu k funkci stavby“ (Horyna 2001: 157). Jeho hlavním průkopníkem byl Ignác Ullmann. Někteří jeho žáci – například Josef Blecha – se stali staviteli evangelických kostelů v novorománském i novorenesančním stylu. Od obecného proudu přísného historismu je však třeba odlišit v evangelické sakrální architektuře té doby také patrný návrat k raně křesťanské římsko-byzantské architektuře, zejména v podobě longitudinální neklenuté baziliky, otevřené do krovu nebo s trámovým stropem, či k formě centrální stavby na půdorysu kruhu či řeckého kříže. Tento způsob historizace není vázán přímo na historismus 19. století, ale projevoval se vždy (ve středověku i novověku), když bylo v jakékoli křesťanské církvi zapotřebí kriticky se vyjádřit k současnosti a odvolat se na tradici prvotní apoštolské církve a s ní spojované ideály chudoby a vznešené jednoduchosti.

Pozdní historismus na konci 19. století byl opět velmi stylově pluralitní. Rozpadla se normativnost přísného historismu. V sakrálním stavitelství obecně ožilo užití novorománského a novogotického stylu a vedle nich se začalo uplatňovat i novobaroko. Zatímco v jiných částech rakousko-uherské monarchie se vraceli stavebníci i stavitelé k tradici barokního klasicismu a oživovali ho jako rakouský národní styl, v českém prostředí se hledala národní identita v návratu k tradici českého baroka (typické pro římskokatolické sakrální stavby). Snad právě proto se novobaroko v české evangelické sakrální architektuře uplatňovalo jen ojediněle nebo pouze v detailech, protože přišlo v době,



Krabčice (1885). Český evangelický reformovaný sbor v Krabčicích si postavil monumentální podélný novoklasicistní chrám s věží v ose průčelí. Dnes je kostel v havarijním stavu.

Foto: Zdeněk R. Nešpor.



Čáslav (1864–69). Český evangelický sbor reformovaného vyznání postavil trojlodní halový novogotický kostel podle projektu Františka Schmoranze; byla to největší evangelická církevní stavba v českých zemích po definitivním pádu tolerančních omezení. Kostel je dodnes užíván k původnímu účelu. *Foto: Zdeněk R. Nešpor.*

kdy se čeští evangeličtí stavebníci a stavitelé v rámci budování konfesijní identity raději vraceli k novoklasicistní tradici evangelických tolerančních kostelů nebo volili pro vyjádření svých liberálních ideálů novorenesanci. Klasiczující charakter evangelických sakrálních staveb převažoval také proto, že se v této době stále znovu upravovaly (rozšiřovaly) původní novoklasicistní toleranční modlitebny, aniž by se stíral jejich původní stylový charakter. Byla to také doba masivního restaurování a rekonstruování gotických a posléze i renesančních a barokních staveb. V průběhu těchto procesů revitalizace docházelo k hlubšímu poznání tvarosloví historických stylů a historických stavebních konstrukcí i technologií. Zájem architektů upoutávaly ne již jen obecné znaky slohů, ale také jedinečnost jejich lokálních projevů. Architekti také odhalovali individuální zákonitosti uměleckých projevů. Rozvíjely se způsoby dokumentace stavebních postupů a s nimi i odborná publikační činnost a praktické i teoretické školení architektů.

V rámci pozdního historismu v závěru 19. století se obecně v kultuře uplatňovala zejména novorenesance (která se šířila už od šedesátých let). Užívala se především pro světské veřejné stavby vzdělávací a kulturní (školy, muzea, divadla) a veřejné stavby reprezentativní (radnice). V osmdesátých a devadesátých letech 19. století se vedle italské renesance prosadila také česká novorenesance jako dobový český „národní sloh“, který se vyznačoval uplatněním malovaných nebo rytých ornamentů a figurálních výjevů na fasádách a užitím říms s lunetovými výsečemi. Jeho nejvlivnějším představitelem se stal pražský architekt Antonín Wiehl. V evangelickém prostředí se tento architekt uplatnil v letech 1905 až 1910 jako citlivý restaurátor kostela bratrského sboru v Mladé Boleslavi. Česká novorenesance (forma novorenesance jako takové) se rychle prosazovala v českých městech a na českém venkově, ale pro svou dekorativnost v evangelickém prostředí široké uplatnění neměla (Přelouč). Z italské tradice vycházející novorenesance se v osmdesátých a v devadesátých letech 19. století při výstavbě evangelických kostelů prosadila ve větší míře, a to především u kostelů českých sborů. Snad proto, že měla stejný klasicizující ráz jako novoklasicismus, byla vyjádřením stejných mravních a vznešených ideálů, ale nebyla tak svázaná s Rakouskem a Pruskem a s úřednickým slohem tolerančních kostelů. Emil Edgar novorenesanci prohlásil za „styl reformace, styl liberalismu proti katolické gotice“ (Edgar 1912: 70). Jeho názory je však třeba vnímat v osobním a dobovém kontextu.²²

²² <http://www.e-architekt.cz/rondokubismus> II – dobové texty (Pavel Škranc).

Novorenesance se málokde uplatnila v čisté podobě. V evangelických stavbách na českém venkově a v provinčních městech v osmdesátých a devadesátých letech 19. století se prolínala s novoklasicismem (například reformovaný kostel v Krabčicích), v některých případech byly zároveň užity i prvky novorománské a novogotické. Čistě a programově novorenesanční stavby byly výjimečné a typově odlišné, například téměř centrální ideální chrám v Libici (1894–6) a kostel v podobě pozdně renesanční vily v Přelouči (1905). Obě stavby jsou symbolicky spojeny s představou ráje – nebeského Jeruzaléma, jedna jako ideální chrám a druhá jako ideální místo k životu (v zahradě). Slohové průniky novoklasicismu a novorenesance by bylo zapotřebí konkrétně u každé stavby podrobněji prozkoumat, a to v širším společenském a urbanistickém kontextu, abychom je byli schopni náležitě zhodnotit. Na přelomu 19. a 20. století, ale spíše až v období před první světovou válkou je možné v evangelické sakrální architektuře sledovat projevy vlastního evangelického historismu – snahy o budování církevní identity také pomocí viditelných znaků architektury. Je to zajisté reakce na dění v církvi. V říjnu roku 1903 se shromáždění východní (tzn. české) superintendence usneslo, že česká evangelická církev augsburského vyznání se bude zároveň hlásit k Českému vyznání z roku 1575. „Volání po návratu k České konfesi mělo jak svoji odbornou podobu (rozsáhlá práce Ferdinanda Hrejsy z roku 1912), tak i své vyústění ve vývoji konfesního sebevymezení českých evangeliků“ (Horský 2009). Ve stejné době také vrcholil obecný zájem o architektonické památky minulosti, který se projevoval v jejich revitalizaci a restaurování a byl provázen i jejich odborným historickým zkoumáním. Toto úsilí přineslo nové poznatky o jednotlivých stavbách a jejich historickém kontextu a umožnilo i blíže specifikovat mimo jiné i vlastní dějiny nekatolické sakrální architektury. U nových staveb se začaly projevovat prvky a stavební typy spojované s předtoleranční stavební tradicí. Zároveň se v této době díky výstavní, přednáškové a spolkové činnosti vytvářel i hlubší zájem o lidovou kulturu. Dřevěné lidové toleranční kostelíky se sice až na výjimku (Velká Lhota) zachránit nepodařilo, ale do evangelických sakrálních novostaveb to vneslo zájem o lidový ornament a postupně i snahu stavět dřevěné kostely tradičními postupy. Ovšem obecně se vliv lidové kultury v architektuře projevil v mnohem širším slohovém spektru. Byly to převážně prvky selského baroka, které se však u evangelických staveb užívaly jen ojediněle, protože baroko bylo příliš spjaté s katolicismem a to už v této době vadilo více než dříve. Jako specificky evangelický lidový archetyp kostela se prosazoval dřevěný venkovský luterský kostel, který má svůj původ v 16. století, ale tento

typ byl spojován se saskými luterány, takže v té době nebyl přijatelný v českém prostředí.

Z typologické a slohové pestrosti evangelických sakrálních staveb je zřejmé, že výběr typu a slohu byl v této době nejen způsobem, jak se viditelně přihlásit k evangelické církevní tradici, ale především šlo o manifestaci politickou a národní. Pozvolné a zprvu jen izolované proměny sakrální architektury naznačují, že evangelické církve programově budovaly své identity, nejenom odkazem na vlastní tradici, nýbrž i architektonickým způsobem zviditelňování významu církve v širším společenském a křesťanském kontextu. Většinou se však evangelický historismus v této době projevoval pouze v dedikaci kostelů významným představitelům husitského hnutí a Jednoty bratrské. Kromě takto podmíněných historismů se však v evangelickém sakrálním stavitelství projevovaly další vlivy. Na rozdíl od římských katolíků, kteří mají jasné a z centra formulovány předpisy a normy i povinnost je dodržovat, v evangelických církvích podobně závazné normy nevznikly, proto je možné v jejich sakrálním stavitelství sledovat větší variabilitu, ale také nejistotu. Na podobu jejich staveb, ale také na formulaci nadějí, které s nimi evangelíci spojovali, má výrazný vliv jejich úsilí o faktickou náboženskou toleranci a společenskou rovnoprávnost, které je vedlo k neustálé snaze vymezovat se vůči římským katolíkům. Historický a společenský kontext evangelické sakrální architektury je tedy mnohem složitější, a to zvláště v době, kdy se náboženství stává součástí politického života a jeho symboly se přenášejí (a nově naplňují) v konceptu politické ideologie. Tam, kde společenský i politický kontext stavby evangelického kostela už lépe známe, se daří i řeči jeho architektury lépe porozumět a vysledovat, jakými směry by se mohl ubírat její podrobnější výzkum.

K představitelům pozdního historismu patřil i architekt kutnohorského evangelického kostela František Buldra, který vyšel z Ullmanova pražského ateliéru. Projekt Buldrova kutnohorského kostela realizovaný v letech 1887–8 vychází z antikizující novorenesance a uplatnily se v něm prvky dórského a iónského slohu, které v té době souzněly s ideálem krásného těla a ducha propagovaného Miroslavem Tyršem a současně (vědomě?) naplňovaly představu katolického chrámu stanovenou josefinskými předpisy (portikus, dórský a iónský sloh). Tato stavba se slohově vymyká nejen z kontextu historické architektury Kutné Hory, ale hlavně i z rámce dobového politického soupeření kutnohorských staročechů a mladočechů, kdy „slohem staročechů“ byl ještě romantický historismus a „slohem mladočechů“ česká novorenesance. Stavět kostel „ve slohu řeckém, a sice dórickém“, jak uvedly *Kutnohorské listy* 27.



Přelouč (1904–1905). Český reformovaný sbor postavil podle projektu Rudolfa Kříženeckého „typický evangelický chrám, protože kolem kazatelny a stolu Páně byly polokruhovitě uspořádány lavice jako v amfiteátru“. Stavba na způsob renesanční vily byla inspirována americkými protestantskými modlitebnami. Původnímu účelu slouží dodnes.

Foto: Zdeněk R. Nešpor.



Libice nad Cidlinou (1894). Český reformovaný evangelický sbor postavil podle projektu Čeňka Kříčky v tehdejší „národním stylu“ české novorenesance jednoduchý chrám, který záměrně připomínal podélnou modlitebnu z doby toleranční a zároveň se blížil k centrálnímu půdorysu „ideálního chrámu“ doby renesance. Svému účelu slouží dodnes. *Foto: Zdeněk R. Nešpor.*

května 1887, bylo v Čechách velmi neobvyklé. Nicméně stylově i ideově velmi podobně vymezenou budovu postavil v letech 1884–5 Jan Koula v nedalekém Českém Brodě – ovšem byla to sokolovna.

Někteří badatelé se domnívají, že až na výjimky se evangelíci obou konfesí snažili udržet si odstup od politického života doby. Podle našeho názoru by však architektura jako obrazový pramen vydala poněkud odlišnou referenci, kterou by nicméně bylo ještě zapotřebí podrobněji sledovat v širším kontextu. Na přelomu 19. a 20. století je evangelická sakrální architektura buď velmi konzervativní, nebo naopak velmi rychle přijímá nové slohové (ale i společenské) podněty. Na jedné straně je to dlouhé setrvávání u historických slohů, které je obvykle interpretováno jako znamení konzervatismu evangelických stavebníků. Takové vysvětlení však nekoresponduje s rychlým přijetím secese a nových stavebních technologií, které se v prostředí německých evangelických sborů objevují už v devadesátých letech 19. století. To by pak znamenalo ptát se, zda je konzervatismus znamením evangelíků jako takových, nebo jen českých. Užití historizujících stylů v českých městech bylo v té době prokazatelně (dobový tisk) ve shodě s názory mladočeské strany, která se programově stavěla proti moderní architektuře. Je tedy zřejmé, že architektura byla vizualizací, veřejnou manifestací politického názoru a volba stylu nemusela být vyjádřením čistě umělecké orientace (přehledu) stavebníka a stavitele. Historismus v té době ztrácel kontakt s vývojem myšlení, který stál u jeho zrodu, a tím i s uměleckým snažením a stal se výrazem politickým. Proti němu vystoupila nová generace, která se snažila vytvořit sloh nové (své) doby (Mádl 1900).

Pro české evangelické sbory byla formulace vlastního architektonického výrazu poměrně obtížná, svou tradicí, stálými kontakty i školením (čeští bohoslovci studovali často například v Halle, Lipsku, Erlangen, Rostocku, Edinburghu, Aberdeenu či Basileji) byly příliš spjaty s cizinou a jen těžko hledaly svou vlastní identitu v době úsilí o vytvoření nového státu, který se vymezoval hlavně vůči Rakousku i Prusku. Pro německé sbory byla naopak architektura vyjádřením jejich vztahu k těmto zemím (i k Říši) a k luterské tradici. Po celou dobu své existence musely české evangelické sbory řešit několik problémů zároveň: usilovaly o lepší církevní uspořádání v rámci habsburské monarchie, o nalezení přiměřeného místa v českém národě v procesu národního hnutí, o posílení národního i historického vědomí svých členů, o oživení vnitřního církevního života a musely mít též na zřeteli propojování domácí reformační tradice se světovou protestantskou teologií. Z povahy evangelické církve sice vyplývá, že se více zaměřuje na působení slovem než obrazem, ale přehled, který v této knize



Duchcov (1899–1902). Němec-
ký evangelický sbor augsburského
vyznání postavil jednolodní kos-
tel ve stylu rostlinné secese podle
projektu drážďanských architektů
Julia Williho Gräbnera a Rudolfa
Schillinga, který ale už neplní svou
původní funkci.

Foto: Zdeněk R. Nešpor.

Přerov (1907–1908). Český re-
formovaný sbor si postavil sbo-
rový dům podle projektu Otto
Kühlmanna v modernistickém
stylu s historizujícími prvky.
Přestože stavba nebyla úplně
dokončena, byla ve své době
považována za vzor hodný ná-
sledování. V letech 1931–1932
byla provedena dostavba podle
Kuhlmannova projektu. Původ-
nímu účelu slouží dodnes.

Foto: Zdeněk R. Nešpor.



předkládáme, potvrzuje, že architektura svých kostelů a jejich umístění v rámci vsí i měst přikládala velký význam. Architekturu je možné vnímat jako obraz, avšak je to obraz abstraktní. Kostel je vlastně jediný obraz, který se může stát vizuálním vyjádřením evangelických ideálů světa a člověka v něm a v důsledku i zobrazením představ evangelické církve o jejím postavení ve společnosti, výrazem její identity.

Na počátku 20. století došlo k rozdělení dosud jazykově smíšené církve augsburského vyznání na českou a německou superintendenci. V českých sborech rostl odpor ke spolupráci s Gustav-Adolfským spolkem, ale založení vlastního podpůrného spolku nebylo povoleno. V té době se rozvíjela stavební aktivita německých sborů v severních Čechách a byla závislá na činnosti berlínských a drážďanských architektů. S nimi byly importovány do českých zemí i odlišné slohové podněty a pracovní postupy. Od roku 1899 s nimi pronikala secese, která se často prolínala s historizujícími slohy. Právě Drážďany byly významným centrem secese už od roku 1898. „Je to od doby baroka první stylový fenomén s univerzálními ambicemi – a s ambicemi požadujícími pro sebe totální život. Na místo katolické církve, jak tomu bylo v baroku, přišel *světonázor*, který měl tento univerzální požadavek na život zdůvodnit... Provádí *humanizaci měšťanského světa uměním*“ (Koch 1998: 275). Secesní kostely i jejich stylově intaktní vybavení byly pokryty mírně reliéfními nebo jen v ryté či štětcové kresbě provedenými stylizovanými rostlinnými i zvířecími ornamenty, které plynuly v měkkých (unavených) liniích a zároveň využívaly nové stavební technologie. Esteticky působily kombinace stavebních a dekorativních materiálů, jejich textury a barevnost. Secesní kostely se staly vyjádřením nového zájmu o spiritualitu *fin de siècle* „nejen jako reakce na suchopárny pozitivismus a naturalismus, ale jako výraz hlubší kulturně antropologické reflexe. ... Střídme výtvarné motivy mají zároveň pregnantní symbolickou funkci a činí tak z kostela *mluvící architekturu*. Tato skutečnost je blízká evangelické spiritualitě s jejím prvotním důrazem na slovo“ (Filip 2004: 120). Obdobně spirituálně, i když využívaly jiné prostředky a byly naprosto zbaveny ornamentu, působily modernistické stavby Otto Bartninga, které se vracely k sakrálním archetypům, zdůrazňovaly i archetypální stavební konstrukce a materiály, vracely se ke kořenům křesťanské tradice.

V českém evangelickém prostředí byla situace na přelomu 19. a 20. století složitější. V českém politickém tisku byli čeští i moravští evangelíci obviňováni z podpory pruského krále, z příliš vřelých styků se zahraničím, a tudíž z nedostatku vlastenectví. V komplikované situaci byli už od doby vrcholících obrozeneckých snah, neboť museli zaujmout stanovisko k německému hnutí *Los von*



Tesařov (dnes součást Kořenova, 1908–1909). Kazatelská stanice německého augsburského sboru v Jablonci nad Nisou postavila svépomocí centrální osmibokou kapli z hrázděného zdiva podle projektu tehdy začínajícího architekta Otto Bartninga. V současnosti je kaple nevyužita.

Foto: Zdeněk R. Nešpor.

Hrob (1900). Kazatelská stanice německého augsburského sboru v Teplicích postavila podle projektu drážďanských architektů Julia Williho Gräbnera a Rudolfa Schillinga jednolodní kostel ve stylu rostlinné secese, ve kterém byla poprvé užitá (vynesená) železobetonová klenební skořepina. Je to nejstarší sakrální secesní stavba v České republice. Po zániku německé evangelické církve kostel užívala ČČS(H), dnes už neplní svou původní funkci a je v devastovaném stavu.

Foto: Zdeněk R. Nešpor.

Rom, ve kterém vesměs viděli touhu po čistším náboženství. Na společném církevním sjezdu v roce 1903 se pokoušeli formulovat společný postoj českých a moravských evangelických církví v národě a k národu. Na počátku 20. století se v oboru architektury střetly historismus a wagnerovsko-kotěrovská moderna, které od roku 1911 začal konkurovat kubismus. V heroickém období kubismu (1911–14) se česká architektura začala osvobozovat od vídeňského protektorátu (Švácha 1998: 15). Monumentalizace civilnosti a zcivilnění monumentality se staly programem Jana Kotěry. Ovšem aktuálními úkoly architektů byly obytné domy, veřejné světské budovy a asanace historických městských částí. V nové architektuře se sice užíval pojem chrám, ale byl spojován spíše se stavbami světskými – budovami muzeí a divadel, chrámů věd a umění. Sakrální stavitelství nebylo aktuálním úkolem, a pokud ano, tak se odvíjelo v bludném kruhu historismů. Takže když kolem roku 1910 mladý architekt Josef Gočár předkládal své modernistické návrhy sborových domů a kostelů (Tábor, Louny, Hradec Králové), nebyly přijaty, a to nejen kvůli finanční náročnosti, ale také, jak se zdá, nebyly ve zdrženlivém evangelickém prostředí ani esteticky přijatelné a ideově pochopené.

Před rokem 1915 se v české evangelické církvi rozmohla snaha navázat na odkaz Jana Husa a skrze něj prezentovat roli své církve v národě. Začaly se navrhovat nové modlitebny a multifunkční sborové domy – Husovy kaple/domy –, v jejichž architektuře se uplatnily prvky puristické moderny a kubismu. V roce 1911 to byla Betlémská kaple v Praze na Žižkově (M. Blecha a E. Králíček), v roce 1916 Husův dům v Pečkách (O. Liska). Zdá se, že právě toto odpoutávání od národních historizujících slohů a příklon k evropské moderně by mohly odpovídat novému pojetí vztahu národa a náboženství, jaké v evangelickém prostředí formuloval František Žilka. Jan Horský (2009) upozorňuje na Žilkovu přednášku z roku 1919 na téma *Národnost a náboženství*, ve které Žilka mimo jiné vyslovil, že „člověk se osamostatňoval jako osobnost ve státu a národě, namnoze proti státu a národu, nabýval vědomí, že má existenci a hodnotu sám o sobě, ne pouze jako člen národa a jako občan státu.“

Evangelická architektura 1918–1948

Pro přístup, který jsme k našemu tématu zvolili (porovnání vztahu historických událostí a architektonického vývoje), je názorný a ilustrativní rozdíl mezi vnímáním roku 1918 jako nesporně významného historického předělu (konec první světové války a počátek samostatného československého státu), avšak

v oblasti architektury se ve sledovaném prostoru plynule navázalo na předválečný vývoj. Teprve po válce došlo k hlubšímu pochopení kubismu v architektuře a realizovaly se další stavby tohoto stylového zaměření.

Evangelická církev poukazovala všemi reprezentativními prostředky na to, že je významnou součástí tradice země. Soupeření protestantů a katolíků v novém státě se symbolizovalo skrze význam Jana Husa a sv. Václava. A vztah k Rakousku (Rakousku-Uhersku) a katolické církvi byl vyjádřen v roce 1918 svržením Mariánského sloupu na Staroměstském náměstí v Praze. Katolická církev byla vnímána jako opora starého habsburského režimu a navíc se zdiskreditovala i během první světové války, protože stála na straně Rakouska, a tedy proti národnímu odboji, a jen s váháním (a až po souhlasu Říma) se přiklonila na stranu nového státu a chtěla spolupracovat na jeho budování. „Protestanti sledovali s pochopitelným nadšením a mnohonásobnými nadějemi, kterak mrzutost a hněv národa podemílají břehy katolické církve. Přišla jejich chvíle! Konečně! Byli této církvi slabými soupeři po několik století. Poprvé mohli se cítit příznivěji postaveni. Očekávali, že osvobozený národ se s chvatem a chutí navrátí k Husovi, od něhož byl kdysi násilím odvrácen, a oni že budou vyneseni lidovým hnutím a stanou se první a oficiální církví. Aby nabyli na přitažlivosti, považovali za potřebné sloučit několik existujících protestantských církví v Československu v jednu. 17. a 18. prosince [1918] zasedal v Praze generální sněm evangelíků, na němž bylo vysloveno sloučení evangelických církví (mimo ochranovskou) v společnou „evangelickou církev bratrskou“. Proslovy řečníků zaznívají hlavní nadějí: češství a evangelictví setkávají se k nerozloučení“ (Peroutka 1991: 273). V evangelických sakrálních stavbách se tedy o to více hlásili k „národnímu slohu“, kterým v té době byl kubismus. V roce 1923 se v Praze v Jungmannově ulici přestavoval Husův dům, který se stal sídlem ústředí sjednocené Českobratrské církve evangelické a jeho seminární místnost byla pronajata v roce 1919 nově založené Husově československé evangelické fakultě bohoslovecké. Husův dům navrhoval architekt Bohumír Kozák a uplatnil na něm kubistický ornament. Kubismus se na těchto stavbách uplatňoval pouze jako ornamentální systém, jak jej už před válkou užíval Jan Kotěra. K tomuto Kotěrovu hledisku se vracela i poválečná tvorba širšího okruhu českých architektů, mezi kterými byli i stavitelé evangelických chrámů Oldřich Liska, Václav Rejchl či Bohumír Kozák. Všechny tyto tvůrce k tomu podnítila snaha nalézt specifické rysy „národního“ architektonického umění, v jakých by čeští lidé mohli vidět duchovní oporu v těžkých letech války a kterými by se pak mohla vyjadřovat ideologie nové republiky.

Významný vliv na tyto architekty měl historik umění Václav Vilém Štech, který ve svých statích už letech 1914 až 1916²³ postupně formuloval a propagoval přesvědčení, že české umění se vyznačuje třemi ustálenými znaky, a to kulturním osvětářstvím, oslavou ctností venkovského lidu a permanentní ornamentální výtvarné formy. V. V. Štech od roku 1918 zastával významnou funkci sekčního rady na Ministerstvu školství a národní osvěty, kde se pod vedením historika umění Zdeňka Wirtha podílel na formulaci zásad vládní politiky nového československého státu v oblasti výtvarného umění, uměleckého školství, při zadávání veřejných zakázek a vypisování soutěží, výběru státních nákupů a v podpoře spolkové činnosti, udělování stipendií a ve výběru zahraničních reprezentačních výstav. Jeho texty fungovaly jako hlavní ideologický podklad československého kulturního nacionalismu, kterému jeho úřední aktivity dodávaly oficiální význam. Národním slohem, který splňoval výše uvedená tři kritéria, se stal ornamentální styl (označovaný jako „rondokubismus“) Pavla Janáka a Josefa Gočára, v němž se výrazně uplatnily plastické a barevné motivy obloučků, válečků apod. Poprvé se uplatnil v roce 1919 na dřevěném pavilonu Československé republiky v Lyonu (Josef Gočár), v kameni pak na budově Legiobanky v Praze (Josef Gočár 1921–3). Jako první jej ale výslovně označil za národní a oficiální státní sloh Josef Čapek (Čapek 1924–25; modifikovaná verze Čapek 1924). Nejpůsobivější prací Pavla Janáka v ornamentálním stylu bylo pardubické krematorium (1921–3), které mělo evokovat staroslovanskou svatyni a tím i tradici pohřbívání žehem. Ve dvacátých letech vydal několik prací o krematoriích a funerální architektuře evangelický publicista Emil Edgar. Pavel Janák je podrobil pohrdavé kritice ve Štencově časopisu *Umění*. Obdobně na Edgara reagoval Otakar Novotný v *Národních listech* a Bohuslav Markalous v *Lidových novinách*. Edgar byl v té době šéfredaktorem *Stavitelských listů*, kde pak soustavně kritizoval tvorbu Josefa Gočára i Pavla Janáka a dalších představitelů nového národního stylu, který označoval jako „dekorativní“. Ne- ní zatím spolehlivě zjištěno, jaký faktický vliv mohl mít Edgar jako teoretik protestantské architektury na výstavbu evangelických kostelů, výběr architektů a slohů. Jisté je, že národní sloh – rondokubismus – se v evangelickém stavitelství uplatnil jen v omezené míře. Edgar sám v těchto kritikách poměřoval rondokubistické stavby s kvalitou racionalistické architektury Jana Kotěry. Ovšem

²³ Článek „O národním umění“ publikoval v časopise *Venkov* v roce 1916 a článek „Smysl země“ v časopise *Budoucnost* roku 1918; soubor svých článků s předmlouvou, v níž shrnul své formulace, vydal roku 1921 pod titulem *Včera*.



Pečky (1914–1918). Filiální sbor českého reformovaného sboru ve Velimi už od roku 1909 připravoval v Pečkách stavbu svého sborového domu, jejíž posvěcení by mohlo být oslavou výročí smrti Mistra Jana Husa v roce 1915. Rozsáhlou stavbu v kubistickém stylu navrhl Oldřich Liska, s její realizací se započalo v roce 1914, ale komplex budov mohl být posvěcen až 16. května 1918. Svému účelu slouží dodnes.

Foto: Zdeněk R. Nešpor.

Hradec Králové (1911–1912). Kázatelská stanice reformovaného evangelického sboru v Černilově postavila modernistický chrám se secesními prvky podle projektu architekta Oldřicha Lisky. Kostel si dodnes zachoval svou původní podobu i účel. *Foto: Zdeněk R. Nešpor.*

je také nutné přiznat, že rondokubismus představoval určitý extrém a svou roli jistě hrála tradiční zdrženlivost evangelického prostředí, zejména vůči slohu, který programově vycházel z představy pohanské panslovanské minulosti. Je však také nutné poznamenat, že se naděje evangelické církve stát se nejvýznamnější církví v československém státě nenaplnily. Při sčítání v roce 1921 se k ní nepřihlásilo více než 3,7 % obyvatelstva, jak uvádí Ferdinand Peroutka a jak dále vysvětluje: „Po převratu český národ zklamal všechny hlasatele intenzivní náboženskosti; pokud šlo o náboženství, orientoval se co nejpohodlněji, buď setrval u starého, nebo přihlásil-li se k novému, tak jen takovému novému, jež v podstatě přinášelo oslabení náboženské přísnosti a zmírnění náboženské závaznosti. Toto východisko přinesla nová československá církev [založená 1920]“ (Peroutka 1991: 274–275).

Evangelická církev se tedy vracela buď k historizujícím směrům anebo přijala internacionální architektonické směry moderny. Mimo významná centra architektonického vývoje, jakými byly před a po válce Praha a Hradec Králové, se spíše vedle doznívajících historismů začala v evangelickém stavitelství uplatňovat puristická moderna. Byl to sloh, který byl naprosto zbaven ornamentu a podle zásad vídeňského architekta Otto Wagnera „moderní stavitelství hledá, jak by vytvořilo tvar a motivy z účelu, konstrukce a materiálu. Má-li jasně vyjádřit náš cit, musí být co nejprostší. Tyto jednoduché tvary by měly být mezi sebou pečlivě vyváženy, aby bylo dosaženo pěkných poměrů, protože téměř jen na nich spočívá účinek děl našeho stavitelství“ (Koch 1998: 278). Živé vazby k dědictví předválečné vídeňské moderny v české architektuře přetrvaly. Byla to především puristicko-funkcionalistická architektura Adolfa Loose, jenž v roce 1918 přijal československé státní občanství, která v profánním stavitelství zprostředkovala osobitou obnovu antického architektonického dědictví a návrat k počátkům evropské architektonické formy. K antice, ranému křesťanství, k stylizaci „přírodního“ rustikovaného řádu i k Semperově hypotéze o společném základu architektury a odívání se vracel i Wagnerův slovinský žák Josip Plečnik, kterému roku 1911 přenechal své profesorské místo a atelier na pražské Uměleckoprůmyslové škole jeho vídeňský spolužák a přítel Jan Kotěra. V roce 1920 pověřil prezident Masaryk Plečnika úpravami zahrad, nádvoří a budov Pražského hradu, aby z něj vytvořil „sídlo prezidenta demokratického“. Plečnik byl katolík, jeho působení v Československu se uzavřelo stavbou katolického kostela Nejsvětějšího srdce Páně v Praze na Vinohradech (1928–32). Je to monumentální klasicizující, ale prostý obdélný a plochostropý chrám (Švácha 1998: 15).



Zlín (1935–1937). Českobratrský evangelický sbor ve Zlíně vybudoval s pomocí firmy Baťa železobetonový funkcionalistický kostel a faru. Projekt vypracoval jeden z hlavních architektů Baťova Zlína, Vladimír Karlík. Chrám slouží svému účelu dodnes. *Foto: Zdeněk R. Nešpor.*

Dolní Bělá (1939). Kazatelská stanice sboru CČE v Plzni postavila podle projektu Jaroslava Fišera centrální Husovu kapli s kupolí, která se měla stát příkladem „levné a účelné modlitebny, vhodné pro chudé sbory“. *Foto: Zdeněk R. Nešpor.*



Od roku 1923 Gočár a Janák a v evangelickém prostředí Oldřich Liska už bez nacionalistického podtextu zdobí stavby tektonicky zdůvodnitelnými prvky (lizény, konzole, římsy, atiky), nikoli kubistickým dekorem. V roce 1924 Gočár navazuje kontakty s puristy-funkcionalisty přes holandské modernisty a staví neomítané budovy, ve kterých jsou cihly rámovány železobetonovými elementy. Tento proud najde odezvu i v evangelických stavbách. Od roku 1925 se v puristické architektuře uplatní i omítané bílé fasády, od kterých je už jen symbolický krok k funkcionalismu, který se od roku 1928 stane hlavním československým stavebním slohem a který v plné a hojné míře přijme i evangelické prostředí. Tímto vývojem ve dvacátých letech projde například stavba Korandova sboru v Plzni. Funkcionalismus se stane slohem, který plně vystihne potřeby evangelické církve v období mezi válkami a jako základní forma (už bez původního obsahu) bude doznívat po jejím skončení v intermezzu 1945 až 1948. Sociální angažovanost funkcionalismu je blízká potřebám moderní evangelické zbožnosti. Je to architektura, která je čitelná a obecně srozumitelná ve své skladbě krychlí, hranolů a protínání horizontálních a vertikálních os. Skladba a průniky prostorových těles umožňují vytvářet multifunkční sborové budovy. Cílem funkcionalismu je vyřadit všechny stavební části, které nejsou zároveň aktivní součástí konstrukce. Konstruktivní kostra je výslovně vystavena na odiv jako estetická hodnota. Obdobně prostě působí i stavební materiály, a navíc jejich povrchová úprava a stavební konstrukce umožňují potřebné působení světla a vytvoření akustických podmínek. Smysl funkcionalistické stavby se naplní až jejím užíváním. Exteriéry ani interiéry funkcionalistických kostelů nemusejí mít (a často ani nemají) výrazné sakrální znaky. Posvátno do nich vstupuje a odchází spolu s lidmi.

Nepostavené a nenapsané kapitoly 1948–1989 a 1989–2009

Kdybychom dodrželi naše předsevzetí strukturovat přehled evangelických sakrálních staveb podle významných historických zlomů, měli bychom v této chvíli před sebou napsání ještě dvou kapitol: 1948–1989 a 1989–2009. Jejich historické mezníky jsou jasné, srozumitelné a bezesporu významné, ale jejich „architektonický“ obsah je chudý. Znamenalo by to psát o tom, co se nepostavilo a proč. Ukazuje se, že ve vývoji evangelické sakrální architektury mají historické události a zlomy vliv nepřímý, primárně totiž zasahují a působí na lidi a jejich vztah k církvi. Takže zatímco s určitou setrvačností doznívaly v několika málo sakrálních novostavbách období socialismu a komunistické



Rožnov pod Radhoštěm (1951–1953). V kazatelské stanici sboru ČCE ve Strážnici nad Bečvou, která se ustavila v Rožnově se ve dvacátých letech 20. století uvažovalo o zakoupení dřevěného řeckokatolického kostela z Podkarpatské Rusi a jeho převezení do Rožnova. Sbor tuto variantu odmítl, ale nakonec byla realizována stavba dřevěného kostela podle projektu Bohumila Bareše, který se nechal inspirovat norskými dřevěnými kostely. Kostel slouží svému účelu dodnes. *Foto: Zdeněk R. Nešpor.*

Domažlice (2007–2008). Sbor ČCE postavil nový sborový dům podle projektu Ladislava Schejbala a Zbyňka Wolfa. V roce 2008 byl sborový dům prohlášen za „stavbu roku“ Plzeňského kraje. *Foto: Zdeněk R. Nešpor.*



totality principy funkcionalismu a v adaptacích starších budov se eklekticky mísily a rozměňovaly klasicizující tendence a prvky historizujících slohů a lidové tvořivosti, sbory zanikaly, kostely pustly a mizely důvody stavět nové. To, že politické změny nemají přímý vliv na výstavbu sakrální architektury, se potvrdilo také v roce 1989. Zdálo by se, že náhlá a pozitivní změna politické i společenské situace, která umožnila svobodně přijmout dar víry a přihlásit se k němu, by mohla posílit zbožnost mezi lidmi, zároveň i postavení církve a rozšířit možnosti jejího působení ve společnosti. Avšak základní a specificky evangelická podmínka stavět kostel tam, kdekoli se shromáždí sbor, se naplňuje (a potvrzuje) už jen v mnohem menším počtu případů. Řada kostelů ztratila své původní využití a i v tomto období sbory zanikají. Má tedy naše evidence sborů smutnou bilanci?

Místo slov na závěr proto raději navrhuje navštívit čtyři současné individuálně koncipované stavby, které jsou velmi různorodé, ale jejich stavebníci i stavitelé se v nich podle našeho mínění snažili využít možnosti současných uměleckých prostředků v architektuře k tomu, aby vyjádřili svou představu o úloze (a významu) evangelické církve v současné společnosti. Vybrali jsme stavby, které se podle našeho mínění obracejí k jedinci s jasnou nabídkou. V umělecké řeči architektury manifestují přístup evangelické církve ke světu, k přírodě, k místu, k tradici a zároveň i současnosti. I když nejsme schopni na základě tohoto nesourodého a příliš chudého výběru najít nějaký společný současný program evangelické sakrální architektury, pak právě u těchto staveb alespoň tušíme, že se ti, kdo za nimi stojí, vracejí k některým zásadním otázkám, které jsme v přehledu evangelické sakrální architektury sledovali. Například má to být „modlitebna, kostel“ – či ještě něco dalšího? Nebo se stavebníci a stavitelé snaží v nových politických a společenských souvislostech zdůraznit a aktualizovat evangelickou tradici a vizualizovat moderní teologická hlediska. V té souvislosti pak můžeme i sledovat, jak se v současné době mění vztahy mezi stavebníky a staviteli, tedy kdo a s jakými cíli se podílí na koncipování stavby.

První pozvání by vedlo do kostela evangelického sboru v Praze-Kobylisích, který byl postaven v letech 1969–71 podle návrhu švýcarského architekta Ernsta Gisela a nově upraven v letech 1995–2001 podle projektu Radovana Schauflera a Jakuba Roskovce, kdy podle výrazné volně stojící konstrukce zvonice získal jméno U Jákovova žebříku. Druhé pozvání vede do nového sborového domu v Letohradu, postaveného podle projektu Zdeňka Auera v letech 1997–2003. Třetím zastavením může být luterský kostel postavený

podle projektu Karla Cieslara v Písku (u Těšína), který byl posvěcen v roce 2006, a čtvrtým českobratrský evangelický sborový dům v Domažlicích, který vznikl v letech 2007–08 podle projektu Ladislava Schejbala a Zbyňka Wolfa.

Blanka Altová absolvovala obory dějiny a teorie umění a historie na Filosofické fakultě UK v Praze. Je doktorandkou na katedře antropologie Fakulty humanitních studií UK v Praze. Působí jako odborná asistentka na historickém modulu Fakulty humanitních studií UK a na Ústavu chemické technologie restaurování památek na VŠCHT v Praze.

Použitá literatura

- Augé, Marc. 1999. *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis.
- Aumont, Jacques. 2005. *Obráz*. Praha: Akademie múzických umění.
- Bartlová, Milena. 2006. „Jaká věda jsou dějiny umění?“ *Umění* 54, 2006: 218-228.
- Benešová, Marie. 1998. „Architektura kubismu.“ Pp. 329-354 in *Dějiny českého výtvarného umění* (IV/1) 1890 / 1938. Praha: Academia.
- Beyer, Hermann W. 1932. *Die Geschichte des Gustav Adolf Vereins in ihren kirchen- und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen*. Göttingen: Vanderhoeck und Ruprecht.
- Dickie, George. 2008. „Co je umění? Institucionální analýza.“ *Aluze, Revue pro literaturu, filozofii a jiné* 2008: 81-90.
- Dülmen van, Richard. 2002. *Historická antropologie. Vývoj. Problémy. Úkoly*. Praha: Dokořán.
- Edgar, Emil. 1912. *Protestantismus a architektura*. B. m.: E. Šolc.
- Edgar, Emil. 1921. *Život a umění. Soudobá architektura*. Praha: ČGU.
- Filip, Aleš. 2004. *Secesní chrámy na Moravě a Slezsku. Sakrální výtvarné umění kolem roku 1900*. Brno: Barrister & Principal.
- Gombrich, Ernst. 1968. „Style.“ Pp. 325-361 in *International Encyclopedia of the Social Sciences XV*. New York: Macmillan.
- Horyna, Mojmír. 2001. „Architektura přísného a pozdního historismu.“ Pp.133-202 in *Dějiny českého výtvarného umění* (III/2) 1780 / 1890. Praha: Academia.
- Koch, Wilfried. 1998. *Evropská architektura*. Praha: Ikar.
- Kotek, A. 1920. „Česká architektura.“ *Stavitelské listy* 16, 1920: 81, 125, 132.
- Kratochvíl, Petr. 1996. „Město jako kulturní fenomén.“ Pp. 73-106 in Pavel Halík – Petr Kratochvíl – Otakar Nový: *Architektura a město*. Praha: Academia.
- Kroupa, Jiří. 2001. „Úvod.“ Pp. 15-27 in *Dějiny českého výtvarného umění* (III/1) 1780/1890. Praha: Academia.
- Kroupa, Jiří. 2001. „Úvod.“ Pp. 17-27 in *Dějiny českého výtvarného umění* (III/2) 1780/1890. Praha: Academia.

- Krsek, Martin. 2008. „Počátky betonového stavitelství na Ústecku.“ Pp. 49-50 in *Průmyslové dědictví Ústeckého kraje – mapování a revitalizace*. Praha: ČVUT.
- Lerche, Otto. 1932. *Hundert Jahre Arbeit an der Diaspora. Nachweisungen aus den Veröffentlichungen des Centralvorstandes des Evangelischen Vereins der Gustav Adolf-Stiftung*. Göttingen: Vanderhoeck und Ruprecht.
- Lukeš, Zdeněk. 1994. „Architektura v Čechách.“ Pp. 112-113 in Hana Rousová (ed.): *Katalog výstavy Mezery v historii, 1890–1938*. Praha: GHMP.
- Lukeš, Zdeněk. 1998. „Architektura secese v Čechách 1896–1914.“ Pp. 127-154 in *Dějiny českého výtvarného umění (IV/1) 1890/1938*. Praha: Academia.
- Mádl, K. B. „Sloh naší doby.“ *Volné směry* 1900.
- Melville, Ralph. 1991. „Čeští bratři, husitský kalich a tábořská tradice ve württemberské farářské rodině doby předbřeznové.“ *Husitský tábor* 10/1991: 157-168.
- Melville, Ralph. 2003. „Evangelický spolek Gustava Adolfa a čeští protestanti v době předbřeznové.“ Pp. 145-160 in Zdeněk Hojda – Roman Prahla (eds.), *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Praha: KLP.
- Nešpor, Zdeněk R. 2006. *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. 2009. *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska*. Praha: Kalich.
- Okurka, Tomáš. 2006. *Sto let chrámu apoštola Pavla v Ústí nad Labem 1906–2006*. Ústí nad Labem: Město Ústí nad Labem.
- Petrasová, Taťána. 2001. „Architektura státního klasicismu, palladiánského neoklasicismu a počátků romantického historismu.“ Pp. 28-60 in *Dějiny českého výtvarného umění (III/1) 1780/1890*. Praha: Academia.
- Schapiro, Meyer. 1953. „Style.“ Pp. 287-312 in Alfred L. Kroeber (ed.): *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Švácha, Rostislav. 1998. „Architektura dvacátých let v Čechách.“ Pp. 11-36 in *Dějiny českého výtvarného umění (IV/2) 1890 / 1938*. Praha: Academia.
- Vašíček, Zdeněk. 2006. *Archeologie, historie, minulost*. Praha: Univerzita Karlova v Praze.
- Vokolek, Václav. 2009. *Neznámé Čechy. Posvátná místa středních Čech*. Praha: Mladá fronta.
- Wagner-Riegerová, Renata. 1970. *Wiens Architektur im 19. Jahrhundert*. Wien.
- Williams, Richards. 2007. „Architektura ve vizuální kultuře.“ Pp. 49-60 in *Možnosti vizuálních studií. Obrazy, texty, interpretace*. Brno: Barrister & Principal.
- Wittlich, Petr. 2008. *Literatura k dějinám umění. Vývojový přehled*. Praha: Univerzita Karlova v Praze.
- Zatloukal, Pavel. 2001. „Architektura přísného a pozdního historismu.“ Pp. 265-279 in *Dějiny českého výtvarného umění (III/2) 1780/1890*. Praha: Academia.
- Zatloukal, Pavel. 2001. „Architektura romantického historismu.“ Pp. 17-27 in *Dějiny českého výtvarného umění (III/2) 1780/1890*. Praha: Academia.
- Zenker, Julius O. 1882. *Der Gustav Adolf Verein in Haupt und Gliedern*. Leipzig: Gustav Adolf Verein.

PŘÍŠEŘÍ ANEB ANTROPOLOGICKÁ VĚDA V NĚMECKU 20. A 30. LET¹

Petr Hampl – Marco Stella

Fakulta humanitních studií UK Praha

Era of Twilight, or German Anthropology in the 1920s and 1939s

Abstract: The article presents the complicated world of German anthropology in the twenties and the thirties of the 20th century. The Denkwelt of anthropology in this period is shown as ambiguous, without a unifying idea where more approaches to the study of race and its political application were involved. German anthropology during the Third Reich era is as a whole often considered to be an exemplary case of ideologically contaminated and politically exploited science. Even common textbooks dealing with the history of anthropology support such viewpoints by bonding together racial ideologies and racial anthropology. Such oversimplifying attitudes suffer from several inaccuracies. First, the development of anthropological concepts in this period is to be interpreted rather in the context of the history of scientific (in particular biological) theories than of the history of ideologies. To achieve this, we prefer the contextual rather than the more common diachronic approach for treating this matter. Second, German anthropology did not consist solely of blumenbachian physical anthropology – other branches of anthropology bordering on eugenics, genetics and genealogy have to be taken into account. Third, the „race concept” of the Weimar and Third Reich anthropological science was an extremely complicated issue, which cannot be reduced to the level of mere continuity of blumenbachian anthropology or even chamberlainian / lapougian / gobineauian racial ideologies. Fourth, physical “racial anthropology” (not to be misconstrued for racial ideologies) as such was of minor importance for the practical social arrangements of the Third

¹ Publikace částečně vychází z bakalářské práce prvního autora „Walter Scheidt (1895–1976) a jeho ‚Kulturbiologie‘“, obhájené na FHS UK v roce 2008, která byla oceněna Cenou prof. JUDr. Karla Engliše pro nejlepší absolventy společenských věd. Podpořeno grantem GAUK č. 113607/2007.

Reich, and its direct impact on ideology was even on decline during the third decade of the 20th century. These four problems are illustrated on the historical background of the theories and careers of two important anthropologists of this period, Eugen Fischer and Walter Scheidt.

Keywords: *Anthropology – history of; Germany; race; Darwinism; genetics*

Když americký soudce Robert H. Jackson pronášel úvodní řeč k Norimberskému tribunálu, z úst, která odsoudila k smrti řadu válečných zločinců, vyšla jako jedna z prvních slova:

„V paměti lidstva jsou různí Čingischáni a Eugeni Fischerové, ale ještě nikdy se nestalo, že by si Čingischán a Eugen Fischer podali ruce. Z tohoto důvodu byl jejich úder tak drtivý. V roce 1939 bylo na světě 16.723.800 Židů; 9.479.000 z nich v Evropě; z těch 7.950.000 náleželo k Židům východním. 6 milionů Židů z Evropy zmizelo. To znamená, že 36 procent světového židovstva, 75 procent východoevropských Židů bylo vyvražďeno Němci nebo žoldáky Němců. Kdyby válka trvala jen o rok déle, V Evropě by pravděpodobně nezůstal jediný živý Žid. Kdybychom mrtvé seřadili do zástupu, kostlivci by stáli podél celé cesty z New Yorku do San Franciska, pak zpět ze San Franciska do New Yorku a dále z New Yorku do Chicaga...“ (podle Weinreich 1946: 240-241).

Čingischánem v tomto známém citátu je nazýván Hitler (či Himmler, neboť se zmíněným dobyvatelem se ztotožňovali oba), jak lze snadno nahlédnout. Čtenář, a to i takový, který zná realie třetí říše a reflektuje i dramatický kontext, ve kterém tento citát vznikl, však může být zaskočen a překvapen druhým zde uvedeným jménem – Eugen Fischer. Kdo byl tento muž, jehož zde soudce masových vrahů *de facto* staví naroveň nejhorších zločinců 2. světové války?

Profesor Eugen Fischer (1874–1967) byl ve dvacátých, třicátých a čtyřicátých letech jednou z nejvýraznějších postav výmarské, posléze říšské vědy vůbec. Antropolog, lidský genetik a rasový hygienik v jedné osobě, zakladatel a dlouholetý ředitel Ústavu císaře Viléma pro antropologii, lidskou genetiku a eugeniku a mj. autor standardního díla lidské genetiky *Menschliche Erblichkeitslehre* (poprvé 1921) zde však nestojí jen sám za sebe. Stejně jako „Čingischán“ zde zastupuje celou vojenskou mašinerii i bestiální dobyvatele, „Eugen Fischer“ zde zastupuje všechny ty vědce, a především antropology a další vědce

věnující se člověku, kteří svou vědu propůjčili politice a ideologii či ji dokonce (alespoň někteří) sami aktivně formovali.

„Německá antropologie“ z první poloviny 20. století, často ztotožňovaná s rasovými teoriemi a ideologiemi, je proto dnes pro mnohé takřka synonymem pro pavědu a (zne)užití vědy pro politické účely. Po skončení druhé světové války byla mnohými chápána jako spoluviník jedné z nejhorších zločinů v historii lidstva (viz například Weinreich 1946; Gasman 2004) a podle toho s ní také bylo zacházeno – byla náležitě „označkována“ a ve své komplikovanosti historiky zpočátku ignorována. S tím souvisela i určitá obava ze všeho, co se k ní byť sebevážněji historicky přibližovalo nebo ji jen vzdáleně připomínalo.

Dějiny antropologie zabývající se obdobím dvacátých a třicátých let, a to zejména ty pěstované v Čechách, se orientují spíše na antropologii anglofonní nebo frankofonní oblasti a německou oblast až na pár nezbytných výjimek zcela opomíjejí.² Kritická reflexe tohoto období, resp. oblasti se tedy donedávna jednoduše víceméně nekonala. Je nutno říci, že tento postoj k německé antropologii není zcela neodůvodněný, ale spolu s generalizujícím odsuzováním určitého období dějin vědy se ze zřetele vytrácí velké množství myšlenek, které nebyly s nacismem v bezprostředním nebo nutném vztahu nebo které nacisti zneužil. Následující text se pokusí představit hlavní směry antropologického myšlení dvacátých a třicátých let v Německu, jejich zastánce a jejich vztah k politice a vulgárně zlidovělým rasovým ideologiím, ospravedlňujícím koncentrační tábory a sterilizační opatření a pokusí se předvést komplexnější pohled na německou antropologii.

V této době dochází k emancipaci společenskovědní větve antropologie jako svébytného směru bádání nezávislého na biologii a velká část takto zaměřených antropologů nezná širší dějiny svého oboru, jednak z důvodu tradičního rozlišování na přírodní a společenské vědy a jednak právě z důvodu kontaktů biologicky orientované antropologie s různými ideologiemi. Forma takovýchto kontaktů je ale velmi často chápána zjednodušeně. Často jsme svědky toho, že se klade jakési vágní a nejasné rovnítko mezi rasovou antropologií (coby směr, vůči kterému se vymezila Boasova škola *cultural anthropology*), sociální darwinismus a antropologii v Německu dvacátých a třicátých let. Následující text se pokouší tato zjednodušení problematizovat a zároveň poukázat na to, které

² V českém prostoru se pozornost soustředí více na dějiny kulturní antropologie. Za všechny jmenujme např. Budil, Ivo: *Za obzor Západu. Proměny antropologického myšlení od Isidora ze Sevilly po Franze Boase*. Praha 2001, či Soukup, Václav: *Dějiny antropologie*. Praha 2004.

aspekty dobových antropologických teorií byly nejsnáze ideologicky zneužitelné a zda svou roli nesehrály i jiné faktory než čistě vědecké, například personální. Pohled do komplikovaného světa německé antropologie nám také umožňuje lépe pochopit důvody a nahlédnout okolnosti, za jakých se vědy o člověku staly tak mocným nástrojem politické manipulace. Tento důležitý aspekt antropologie a příbuzných věd o člověku, totiž že se velmi snadno stávají mocenským instrumentem, je na zkoumaném období obzvláště výrazný. Nicméně právě tento výrazný a drastický případ by nás neměl odvést od nahlédnutí toho, jak snadno k tomuto sblížování vědeckých a mocenských struktur může dojít a k jakým důsledkům může vést – toto varování je pak třeba mít na paměti v době, kdy se okřídlené „*knowledge is power*“ mnohdy stává přímým cílem, nikoliv nutným důsledkem antropologického bádání.

Východiska „německé antropologie“

Jednotlivé směry v uvažování německé antropologie určující její pozdější vývoj až do čtyřicátých let se vyprofilovaly zhruba na přelomu 19. a 20. století a jejich pozdější teoretické i praktické uchopení se vyvíjelo po celou první polovinu 20. století. Tehdejší uvažování o člověku se nese převážně v duchu biologie a jejích metod.³ Jiné než biologické aspekty člověka do antropologie jako takové nepatřily – ostatně byla čistě přírodní vědou. Pod pojmem antropologie se nejčastěji uvažovala antropologie fyzická. Zčásti proto, že byla mnohými chápána jako poddisciplína medicíny a zároveň velká část antropologů měla medicínské vzdělání. Toto pojetí vědy o člověku vrcholí v Německu v roce 1910, jak vyplývá ze statistiky užívání slova antropologie (Proctor 1988: 141). Zásadním činitelem této doby je Rudolf Martin (1864–1925) a jeho stěžejní dílo *Lehrbuch der Anthropologie in systematischer Darstellung*, které charakterizuje tehdejší bádání o člověku způsobem: „rozlišit, charakterizovat a vyšetřit geografickou distribuci všech forem hominidů s ohledem na jejich fyzické charakteristiky“ (Martin 1914: 1). A ačkoliv Martin patřil mezi první, kteří užili

³ To platí i pro takové disciplíny, jako je například etnologie. Vzpomeňme jen na koncepci kulturní morfologie (*Kulturmorphologie*) Lea Frobenia (1873–1938), který etnologii pojímal jako přírodovědnou nauku o kultuře. Zřejmě ne náhodou se zde také poprvé objevuje označení kultury jako vrstvy *sui generis* s ranými stadii vývoje, stárnutím a zánikem, „pučící“ ze sebe podobně jako organismus. Pro pochopení kultury je podle Frobenia důležité znát její vztah k ostatním „druhům“, jejich vývoji a rozšíření – tak lze pod vrstvou jevů nalézt vnitřní struktury kultury (*Kulturanatomie*) a jejich fungování (*Kulturphysiologie*).

slova „*Rassenkunde*“, je v jeho obsáhlé práci pouze několik zmínek o rase – neuvádí žádnou klasifikaci ras a zpochybňuje význam genetiky a jejího propojení s darwinismem. Rasa je pro něj čistě fyzický koncept odlišnosti anatomické a ostře odlišuje antropologii fyzickou od později velmi oblíbené psychické, která pro něj není antropologií vůbec (Martin 1914: 9). Pozornost soustředí pouze na rozdíly empiricky měřitelné pomocí metrických metod, které se snažil sjednotit tak, aby bylo možné nespočetná měření navzájem porovnat, což byl hlavní cíl jeho práce – neměřit „vnitřní“, ale pouze „vnější“ aspekty člověka.⁴ Kromě přírodovědně založené Martinovy školy hrají pro další vývoj německé antropologie ještě roli některé principy rozvíjející se rasové hygieny, medicína a spolu se znovuobjevením Mendelových zákonů dědičnosti také stále více genetika.

Rasová hygiena je v zásadě německou variací eugeniky, kterou, jak známo, založil sir Francis Galton (1822–1911). Jak rasová hygiena, tak eugenika si kladly za cíl šlechtit člověka k předem stanovenému ideálu, předpokladem tohoto byla striktní dědičnost znaků, které měly být (uměle) selektovány za účelem dosažení určitého ideálního genotypu. Anglická eugenika Galtonova (zaměřená především na šlechtění psychických vlastností) se snažila převážně o urychlení progresivní lidské evoluce. A protože samotný přírodní výběr, základní princip evoluce, je ve svých účincích a projevech daleko pomalejší než výběr umělý, je potřeba ho podpořit vnějšími zásahy (Weingart – Kroll – Bayertz 1992: 16). V Německu je však Darwinova nauka o přírodním výběru přijata vcelku jinak než v Anglii, recepce Darwina zde probíhá v době Bismarckova *Kulturkampfu*, kdy v rámci úpadku vlivu církve a konstruování německého národa někteří hledají jakési nové (sekulární) náboženství a darwinismus a jeho sociální implikace tak v tomto období získávají mezi intelektuály i mezi širšími vrstvami na oblibě. Také stále stoupající nacionální cítění v Německu jako by se promítlo i do biologického myšlení, kdy za jednotku selekce byla v německém prostoru považována spíše skupina či druh než jedinec, který jako takový začínal znamenat čím dál tím méně. Důležitým rysem německé recepce Darwinova díla ale byly jinak v kontextu národních recepcí darwinismu výjimečné antimodernistické tendence v tehdejších myšlenkovém prostředí. Objevují se různá romantizující *völkisch* hnutí odmítající vše, co má co do činění s modernitou, zejména však odmítající civilizaci, ve které vidí zdroj odklonu od přirozeného řádu a počátek úpadku, krize a degenerace. Německý národ a jeho

⁴ I když rok před svou smrtí, tedy v době, kdy se naplno rozvíjí nový genetický přístup, sám zpochybňoval nad možnostmi čistě fyzicko-morfologických srovnání (Massin 1993: 250).

budoucnost jsou ohroženy kvůli negativnímu vlivu měst a života s nimi spojeného na *zdraví* tělesné i psychické – lidé v těchto „líných modernity“ chřadnou a „změšťují“ („*Verstädterung*“; Weingart – Kroll – Bayertz 1992: 16). Tento motiv byl často a na mnoha úrovních spojován s antisemitismem – Židé byli bráni jako typický „národ civilizace“, tj. měli mnoho vlastí, jazyků, žili ponejvíce ve městech, kde se živili obchodem, a přitom postrádali vztah k půdě, vlastní homogenní tradici a nebyli „spojeni s přírodou a jejími zákony“. Civilizace totiž nepředstavovala nebezpečí degenerace pouze tělesné, ale i psychické. Pojem psychické degenerace v rámci rasové hygieny nejvíce rozpracoval Emil Kraepelin (1856–1926), který přejal pojem degenerace vytvořený psychiatrem Benedictem Morelem (1809–1873). Tato degenerace způsobuje úpadek přirozených instinktů – např. pudu sebezáchovy (což má za následek více sebevražd), potraviního instinktu (s následnou obezitou) a pudu rozmnožovacího (v důsledku čehož se objevuje homosexualita a onanie). Přesně tímto způsobem argumentuje Otto Ammon (1842–1916), který v knize *Die natürliche Auslese beim Menschen* (1893) obviňuje z úpadku města, kam se stěhují nadaní lidé za prací, ale přitom zde mají méně potomků, a kam se stěhuje i spodina a s nadanými se mísí. Dokonce i společenská hierarchie jako taková má podle Ammona zcela jasné rasové uspořádání a společenské převraty nejsou ničím jiným než (v zásadě nežádoucí) proliferací cizorodých rasových elementů do nejvyšších vrstev (Ammon 1895). Ammon, vzděláním inženýr, tímto spojením tradice blumenbachovské antropologie s demografií (a také notnou dávkou rasové ideologie Lapougeho ražení) založil antropologickou školu po další desetiletí nazývanou „*Sozialanthropologie*“ či „*Anthroposoziologie*“ (blíže viz Massin 1996).

Zásadní vliv na kontinentální (a německé především) biologické, potažmo antropologické myšlení měl Ernst Haeckel (1834–1919).⁵ Hrál totiž klíčovou roli v rozšíření a způsobu vnímání darwinismu v Německu, který celkově proměnil biologické (a s tím i antropologické) myšlení a tudíž i pohled na člověka a jeho pozici ve světě (Haeckel 1868, 1874, 1899; blíže k Haeckelovu dopadu na vědu, kulturu a společnost nejnověji Richards 2008). Haeckel zároveň jako první vnesl do německého darwinismu jakýsi „evoluční pesimismus“ (oproti spíše pozitivně a progresivisticky laděnému sociálnímu darwinismu anglosaskému). Dobově velmi rozšířenou vizi celkového úpadku a degenerace aplikoval nejen na přírodní, ale na i společenské fenomény a zrušil tak (zcela

⁵ Biolog, filosof a jeden z prvních zastánců Darwinova díla v Německu a jeho hlavní popularizátor. Jedna z největších postav tehdejší německé biologie.

plánovitě v rámci své monistické ideologie) hranici mezi přírodními a společenskými jevy. Poukázal na to, že umělý výběr, mechanismus šlechtění domestikantů a podle Haeckela i způsob množení civilizovaného lidstva, znamená zhoubný odklon od onoho všemocného zákona života (*Lebensgesetz*), tj. od principu přírodního výběru coby výhradního zdroje evolučního pokroku (Weingart – Kroll – Bayertz 1992: 79; srov. Hossfeld 2005: 178n.). Haeckelova autorita tím pomohla rozšířit přesvědčení o hrozícím nebezpečí odklonu lidstva od přirozené cesty a připravila půdu pro další promýšlení možných nebezpečí moderní civilizace pro budoucnost lidstva.

Dílo Ernsta Haeckela však samo o sobě ještě nelze považovat za rasově hygienické, teprve až kniha Wilhelma Schallmayera (1857–1919) *Über die drohende körperliche Entartung der Kulturmenschheit* z roku 1891 již může být takto označena, protože obsahuje vše, co tvoří standard této disciplíny (Weiss 1986: 35n.).⁶ Po studiu lékařství Schallmayer nastoupil na psychiatrickou kliniku a zkušenost z této praxe ho dovedla ke zpochybnění hodnoty medicínských zásahů vůči všemožným ve společnosti rozšířeným neduhům. Uvědomil si, že přírodní selekce je narušována právě medicínskými zásahy, které jsou vůči přirozenému výběru velice necitelné a uzdravují jednotlivce, namísto uzdravování lidského druhu. Jako v tomto smyslu účelnější a více žádoucí část medicíny proto chápal právě hygienu (pro Galtona, ač také studoval medicínu, byla důležitější statistika, sociologie a pak teprve biologie).

Samotný pojem rasové hygieny ale zavádí až Alfred Ploetz (1860–1940)⁷ v knize *Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen* z roku 1895, kde navazuje na Schallmayerovu „hygienu“ a pokouší se o exaktní diagnózu generativního úpadku a také o vytvoření náležité „terapie“ pro zabránění úpadku. Tento svůj přístup se snaží podložit „genetickým“ (*erbbiologisch*) výzkumem, jak to ostatně vyžadoval už Schallmayer (srov. Saller 1961: 19n.). Utopistického přesvědčení byl Ploetz už jako mladý student, kdy patřil ke spolku, jehož cílem bylo založit komunistickou kolonii pangermanického obyvatelstva v Severní Americe inspirovanou společenstvím „Ikaria“ podle knihy

⁶ Konkrétně Sheila Faith Weissová uvádí snahu řešit řadu sociálních problémů způsobených industrializací (jako alkoholismus, sebevraždy, střední třídou obávaný nárůst počtu dělnictva, prostituci, větší počet duševně nemocných atd.), problém degenerace, „protiselekce“ narušující harmonii „těla národa“, a to skrze teorii darwinismu a praxi medicíny.

⁷ Žák germanofila Felixe Dahna, díky němuž jako životní úkol pocítil povznést germánskou rasu. Kromě své rasově hygienické aktivity také zastáncem nordické myšlenky – spolu s F. Lenzem zakládá tajný spolek *Ring der Norda* s cílem podporovat nordicko-germánskou rasu. V roce 1936 je Hitlerem jmenován profesorem za zásluhy o třetí říši.

francouzského sociálního utopisty Étienna Cabeta (i česky; Cabet 1950). Odjel proto na čtyři roky do Spojených států, kde vyhodnocoval šance na uskutečnění tohoto projektu, ale nakonec dospěl k názoru, že projekt nemá příliš mnoho naděje, a zklamán se vrátil domů. Tak jako jiní „rasoví hygienici“ studoval i Ploetz medicínu. Stal se zásadní postavou pro institucionalizaci organizované rasové hygieny (založil také v roce 1905 *Gesellschaft für Rassenbiologie*, kterou zamýšlel jako jednu z mnoha částí v budoucnu vzniknuvší *Internationale Gesellschaft für Rassenbiologie*; spolek měl spíše charakter reformní a vzdělávací než vědecký, ostatně už i jeho nejdůležitější kniha z roku 1895 měla v předmluvě jasně napsáno, že je orientována spíše na sociální praktiky než na vědce). Na tomto místě je nutné zmínit jeden důležitý aspekt, kterým Ploetz zasáhl do antropologického myšlení – pojem rasy dále rozčlenil na „*Systemrasse*“ (rasu systematickou) a „*Vitalrasse*“ (rasu vitální), přičemž prvním pojmem míní rasu ve smyslu blumenbachovské antropologie (mongoloidní, africká, kavkazská atd.), zatímco rasa vitální představuje toliko skupinu lidí s určitými charakteristikami žijících na určitém území v určitém čase – pojem rasy zaznívající ve slovním spojení „rasová hygiena“ odkazuje na rasu vitální, nikoliv systematickou! Idealizace „čistoty rasy“ (systematické) je v rámci rasové hygieny pozdní záležitostí a ostatně již Schallmayer explicitně varoval před směřováním ve své podstatě medicínské rasové hygieny a rasových ideologií. Nic na tom nemění skutečnost, že Ploetz sám byl germanofil – i „hermetický“ charakter obskurního spolku *Ring der Norda*, jehož byl zakladatelem, vypovídá spíše o tom, že toto své zalíbení považoval především za článek víry, nikoliv niternou součást rasověhygienického myšlení. Ostatně toto napětí mezi oběma pojetími rasy je do značné míry symptomatické i pro pozdější diskuze na toto téma ve třetí říši, a to jak na úrovni odborné, tak politické. Idealizace (nordické či jiné) rasy představuje svým původem zcela disparátní kategorii, jen velmi vzdáleně související s rasověhygienickou vizí úpadku populace (či vitální rasy), ve které zaznívá dávné ztotožnění pojmů rasa a degenerace (Sloan 2005), která zaznívá i v českém slově „odrod“.

Důsledky modernizace, jako je urbanizace, industrializace a zchudnutí mas, liberalismus, vznik nových společenských tříd a zánik či úpadek tříd starých, mohou podle Ploetze za zánik starého *přirozeně* fungujícího řádu reprezentovaného kolektivním (tj. nadindividuálním) genotypem (*Erbgut*) a znalost přírodních (*přirozených*) zákonů má zajistit adekvátní odpověď na nastalou změnu a schopnost zajistit si existenci v tomto holém boji o přežití. Myšlenkový kontext rasové hygieny se tak vyznačuje přímo panickým strachem ze ztráty

přirozenosti a autenticity, jejímž důsledkem má být degenerace až zánik. Výsledkem je zvláštní ambivalence, kdy na jedné straně stojí optimismus pokroku 19. století a na straně druhé strach doprovázený pesimismem úpadku – (iracionální) pesimismus je legitimizován (racionální) vědou, konkrétně darwinismem, který ale samozřejmě nesloužil jen k zaštitění strachu, ale představoval i „nástroj reakce“ (Hutton 2005: 13-15). K těmto úkolům se velice dobře hodil, zejména pro jeho progresivistické a silně materialistické chápání, jež umožnilo jakousi depersonifikaci pohledu (nejen) na člověka a spolu s ostatními rysy (převážně právě německého) myšlení dalo vznik nadindividuálnímu smýšlení, ve kterém jedinec a hodnota sebeurčení neznamena takřka nic, resp. je jen prostředkem k blahobytu celku a celkového domněle přirozeného řádu (Weindling 1989: 218). Údajně objektivně existující zákony života (*Lebensgesetze*) se stávají měřítkem pro „přehodnocení všech hodnot“, které však není principem překonání modernity, ale spíše principem strachu z modernity, antimodernitou.

Z důvodu tohoto pesimismu a strachu z úpadku se tak rasová hygiena orientuje spíše negativně. Oproti galtonovské pozitivní eugenice snažící se jen o podporu oněch „hodnotnějších“, tedy o zušlechťování populace, která není sice dokonalá, ale zároveň nestojí před zánikem, se rasová hygiena pokouší o zastavení úpadku skrze vyloučení těch, kteří úpadek reprezentují nebo přímo způsobují (Schmuhl 1992: 54n.). V takové konstelaci je zušlechťování nesmyslné a zbytečné, je třeba nejdříve vědecky objevit, jak se degenerace přenáší a jak je tomu možné zabránit. Rasová hygiena nabízí jednoduché vysvětlení – úpadek a degenerace se šíří skrze ty zdegenerované, jež se „geneticky“ podílejí na „tělu národa“ (*Volkskörper*), tj. na celkové populaci. Proto také hraje zásadní roli genetický výzkum člověka, je podmínkou existence efektivního nástroje „správy“ populace, totiž přímých rasově hygienických opatření. Odhalení základů dědičnosti umožňovalo vyjasnit kauzální vztahy a činit prognózy, přenést tak teorii do praxe. Základními se proto stala dvě paradigmaty, navzájem propojená: genetika a populační biologie (Weingart – Kroll – Bayertz 1992: 18). Genetika (*Erblichkeitslehre*) spolu s populační biologii se tak stává nedílnou součástí antropologie, ba přímo jejím základem.

Pojetí rasy

Německá fyzická antropologie blumenbachovské tradice nicméně nebyla s rasovou hygienou v nutném spojení (ba dokonce, jak uvidíme níže, stála v opozici, což ostatně vyplývá i z hojně užívaného rozdělení pojmu rasy na vitální

a systémovou) a dále rasová hygiena nebyla nutně spojena s vulgárním rasismem. Spojení rasové hygieny a rasismu, kterého byli první rasoví hygienici víceméně prosti,⁸ se stalo pouze historickou koincidencí, bez níž by se „společenské ozdravování“, jak by bylo možné také rasovou hygienu (nebo její „pozitivní“ verzi eugeniku) jinak nazvat, bez větších problémů obešla. Rasová hygiena představuje spíše jakýsi dobově a místně velmi typický pokus o ozdravení společnosti poněkud se lišící od eugeniky (ve výše zmíněných ohledech), avšak v žádném případě nestojí v jejím základu jakákoliv rasová ideologie. Ti antropologové, kteří byli zastánci rasové hygieny, o ní mluvili jako o *aplikované antropologii*, antropologie ale, jak ukážeme, nebyla v otázce ras, jejich podstaty a kvalit vůbec jednotná. Proto nemohla být jednotná ani rasová hygiena, tedy aplikace antropologie v politické praxi, jak byla ostatně široce přijímána a chápána.

Základní problém antropologie ostatně již od zakladatelských dob Johanna Friedricha Blumenbacha (1752–1840) spočíval v otázce lidské diverzity, tedy existence různých lidských typů, jejich vzniku, vývoje a charakteristik. Tradiční způsob řešení spočíval v antropometrických metodách fyzické antropologie, která měřila tělesné proporce a snažila se zjistit odchylky a specifika u jednotlivých ras. Tato cesta se ale spolu s příchodem mendelovské genetiky zdála čím dál tím více nejistá a nepřesná a klasická škola fyzické antropologie reprezentovaná v té době již zmíněným Rudolfem Martinem musela pomalu ustoupit novému, geneticky orientovanému přístupu. Tento přístup se snažil odhalit odlišnost ras a jejich odlišný evoluční vývoj v minulosti na základě výzkumu genotypů jednotlivých ras a genealogického zkoumání skupin v rámci jedné rasy. Jako první spojuje genealogii a lidskou genetiku německý historik Ottokar Lorenz (1832–1904) ve své knize *„Lehrbuch der gesamten wissenschaftlichen Genealogie“* z roku 1898. Cíl genealogického výzkumu formuluje již v zásadě v přírodovědných termínech: „sledování člověka v jeho osobních rodinných a rodových vztazích, podléhající ve svých fyzických, duševních a společenských vlastnostech změnám“ (Lorenz 1898: 6). Sám si ale nemyslel, že by genealogie mohla být základem biologického „sledování“ populace

⁸ Jistou zálibu v nordicko-germánské myšlence u některých raných rasových hygieniků jsme již zmínili. Faktem však je, že s gobineauvsko-chamberlainovskými rasovými ideologiemi neměla rasová hygiena jako taková takřka nic společného. Také antisemitistický akcent, který rasová hygiena částečně získala až po roce 1933, souvisí spíše s obecně antisemitskými náladami třetí říše než s rasovou hygienou samou. Ostatně celá řada jejich významných proponentů byla židovského původu – zmíníme jednoho z prvních proponentů sterilizace, psychiatra Gustava Aschaffenburga (1866–1944), či berlínského antropologa Hanse Friedenthala (1870–1943).

tak, jak to chápala např. rasová hygiena, vytvořil ji spíše jako základ výzkumu „fyzických, duševních a společenských vlastností“, měla být pomocnou vědou (i když velkého významu) jak pro vědy společenské, tak i pro vědy přírodní. Označil ji za „most, na kterém se dějepisné i přírodní vědy potkávají a potkávat musí“ (Lorenz 1898: 26). V jeho době nebyl ještě zcela vyřešen problém dědičnosti a on tak odkazuje na Weismannovu teorii o nepřetržitosti zárodečné hmoty,⁹ která na rozdíl od koncepcí počítajících s dědičností získaných vlastností lépe umožňovala genealogické sledování, respektive dávala mu opodstatnění a smysl v rámci biologie a příbuzných oborů. Domníval se ale také, že genealogické problémy tkví ve vzestupu i úpadku národů a v rozdělení rasových rozdílů (Gausemeiser 1998: 13). Po znovuoobjevení Mendelových zákonů dědičnosti (1900) získává původní Lorenzova genealogie nové rozměry, nejprve skrze medicínu a čím dál tím více také skrze ranou rasovou hygienu, která na genealogických tabulích prezentovala celou řadu více či méně „hodnotných“ rodů, na nichž ilustrovala sílu dědičnosti a hovořila při tom o nebezpečných rodových liniích (*Erbstämme*) a jejich škodlivosti při zkřížení s hodnotnými liniemi. Genealogie tak zažívá díky hledání patologických znaků v populaci svůj rozkvět. Zásadní roli však sehrála až studie již zmíněného Eugena Fischera „*Rehoboter Bastards*“ z roku 1913, ve které se její autor snaží o systematické prozkoumání dědičnosti rasových znaků na smíšené populaci „rehobotských bastardů“ v tehdejší Jihozápadní německé Africe (dnešní Namibie), totiž míšenců místních Hotentotů a nizozemských přistěhovalců. Tato studie, která je mnohými považována za první úspěšnou demonstraci mendelovských principů dědičnosti na lidskou populaci (Proctor 1988), znamená zavedení metody genetiky a genealogie do antropologie. Fischer se díky ní stal vůdčí osobností nového směru antropologického myšlení. Lidská genetika jako samostatná disciplína ale tehdy ještě neexistovala a aplikování genetické nauky na člověka vycházelo z jednoduchých Mendelových premis o dědivosti fenotypových znaků, zjištěných u rostlin a subhumánních živočichů, především domestikantů.

⁹ Darwinistický embryolog August Weismann rozdělil veškeré tělesné buňky na dvě linie, vysledovatelné již od raných stadií embryogeneze. Germinální linie je tvořena všemi pohlavními buňkami – pouze ty obsahují dědičný materiál přecházející v neporušené formě do dalších generací. Linii somatickou tvoří všechny ostatní buňky těla, které zemřou spolu s organismem a nijak nekomunikují s terminální linií. Z této vyplynul jeden zásadní důsledek – není možná dědičnost získaných vlastností (tak jak si to představoval vedle Lamarcka i Darwin), tj. přímá a dědičná adaptace na vnější podmínky. Výlučným mechanismem evoluce se tak stává přírodní výběr. Tato teorie, zvaná též neodarwinismus, silně ovlivnila další vývoj eugeniky a rasové hygieny především na kontinentu.

Předpokládala se tak striktní dědičnost jednotlivých neměnných vloh (*Anlage*) reprezentujících jednotlivé tělesné či psychické znaky. Samotnou metodu pro vyřešení otázek antropologie na základě genetiky a genealogie, resp. populační biologie vytvořil Walter Scheidt (1895–1976). Scheidt si položil otázku, jakým způsobem lze v populaci rozeznat nositele určitých znaků, jak pochopit jejich dědičnost (*Erhgang*) a tím porozumět generativním zákonům v populaci. Vyvinul proto specifickou metodu výzkumu rodových linií, kterou definuje jako genealogický výzkum sociálních jednotek sestávajících z určitých genealogicky spřízněných osob. To vše má být podřízeno genetickému náhledu, jelikož tato metoda výzkumu je sama o sobě pouze nedílnou součástí hlavního genetického výzkumu, bez níž je genetik ztracen. Je to tedy jen pomocná věda, skrze kterou teprve může vzniknout plodná nauka o lidské dědičnosti. Cílem této metody má být zjištění souvislostí pozorovatelných vlastností pokrevně spřízněných lidí se stupněm jejich příbuznosti nebo způsobem života (Scheidt 1923: 5). Jeho metoda se opírá o církevní matriky, ty v sobě totiž měly ukrývat svědectví o znacích místně i časově ohraničeného obyvatelstva, a to navíc ještě přes několik staletí (Imhof 1977: 23). Lze tak zkoumat populace 17. století nebo, což bylo častější, jejich vývoj a souvislosti s populacemi mladšími (Scheidt 1929). Užití církevních matrik ke sledování starších populací nebylo samo o sobě nic nového, tuto metodu užívali již před Scheidtem historici ke studiu historických fenoménů, ale Scheidt ji jako první přenesl do antropologie a uzpůsobil ji antropologickému kladení otázek. Výzkum probíhal v pěti částech: 1) Členění rodiny: zjištění příbuzností zkoumaných osob; 2) Statistika příbuznosti a vztahů; 3) Přírodovědný popis osob; 4) Přírodovědný popis způsobu života (*Lebenserscheinung*) osob; 5) Dějiny rodiny, jejich příslušníků a jejich způsobů života (Scheidt 1923: 13). Hlavní proud rasové hygieny od takovýchto výzkumů v této době očekával prakticky zejména odpověď na otázku, jaké znaky jsou v současné populaci, odkud pocházejí a zda jsou *škodlivé* a populace je „nemocná“, nebo zda naopak je ta či ona populace ve svých znacích nadprůměrná (Schmuhl 1992: 64n.). Antropolog Scheidt a někteří jeho následovníci však šli dále. Pouhým zjištěním přítomnosti, respektive procentuálního zastoupení znaků výzkum nekončil, protože hlavním cílem antropologie na tomto poli byla snaha zjistit selekční procesy u člověka a pochopit z evoluce pramenící „zákony života“ (*Lebensgesetze*). Hodnotové soudy o kvalitě znaků se podle tohoto přístupu řídily pouze jediným kritériem – evoluční výhodností. *Omezil se tak prostor pro svévolné posuzování kvality znaku a tím pádem i rasy* – tento genetický, genealogický přístup *de facto popíral* platnost nejrůznějších rasových ideologií.

Scheidtova metoda se stala standardem tehdejší mainstreamové antropologie a ovlivnila mnoho badatelů.

Tato metoda také zakládala určitý konkrétní postoj v pojetí rasy jako takové. Kladla velký důraz na neodarwinistický selekcionismus a díky tomu se rasa jevila jako dynamická a neustále se vyvíjející jednotka dokonale přizpůsobená svému prostředí. Nebylo tedy možné mluvit o vyšších a nižších rasách, každá měla svá specifika a každá byla svým způsobem dokonalá. Ne všichni antropologové však šli touto cestou a Scheidtova metoda byla přizpůsobena i těm pojetím, se kterými by její autor zásadně nesouhlasil. Antropologie období dvacátých a třicátých let totiž není v žádném případě jednotná v tom, jakým způsobem rasu nahlížet, jaké je vlastně povahy. Objevují se v zásadě hlavně dva odlišné přístupy k chápání rasy a jejich různé modifikace – přístup považující „rasu“ za stálou a neměnnou a přístup uvažující její vývoj v čase a prostoru. Tento spor spočíval v odlišném řešení problému vztahu lidu a rasy (*Volk und Rasse*) a v odlišném aplikování poznatků z genetiky a populační biologie (Salter 1961: 36; Gausemeier 1998: 6).

K druhému přístupu měl blíže Eugen Fischer, který se domníval, že rasy jsou skupiny, jejichž *znaky* se dědí jako celky („*Form an sich*“), ale které se samy jako takové nedědí. To ostře protirečilo tradiční, typologické tradici, která rasu jako takovou chápala jako jakousi dědičnou esenci, která organismus, resp. všechny jeho části určitým způsobem formuje – ikonou tohoto směru a Fischerovým oponentem a současníkem byl Egon Freiherr von Eickstedt (1892–1965), typologický antropolog a autor monumentální více než tisícistránkové monografie *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit* (1937–1943), která zároveň byla labutí písní rasové antropologie v Německu jako takové.

Vraťme se však k Fischerovi. Mezi rasami může dojít ke křížení, ale nevznikne rasa nová, nýbrž populace míšenců splynuvších ras, tj. součet jedinců *teoreticky* náležejících určitou mírou k té či oné rase. Sám Fischer připomíná, že toto členění (a pojem rasy jako takový obecně) je sekundární, víceméně estetickou záležitostí a neodráží přirozené členění lidských skupin. V těchto úvahách Fischer vycházel z dobových výzkumů domestikantů (Leopold Adametz ad.) a v zásadě se dá říct, že celá jeho antropologie je postavená na srovnání domácích zvířat a lidí. Variabilita lidská a domácích zvířat je podle Fischera zcela totožná (a má ostatně i totožné příčiny). Pouze u domácích zvířat a člověka se vyskytují světlé (leucistní), tmavé (melanické) či ryšavé (rutilinní) formy, bezvýhradně odpovídá i variabilita vlasového vlákna, odpovídá i variabilita somatotypu atd. (poprvé Fischer 1914, dále viz Fischer 1927). Důležitou

roli zde hraje skutečnost, že tyto jednotlivé znaky se stejně jako u domestikantů (přesně podle třetího Mendelova zákona) volně kombinují a neexistuje mezi nimi žádná hlubší vazba. Rasa tedy není u Fischera žádná určitá jednotka ani typus. Pouze znaky jsou stálé a neměnné. Rasa jako taková tedy neexistuje (je konstruktem, neboť takovou kategorii vytvářejí až lidé samotní vyčleněním určité skupiny osob podle některých, nikoliv však všech znaků), v idealizované verzi jde vždy jen o soubor určitých znaků (ne jedinců, stejně jak tomu je u plemenitby domácích zvířat; blíže k Fischerovým teoriím a životní dráze viz Lösch 1997).

Bylo tedy možné vysledovat míru „čistoty“ toho kterého jedince, ale protože nebylo možné adekvátně měřit onu samotnou stálou formu stojící za všemi změnami jen skrze vzhled a psychické vlastnosti (na rozdíl od chovu domácích zvířat, kdy je tato člověkem pevně stanovena chovným standardem), tato „čistota“ (příslušnosti ke skupině) se zjišťovala sledováním rodinné historie daného člověka a skrze „dějiny národa“, tedy dějiny celých populací (Saller 1961: 43).

V praxi tedy podle Fischera nebylo možné sestavit žebříček ras a vyhodnotit jejich kvality, určit na základě několika znaků příslušnost k rase a od toho odvodit další charakteristiky daného jedince. Fischer v žádném případě neposkytuje materiál vulgárním rasistům hovořícím o neměnných rasových typech (typu H. S. Chamberlaina), ale na druhé straně jeho rasová teorie hraje do karet rasové hygieně, když zdůrazňuje dědivost jednotlivých znaků, které mohou následně být chápány jako více či méně hodnotné. Sám Fischer byl jedním z předních rasových hygieniků, členem Německé společnosti pro rasovou hygienu, založil také *Kaiser-Wilhelm-Institut* pro antropologii, lidskou genetiku a eugeniku, který později ve 30. letech určoval rasověhygienickou politiku třetí říše – ostatně zde se školili i „experti“ z řad SS.

Naopak druhý směr v chápání rasy reprezentovaný zejména Egonem von Eickstedtem (1892–1965) nepřikládal genetice tak velký význam a odvolával se spíše na antropometrické metody klasické fyzické antropologie. Z tohoto důvodu nepojímala Eickstedtova škola rasu jako konstrukt označující pouze měnící se souhrn znaků, ale spíše jako reálně existující jednotku, typus, který se neproměňuje a dědí se jako celek. To otvíralo prostor pro vytváření rasových systémů. Sám von Eickstedt rozlišoval tři základní neproměnné rasy: europidní, mongolidní a negridní, přičemž rozlišoval ještě podrasy, kterými byla v europidní rase například podrasa nordická (či nordidská) (s dalším vnitřním členěním na Teuto-Nordidy, Fenno-Nordidy a Dalo-Nordidy), a to na základě

měření a kategorizace tělesných a duševních znaků (Eickstedt 1937–1943). Bylo pro něj samozřejmostí, že evropská rasa je vyspělejší a ostatní rasy nebo jejich podrasy jsou do určité míry primitivní a že se tato danost přenáší na potomky. Eickstedtova škola se proto v některých ohledech názorově velice blížila vulgárním rasistům. Tyto dva přístupy ale samozřejmě nebyly jediné, vedle nich existovalo množství různých variací.

Jedním z nich byl i přístup již zmíněného W. Scheidta, který se hlásil k Fischerově genetické škole, ale prakticky se od ní dosti vzdaloval. Fischer totiž nekladal tak velký důraz na selekční procesy a na vznik ras, neviděl rasu samotnou jako dynamickou a nestálou, ale spíše jako beze zbytku neurčitelnou jednotku. Nezajímaly ho proto tolik selekční procesy stojící za vznikem ras, v centru jeho zájmu stály spíše příčiny mutací přicházejících s novými znaky a problém míšení znaků. Protože Scheidt, jak již bylo řečeno, se hlásil k Fischerovi, a zejména pak k podobně orientovanému Fritzovi Lenzovi,¹⁰ který pokračoval ve Fischerových stopách, uvažoval obdobně, ale zásadním se pro něj stal problém selekčních procesů, který podle něj musí být východiskem veškerého přemýšlení o rase. Navrhoval proto, že rasovým klasifikacím má předcházet nějaká udržitelná teorie vzniku a vývoje ras, jinak hrozí nevědecké svévolné interpretace.

Právě genealogická metoda pak měla být cestou k pochopení biologického procesu selekce, sice taktéž aplikovaného rasověhygienicky, avšak nikoliv ve smyslu stálých hodnot určitých taktéž stálých znaků. Jedinou hodnotou byla Scheidtovi schopnost obstát v přírodním výběru. Neomezoval se ale na vulgární spekulace, že „panská“ (rozuměj nordická) rasa byla kdysi v pravěku vyselektována v tvrdých podmínkách severské tundry a má ty nejlepší vlastnosti (ostatně i takové interpretace nebyly nijak neobvyklé, podobné názory zastával i Lenz) – selekční procesy totiž spíše pokračují pod stále se měnícími podmínkami a mají vliv na bezpočet děděných vlastností (Scheidt 1925: 328). Sice následoval Fischera v názoru, že skrze míšení populací nevznikne nová rasa,

¹⁰ Fritz Lenz (1887–1976) byl lékař a genetik, žák A. Plöetze a E. Fischera. Zastával stanovisko genetického vývoje a podstaty rasy. Byl předním zastáncem rasové hygieny, členem NSDAP, podílel se na přípravě „zákona k zabránění početí dědičně nemocného potomstva“ (*Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses*) z roku 1933, jinak známého jako „zákon sterilizační“. Také se v roce 1940 účastnil jednání při příležitosti příprav „zákona o eutanázii“ (*Euthanasiegesetz*), který měl ještě zosťtřit rasověhygienická opatření. Ten ale nevstoupil v platnost. Skrze své práce z dvacátých let ovlivnil i A. Hitlera. V roce 1931 prohlašuje, že chce sterilizovat třetinu německého národa. Po válce projde bez větších obtíží denacifikací a vede Institut lidské genetiky v Göttingenu. V roce 1951 se ještě vyjádřil: „Také mě velice rmoutí osud, který potkal miliony Židů, ale nesmí nás to odrazovat od chápání biologických otázek čistě věcně.“

doplnil to však tím, že takto nově vzniklá populační jednotka se může ustálit a podléhat dalšímu vývoji, ale jen pokud se stále vyznačuje „trvalou schopností sebezachování“. Měl tedy na rozdíl od Fischera větší tendenci mluvit o rase jako o nějaké jednotce, ale oproti všemožným arioofilům a tendenčním pseudo-vědeckým spisovatelům nikdy neuznával rasu jako jednotku stálou – blížil se ploetzovskému pojetí vitální rasy. Vznik nových ras se podle něj odehrává neustále a nikdy nevznikne „geneticky zcela uzavřená“ skupina – tento pojem rasy je tedy spíše blíže pojmu druh. Rasová biologie a antropologie byla tímto pro Scheidta „výzkumem selekce“ (*Ausleseforschung*) nebo také „dějinami adaptací“ (*Anpassungsgeschichte*), nikoliv klasifikováním tělesných typů (např. Eickstedt) či znaků (např. Fischer) (Scheidt 1925: 390).

Antropologie a politika

I když nebyla německá antropologie a biologie vůbec jednotná ani v klíčových otázkách (jako podstata rasy, její čistota, míšení, rasový úpadek apod.) a tím pádem nemohla existovat ani jednotná aplikovaná antropologie, přeci jen zejména v průběhu třicátých let se množství vědců svým přesvědčením blíží k vulgárním rasovým ideologiím a pomáhá tak jménem antropologie zakládat některá neblaze známá opatření politické praxe. To má zřejmě svůj důvod ve skutečnosti, že neexistovala natolik ostrá hranice mezi nejednotnou vědeckou antropologií a populárními rasovými teoriemi, aby se mohla věda od politického hnutí zcela distancovat a udržet si svou nezávislost (Weingart – Kroll – Bayertz 1992: 454-455). Věda jako taková, antropologii nevyjímaje, vždy působí určitým způsobem na společnost, která její poznatky do jisté míry popularizuje, či častěji vulgarizuje. Na stranu druhou, je to právě společnost, veřejnost i politická reprezentace, které vytvářejí společenskou zakázku, prostředí té či oné vědecké teorie, ve kterém se buď ujme, či nikoliv. Režim třetí říše preferoval a podporoval samo sebou pouze ty badatele, kteří mu více či méně pomáhali ustavit a provozovat vytouženou politickou praxi. Proto se velké množství vědců zapletlo s nacistickým režimem a poskytlo své služby při výzkumech, které se staly základem pro segregační a sterilizační zákony a nacistickou propagandu. Příkladem může být sama vedoucí postava tehdejší antropologie, E. Fischer, který kromě náklonnosti k rasové hygieně vykazoval tendence k politickému rasismu a antisemitismu, aniž by ale jeho teorie nutně takový postoj zakládaly. V druhé polovině třicátých let se podílel na sterilizaci tzv. porýnských bastardů (míšenců německých žen a členů

francouzské okupační armády v Porýní, velmi často afrického původu), dále byl spoluautorem celé řady „posudků o dědičné zatíženosti“ pro Vyšší soud pro dědičné zdraví, který pro „zdravé“ občany uděloval povolení pro uzavírání manželství, a dále rozhodoval také o umístění do koncentračních táborů. Pořádal zdravotní semináře pro členy SS, byl členem antisemitistického Říšského institutu pro dějiny nového Německa (*Reichsinstitut für Geschichte des Neuen Deutschlands*), kde měl v rámci výzkumného oddělení pro židovskou otázku (*Forschungsabteilung Judenfrage*) řadu antisemitistických přednášek a pod vedením H. Himmlera se také spolupodílel na organizaci „*Generalplan Ost*“ (Stella 2006: 109). Většina osobností vědecké antropologie na tom byla obdobně, rozhodně nebyli nonkonformní. Obecně bylo jen několik zcela konformních, kteří nijak zásadně neprotestovali proti zaměření antropologie ve třicátých letech, ale ani se aktivněji neúčastnili. Ještě méně bylo přímých odpůrců. Jedním z konformních byl i W. Scheidt, který nesouhlasil s většinovou antropologií, ale až na výjimky nijak přímo neprotestoval. Dokonce se několikrát snížil k verbálním a písemným oslavám nacistického režimu, ale na druhé straně byl jediným profesorem rasové antropologie v Německu, který nevstoupil do NSDAP. Uzavřel se na svém hamburském institutu, kde pracoval na vlastních výzkumech, na které sice nedostával žádnou podporu, ale zřejmě i díky svým vědeckým zásluhám z předchozích let mohl v tichosti přežívat. Bylo mu několikrát vyhrožováno zákazem publikační činnosti, ke kterému ale nikdy nedošlo. Hůře na tom byli přímí odpůrci. Mezi ně patřil např. Karl Saller (1902–1969), který napsal několik knih otevřeně se stavících proti zpolitizované rasové vědě – ač Saller sám byů původem rasovým antropologem. Nejprve mu bylo zakázáno nadále publikovat a jeho knihy byly staženy, následně byl Saller vyhozen z univerzity a vyloučen z Říšského spolku docentů (*Reichsdozentenbund*). Někteří jiní byli donuceni odejít z univerzit či z Německa nepřímo (Kaupen-Haas – Saller 1999: 18n.).

Věda a politika tehdy vytvářely jakousi oboustranně výhodnou symbiózu, kdy politika vznikající třetí říše požaduje po vědě legitimizaci některých svých východisek a plánů, čímž se věda, resp. některé vědecké osobnosti a směry přibližují k politickou praxi vyžadovanému myšlení. Někteří badatelé s většími teoretickými námitkami proti populárním rasovým ideologiím spojeným se jmény Arthura de Gobineaua či „dvorního“ nacistického rasového ideologa, původně zkrachovalého spisovatele Hanse F. K. Günthera (známého také jako „rasový papež“ či „rasový Günther“, viz například až wagnerovsky vypjatá a vědecký přístup předstírající kniha *Rassenkunde des deutschen Volkes*, která

se stala takřka povinnou četbou a i přes svou objektivně nízkou kvalitu jednou z nejcitovanějších knih v Německu třicátých let vůbec¹¹ (Günther 1939)), ze kterých těžil nacistický režim, měli posléze problémy najít ve vědě své místo. Avšak i požadavky režimu třetí říše se s postupem doby proměňovaly a dále ovlivňovaly podobu německé vědy, a to nejen samotné antropologie. Tak například spolu s tím, jak se v druhé polovině třicátých let pro režim stala klíčovější spíše pragmatická praxe v podobě vytváření zákonů a jejich legitimizace vědou než samotná ideologie, začal význam vědy spočívat více na jejím praktickém dopadu pro režim než na ideologické hodnotě, dojde tak k úpadku vlivu holisticky, typologicky zaměřených směrů a badatelů. Holismus a typologické pojetí se proto především po roce 1936 stává nepopulárním postojem, ač byl do té doby pro německou biologii a antropologii dosti typický – ostatně mnozí jejich proponenti se dovolávají autority Goetheho, Schellinga a dalších (Harrington 1996: 194-199). Toto vypjaté „němectví ve vědě“, které vykrytalizovalo například v programu „Německé biologie“ Ernsta Lehmana (např. Lehmann 1936 a další; obdobné snahy nalezneme takřka ve všech vědních odvětvích), však poněkud překvapivě nesklízelo takovou oficiální podporu, jak by se mohlo jevit, ba právě naopak! Nepřátelé holistických a typologických směrů a samozřejmě i jejich reprezentantů navíc měli často velmi silné konexe na špičky třetí říše a s jejich pomocí se jim podařilo prostřednictvím různých pamfletů, napadání a obviňování potlačit holisticky uvažující badatele.

Analogická situace panovala i v antropologii a obecně lze tedy říci, že německá antropologie nemusela být v žádném případě vulgárně rasistická jako celek, aby se v jejím jménu prováděly zločiny, a že se mohli politici zaprodat i ti badatelé, kteří nemluví o statické (neměnné) rase jakožto stálém lidském typu a nevytvářeli typologické rasové systematiky. Proto se i *Prohlášení o rase (Statement on Race)* vydané organizací UNESCO (1952) částečně za účelem očistit antropologické myšlení od rasistických směrů, které staví naroveň „nacistické antropologie“, do jisté míry minulo svým účinkem, když na jedné straně předepisuje, jak se má v následujících letech mluvit o rase, nevšímá si ale už, co vše vedlo v Německu ke zločinům, na kterých měli podíl nejrozumnější antropologové. Nereflektuje, že německá antropologie nebyla jako celek pouze rasově-systematizující či rasisticky vulgární, ba že dokonce tyto směry v antropologii

¹¹ I tato postava, podnes platící za ikonu rasismu, se nicméně koncem 30. let ocitla v izolaci a nemilosti oficiálních míst – důvodem bylo právě jeho anachronické zaměření na systémové rasy. Jako v případě celé řady jiných, byl vystřídán novou, pragmaticky uvažující, geneticky (rasověhygienicky) uvažující garniturou, jejímž cílem bylo jediné – efektivní, zdravá a výkonná populace.

byly ve třetí říši od poloviny třicátých let spíše v nelibosti (takto upadla dokonce i hvězda „dvorního“ rasisty Günthera). Nenahlédla tak, že problémem dobové antropologie nebylo pouze pojetí „rasy“, ale spíše celková amorálnost a sblížení se stejně tak amorální politikou. A konečně, až příliš jednoduchá atribuce „německého“ s „nacistickým“ a „rasovým“ smetla ze stolu i ty přístupy v antropologii, jež neměly s nacismem jako takovým takřka nic společného, a spolu s těmito přístupy často i jejich proponenty. Ilustrativní je případ W. Scheidta, který se po válce marně pokoušel prosadit, ač byl autorem celé řady koncepcí, jež nacházejí docenění až dnes (například jeho koncepce kulturně-genetické koevoluce). Naopak někteří, jako byli Fischer, Lenz a podobní, kteří byli zapojeni do nacistické praxe nakládání s lidmi velmi intimně, zato však (alespoň ve svých antropologických pracích) nebyli rasisté, poměrně bez poskvrnky propluli poválečným obdobím, často jen proto, že se z „rasových hygieniků“ přejmenovali na „lidské genetiky“. Jejich autorita po válce v celosvětovém měřítku nijak neklesla, ba právě naopak – jejich práce ostatně znali lidští genetici po celém světě.

Tomu odpovídají i některé reakce německých antropologů na text *Prohlášení o rase* z roku 1952 kritizující političnost celého prohlášení, kdy Eugen Fischer nemá nic proti v prohlášení obsaženému pojetí rasy, ale naopak se mu nelíbí, že UNESCO do budoucna vyhláší, jak se má antropologie rasy dělat, a připodobňuje tak prohlášení k doktrínám ze samotného nacistického Německa nebo totalitního Sovětského svazu. Fritz Lenz, žák Fischerův, taktéž napadá skutečnost, že v Prohlášení jde pouze o politiku, protože se nevěnuje těm směrům, které nesouvisejí s porážkou Německa. Podobně reaguje i W. Scheidt, když říká, že se nechce účastnit jakýchkoliv pokusů řešit vědecké otázky politickými manifesty a že proto s prohlášením nesouhlasí stejně tak ostře, jako nesouhlasil s tehdejšími módními směry v antropologii. Nabízí k dispozici svůj vlastní názor, pokud by někoho zajímal také jeho pohled na věc, ale obává se, že „v prohlášení nejde o objektivní debatu a jakákoliv námitka proti prohlášení (které je ostatně tak jako tak v přímém rozporu se současnou politikou téměř všech členských států UNESCO) by byla pravděpodobně chápána jako přežívání nacistických myšlenek.“ Pokud je účelem něco zakazovat, neočekává, že se vývoj těchto studií bude nadále rozumně vyvíjet (UNESCO 1952: 30-35).

Závěr

Text se pokusil nastínit nejednoznačnost světa německé antropologie dvacátých a třicátých let a ukázat nejednotnost v náhledu na rasu a ve vztahu k politice třetí říše. Byla představena základní paradigmata ve vývoji německé antropologie a také jejich různé uchopení na příkladě srovnání koncepcí rasy u W. Scheidta a E. Fischera vycházejících ze stejného genetického paradigmatu, ale v důsledku chápajících rasu, její vývoj a člověka obecně dosti odlišně. Což s sebou neslo také odlišný názor na rasověhygienickou praxi a odlišný postoj ke státem kontrolované vědě. Německá antropologie této doby se tak vyznačovala poměrně velkou vnitřní dynamikou a v žádném případě nelze hovořit o vývoji směrem k rasovým ideologiím a pavědě, který by panoval v celé tehdejší akademické obci. Tato vnitřní dynamika se postupně vytratila s příchodem třicátých let spolu s tím, jak byli marginalizováni ti badatelé a teoretické směry, které nevyhovují ani ne tak ideologickému, jako spíše praktickému zaměření nacistického státu. Důležitou úlohu pak v tomto ohledu hrálo zejména spojení genetiky a antropologie. Je třeba dodat, že na přibližování vědy k politice měly zásadní podíl i vědecké špičky, jež nebyly pouhou obětí své doby, ale stávaly se mnohdy bezprostředními architekty i těch nejzvrůdnějších praktik. Bez jejich dobrovolného přispění by nacismus antropologii (a nikoliv jen antropologii fyzickou, rasovou, ba spíše naopak) tak rozsáhle zneužít nemohl. O to více překvapivé je, jak snadno prošli poválečnou denacifikací. Genetik James D. Watson, jeden z dvojice objevitelů struktury DNA a nositel Nobelovy ceny, při jedné příležitosti na konto těchto osob řekl:

„Po konci války byli ti, kteří se na zvěrstvech přímo podíleli, odsouzeni v Norimberku. Někteří spáchali sebevraždu, jiní byli popraveni. Avšak učenci, jejichž ruce nebyly přímo potřísněny krví a kteří mohli prohlásit, že nikdy nebyli více než jen vědeckými poradci, znovu obsadili vedoucí akademická místa v genetice, psychiatrii a antropologii. (...) Bývalo by po válce bylo lépe vyhlásit nad těmito obory na dobu deseti či dvaceti let moratorium. Namísto toho pošpiňovala nákaza nacistické genetiky univerzitní systém až do pozdních 60. let“ (Watson 1997: B3).

Co dodat? Snad jen to, že hluboce zakořeněná představa kontinuity rasové antropologie a nacistické ideologie je přinejmenším velmi zjednodušující. Na pozadí tohoto příspěvku, který se mimo jiné pokouší naznačit neostré, ba dokonce neexistující hranice mezi antropologií, genetikou a dalšími obory

ve zkoumaném období snad čtenář zhlédne, že to v žádném případě *nebyla* rasová antropologie (která ve své tradiční podobě byla již ve dvacátých a třicátých letech anachronismem a přežívala pouze na okraji zájmu), jejíž ideologické využití a zneužití by mělo prakticky nejvážnější důsledky na osudy statisíců lidí.

Petr Hampl studuje obecnou antropologii na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy, absolvoval bakalářské studium humanitní vzdělanosti tamtéž (2005–08). V roce 2008 obdržel Cenu Prof. JUDr. Karla Engliše pro nejlepší absolventy společenskovědních oborů Univerzity Karlovy. V současnosti se zabývá dějinami vědy, konkrétně antropologie a biologie.

Marco Stella vystudoval obecnou antropologii na Fakultě humanitních studií UK (2006), v současné době působí jako interní doktorand Katedry antropologie FHS UK a jako vědecký pracovník na Katedře filosofie a dějin přírodních věd na Přírodovědecké fakultě UK v Praze. Pracuje na disertační práci týkající se teoretického, sociálního a politického dopadu aféry tzv. elberfeldských koní. Dále se zabývá dějinami biologie, antropologie a behaviorálních věd. Obecněji se zajímá o komplikovaný vztah přírodních věd a moderní společnosti.

Použitá literatura

- Ammon, Otto. 1893. *Die natürliche Auslese beim Menschen*. Jena: Gustav Fischer.
- Ammon, Otto. 1895. *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen. Entwurf einer Sozial-Anthropologie*. Jena: Gustav Fischer.
- Cabet, Étienne. 1950. *Cesta do Ikarie*. Praha: Orbis.
- Eickstedt, Egon Freiherr von. 1937–1943. *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Faith Weiss, Sheila. 1986. „Schallmayer and the Logic of German Eugenics“. *Isis* 77, 1986: 33–46.
- Fischer, Eugen. 1913. *Die Rehobother Bastards und das Bastardierungsproblem beim Menschen; anthropologische und ethnographische studien am Rehobother Bastardvolk in Deutsch-Südwest-Afrika*. Jena: Gustav Fischer.
- Fischer, Eugen. 1914. „Die Rassenmerkmale des Menschen als Domesticationserscheinungen“. *Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie* 18, 1914: 479–424.
- Fischer, Eugen. 1927. *Rasse und Rassenentstehung des Menschen*. Berlin: Ullstein.
- Gasman, Daniel. 2004. *The Scientific Origins of National Socialism*. New Brunswick: Transaction.
- Gausemeier, Bernd. 1998. *Walter Scheidt und die „Bevölkerungsbiologie“*. Magisterarbeit, Berlin: Freie Universität.

- Günther, Hans F.K. 1939. *Rassenkunde des deutschen Volkes*. München: J. F. Lehmann.
- Haeckel, Ernst. 1868. *Die Natürliche Schöpfungsgeschichte*. Berlin: Georg Reimer.
- Haeckel, Ernst. 1874. *Anthropogenie; oder Entwicklungsgeschichte des Menschen*. Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- Haeckel, Ernst. 1899. *Die Welträthsel*. Bonn: Emil Strauss.
- Harrington, Anne. 1996. *Reenchanted Science. Holism in German culture from Wilhelm II to Hitler*. Princeton: Princeton UP.
- Hossfeld, Uwe. 2005. *Geschichte der biologischen Anthropologie in Deutschland*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Hutton, Christopher. 2005. *Race and the Third Reich*. Cambridge: Polity.
- Imhof, Arthur. 1977. *Einführung in die historische Demographie*. München: Beck.
- Kaupen-Haas, Heidrun – Saller, Christian. 1999. *Wissenschaftlicher Rasismus. Analysen einer Kontinuität in der Human- und Naturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Campus.
- Lehmann, Ernst. 1936. *Wege und Ziele einer Deutschen Biologie*. München: J. F. Lehmann.
- Lösch, Niels. 1997. *Rasse als Konstrukt. Leben und Werk Eugen Fischers*. München: Peter Lang.
- Lorenz, Ottokar. 1898. *Lehrbuch der gesamten wissenschaftlichen Genealogie. Stammbaum und Ahnentafel in ihrer geschichtlichen, soziologischen und naturwissenschaftlichen Bedeutung*. Berlin: Hertz.
- Martin, Rudolf. 1914. *Lehrbuch der Anthropologie in systematischer Darstellung*. Jena: Fischer.
- Massin, Benoît. 1993. „Anthropologie raciale et national-socialisme. Heurs et malheurs du paradigme de la ‚race‘.“ Pp. 197-262 in Josiane Olff-Nathan (ed.): *La science sous le Troisième Reich*. Paris: Seuil.
- Massin, Benoît. 1996. „From Virchow to Fischer. Physical Anthropology and ‘Modern Race Theories’ in Wilhelmine Germany“. Pp. 79-154 in George Stocking (ed.): *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and German Anthropological Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Ploetz, Alfred. 1895. *Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen*. Berlin: Gustav Fischer.
- Proctor, Robert. 1988. „From Anthropologie to Rassenkunde in the German anthropological Tradition.“ Pp. 138-79 in George Stocking (ed.): *Bones, Bodies and Behavior. Essays on Biological Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Richards, Robert. 2008. *The Tragic Sense of Life. Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought*. Chicago – London: University of Chicago Press.
- Saller, Karl. 1961. *Die Rassenlehre des Nationalsozialismus in Wissenschaft und Propaganda*. Darmstadt: Progress-Verlag.
- Schallmayer, Wilhelm. 1891. *Über die drohende körperliche Entartung der Culturmenschheit*. Berlin: Heuser.
- Scheidt, Walter. 1923. *Einführung in die naturwissenschaftliche Familienkunde (Familienantnathologie)*. München: J. F. Lehmann.

- Scheidt, Walter. 1925. *Allgemeine Rassenkunde als Einführung in das Studium der Menschenrassen*. München: J. F. Lehmann.
- Scheidt, Walter. 1929. *Volkstumskundliche Forschungen in deutschen Landgemeinden*. München: J. F. Lehmann.
- Schmuhl, Hans-Walter. 1992. *Rassenhygiene, Nazionalsozialismus, Euthanasie: von der Verhütung zur Vernichtung „lebensunwerten Lebens“, 1890-1945*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sloan, Phillip. 2005. „Evolution“. In Edward N. Zalta (ed.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University (internetová edice, <http://plato.stanford.edu/entries/evolution/>).
- Stella, Marco. 2006. *Teorie autodomestikace v německé antropologii a biologii do roku 1945. Kontext, důsledky, zastánci*. Diplomová práce, rkp., Praha: FHS UK
- UNESCO. 1952. *The Race Concept. Results of an Inquiry*. Paris: UNESCO.
- Watson, James. 1997. „Leichte Schatten über Berlin. Die Deutschen und ihre Genetiker: Anmerkungen eines amerikanischen Nobelpreissträgers“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 19. 7. 1997: B3.
- Weindling, Paul. 1989. *Health, race and German politics between national unification and Nazism, 1870-1945*. Cambridge: Cambridge UP.
- Weingart, Peter – Kroll, Jürgen – Bayertz, Kurt. 1992. *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weinreich, Max. 1946. *Hitler's Professors. The part of scholarship in Germany's crimes against the Jewish people*. New York: Yiddish Scientific Institute.



Právě vychází číslo 5/2009 Sociologického časopisu

Z obsahu:

Stati:

Kateřina Vráblíková: Politická participace a její determinanty v postkomunistických zemích

Petr Pakosta: Proč chceme děti: hodnota dítěte a preferovaný počet dětí v České republice

Ze sociologických výzkumů:

Natalie Simonová, Petr Soukup: Reprodukce vzdělanostních nerovností v České republice po sametové revoluci v evropském kontextu

Martin Lux, Tomáš Kostecký, Martina Mikeszová, Petr Sunega: Faktory poptávky po bydlení v pozadí vysokých cen bytů v Praze

Petr Matějů, Tomáš Konečný, Simona Weidnerová, Hans Vossensteyn: Financování studia a rovnost v přístupu k vysokoškolskému vzdělávání v České republice a Nizozemsku

Diskuse:

Tomáš Katrňák: Jaký je mechanismus snižování nerovných šancí na vzdělání podle sociálního původu?

Martin Kreidl: Je možné doložit efekt jedné proměnné na druhou analýzou dvou případů? K srovnávací metodologii s malým počtem komparovaných případů

Petr Matějů, Tomáš Konečný: Může sociologie přispět k deficitům veřejných politik? Odpověď na polemické příspěvky Tomáše Katrňáka a Martina Kreidla

Eseje:

Jan Balon: Ambivalentní odkaz Millsovy Sociologické imaginace

Jubileum

Nekrolog

Recenze

Zprávy

Recenzovaný oborový vědecký časopis vydávaný

Sociologickým ústavem AV ČR, v.v.i.

Přináší zásadní stati rozvíjející českou sociologii.

Obsah časopisu (od roku 1993) je uveřejněn na internetu na URL <http://sreview.soc.cas.cz>

Vychází 6 x ročně (4 x česky, 2 x anglicky).

Cena jednoho výtisku bez DPH je 75 Kč. Předplatné na rok je 450 Kč.

Informace o předplatném a objednávce vyřizuje: Sociologický časopis/Czech Sociological Review – redakce, Jilská 1, 110 00 Praha 1, tel. 222 221 761, 221 183 217, fax 222 220 143, e-mail: sreview@soc.cas.cz

Lud'a Klusáková – Laure Teulière (eds.): *Frontiers and Identities. Cities in Regions and Nations*. Edizioni Plus – Pisa University Press, Pisa 2008, 346 s.

Anglicky psaný sborník obsahující devatenáct textů věnovaných problematice hranic a identit na úrovni měst, regionů a národů je jedním z výsledků spolupráce skupiny evropských historiků a několika badatelů reprezentujících příbuzné obory, většinou zřejmě mladší generace, členů Tematické pracovní skupiny č. 5 mezinárodního výzkumného projektu s poněkud komplikovaným názvem „Creating Links and Innovative Overviews for a New History Research Agenda for the Citizens of a Growing Europe“ (CLIOHRES). Projekt zahájený v roce 2005, který bude trvat do roku 2010, je podpořen Evropskou komisí jako Network of Excellence v rámci 6. Rámcového programu evropského výzkumu. Sdružuje 44 univerzit a jeden akademický ústav ze 31 zemí, mezi nimi dvou mimoevropských. Z České republiky se jej účastní Univerzita Karlova. Sborník je již třetí publikací, kterou vydává pracovní skupina zabývající se otázkami hranic a identit (v roce 2005 to byl sborník *Frontiers and Identities. Exploring the Research Area* editovaný Ludou Klusákovou a Stevenem G. Ellisem, v roce 2006 stejní editoři vydali *Imagining Frontiers. Contesting Identities*). Jádrem současné publikace tvoří referáty přednesené v roce 2006 na stockholmské konferenci Evropské asociace pro dějiny měst a dále rozpracované na základě diskusí pracovní skupiny.

Ačkoliv poslední sborník *Frontiers and Identities*, o kterém zde referujeme, je díky

širokému tematickému a oborovému záberu, velkému počtu autorů z mnoha zemí a nestejnému rozsahu i zaměření příspěvků typickým produktem velkých multinárodních výzkumných projektů financovaných v rámci evropských Rámcových programů, vytvářejících si často jakýsi vnitřní „federativní“ režim, kdy se editoři výsledných publikací snaží dát slovo každému zúčastněnému národnímu týmu a maximálnímu počtu autorů, přes to všechno je výsledek v tomto případě, na rozdíl od mnoha podobných kolektivních publikací, překvapivě kvalitní. Dobrou práci odvedli editoři v orientační úvodní i ve shrnující závěrečné kapitole a také tím, že příspěvky smysluplně rozdělili do čtyř na sebe navazujících a alespoň přibližně homogenních, i když rozsahem nestejných částí, zabývajících se postupně různými aspekty vymezování a tvorby územních identit. Nevznikl tak tematický „slepenec“, příznačný pro výsledné publikace mnohých evropských velkoprojektů, ale obsahově vcelku dobře provázané konzistentní dílo.

První z uvedených částí, *Concepts, Methods and Approaches* (Pojmy, metody a přístupy), zahrnuje tři teoreticky zaměřené příspěvky. Ve stati *Reading the City. Methodological Considerations on Urban History and Urban Studies* (Porozumění městu: metodologické úvahy o dějinách a výzkumu města) Dobrochna Kalwa z Jagellonské univerzity v Krakově rozebírá přístupy různých sociálněvědních oborů k výzkumu měst a jejich význam pro historické studium měst. Devizou tohoto principiálního textu je teoretická a metodologická otevřenost historických studií města. Barbara Klich-Kluczewska z téže univerzity se v příspěvku *Public Spa-*

ce and Private Places within the City (Veřejný prostor a soukromé městské lokality) zamýšlí nad dichotomií veřejného versus soukromého prostoru a její použitelností při analýze měst ve východní střední Evropě v době „reálného socialismu“. Autorem třetí stati *The Moral Territory. Sexual Frontiers and Identities in Urban/Rural Historiography* (Morální teritorium: sexuální hranice a identity v historiografii města a venkova) je Laurent Gaisard z Univerzity Toulouse le Mirail a Free University of Brussels, který předkládá sociologicky argumentované historické vysvětlení sexuálních hranic a identit v městském a venkovském prostoru. Jako inspirační zdroj připomíná Chicagskou školu, která studovala město jako „sociologickou laboratoř“.

Druhá část publikace *Identity Creation through Administrative or Physical Borders* (Vytváření identit prostřednictvím administrativních nebo fyzických hranic) ilustruje tuto problematiku na dějinách čtyř evropských měst. William M. Aird z Cardiff University v textu *The Boundaries of Medieval Misogyny. Gendered Urban Space in Medieval Durham* (Hranice středověké misogynie: genderově segregovaný prostor ve středověkém Durhamu) popisuje situaci, kdy zákazem vstupu žen do okolí tamní katedrály dala církev vzniknout genderově vyloučenému a současně posvátnému prostoru uvnitř města. Bram Vannieuwenhuyze z University of Ghent je autorem stati *Urban Territories in Late Medieval Brussels. Imagined Frontiers and Responsible Institutions* (Vnitroměstská teritoria v pozdně středověkém Bruselu. Fiktivní hranice a instituce, které je využívají). Kapitola pojednává o různých paralelních, vzájemně se překrývají-

cích a většinou vágně vymezených územních členěních dávného Bruselu a o jejich funkcích při obraně města, organizaci obchodu a výběru daní. Městské úřady využívaly neurčitého rozhraničení města ve svůj prospěch. Pouze městské hradby vymezovaly zóny města jednoznačně. V třetím, značně rozsáhlém příspěvku *The Evolution of Urban Oligarchies in Irish Towns, 1350–1534* (Vývoj městských oligarchií v irských městech 1350–1534), Kieran Hoare z National University of Ireland v Galway nejprve věnuje pozornost irským historiografickým studiím městského osídlení a měst na pozadí vývoje urbanizace v této zemi, aby pak v druhé polovině článku analyzoval vytváření sebevědomých kupeckých oligarchií zejména v přístavních irských městech. Zámožné kupecké rody postupně získávaly kontrolu nejen na trhu, ale i nad městskými vládami, soudnictvím či mořeplavbou a získávaly vlivné pozice v církvi. Poslední příspěvek v této části publikace zavede čtenáře do Paříže druhé poloviny 19. století. Frédéric Moret z Université Paris-Est, Laboratoire Analyse Comparée des Pouvoirs, jej nazval *Fortification Territories. Fragmentation and Hierarchisation of Parisian Spaces in the 19th Century* (Fortifikační území a hierarchizace pařížského prostoru v 19. století). Autor se zabývá důsledky, zejména těmi problematickými, které pro administrativní členění Paříže, její městskou správu a správný postavení jednotlivých čtvrtí a částí města přineslo pozdní opevnění Paříže v době červencové monarchie (1830–48), zejména skutečnost, že do nově ohrazeného území byly zahrnuty i dosud předměstské obce. Formálně nezastavitelný pás podél hradeb se stal „územím vydědenců“ a posléze mís-

tem ilegální industriální zástavby. Poslední hradby města byly zbořeny až po skončení první světové války!

Třetí oddíl publikace *Religions, Ethnicities, Mentalities, Politics* (Náboženská vyznání, národnosti, mentality, politika) je nejrozsáhlejší a obsahově nejvíce různorodý. Blanka Szeghyová z Historického ústavu Slovenské akademie věd v Bratislavě jej zahajuje příspěvkem *Coexistence of Diversities. Social, Ethnic and Religious Frontiers and Identities in Early Modern Hungarian Towns* (Koexistence diverzit: sociální, etnické a náboženské hranice a identity v raně moderních maďarských městech). Na základě rozsáhlého primárního materiálu se autorka zabývá faktory, které utvářely identity a současně i vnitřní prostorovou strukturu měst v maďarském království v 15. a 16. století. Patřila k nim etnická příslušnost a vyznání křesťanských rodin, především ale jejich ekonomické a sociální postavení. Významnou roli v proměně této struktury sehrály husitské a později turecké války. Do otomanského městského prostoru zavádí čtenáře Markéta P. Rubešová z Univerzity Karlovy v Praze příspěvkem *Living in a Multi-cultural Neighbourhood. Ottoman Society Reflected in Rabbinic Responsa of the 16th and 17th Centuries* (Život v multikulturním prostředí: otomanská společnost ve světle rabínských Respons z 16. a 17. století). Rabínská responsa – soubory otázek a odpovědí týkajících se práva a náboženského rituálu – zobrazují osmanská města jako heterogenní společenské prostředí zahrnující značný počet individuálních i kolektivních identit a rozdělené proměnlivými mentálními hranicemi. Studie sleduje zejména hranice správní, kulturní a náboženské. Do raně moderních

měst, tentokrát v Transylvánii, nás zavádí také Florin Pintescu z Univerzity Stefan cel Mare v Succeava článkem *Ethnic and Professional Frontiers in Transylvanian Cities from the 16th to the 18th Centuries* (Etnické a profesní hranice v transylvánských městech v 16. až 18. století). Sleduje vliv faktoru hranice na postavení obyvatelstva rumunské národnosti v uvedených městech a přináší důkazy o jeho diskriminaci ve prospěch Maďarů, Sasů a Szeklerů (*Nobiles, Saxones et Siculi*). Také další studie míří na Balkán: Iakovos D. Michalidis ze soluňské Aristotelovy Univerzity ji nazval *From Christians to Members of an Ethnic Community. Creating Borders in the City of Thessaloniki (1800–1912)* (Od křesťanské k etnické komunitě: vytváření hranic v Soluni /1800–1912/). Studie sleduje proces vnitřní etnické diferenciace a posléze i prostorové segregace soluňské křesťanské komunity na sklonku tureckého panství koncem 19. a počátkem 20. století a antagonistické vztahy, které se uvnitř ní vytvářely. Ute Hoffmann z technické univerzity v Saské Kamenici přenáší čtenáře článkem *Ethnic, Social and Mental Frontiers in Intewar Latvia. Reflections from Baltic Germans' Autobiographies* (Etnické, sociální a mentální hranice v předválečném Lotyšsku, jak je odrážejí autobiografie baltských Němců) na sever Evropy a také do méně vzdálené minulosti. Na základě autobiografického materiálu z prostředí lotyšských Němců po roce 1918, kdy Lotyšsko získalo samostatnost, autorka analyzuje mentální a sociální distanci mezi touto „panskou“ vrstvou a podřízeným lotyšským obyvatelstvem, paternalismus a současně obavy minoritních německých obyvatel. Olena Betlii z Akademie Kyjev-Mohy-

la se zabývá v příspěvku *Ubi bene ibi patria. Reading the City of Kiev through Polish and Czech 'Spatial Stories' from the First World War Period* (Vlast je tam, kde je dobře: město Kyjev, jak je zobrazují polské a české „prostorové příběhy“ z období první světové války) tím, jak polská a česká menšina obohatily Kyjev a přispěly ke vzniku specifické identity tohoto města. Do nedalekého Krakova o dvě desítky let později zavádí čtenáře Anna Czocher z krakovské Jagellonské univerzity textem *Kraków or Krakau? Polish Citizens' Reactions to Transformation of Urban Space by the Nazi Occupying Forces* (Kraków, nebo Krakau? Reakce polských občanů na změny vnesené do městského prostoru nacistickými okupanty). Název v tomto případě dostatečně charakterizuje i obsah práce. Okupační úřady ve snaze přeměnit Krakov na čistě německé město vytvářely segregované prostory a lokality i infrastrukturu „nur für Deutsche“. Z Jagellonské univerzity je i Ewelina Szpak, autorka příspěvku *Between Farm and Factory. Peasants in Urban Space in Communist Poland* (Mezi rolnickým hospodářstvím a továrnou: venkované v městském prostoru komunistického Polska). Sociologická analýza adaptace tří typických skupin venkovanů, kteří se stěhovali do polských měst v poválečných letech, a jejich vnímání městského prostoru.

Třetí a poslední oddíl publikace *Reflecting and (Re)Creating Local and Regional Identities* (Zobrazování a obnovování lokálních a regionálních identit) zahajuje příspěvek Jaroslava Iry z Univerzity Karlovy v Praze *Creating Local and Broader Identities. Historical Monographs on Bohemian, Moravian, and Galician Towns, 1860–1900* (Vytváření lokálních a šir-

ších identit: historické monografie o českých, moravských a haličských městech, 1860–1900), který sleduje typy identit prezentované a vytvářené v městské historiografii druhé poloviny 19. století v uvedených částech rakousko-uherské monarchie. Byly to primárně identity lokální, kromě nich však i identity měšťanské a národní. Následující text Jozefa Tancera z Univerzity Komenského v Bratislavě *The Image of the City as a Site of Memory. Bratislava in Modern Travel Literature* (Obraz města jako sídlo paměti: Bratislava v moderní cestopisné literatuře) ukazuje a interpretuje stereotypní zobrazení Bratislavy v cestopisné literatuře rakouských, maďarských a českých cestovatelů z 18. až 20. století – jako pohraničního města, města požitků nebo města svých obyvatel. Ruth Wallach z University of Southern California přispěla článkem *Marketing the City. Place-Making and the Aesthetics of Urban Space* (Marketing města. Utváření místa a estetika městského prostoru). Na projektu, který realizoval známý architekt Daniel Libeskind v nizozemském Groningenu, autorka ukazuje, jak lze uměleckými prostředky připomenout historii města a jeho prostorovou strukturu. Poslední příspěvek v této dlouhé řadě *Between Urban and Rural Culture. Public Use of History and Cultural Heritage in Building Collective Identities (1990–2007)* (Mezi městskou a venkovskou kulturou: veřejné využití historie a kulturního dědictví při vytváření kolektivních identit /1990–2007/), uvádějící čtenáře do současnosti, napsala Luďa Klusáková z Univerzity Karlovy v Praze. Na případech tří periferně lokalizovaných měst – českého, slovenského a francouzského – ukazuje, jak lze v revitalizačních strategiích měst,

v jejich marketingu a při vytváření kolektivní identity využít historické dědictví.

Práce je pozoruhodná a sympatická svou interdisciplinární orientací a nekonvenční otevřeností vůči teoretickým i metodologickým podnětům ze sousedních vědních oborů. Vznikla sice v rámci projektu historického výzkumu, její autoři jsou však historici antropologicky a sociologicky orientovaní. Kromě nich se projektu účastní a do publikace přispěli i sociologové, politolog, jazykovědec, literární vědec, teoretik umění. Většina příspěvků míří do minulosti, včetně nedávné historie, několik z nich se však zabývá i problematikou současnou. Řada studií má tematicky i metodologicky blízko k sociologii města, respektive k urbánním studiím, k sociální a kulturní antropologii, environmentální psychologii a k politické vědě.

Skutečností, že problematika fyzické, politickosprávní a sociokulturní i psychické strukturace prostoru zavedla tuto historicky pojatou práci po tematické, metodologické i pojmové stránce na pole obhospodařované i mnoha dalšími sociálněvědními a humanitními obory, jsou si její autoři vědomi a na mnoha místech ji reflektují, a to především ve třech metodologicky orientovaných statích tvořících první část publikace. Dokládají to mimo jiné i odkazy na významná díla a badatele z těchto sousedních vědních disciplín. Přesto však někteří, z hlediska sledované problematiky významní, autoři, resp. díla, které bylo možné zmínit, jejich pozornosti unikli: například sociolog Max Weber, autor klasické analýzy předmoderního města (*Die Stadt*, 1921), nebo badatelé, kteří se zabývali sociální historií měst – Louis Mumford (např. *The City in History*, 1961)

či Peter Hall (např. *Cities of Tomorrow*, 1988). Nejsou zmíněni ani sociální a političtí geografové, pro které je studium sociálního utváření a fungování objektivních i subjektivních hranic a teritoriální identity obyvatel také důležitým předmětem zájmu. Ve srovnání se sebestředností hlavního proudu současné urbánní sociologie a sociální geografie, s jejich malou citlivostí vůči historické dimenzi problematiky měst a regionů je to však nedostatek skutečně okrajový.

Jednotlivé kapitoly publikace jsou vybaveny rozsáhlým poznámkovým aparátem i bibliografií a čtenář ocení jmenový rejstřík společný pro celou publikaci. Dokonalý je anglický překlad textů, jejichž autoři, až na jediného, nejsou rodilými uživateli tohoto jazyka, stejně jako grafické provedení knihy a bezchybný přepis anotací a pramenů uvedených v národních jazycích autorů.

Zájemce o problematiku hranic a územních identit v historické perspektivě se tedy může těšit na čtvrtý svazek v publikační řadě *Frontiers and Identities*, který Tematická pracovní skupina 5 projektu CLIOHRES připravuje a který se bude zabývat hranicemi a identitami na úrovni regionů a států. Za pozornost sociálněvědně orientovaných čtenářů by ostatně mohly stát i publikace ostatních Tematických pracovních skupin projektu k tématům, jako jsou např. Státy, instituce a legislativa; Moc a kultura; Práce, gender a společnost; Migrace; Tolerance a diskriminace; Gender a identity.

Michal Illner

Rubén Hernández-León:
Metropolitan Migrants. The Migration of Urban Mexicans to the United States. University of California Press, Berkeley 2008, 258 s.

V publikaci *Metropolitan Migrants* analyzuje její autor Rubén Hernández-León migrační propojení dvou měst, mexického Monterrey, konkrétněji jeho městské čtvrti La Fama, a amerického Houstonu v Texasu. Soustředěním na migranty pocházející z městského prostředí usiluje o doplnění mezery v migračních studiích, které se až donedávna zabývaly zejména migrací z venkova. Upozorňuje na nutnost zahrnout do studií právě migranty z měst, kterých za posledních dvacet pět let výrazně přibýlo, současně se změnou charakteru populačního toku mezi oběma zeměmi. Hernández-León uskutečnil deset let trvající etnografický výzkum v obou zmiňovaných destinacích a v knize si klade za cíl zasadit migrační proces do ekonomického a politického kontextu obou zemí, odhalit strukturální a institucionální faktory, které podněcují nebo limitují migraci mezi oběma prostory.

Hernández-León identifikuje jako významnou, ne však jedinou, strukturální příčinu zapojení mexické městské populace do migračních toků ekonomickou restrukturalizací. Ta podnítila městské obyvatele k tomu, aby se jako k jedné z alternativních pracovních strategií začali obracet k mezinárodní migraci. Ekonomickým faktorům a spojení krize s migračním procesem je věnována druhá kapitola, kde autor představuje vývoj mexické ekonomiky 20. století. Od třicátých let 20. století pře-

vládal v Mexiku ekonomický model industrializace, který byl zaměřen na ochranu vnitřního trhu a výrobu. Důsledkem tohoto modelu byla rychlá urbanizace a vytvoření silné kvalifikované a polokvalifikované městské třídy pracujících. Tito zaměstnanci se pohybovali ve struktuře tzv. „periferního fordismu“, který byl postaven na hierarchii pracovních pozic založené na principu seniority, odborovém vyjednávání s managementem a stabilitě pracovních pozic (s. 32). Zlom nastal roku 1982 s příchodem ekonomické krize, jež se stala podnětem k procesu restrukturalizace a jejíž součástí bylo zavádění nových technologií, otevření ekonomiky zahraničnímu kapitálu a orientace na export. Restrukturalizace také přinesla odlišné požadavky na pracovní sílu, jako je flexibilita či multifunkčnost, a odstranila zaměstnanecká pozitiva periferního fordismu. Tyto změny měly výrazné sociální dopady zejména na městský pracovní trh, kde došlo k poklesu reálných mezd a životního standardu dělnické a střední třídy a současně ke zvyšování nezaměstnanosti a nárůstu neformálního sektoru práce. V důsledku ekonomické krize a změn na pracovním trhu začali obyvatelé měst a interní migranti hledat další způsoby, jak si zajistit obživu. Jednou z alternativ se tak stala mezinárodní migrace.

Komplexnost procesu migrace nelze vysvětlit pouze ekonomickými faktory, na což Hernández-León poukazuje ve třetí kapitole. Ani pokles ekonomiky a zhoršující se životní standard nemusí vést jedince k rozhodnutí odejít za prací jinam. Autor nachází další důležité faktory, které určují, proč a kdy dojde k překročení hranic. Jedná se o existenci pionýrů migrace, pracovních náborářů, možnost usta-

vení sítí a tlaku na expandující domácnosti. V této kapitole autor prezentuje sociodemografické a zaměstnanecké charakteristiky sledované oblasti, které následně doplňuje několika životními příběhy prvních migrantů. La Fama je homogenní čtvrť, stabilní z hlediska bydlení i zaměstnání, kde místní obyvatelé vedle sebe žijí celá desetiletí. Vznikla okolo textilní továrny a je charakteristická „interakcí tváří v tvář“. Dále autor identifikuje tři období migračního propojení mezi Monterrey a USA (1942–64, 1965–82, 1983–99), která jsou definována „dominantní migrační politikou, vzorci migrace a sociální organizací“ (s. 94). Klíčové pro migranty z městského prostředí je druhé z uvedených období, neboť v té době v Monterrey náboráři amerických firem rekrutovali kvalifikovanou pracovní sílu. První vlna rekrutů (pionýrská vlna velkého migračního toku) cestovala s pracovními vízy, další migranti již cestovali bez pracovních dokladů. Americké společnosti totiž sice vyčerpaly dostupný počet víz, ale neformální cestou stále usilovaly o další kvalifikované pracovníky. Dvě třetiny zkoumaných migrantů přitom do USA odešly ve třetím uvedeném období.

Čtvrtá kapitola se věnuje propojení obou měst – Monterrey a Houstonu – a sociální organizaci migrace. Hernández-León se zde vymezuje vůči studiím, které tvrdí, že v městském prostředí není možný dostatečný rozvoj migračního sociálního kapitálu, zejména nepříbuzenského. Ve zkoumané čtvrti La Fama jsou nejdůležitějším zdrojem kontaktů, informací a podpory při migraci příbuzenské vazby. Současně jsou ale v migračním procesu aktivizovány vztahy se sousedy, neboť lidé se znají se školy, prá-

ce či fotbalového klubu. Nejdůležitějším kapitálem při migraci se ukázali být sourozenci a manželky. V městském prostředí jsou normou exogamní sňatky, které nejsou ohraničeny prostorem. Tyto sňatky pak vytváří spojení mezi různými skupinami rodin stejným způsobem jako slabé vazby v konceptu M. Granovettera. Nemá-li muž-migrant ve svém příbuzenském okruhu nikoho s potřebným lidským a sociálním kapitálem, může tyto kontakty získat skrze svou manželku v její rodině. Závislost na ženiných sítích je výhodou i pro ni, neboť je tak zajištěna větší sociální kontrola manžela.

Jako klíčovou sílu aktivující mezinárodní pracovní migraci identifikuje Hernández-León rekruty amerických firem z poloviny sedmdesátých let. Tito jedinci mají svá specifika získaná v městském prostoru. Byli nabíráni na základě své kvalifikace, tedy technických dovedností a znalostí, které získali vzděláním a praxí v místních továrnách. Tyto schopnosti mohli získat pouze v městském prostředí a ty jim také umožnily být méně závislí na uzavřených silných vazbách. Mohli tudíž snadněji vytvářet další slabé vazby založené na kontaktech ze zaměstnání. Zároveň jim jejich kvalifikace umožňovala nalézt uplatnění v kvalifikovaných celoročních, stabilních a slušně placených pracovních pozicích. Z těchto pozic jsou většinou vyloučeni migranti z venkovského prostředí, neboť tam nemají možnost získat potřebnou kvalifikaci. Ne všichni migranti z města ale takového pracovního pozice nacházeli. Zhruba polovina zkoumaných kvalifikovaných migrantů končila v nekvalifikovaných pracovních pozicích, zejména jako dělníci odstraňující starý azbest ze střech. Jedná se o nebez-

pečnou práci, která není atraktivní pro občany cílového prostoru, a tak jsou zaměstnavatelé otevření přijímání nelegálních migrantů. Hernández-León tedy rozlišuje dvě pracovní cesty migrantů z Monterrey. První vedla do odborných pracovních pozic ropného průmyslu, jež vytvořili migranti rekrutovaní americkými firmami v sedmdesátých letech. Druhá cesta směřovala na sekundární pracovní trh, kde imigranti zastávali rozmanité pozice typické právě pro tuto skupinu (práce v restauracích, výpomoc v domácnostech, odstraňování azbestu, stavebnictví či nequalifikovaná operativní práce).

Dále Hernández-León identifikuje mezi zkoumanými migranty dvě zásadní specifika – našel málo cirkulujících dočasných migrantů a zjistil časté využívání legální dokumentace k překročení hranic. Mnoho migrantů ze čtvrti La Fama překročilo hranice státu legálně, za pomoci turistických víz nebo karty pro překročení hranic (*Border-crossing card*). Ačkoli dále pracují v USA nelegálně, sami sebe neoznačují díky legálnímu vstupu do země za nelegální migranty. Forma vstupu do země tedy stratifikuje migranty – na „mokré“ (nelegální příchod) a „suché“ (legální) (s. 93). Mezi nelegální migranty tak spadají zejména migranti z venkovského prostředí, kteří do USA vstupují většinou za pomoci převaděčů. Přístup k vízům do USA totiž mají zejména kvalifikovaní tovární dělníci, kteří jsou schopni doložit všechny potřebné dokumenty k získání turistického víza. Ačkoli jsou obě města propojena komunikací a transportní infrastrukturou, termín transnacionalismus nevystihuje podstatu života mnohých migrantů, zejména ne těch z dělnické třídy. Ti, již do cílového prostoru

vstupují nebo v něm žijí bez dokumentů (pracovní povolení a povolení k pobytu), se stávají součástí skupiny nelegálních rezidentů, kteří jsou charakterističtí sociální a fyzickou imobilitou. Zpříšňování bezpečnosti a imigrační politiky USA spolu se silící ochranou hranic limitují možnosti pohybu nelegálních migrantů.

Migrační průmysl jako jeden z významných faktorů podporující proces lidské mobility je předmětem poslední tematické kapitoly. Autor v ní definuje migrační průmysl jako „soubor podnikatelů, kteří jsou motivováni finančním ziskem a poskytují různé služby, kteří usnadňují lidskou mobilitu napříč mezinárodními hranicemi“ (s. 154). Zahrnuje celou „širokou sadu aktérů a služeb, které hrají aktivní roli v každém kroku procesu migrace“, jako jsou například půjčování peněz, převádění, rekrutování, transporty, ale i právní či notářské služby (s. 155). Migrační průmysl překračuje etnické a imigrační ekonomiky a zasahuje jak do formálního, tak do neformálního sektoru ekonomických aktivit a zároveň je ovlivňován politikami a regulacemi obou států. Ty určují jaké služby a za jakých podmínek jsou dostupné a kdo je jejich zřizovatelem. Ačkoli se tyto služby často zaštiťují termíny, jako je morální odpovědnost a důvěra, dle autorových zjištění se jedná o podniky s motivy a principy spíše ekonomickými. Migrační průmysl je v této kapitole analyzován na dlouhodobé případové studii neformální kurýrní společnosti. Tato studie odhaluje ekonomické základy celého podnikání. Nárůst migrace a členství v síti umožnily vznik kurýrního podniku, který byl pro provozovatele finančně lukrativní záležitostí. Klienti využívali jeho služeb hlavně proto, že byl flexibilní a doručoval zakázky přímo do do-

mu a převážel hotovost, kterou doručil rychle a za menší poplatek než jiní. Sledovaný podnik svou činnost během trvání studie ukončil, neboť jej příliš omezovaly kontroly na hranicích. Ty několikrát negativně zasáhly do jeho podnikání zabavením aut a převážených peněz. Tuto službu ihned nahradily další nově vzniklé podniky stejného typu.

Hernández-León předkládá zajímavou dlouhodobou studii propojující dva migrační prostory a tím poskytující komplexní pohled na proces migrace z městského prostoru. Migrační proces a jeho jednotlivé kroky zasazuje do ekonomického a politického kontextu a zároveň jejich vlivy ukazuje na konkrétních případech zpovídaných migrantů. Přínosné je zejména zapojení konceptu slabých sítí do procesu migrace a poukázání na rozličnost městského prostoru, který má potenciál vytvořit efektní sociální vazby pro migrační proces.

Alena Pařízková

Zdeněk Demel: *Pod dohledem církevních tajemníků.*

Omezování činnosti katolické církve v Československu

1945–1989 na příkladu

jihomočeského regionu. Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno 2008, 323 s.

V některých zemích je publikace disertačních prací (o habilitacích nemluvě) povinná, nebo alespoň velice žádaná. U nás tomu tak bohužel není a lze toho litovat, protože neexistuje veřejná kontrola jejich kvality, ani nedochází k širší diskusi o do-

sažených výsledcích, která by vedla k rozšiřování našeho poznání i ke kvalitativnímu zlepšení budoucích disertací. I těch nemnoho publikovaných disertačních prací – již tento fakt je přitom třeba ocenit – proto obvykle trpí nedostatky, které se školními výkony spojujeme: nedokonalou volbou a ohraničením tématu, přílišnými generalizacemi, jednostranností pohledu a podobně. Takové jsou i nedostatky recenzované práce, jako disertace obhájené na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích v roce 2008, ačkoli by je bývalo bylo před knižním vydáním snadné odstranit a autora zjevně nikdo nenuťil, aby s oficiální publikací spěchal tak dalece, aby ji stačil v téže roce jako obhajobu. Když už totiž vydáváme jen „přepřepřepřepované verze“ (pár, snad nejlepších) disertačních prací, měli bychom naopak úzkostlivě dbát na jejich kvalitu: nedodělaných zmetků je totiž český knižní trh, včetně odborného, plný i beztoho.

Téma omezování církevní zbožnosti, obzvlášť v případě největší (a z „lidových církví“ státním antiklerikalismem asi nejvíce postižené) – římskokatolické církve, v období vlády komunistického režimu patří v posledních dvaceti letech mezi „stálíce“ české náboženské a církevní historiografie. Přesto rozhodně nejde o oblast badatelsky vyčerpanou a dvojí zacílení, které studie Zdeňka Demela slibuje, dokonce nabízí pole namnoze ještě nezpracovávané: prostor budějovické diecéze, kterému se speciálně věnovala prakticky jen Kadlecova monografie (napsaná ještě v osmdesátých letech, avšak publikovaná až v roce 1995), a tematiku omezování a kontroly slavení liturgie, což je výsostně Demelovo téma – ne nadarmo autor současně vyučuje liturgiku na své *alma mater*. Nešťes-

tím je, že tato nová badatelská pole byla v recenzované knize využita a zpracována jen částečně, o čemž svědčí už její formální rozčlenění. Nejobsáhlejší první část se totiž věnuje obecnému popisu církevně-politické situace v Československu v letech 1948–89, byť s chvályhodným větším zřetelem k jižním Čechám, pak následuje kratičká část o omezování duchovní služby a liturgie v armádě, nemocnicích a věznicích, a konečně třetí část zpracovávající vlastní téma knihy. O tom je však pojednáno jen na jednašedesáti stranách (29 % textu vyjma příloh). Lze ocenit publikaci většiny příloh – celkem jich je 26 na 92 stranách –, jen mohly být ve vlastní práci využity hojněji, než to udělal autor.

K prvním dvěma částem knihy lze málo podotknout – nepřinášejí totiž mnoho nového a veskrze tradiční je i jejich metodické zpracování. Autor na jednu stranu kompiloval obecné poznatky z literatury, přičemž použil velké části relevantních zdrojů k církevním dějinám sledovaného období (práce Jaroslava Cuhry, Jiřího Hanuše, Václava Vaško ad.), a současně jejich náhled „doplnil“ poctivě provedeným archivním výzkumem působení státních represivních orgánů v jihočeském regionu (především fondy okresního a krajského národního výboru v Českých Budějovicích, místy doplněné o církevní prameny a informace z dotazníků a interview s duchovními). Nedostatkem je ovšem právě tato „tradicionalita“ a přílišná jednostrannost pohledu, což poněkud omezuje vnášení novějších poznatků či pohledů. Přínosem by byl kupříkladu hlubší ponor do ústně šířených historických přístupů nebo různé metody kvalitativní sociologické analýzy interview (jichž by pak bylo třeba provést daleko více a ve větším roz-

sahu) či pokus o strukturovanější a plastičtější postižení náboženské a církevní situace ve sledovaném období, neboť i řada publikovaných příloh ukazuje, jak dalece záleželo na místních poměrech, míře aktivity konkrétních osob (z řad církevních tajemníků a dalších represivních orgánů, ale na druhé straně i duchovních či laiků) a dalších faktorech.

Že byly církve podstatně omezovány a leckdy přímo pronásledovány, s drobným uvolněním kolem poloviny padesátých let, s větším v období pražského jara a opět na samém sklonku normalizace, totiž dávno víme, stejně jako už z velké míry známe mechanismy tohoto proticírkevního tažení. Přínosnější by naproti tomu bylo ukázat, co jejich působení v konkrétních situacích podvazovalo nebo naopak posilovalo, stejně jako hlouběji postihnout reakce církví a věřících vůči této pro ně nezvyklé situaci (jako první se o to zatím pokusil Jiří Hanuš, jehož díla přinesla vskutku přelomové poznatky). Orientace na konkrétní region by dále mohla sloužit třeba sledování proměn protináboženského ideologického působení na „nižších patrech“ státní a stranické církevní politiky (na „nejvyšší úrovni“ je sledoval již autor této recenze), k zahození by nebylo ani srovnání zejména v prvních dvaceti letech odlišných pozic nekatolických církví nebo pokus o přiblížení konkrétních osudů různě perzekvovaných (či naopak protežovaných) duchovních, jejich reakcí a reflexí tohoto stavu. Všechny tyto (nebo další) možnosti rozšíření práce (některé z nich jsou v knize alespoň naznačeny) by sice vyžadovaly podstatné rozhojnění zpracovávaných pramenů, poskytly by však jak plastičtější obraz náboženského a církevního života, tak hlubší poznání překračující

jící dosud známé skutečnosti – bez nich jsou první dvě části Demelovy práce pouze poučeným, obvykle dobře napsaným, avšak málo inovativním „svodem“ známého, doplněným o „potvrzující“ nově získané citace pramenů.

Přes tuto (strukturně a namnoze i věcně) „převážně kompilační“ metodu zpracování většiny knihy lze vznést výhrady vůči některým interpretacím a skutečnostem, a to i tam, kde by autor měl „být doma“. Typickými příklady jsou třeba svérázné rozklíčování zkratky DKO jako Dílo koncilní (správně: koncilové) obnovy, chybně uvedené snad všude s výjimkou seznamu zkratk, nebo nejednotné psaní názvu ateistickoosvětové Společnosti pro šíření politických a vědeckých znalostí. Pro politické dějiny pražského jara není nejšťastnější, byla-li za hlavní a takřka jediný zdroj informací vzata Pithartova kniha *Osmadesátý*, ač sama o sobě vysoce podnětná, a takovýchto překvapivých lapsů v jinak dobře zpracovaných *prolegomenálních* partiích najdeme více, nehledě už ke vzpomínané jednostrannosti režimního omezování činnosti a pronásledování katolické církve, která sama z Demelovy práce vychází s až překvapivě „čistým štítem“ – trochu paradoxně, stěžuje-li si autor oprávněně v závěru knihy na „komplex společenské méněcennosti“ věřících nebo na to, že církvi citelně chybí nové vize a „spíše se sní o obnovení starých pořádků“ (s. 213).

Jedinou vskutku novou částí Demelovy studie je partie o „omezování církevního života a slavení liturgie v jihočeském regionu“ (s. 151-212), i ta je však dosti nešťastně provázána s výše uvedenými nedostatky. Prostřednictvím již zmíněných typů pramenů autor napřed sleduje ome-

zování činnosti a vyřazování z duchovní činnosti kněží a biskupa Hloucha, málo (pokud vůbec) si však všímá těch ostatních, včetně kněží vyložené kolaborujících s ateistickým režimem. Tím pádem nevíme, jaké procento duchovní činnosti a jak dalece bylo omezeno, ani to, co (a zda vůbec něco) tyto nedostatky mohlo kompenzovat. Obraz církve zahnané „za kostelní dveře a do sakristie“, na který poprvé důkladně upozornili brněnští historici Stanislav Balík a Jiří Hanuš (*Katolická církev v Československu 1945–1989*, Brno 2007, s. 124), tím pádem není úplný, stejně jako chybějí informace o činnosti církve „za hranicí (tehdejší) legality“ – o liturgických aktivitách podzemní církve, pokud v jižních Čechách existovaly, o činnosti řádů po „odsunutí“ řeholnic z nemocnic a sociálních ústavů, o překračování práva slavit „soukromé mše“ v případě kněží zbavených státního souhlasu a podobně.

Většina příslušné části knihy se naproti tomu zaměřuje na to, co sledovali (a omezovali) „církevní tajemníci“: restrikce křtů, biřmování, církevních sňatků, pohřbů, slavení Božího těla, poutí a procesí, načež následuje příklad svátostin, (prakticky absentující) svěcení nových kostelů a výklad o omezené aplikaci výsledků II. vatikánského koncilu (jednalo se prakticky jen o liturgickou reformu, zatímco ostatní přínosy koncilu před rokem 1989 nemohly být a obvykle ani nebyly recipovány). Kromě konkrétních údajů pro jihočeskou diecézi však ani zde Demel nepřináší mnoho nového. O tom, že pohřby odolávaly sekularizaci nejdéle, není sporu, spíše by třeba bylo zajímavé připomenout, zda a jak se situace změnila kupříkladu v souvislosti s akceptací kremace ze

strany katolické církve – o tomto přelomovém momentu však autor překvapivě mlčí. Podobně pravdivé, avšak málo přínosné je tvrzení, že „příčinou poměrně vysokého počtu křtů novorozenat ... [bylo], že křest dítěte byl pro velkou část rodičů přece jen adekvátnějším rituálem pro přivítání dítěte do života než režimní „vítání občanů“. Často hrál velkou roli zájem prarodičů ... šlo o případy, kdy prarodiče ještě žili s církví nebo byli alespoň silně zakořeněni v křesťanské tradici, na rozdíl od svých dětí, které třeba ani neměly církevní snahy. A v nemnohých případech nechali rodiče své děti pokřtít jen jako výraz protestu proti režimu. Dlužno však podotknout, že většina pokřtěných dětí nebyla vychovávána ve víře“ (s. 181).

Kniha *Pod dohledem církevních tajemníků* je ke škodě věci namnoze jen ilustrací protikatolického institucionálního tlaku komunistického režimu, známého z dosavadní literatury, který je představován v materiálech státní správy Budějovického/Jihočeského kraje, respektive česko-budějovické diecéze. Její analytický rozměr nepřekračuje dobře a důsledně provedené „výpisky“ z těchto pramenů, jimž však chybí širší kontext pramenný i analytický a jejichž výpovědní hodnota je proto dosti omezená. Je to škoda obzvláště proto, že autorem nastíněné téma slavení katolické liturgie ve všech jejích různorodých formách by se mohlo stát zdrojem vskutku nového pohledu na protináboženské působení komunistického režimu a zároveň na ne/schopnost katolické církve účinněji proti němu bojovat – obojí by pak zřejmě vykazovalo značné místní a časové odlišnosti, závisující na konkrétních podmínkách a okolnostech, o nichž se v knize Zdeňka Demela naneštěstí mnoho nedo-

zvídáme. Autor nedokázal překročit běžný způsob zpracování disertačních prací, ač právě to mu v podmínkách fungování české akademické obce mohlo a mělo umožnit přepracování disertace do knižní podoby.

Zdeněk R. Nešpor

Jan Luffer: *Strašidelný chrám v horách. Japonské lidové pohádky a pověsti*. Argo, Praha 2009, 245 s.

Skutečně kvalitních a především odborně fundovaných výborů ústní slovesnosti jednotlivých národů a etnických skupin světa vycházelo v našem prostředí, tradičně vnímajícím slovesný folklor především jako součást domácí „národní kultury“, vždy poměrně malé množství. Obzvláště tristní situace nastala po zániku výjimečné „odeonské“ edice *Lidové umění slovesné*, řízené Rudolfem Lužikem, ve které v letech 1954–90 ve třech řadách vyšlo přes 50 titulů a která – až na několik dobových ideologických excesů – po dlouhou dobu pravidelně přinášela kvalitní původní i překladové výbory světové lidové prózy a poezie, které byly navíc v dobách, kdy u nás bývala komparativní folkloristika oficiálně označována za „buržoazní pavědu“, doplňovány odkazy na standardní mezinárodní typologický katalog ústní slovesnosti Antti Aarneho a Stitha Thompsona (ATH). V soudobé domácí nakladatelské produkci, motivované především ekonomicky, dnes – vedle občasných podařených solitérních titulů – najdeme dvě podobné kvalitní řady přinášející česky čtoucím čtená-

řům komentované překlady světové ústní slovesnosti. První z nich je poněkud eklektická edice *Ethnos* nakladatelství Dauphin, především ve svých počátcích neorganicky směřující teoretické antropologické texty s výbory ústní slovesnosti. Vedle výborů průměrných v ní nalezneme skutečně podařené publikace, které ale bohužel trpí absencí odborných komentářů k jinak velmi vhodně vybraným textům (např. *Řecké pohádky* – Petr Šourek a Denis Kostomitsopoulos či *Divotvorný vůl a jiné maďarské pohádky* – Gyula Illyés). Výraznější je pak edice *Mýty, pohádky a legendy* nakladatelství Argo, ve které ale bohužel nad kvalitou často převažuje kvantita a vedle velmi dobrých až skvělých výborů (např. bilingvní publikace *Mýty Lakotů. Aneb když ještě po zemi chodil Iktómi* – Jan F. Ullrich či výbor *Bludný bruslař. Pověsti a báchorky z Nizozemska a Flander* – Cornelis Bakker, Eelke de Jong) nalezneme i práce z folkloristického hlediska průměrné až podprůměrné. Potěšující zprávou je proto nepochybně fakt, že právě v letošním roce v této edici vyšlo z odborného, ale možná i čtenářského hlediska jedno z nejpovednějších děl celé řady, prvotina mladého slovesného folkloristy Jana Luffera *Strašidelný chrám v horách*.

Autor, který na sebe již dříve upozornil drobnějšími studiemi z oblasti katalogizace tradičních pověstí (jimiž konečně narušil několik desetiletí trvající absenci domácí systematické práce na tomto poli), v sobě – přes svůj mladý věk – nezapře zkušeného odborníka s přehledem nejen o folklorní tematice a motivice, ale i o obecných zákonitostech lidové tradice. Prezentovaný slovesný materiál proto zásadně nerozmanžuje, důsledně se vyhýbá laciné exotice (kterou by běžný čtenář při prezenta-

ci japonského folkloru, určené primárně pro domácí prostředí, podvědomě očekával) a jeho hlavní snahou je věrné představení autentické lidové slovesnosti. Na rozdíl od mnoha domácích prezentací japonských pohádek a pověstí, které si často neúměrně výrazně všimají literární, umělecké narativní tradice, nám tak Jan Luffer předkládá běžnou každodennost japonského venkova v podobě pohádek a pověstí vyprávěných rolníky či potulnými lidovými vypravěči, která je přes svůj vnějškově exotický háv až překvapivě podobná každodennosti české či slovenské tradiční lidové kultury. Na druhou stranu, i když si autor velmi dobře uvědomuje paralelnost mezinárodního folklorního repertoáru (která je velmi výrazná především v případě pohádek), rozhodně neopomíná ani specifika japonské lidové tradice – vedle prvků převzatých ze zvláštností japonské přírody, kultury a společnosti vyzdvihuje především svébytné poetické prostředky místní lidové slovesnosti, jako je četné používání zvukomalebných slov (která, podobně jako standardizované úvodní a závěrečné formule pohádek, v textu často ponechává v japonském originále). Luffer se přitom nevyhýbá ani oblastem, které romantizující národopisci či upravovatelé folkloru často obcházejí širokým obloukem – jako je velké množství skatologických motivů, jejichž frekvence a detaily mohou puritánštěji orientovaného čtenáře snadno šokovat (ale které, jak autor poučeně dokládá, jsou pro lidovou, ale nikoli pouze rurální tradici typické transkulturně), či erudovaná komparace ústní tradice nejen s archaickou literací literární, ale třeba i se soudobou populární kulturou (japonské komiksy manga, anime a film).

Obsahově sbírka přináší celkem 118 folklorních textů, rozdělených na dva základní tematické celky – první představuje fiktivní příběhy vyprávěné primárně pro zábavu (tedy pohádky, japonsky označované jako *mukašibanaši* či novotvarem *minwa*) a druhý prezentuje vyprávění chápaná svými vypravěči a posluchači jako záznam skutečných událostí (tedy nejružnější druhy pověstí, japonsky *den-secu*, které jsou v Japonsku poměrně kulturně specifické díky vlivu tamního lidového náboženství). Jednotlivé celky jsou dále dle příslušnosti k žánru a tematice členěny na oddíly *Kouzla, dobré a zlé síly, nadpřirození hrdinové* (zahrnující především vlastní, tj. kouzelné pohádky), *Vtip a hloupost, dobré a špatné vlastnosti* (novelistické pohádky, anekdoty), *Pohádky a legendy o zvířatech, Chrámy, mnichové a porušené zákazy* (pověsti a legendy s religiózní tematikou), *Monstra a démoni* (demonologické pověsti), *Přízraky a duchové mrtvých* (vyprávění o revenantech), *Siláci a samurajové* (historické hrdinské pověsti) a *Podivuhodná místa* (místní pověsti). Výběr vyprávění tak organicky představuje všechny významné tematické oblasti lidové tradice, přičemž vybrané texty zaujmou nejen díky své tematice a motivice, ale i díky velmi podařenému zprostředkování jejich poetické a jazykové formy. Obsahově jsou prezentovány jak známé texty (jako nejznámější japonská pohádka vůbec, tedy *Momotaró* – *Broskev-níček*, HI 302), tak i nepříliš rozšířená vyprávění; velmi podrobně se pak seznamujeme s panteonem japonských démonických bytostí, často překvapivě odlišných od těch evropských, a to nejen v detailech, jako jsou např. strašidelné bytosti a předměty oživé díky nadpřirozené síle *kami*,

zvířecí démoni měnící své podoby jako liška (*kicune*) a jezevec (*tanuki*), ale i „tradičnější“ revenanti *júrei* či démonické bytosti *jókai* (*obake*) jako vodní démon *kappa* a horší duchové *tengu* a *jamauba*.

Obrovským pozitivem knihy a dokladem autorovy velice pečlivé přípravy publikace je pak rozsáhlý odborný komentář k vlastním folklorním textům, který zabírá na poměry edice *Mýty, pohádky a legendy* neuvěřitelných 57 (!) z celkových 252 stran. Všech 118 textů je v něm komparováno s japonským (HI) a mezinárodním (ATU) katalogem lidových vyprávění, relativně podrobně komentováno a doplněno obsáhlým doslovem s názvem *Pohádky a pověsti v japonské lidové tradici* seznamujícím s dějinami japonské lidové slovesnosti a jejích studií (mimochodem poměrně mladých, protože japonská folkloristika vznikla až ve 20. století), s nositeli folklorní tradice, nejčastějšími pohádkovými motivy, charakteristikou japonské pověstní tradice a démonických bytostí (délka tohoto komentáře prozrazuje autorův výrazný odborný zájem o tuto oblast lidové slovesnosti); nakonec si autor všimá zvukomalby, slovních hříček a úvodních a závěrečných formulí. Erudovaná závěrečná stať je doplněna velice pečlivě zpracovanou bibliografií, vedle použitých pramenů a sekundární literatury zahrnující i kompletní soupis českých vydání japonských lidových pohádek a pověstí a bibliografii českých vydání povídek japonských profesionálních vypravěčů.

Lufferova sbírka bezesporu patří, jak již bylo naznačeno v úvodu, k těm nejpodarenějším domácím počínům v oblasti poučené prezentace zahraniční lidové slovesnosti z poslední doby. Práci tak nelze v podstatě nic výraznějšího vy-

tknout (vzhledem k populární povaze edice ani fakt, že japonské texty byly přeloženy nikoli z japonského originálu, ale anglických a německých překladů), snad s výjimkou skutečnosti, že autorovy komentáře k textům jsou v souladu s velmi precizně a objektivně zpracovanou grafikou publikace sice originálně vytištěny na červeném papíře, tím je však bohužel velmi ztíženo jejich čtení (tato výtká ale samozřejmě padá na vrub redaktora a nakladatele). *Strašidelný chrám v horách* tak představuje výjimečně podařený počín, jehož vysoké standardy budou snad následovat nejen další publikace edice *Mýty, pohádky a legendy*, ale i další domácí edice folklorní slovesnosti vůbec.

Petr Janeček

Thomas Hylland Eriksen:
Sociální a kulturní antropologie. Portál, Praha
 2008, 407 s.

Napsat základní učební text sociální a kulturní antropologie je mimořádně náročný úkol. Přesto se jej s výborným výsledkem zhostil Thomas Hylland Eriksen, který působí na univerzitě v Oslu, kde se zabývá zejména problematikou identity, národní příslušnosti, nacionalismem a globalizací. S ohledem na osobní favorizovaný zájem neudivuje, že jeho učebnice o sociální a kulturní antropologii nese podtitul *Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Autor v předmluvě přiznává, že jeho text je „zhuštěný přehled základních etnografických monografií, které zůstávají na-prosto nezbytnou součástí počátečních fází studia každého antropologa“. To je také

důvod, proč na knihu upozorňují především všechny studenty, ale i další zájemce o kulturní antropologii.

Obsáhlý text je členěn na devatenáct kapitol, na závěr je uveden rejstřík a celkový přehled literatury, když ovšem za každou kapitolou je vždy uváděno několik položek doporučené literatury. Ekvivalentem Úvodu je „pozvání na cestu“, jejímž smyslem je poznávat a „vysvětlovat společenské a kulturní rozdíly ve světě ... a porozumět podrobnostem mezi společenskými systémy a lidskými vztahy“. Následuje kapitola *Stručné dějiny antropologie* a nezbytné pojednání na téma *Terénní výzkum a jeho interpretace*. Člověk jako sociální osoba (4. kapitola) je „rozebírán“ ze všech stran, tj. v kontextu společnosti i přírody. Popis problémů týkajících se místní komunity, společenských norem, socializace, ale také problematika domácností je obsahem kapitoly s názvem *Místní uspořádání* (5). Logicky následují problémové okruhy na téma *Jedinec a společnost* (6), *Příbuzenství a původ* (7), *Manželství a aliance* (8) a *Gender a věk* (9). Podrobně jsou probrány *Společenské hierarchie* (10), a to v různých společenských systémech – kasty ve staré i současné Indii – s, třídy a vrstvy, dále „kulturní třídy“ a fenomén sociální diferenciace. Stručný popis moci a bezmocných dobře uvozuje další kapitoly: *Politika a moc* (11), *Směna* (12), *Výroba a technologie* (13). Autor následně tematizuje náboženství a smysl tradičních i novodobých rituálů (14), *Způsoby myšlení* (15) a upozorňuje na *Úskali mnohočetných tradic* (16). Teprve pak je zařazen text o *etnicitě* (17), který je nezbytný pro pojednání o *Politice identity, nacionalismu a menšin* (18) a pro prezentaci faktů i problému shrnutých pod jed-

noznačný název: Globální, lokální a globální (19). Ve stručném závěru Eriksen zdůrazňuje, že kulturní antropologii lze chápat jednak jako akademickou disciplínu, jednak jako inspiraci „moudrosti a vhledu“ všem, kteří se chtějí a nakonec i dokáží „podívat na svou vlastní existenci“, na své postavení ve vlastní kultuře i ve složitosti sociálního života. Právě pro

tento praktický výstup je třeba studovat Eriksenovu knihu.

Autor je nejen patřičně vzdělaný ve svém oboru, ale má dar lehkého pera. Složitě problémy zpřístupňuje čtenářům srozumitelnou formou s evidentní pedagogickou suverenitou. Proto si lze jen přát, aby výborná kniha T. H. Eriksena oslovila co nejvíce čtenářů.

Helena Haškovcová

Projekt výzkumu rodičovských strategií v edukaci dětí v České republice

V roce 2009 zahájily Dana Bittnerová, Mirjam Moravcová (FHS UK v Praze) a Daniela Pěničková (Northern Arizona University, USA) výzkum strategií, které v ČR rodiče různých sociokulturních východisek uplatňují při institucionálním vzdělávání a profesním směřování vlastních dětí. Projekt s názvem *Family and Group Strategies in the Education of Children in the Czech Republic* financuje CERGE-EI Foundation a zaštiťuje Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Záměr výzkumu reaguje na dvě nové skutečnosti spojené s edukací dětí na základních a středních školách v ČR. První z nich je proměna ambice při plánování a uskutečňování školního vzdělání v občanské společnosti ČR. Cílem a určitou normou se stalo zajistit dítěti alespoň středoškolské vzdělání s maturitou; přehodnocován je i postoj k významu odborné prestiže školy při projekci profesní kariéry dítěte. Druhou skutečností, na niž výzkum reaguje, je konfrontace občanů ČR s osobitými vzdělávacími strategiemi nových imigrantů. Tato konfrontace mimo jiné ukázala, že efektivnost některých vzdělávacích strategií rodin přicházejících z jiných kulturních prostředí může oslabit konkurenceschopnost českých žáků v rámci vzdělávacího systému české školy. Po prudkém nárůstu počtu imigrantů a jejich postupné vnitřní sociální diferenciaci se pak navíc situace v postojích nově přichozích ke vzdělání stala nepřehlednou – jak pro svou výchozí rozdílnost, tak pro svou krystalizující sociální proměnlivost. V souvislosti s prosazením teorie multi-

kulturalismu v přístupu české legislativy k nově přichozím pak váha těchto osobitých strategií dostala nejen kulturní, ale i společenský rozměr.

Hlavním cílem výzkumného projektu je ve vzájemné komparaci definovat vzdělávací strategie a) u rodičů z početně nejsilnějších komunit imigrantů, které se v ČR etablovaly po roce 1990 (Rusové, Slováci, Ukrajinci, Vietnamci);¹ b) u rodičů z řad české majoritní společnosti; c) u rodičů z řad kulturně vyhraněné romské menšiny.² Současně chce ovšem pro-

¹ Kritériem výběru se stal počet přítomných žáků z rodin cizinců na českých základních, odborných a středních školách ve školních rocích 2006/07 (poslední zveřejněná statistika před podáním projektu) a 2007/08 (zveřejněná statistika před zahájením výzkumu). Podmínkou výběru bylo více než 1000 žáků z rodin té které komunity cizích státních občanů. Podle statistiky Ústavu pro informace ve vzdělávání tuto podmínku ve školním roce v 2007/08 splnily skupiny cizinců z Ruska (1 597), Slovenska (3 728), Ukrajiny (4 400) a Vietnamu (4 983).

² Výběr z řad občanů ČR jsme orientovaly na rodiny romské (vzhledem k jejich transparentně odlišným edukačním strategiím a nízkému socioekonomickému statusu značné části této populace) a na rodiny české (s ohledem na komparaci postojů všech ostatních sledovaných etnik s postoji většinové společnosti). Ve školním roce 2007/08 studovalo na základních, odborných a středních školách celkem 1 426 703 dětí českých státních občanů. Stanovení jejich počtu podle národnosti není možné – tato statistika není vedena. V našem výzkumu při rozlišení českých státních občanů na rodiče z řad českého a romského obyvatelstva vycházíme ze sebedeclarace respondentů v národnosti a etnické příslušnosti. U českých státních občanů pracujeme tedy se třemi sebeidentifikacemi: a) národnost česká, b) národnost romská, c) národnost česká/případně slovenská – jsem Rom (Cikán). Poslední dvě sebedeclarace vztahujeme k romskému obyvatelstvu.

jekt ukázat s ohledem na tyto strategie rodin různých sociokulturních východisek perspektivy nového společenského rozvrstvení obyvatelstva ČR. Záměrem projektu je tedy definovat vzdělávací strategie početně nejsilnějších komunit imigrantů v ČR a současně ukázat perspektivy nového společenského rozvrstvení obyvatelstva ČR s ohledem na strategie rodin různých sociokulturních (zejména etnických a vzdělanostních) východisek.

Teoretická východiska. V teoretické rovině se projekt opírá o výklad sociální stratifikace společnosti a její sociokulturní podmíněnosti. V tomto smyslu nosný koncept nabízí P. Bourdieu a badatelé, kteří na něho navazují (de Singly, Katrňák). Bourdieu hovoří o různých habitech a různých druzích kapitálu, které jedince zařazují do sociálních vrstev společnosti, jež autor vidí hierarchicky. V rámci multifunkčního obrazu kulturní a sociální hodnoty jednotlivce (a skupiny) pracuje s ekonomickým, sociálním, kulturním a symbolickým kapitálem. Školní či formální vzdělávání přitom jednak identifikuje jako součást kulturního kapitálu a jednak o něm hovoří jako o kapitálu nového typu. Školní vzdělání totiž vidí jako nástroj sociální mobility, která může na jednu stranu konkurovat ekonomickému kapitálu, ale na druhou stranu z něj může i těžit (při financování školní trajektorie). V rovině šíře a zacílení sociálních vazeb školní vzdělání navíc vymezuje okruhy lidí podobných preferencí, zálib – tedy habitů. Ve svém důsledku se pak školní vzdělání logicky promítá do kapitálu symbolického. V tomto smyslu je tedy zjevné, že jak přístup ke vzdělání (možnost se vzdělávat), tak hodnotící postoj, který jedinec či jeho rodina ke vzdělání

zaujme, může ovlivňovat jeho budoucí či stávající pozici ve společnosti. V případě imigrantů se tedy nabízí otázka, jaký mají výchozí kulturní, ekonomický a sociální kapitál, který mohou využít pro realizaci školního vzdělání, a dále jaké jsou jejich aspirace a možnosti zařazení do hierarchie hostitelské společnosti, tedy jakým symbolickým kapitálem disponují či v budoucnu disponovat chtějí. V tomto smyslu rodinné zázemí garantuje dítěti určité druhy kapitálu. Vzniká tak potenciál, jenž může být využit ve školním vzdělání. Zprostředkovaně tak mohou být ovlivněny i socializační procesy, které probíhají v rámci školní instituce. Tedy i školní zkušenost může zpětně přispívat k upevňování vazeb mezi lidmi stejného habitu.

Z této teoretické pozice projekt vychází. Klade si otázku, jaký význam příslušníci vybraných etnik přisuzují institucionizovanému vzdělání jako segmentu kulturního kapitálu, který má být předán generaci potomků. Tento typ vzdělání totiž potencionálně determinuje zařazení nastupující generace do socioekonomických struktur ČR, popřípadě EU. V případě majoritní společnosti a kontinuálně přítomných národnostních menšin vzniká předpoklad reprodukce statusů. Naopak v kontextu adaptačních a integračních procesů imigrantů se otevírá otázka socioekonomické ambice a jejího naplnění. Institucionalizované vzdělání je tedy jak nástrojem při reprodukci a potvrzení sociálního statusu rodiny, tak nástrojem cílené redefinice zaujatého statusu. Jeho podíl na sociální mobilitě je tedy zřejmý. Prostřednictvím institucionizovaného vzdělání, které zaručuje uplatnění v povolání, mnohdy prestižním, jedinec a skupina získávají kýžený sociální status.

Z hlediska sociální pozice imigrantů v ČR jsou vztah k edukaci a vzdělanostní skladba nově se etablojících imigračních komunit v řadě ohledů, ekonomické nevyjímaje, vnímány jako důležité (společensky a existenčně určující) faktory jejich života v ČR. Přijímající česká společnost pohlíží ovšem na úroveň vzdělání a také na vztah imigračních komunit ke vzdělání stereotypně. Nediferencuje na úrovni jedinců. Nevidí, a tedy se ani nesnaží o jejich hlubší pochopení, vazby na sociokulturní východiska imigrantů.

Koncepce výzkumu. Projekt vychází z pěti hypotéz, které předpokládají, že: (1.) při reprodukci víceetnické občanské společnosti hraje zásadní úlohu nejen sociální pozice rodin (bohatství, moc, prestiž), ale i pozice kulturní, ve skupinovém rozměru vázaná na etnický původ a tedy na hodnotový systém a edukační zvyklosti zakotvené v kultuře etnika (a v případě imigrantů i v kultuře výchozího civilizačního okruhu); (2.) v ČR příslušníci různých imigračních komunit (a také etnických menšin a většinové české společnosti) mají nejen své vize o socioprofesi budoucnosti dětí, ale také své strategie, jak naplnění těchto cílů edukací zabezpečit; (3.) zaujatý sociální a kulturní status rodiny sice napomáhá reprodukci určitých sociálních vrstev, a tedy reprodukci sociální nerovnosti společnosti (v našem výzkumu nahlížené v souvislostech etnické příslušnosti), avšak rodinné strategie mohou směřovat také k sociálnímu vzestupu generace potomků. V souvislostech cizineckých komunit a etnických menšin pak mohou vést i ke změně sociálního statusu celé menšiny; (4.) způsob využívání možností, které garantuje edukační politika ČR, je ovlivněn kulturními zvyklostmi urči-

tých etnických prostředí a mentalitou příslušníků různých etnik; (5.) volba vzdělávacích strategií menšinových etnik souvisí i s jejich integračními a desintegračními tendencemi, tedy s vlastními představami o své existenci a způsobu života v ČR.

Vstupní, obecněji formulované hypotézy projekt ověřuje čtyřmi základními výzkumnými otázkami. Sleduje (1.) otázku cílů edukace a rodičovských strategií k jejich dosažení, a to a) ve vztahu ke vzdělanostní úrovni rodiny, b) ve vztahu k ekonomickému zabezpečení rodiny, c) ve vztahu k rodinným ambicím a d) ve vztahu k profesní pozici respondenta; (2.) otázku modelů výchovných strategií rodičů s ohledem na a) uplatňované dílčí nástroje socializace (systémy motivací, tlaků a odměn, kontroly, angažovanosti rodičů), b) ambici v zařazení dětí do socioekonomických struktur české společnosti nebo c) rezignaci a rezistenci v jejich zapojení do těchto struktur; (3.) otázku postoje ke státnímu školství ČR³ a alternativnímu školnímu vzdělávání⁴ s ohledem na a) obsah výuky, b) vyučovací přístupy učitelů, c) vyučovací jazyk, d) sociální skladbu žáků školy; (4.) otázku volby směru a obsahu edukace vzhledem k a) plánu setrvat v ČR nebo změnit pobyt, b) transmisi výchozí kultury, c) projekci kýžené etnické identity dítěte (reprodukce identity rodičů, formování dvojí etnické identity, vrstvení identity etnické a občanské, přijetí transnacionální identity).

Realizace výzkumu. Empirický výzkum byl proveden dotazníkovým šetřením,

³ Školy, které vyučují podle standardních vzdělávacích programů.

⁴ Školy, které vyučují alternativními metodami – waldorfská škola, Montessori, atd.

kteřé probíhalo od března do října roku 2009.⁵ Celkově šetření zaznamenalo postoje 410 rodičů ze šesti výše zmíněných etnických prostředí, přičemž počet rodičů z řad českého obyvatelstva byl vzhledem k počtu rodičů z řad imigrantů a Romů záměrně navýšen (viz níže).⁶ Cílovou skupinou výzkumu se stali rodiče dětí, které navštěvovaly základní, odborné nebo střední školy v České republice. Výběr rodičů byl účelový. Za kritéria výběru bylo stanoveno: státní občanství, deklarovaná národnost (etnicita), dosažená úroveň vzdělání rodičů a deklarovaný ekonomický status rodiny. U českého obyvatelstva byl soubor respondentů sestavován také s ohledem na zastoupení čtyř vzdělanostních skupin (vzdělání základní, odborné, střední školské a vysokoškolské)⁷ – se záměrem definovat sociální modely vzdělávacích strategií a představ o kariérním směřování dítěte/dětí. U ostatních pěti zkoumaných komunit (občané Ruska, Slovenska, Ukrajiny, Vietnamu, Romové) tento záměr postaven nabyl. Předchozí výzkumy tuto možnost vyloučily jako nereálnou.⁸

⁵ Na realizaci dotazníkového šetření se podíleli studenti FHS UK, kontaktní pracovníci škol, asistenti z řad příslušníků sledovaných etnik a také řešitelky.

⁶ Z každé k výzkumu vybrané skupiny cizinců a také z řad romského obyvatelstva jsme získali vyplněné dotazníky od 50 rodičů. Výchozí projekt předpokládal stejný počet získaných dotazníků i u rodičů českých. Na žádost garanta projektu jsme však počet zkoumaných rodin z řad českého obyvatelstva navýšily na 160. Na požadavek garanta jsme přistoupily s ohledem na možnost důsledněji sledovat u českého obyvatelstva vliv dosaženého vzdělání rodičů na edukační strategie.

⁷ Srov. předchozí pozn.

⁸ Vzdělanostní struktura námi sledovaných komunit cizinců je asymetrická, u každé z těchto

S ohledem na volbu lokality byl výběr respondentů prvořadě orientován na Prahu, kde je vysoká koncentrace všech námi sledovaných komunit cizinců a také nejpríhodnější podmínky pro uskutečnění jejich sociální mobility. Stejně tak Praha především vytváří podmínky pro sociální mobilitu romského obyvatelstva. Do výzkumu však byly zahrnuty i další lokality s důrazem na zjištění situace v malých městech a příměstských vsích. Záměrem tohoto výběru bylo srovnání vzdělávacích strategií rodičů v odlišných podmínkách nabídky institucionálního vzdělávání. Výběr měst zohledňoval přítomnost cizinců a koncentraci romského obyvatelstva.

Text dotazníku byl jednotný pro všech šest sledovaných etnických skupin. Náš cíl, jímž je vzájemná statisticky vyhodnotitelná komparace vzdělávacích strategií, nepřipouštěl jinou možnost. Dotazník pracoval s otázkami uzavřenými i otevřenými. Otevřené otázky vždy počítaly s prvou asociací respondenta a případným následným rozvedením této asociace. Dotazník byl distribuován v češtině.⁹ Problémy s porozuměním českému textu neměli Slováci, Romové a v podstatě ani Rusové a Ukrajinci (i díky tazatelům schopným komunikovat v ruštině a angličtině). Česká verze dotazníku byla naproti tomu zásadním problémem u řady vietnamských respondentů, a to nejen těch, kteří se do ČR přistěhovali v posledních letech. Tuto situaci jsme řešili „tlumočením“, kte-

to komunit má specifické rozložení. Vzdělanostní struktura romského obyvatelstva se sice rozvíjí, avšak i v současnosti převaha Romů dosáhla pouze základní vzdělání.

⁹ Náš finanční limit nedovolil dotazník distribuovat v jazyce té které sledované imigrační komunity.

ré obstarávaly vietnamské děti, vietnamští „tlumočníci“¹⁰ a naši tazatelé z řad Vietnamců, kteří ovládají oba jazyky.

Vyhledávání respondentů ochotných zapojit se do výzkumu mělo své výrazné „občanské“ limity. Mnozí rodiče z řad cizinců se odmítali na výzkumu podílet. Svě odmítnutí nevysvětlovali, doprovázeli stručným sdělením „nevypĺňuji“, nejednou signovaným podpisem. Pokud odmítnutí zdůvodňovali, tedy nezájmem, pracovní vytížeností, neznalostí jazyka (Vietnamci – přestože děti měly fungovat jako tlumočníci mezi respondentem a tazatelem). Návratnost vyplněných dotazníků u těchto rodičů cizinců byla méně než 50 %.¹¹ Situace u rodičů z řad romského obyvatelstva byla podstatně příznivější. Nelze ovšem vyloučit, že ochotu podílet se na výzkumu ovlivnili tazatelé vybraní z osob, které jsou s Romy v kontaktu nebo jsou Romy. U českých rodičů jsme neznamenaly neochotu vyplňovat dotazník. Z jejich řad však zazněly komentáře k položeným otázkám – komentáře doplňující, souhlasné i kritické (vesměs formulované v kontextu sociální pozice komentujícího a jeho potřeby sdělit jedinečnou osobní zkušenost). Tyto komentáře jsou důležitým výsledkem výzkumu – právě i pro svou sociální determinovanost.

¹⁰ Na „tlumočníky“ se obraceli Vietnamci. Jsou to Vietnamci, kteří zprostředkovávají komunikaci s českým okolím. Pojmenování „tlumočníci“ nebo „organizátoři“ se váže ještě k osmdesátým létům 20. století, kdy Vietnamci přicházeli do Československa na základě mezistátních smluv na dobu šesti let. Po vypršení této doby se navraceli do Vietnamu.

¹¹ Abychom naplnili stanovený počet 50ti dotázaných rodičů z řad cizinců, musely jsme kontaktovat a oslovit více než dvojnásobek rodin.

Dosavadní poznatky. Výsledky dotazníkového šetření dosud nejsou vyhodnoceny. Přesto sám průběh šetření přinesl řadu poznatků o postojích a mentalitě rodičů z řad sledovaných komunit imigrantů, Romů a Čechů. Prvým poznatkem, který vypovídá o postojích rodičů různých etnických východisek, je vnímání vztahu mezi státním občanstvím a národností. Určité překrývání jsme zaznamenali u občanů bývalého Sovětského svazu a u Romů – i když v naprosto jiném kontextu. Ruskojazyční tazatelé i respondenti se při identifikaci ruských a ukrajinských imigrantů opírali v první řadě o jazykovou kompetenci, tedy o ruskojazyčnost. Státní občanství a národnost sice přesně zaregistrovali, avšak přesto do řad ruských imigrantů zařadili například i Kazachstánce (rusky mluvící občany Kazachstánu), občany Ukrajiny mluvící rusky a občany Ruské federace jiné než ruské národnosti: Armény, Litevce, Ukrajince. Respondenti z řad občanů Ukrajiny, pokud se ne-deklarovali v ruské národnosti, se naopak zařazovali podle státního občanství – dotazník jako Ukrajinci vyplnili i rodiče, kteří uvedli německou a polskou národnost.¹²

Skutečnost specifického pojetí deklarace národnosti (ve smyslu státního občanství nebo země původu) u romského obyvatelstva v ČR je známa. Podle očekávání většina romských rodičů (90 %) v dotazníku neuvedla romskou národnost (a to bez ohledu na to, zda tazatel sám byl Rom a identifikoval se v romské národnosti, a bez ohledu na to, že se respondent v dotazníku odkazoval na rom-

¹² Tyto dotazníky budeme analyzovat samostatně. Jsou nad rámec závazného počtu 50ti dotazníků získaných od ukrajinských rodičů.

skou kulturu a romský jazyk). Závažnou se však z našeho hlediska ukázala skutečnost, že až na dvě výjimky¹³ ani jediný romský respondent, občan ČR, se nedeclaroval v národnosti slovenské nebo maďarské (a nedeclaroval v těchto národnostech ani svého partnera). Tato skutečnost ukazuje trend stabilizování a přerušování vazeb s výchozími lokálními společnostmi (slovenskými, maďarskými). Má ovšem výpovědní hodnotu pouze v lokálních souvislostech námi sledovaných měst a nelze ji vztáhnout na romské obyvatelstvo celé ČR.¹⁴ Problémy s deklarací národnosti ve vztahu ke státnímu občanství jsme neměli s rodiči slovenskými a logicky ani vietnamskými. Někteří Vietnamci, kteří do ČR imigrovali po roce 1990, již získali české státní občanství. V našem souboru vietnamských respondentů jsme zachytili pět takovýchto rodičů. Přijetí českého občanství však u nich nevedlo ke změně národnosti ani k deklaraci dvojí národnosti.

Druhým poznatkem, který lze vztáhnout k odlišným sociokulturním východiskům rodičů, se ukázal přístup k vyplňování dotazníků. Naznačil způsob jejich disciplinace a normativně přijatý vztah k zodpovědnosti. V našem výzkumu se tyto osobnostní charakteristiky projeví jako charakteristiky vázané jednak na kul-

turní zvyklosti určité etnický vymezené společnosti a jednak na úroveň dosaženého vzdělání respondentů. V této souvislosti transparentně vystoupily postoje ruských, vietnamských, romských a českých respondentů. Dotazníky vyplněné ruskými imigranty vesměs přesně reagují na dotaz, oplývají maximem doplňujících informací, vykazují schopnost respondentů reagovat na české kulturní prostředí i jejich sebejistotu a cílevědomost v kariérním směřování vlastních dětí. V tomto směru není mezi nimi rozdíl. Dotazníky vyplněné Vietnamci naproti tomu výrazně odrážejí úroveň dosaženého vzdělání respondenta. Způsob vyplnění osciluje od uvědomělé preciznosti k taktice „nevím, neznám, nerozumím“, taktice používané při nechtěné komunikaci s většinovou společností. Přístup romských respondentů k vyplňování dotazníku charakterizovala ochota. S výjimkou příslušníků romské kulturní a politické elity se ovšem romští respondenti při vyplňování dotazníku spoléhali na záštitu druhého (i z řad Romů). Příkladem lze uvést extrémní jedinečnou situaci, kdy dobrovolnice doučující romského chlapce požádala o vyplnění dotazníku. Odpověď zněla: „Vyplňte to sama, vždyť nás znáte.“ Vyplňování dotazníku českými respondenty charakterizovaly doprovodné komentáře formulované jednoznačně z vlastních kulturních pozic a opřené o sumu vlastních znalostí. Typická byla ovšem i určitá nedisciplinovanost (nepřečtení otázky, laxnost k vysvětlujícím doprovodným textům), ale také snaha dotazník doplnit a upřesnit z pozice své zkušenosti. Například jeden z českých rodičů polemizoval s otázkou o existenci pravidel, která dítě ve škole omezují. Rozvíjel myšlenku,

¹³ Dvě romské rodiny z vesnic v okolí Jilemnice uvedly státní občanství české a národnost slovenskou.

¹⁴ Výzkum nebyl proveden na Ostravsku, Mostecku a Chomutovsku, kam především směřují imigrační toky ze Slovenska. Stejně tak nutno brát v úvahu, že z řad romských rodičů byli ochotni podílet se na výzkumu především ti, kteří v ČR již prošli procesem integrace – a to i v případech, že žijí v komunitách sociálně vyloučených, jsou nezaměstnaní a žijí na pokraji bída.

zda pravidla, která ve škole existují, mají pozitivní účinek, či zda jsou restriktivní. Význam otázky posunul. I tato skutečnost je pro nás poznatkem.

Třetím poznatkem, který se ukázal při vyplňování dotazníků jako opakovaný projev u rodičů z vietnamské imigrační komunity, bylo vyhýbání se odpovědi na některé otázky. Vietnamci opakovaně, s výjimkou vysokoškolsky vzdělaných osob, nechtěli zodpovědět dotaz na zaměstnání v zemi původu a v ČR a také dotaz na charakteristiku ekonomické situace své rodiny. S velkou rezervou přistupovali i k dotazům na finanční investice do vzdělání svých dětí. Tyto údaje byly tabu zejména pro rodiče z pražské vietnamské komunity, kteří do ČR migrovali v posledních letech. Naproti tomu vietnamští rodiče z malých měst tuto informační bariéru neměli. Nutno přitom zdůraznit, že jsme se netázali na konkrétní objektivně měřitelný socioekonomický status rodiny. Tázali jsme se na subjektivní sebedeclaraci – i při vědomí, že v každé zemi může být jiné pojetí dostatečného ekonomického zajištění rodiny jiné.

Čtvrtým poznatkem, který vypovídá o respondentech různých sociokulturních východisk, bylo zjištění odlišného porozumění významu slov, neznalost pojmů běžně frekventovaných v médiích i ve školním prostředí a ustálená terminologie, v níž se jednotlivci z řad respondentů vyjadřují a kterou pro sebe respektují. Jako příklady lze uvést: někteří romští rodiče domácí přípravu na školní výuku chápali jako kontrolu školní brašny nebo přípravu svačiny; někteří respondenti z řad cizinců, Romů, ale také Čechů nezaregistrovali nebo v globálním čtení přehlédli významový rozdíl mezi „vyučova-

ným“ a „vyučovacím“ jazykem);¹⁵ pojem „multikulturalita“ byl pro řadu romských a českých rodičů pojmem neznámým nebo nic neříkajícím. Naproti tomu pro rodiče ruské, a zpravidla i ukrajinské, byl sdělný. Citlivost na terminologii jsme doložili u některých českých respondentů z intelektuálního prostředí: ve školním slovníku běžný „průšvih“ nepřipustili, „problém“ ano.

Pátým poznatkem, který lze nahlížet v souvislostech sociokulturní odlišnosti, byly komentáře respondentů k jednotlivým otázkám dotazníku. Přinesly řadu poznatků o způsobu uvažování respondentů z řad imigrantů, Romů, zejména však Čechů. Komentáře respondentů, s nimiž jsme vedli rozpravu nad dotazníkem, polemizovaly s různými otázkami. Co překvapilo jednoho, druhý akceptoval. Východiskem polemiky byla vždy osobní projekce. Jednotlivci z řad českých rodičů konstatovali, že nevidí rozdíl v obsahu některých námi uváděných pojmů (slov), jimiž jsme sledovali hodnotové orientace a stanoviska ke komunikačním interakcím. Jejich komentáře naznačují, že jim hodnotové nuance splývají a shlukují se do širších významových kategorií.

V rámci kvantitativního sběru dat se potvrdilo, že problematika vzdělávání je velice široká. Svědčí o tom nejen výše uvedené doprovodné komentáře položených otázek, ale i snaha respondentů v rámci neformálního rozhovoru vtáhnout do hry další problémy, které šetření primárně zjišťovat nechtělo (např. špatné postavení pedagogů, placení školního, (ne)

¹⁵ Tento problém řešili tazatelé v průběhu vyplňování nebo při revizi vyplněných dotazníků upřesňující otázkou.

schopnost systému motivovat žáky k výkonu, vybavení škol). Dotazníkové šetření tedy bohužel nedokáže v tuto chvíli nalézt doménu konceptu vzdělávání respondentů různých sociokulturních, vzdělanostních, popřípadě lokálních východisek. Jeho vyhodnocení však nabídne srovnání postojů a strategií v dílčích oblastech vzdělávání, které ovlivnila mimo jiné zkušenost života v ČR.

Následujícím krokem realizovaného výzkumu je frekvenční a regresní analýza sebraných dat, která zprostředkuje mapu vztahů mezi jednotlivými sociokulturními skupinami a konkrétními vzdělávací-

mi strategiemi. Kromě etnicity budou jako proměnné vyhodnocovány také gender dětí, věk dětí a rodičů, vzdělání rodičů v rámci jednotlivých skupin, jejich profesní zařazení a deklarovaný ekonomický statusu rodiny. Očekáváme, že na základě těchto statistických metod budeme schopni nalézt specifika konceptů vzdělávání dětí námi sledovaných a etnicky definovaných skupin populace ČR: Vietnamců, Ukrajinců, Slováků a Rusů, Romů a Čechů.

***Mirjam Moravcová, Dana Bittnerová,
Daniela Pěničková***

Zdeněk Beneš – Filosofická fakulta a Katolická teologická fakulta
Univerzity Karlovy, Praha

Ivo T. Budil – Filozofická fakulta Západočeské univerzity, Plzeň

Anna Červenková – Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, Praha

Aleš Filip – Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Brno

Jiří Gebelt – Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Dana Hamplová – Sociologický ústav Akademie věd ČR, Praha

Miloš Havelka – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Martin Heřmanský – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Hana Horáková – Fakulta humanitních studií Univerzity Pardubice, Pardubice

Jan Janko – Masarykův ústav – Archiv Akademie věd ČR, Praha

Michal Illner – Sociologický ústav Akademie věd ČR, Praha

Kristina Kaiserová – Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně, Ústí nad Labem

Ludá Klusáková – Filosofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Jiří Kořalka – Praha

Petr Lupač – Filosofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Miroslav Kunštát – Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy, Praha

Elena Mannová – Historický ústav Slovenské akademie věd, Bratislava

Marcel Mečiar – Pedagogická fakulta Ostravské univerzity, Ostrava

Jaroslav Miller – Filozofická fakulta Univerzity Palackého, Olomouc

Martina Mysíková – Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy a Sociologický ústav
Akademie věd ČR, Praha

Zdeněk R. Nešpor – Sociologický ústav Akademie věd ČR
a Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Olga Nešporová – Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, Praha

Ivana Noble – Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Nina Pavelčíková – Filozofická fakulta Ostravské univerzity, Ostrava

Michal Pullmann – Filosofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Jan Royt – Filosofická fakulta a Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Miloš Řezník – Philosophische Fakultät, Technische Universität, Chemnitz

Franz Schindler – J. W. Goethe-Universität, Frankfurt am Main

Veronika Seidlová – Národní muzeum – České muzeum hudby, Praha

Jan Sládek – Filosofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Jan Sokol – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Věra Sokolová – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Blanka Soukupová – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Karel Spal – Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Daniela Stavělová – Etnologický ústav Akademie věd ČR, Praha

Petr Šorm – Polabské muzeum, Poděbrady

Jan Tuček – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

David Václavík – Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, Brno

Jaroslav Vaculík – Pedagogická fakulta Masarykovy univerzity, Brno

Markéta Vaňková – Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy, Praha

Imrich Vašečka – Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, Brno

Roman Vido – Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, Brno

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy
a Muzeum města Duchcova
si Vás dovolují pozvat na mezinárodní vědeckou konferenci

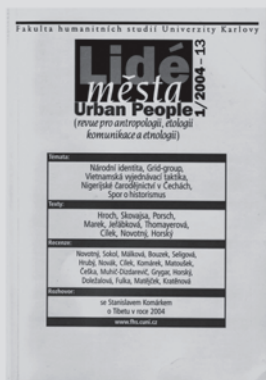
Náboženství v českých zemích v „dlouhém 19. století“ (1780–1918).

**Konference se bude konat v Duchcově
ve dnech 12. – 14. května 2010
v unikátních prostorách secesního německého evangelického kostela.**

Devatenácté století nepatří z hlediska církevních a náboženských dějin českých zemí mezi badatelsky frekventovaná témata, ačkoli právě v tomto období došlo k řadě zásadních změn, jejichž důsledky možná českou společnost ovlivňují dodnes. „Dlouhé 19. století“ bylo na jednu stranu érou snad největšího zcírkevnění a disciplinace lidové zbožnosti, současně však položilo základ odmítání církevní religiozity, masovým výstupům především z římskokatolické církve či jen formální, „matrikové“ zbožnosti. Doznívaly různé proudy osvícenství a později se objevily nové formy katolického teologického a církevního myšlení, včetně katolického modernismu a sociálního hnutí, docházelo k emancipaci nově povolených evangelických církví a jejich výraznějšímu vstupu do veřejného prostoru, ke vzniku nových náboženských organizací. Religiozita byla různým způsobem propojována s nově vzniklým národním vědomím, na konci století se objevily také první antiklerikální organizace. Tyto změny, stejně jako změny politické, sociální, hospodářské a kulturní – jejichž vzájemnou závislost je někdy obtížné určit –, se promítly do nejrůznějších oblastí náboženského života společnosti i do praktického každodenního života, iniciovaly transformace či vznik nových institucí, spolků, ideologických děl, časopisů a literatury, uměleckou tvorbu atd., které sloužily různým stranám vzájemných zápasů klerikálů a antiklerikálů, různých konfesí, různých pojetí zbožnosti, obou (v českém Slezsku všech tří) národních etnik v českých zemích. Konference si klade za cíl rozkrytí uvedených i dalších procesů a témat českých náboženských a církevních dějin „dlouhého 19. století“ v širokém interdisciplinárním rámci. Zváni jsou historikové, nejen specialisté na oblast náboženských a církevních dějin, teologové a historikové teologie, religionisté, literární historikové, historikové umění, etnologové a antropologové, historičtí sociologové a odborníci z dalších příbuzných oborů i širší odborná veřejnost.

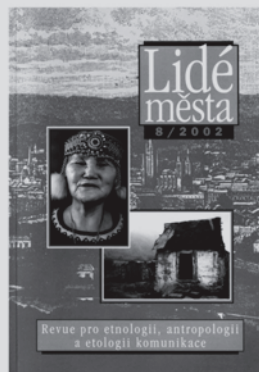
**Závazné přihlášky je nutné odeslat do 28. února 2010 na adresu:
Doc. PhDr. Zdeněk R. Nešpor, PhD., Fakulta humanitních studií UK,
U kříže 8, 158 00 Praha 5, e-mail: zdenek.nespor@soc.cas.cz**

Nabídka starších čísel časopisu **Lidé města / Urban People**



2006/2 - 19 Jan Sokol, Zdeněk R. Nešpor,
Mirjam Moravcová, materiály
2005/3 - 17 Dalibor Vík, Miroslav Hroch,
Mirjam Moravcová, Markéta Seligová ad.
2005/2 - 16 Václav Čížek, Mirjam Moravcová,
Marie Dohnalová, filosofie, materiály
2004/1 - 13 Miroslav Hroch, Marek Skovajsa
Josef Porsch, Jakub Marek, materiály

2003 - 12 Horský, Tinková, Altová, Nešpor
2003 - 11 Penčev, Charvát, Bittnerová
2003 - 10 Kořalka, Štoviček, Štěpánová
2003 - 9 Parafianowicz, Penčev, Grygar
2001 - 6 Jubileum Mirjam Moravcové
2001 - 5 Skovajsa, Bystřický, Nešpor
2000 - 4 Janko, Soukupová, Rataj
2000 - 3 Menšiny ve městě
1999 - 2 Horský, Beňušková, Moravcová
1999 - 1 Kučera, Rychlíková, Soukupová



K dispozici je ještě několik kusů některých dalších čísel a některá
čísla sborníku Lidé města / Urban Dwellers.

Obsahy jednotlivých čísel jsou zveřejněny na internetových stránkách
časopisu: www.lidemesta.cz; číslo 10, 2008, 3 obsahuje bibliografii.

Jednotná cena 50,- Kč / kus

Chcete-li si doplnit chybějící čísla Lidí města / Urban People, nebo Vás
jen zajímá konkrétní studie, edice či jiný text, **NEVÁHEJTE!**

Nabídka platí pouze do vyprodání zásob!

Objednávky přijímá asistentka redakce Bc. Tamara Wheeler,
U kříže 8, 158 00 Praha 5, e-mail: tamara.wheeler@fhs.cuni.cz

Instrukce pro autory: Redakce přijímá původní, dosud nepublikované vědecké texty z antropologických věd ve formě statí, esejů, recenzních statí, materiálů (edic), recenzí, zpráv, případně dalších typů vědeckých publikací. Texty přijaté v českém nebo slovenském jazyce jsou zařazovány do českých čísel časopisu, texty přijaté v anglickém jazyce do anglických čísel časopisu.

Formální náležitosti rukopisů: Redakce přijímá rukopisy zaslané jako příloha e-mailu na adresu redakce a současně příslušnému šéfredaktorovi, nebo zaslané poštou v elektronické podobě (na disketě nebo CD ve formátu MS Word či RTF) na adresu redakce, vždy s průvodním dopisem ve kterém je uvedená plná kontaktní adresa autora/autorů včetně e-mailového a/nebo telefonického spojení.

Rozsah statí, esejů, recenzních statí a materiálů je omezen na max. 30 stran (54.000 znaků včetně poznámek pod čarou a mezer), rozsah recenzí a zpráv na max. 10 stran (18.000 znaků). Rukopis musí splňovat ČSN 880220, tj. řádkování 2, 60 úhozů na řádek, 30 řádek na stránce A4, anebo používat velikosti písma 12 pt. a řádkování 1.5, v poznámkách písmo 10 pt. a řádkování 1. stránky musí být číslované, neužívá se žádné formátování. V případě statí, esejů, recenzních statí a materiálů jsou povinnými součástmi rukopisu anglický abstrakt v rozsahu 15–20 řádek a 3–5 klíčových slov v angličtině. Na konci textu následuje krátký medailon autora (4–7 řádek) a seznam použité literatury.

Citací úzus je formou autor (první prvek) – rok vydání přímo v textu, poznámkový aparát neslouží k odkazům na literaturu, lze v něm však odkazovat na nevydané prameny. Bibliografické odkazy musí být úplné a odpovídat standardu časopisu, podrobnější informace o způsobu citací jsou uvedeny na internetových stránkách časopisu. Statí a materiály mohou obsahovat obrazové přílohy, tabulky, grafy apod. O jejich publikování rozhoduje příslušná redakční rada. Obrazky a grafy je třeba dodat jako samostatné soubory, obrázky nejlépe ve formátu TIF nebo EPS, grafy nejlépe v programu MS Excel. Redakce si vyhrazuje právo na formální a jazykové úpravy textu.

Recenzní řízení: Statí (vč. rubriky *Studenti píší*), esejů a recenzních statí publikovaných v časopise *Lidé města / Urban People* procházejí oboustranným anonymním recenzním řízením, které může mít naneyš tři kola. Každý text posuzují nejméně dva recenzenti. Na základě výsledku recenzního řízení příslušná redakční rada text přijme, vrátí k úpravám nebo k přepracování, či zcela zamítne.

O výsledku recenzního řízení je autor/k textu informován/a písemně, zpravidla do osmi týdnů od obdržení rukopisu. Jsou-li požadovány úpravy, změny a doplnění nebo přepracování textu, je třeba je provést do šesti měsíců od obdržení písemného vyjádření redakce. Respektování požadavků recenzentů a formálních standardů vyžadovaných redakcí je podmínkou publikace jakéhokoliv textu. Nabídnout rukopis jinému časopisu, zatímco je posuzován v recenzním řízení časopisu *Lidé města / Urban People* nebo v rámci lhůty na úpravy, je považováno za neetické.

Materiály, recenze a zprávy nejsou recenzovanými rubrikami časopisu. O publikování jednotlivých příspěvků v těchto rubrikách rozhoduje příslušná redakční rada.

Notes for contributors: The editorial board accepts original, previously unpublished texts in the anthropological studies in the form of articles, essays, review articles, reviews, reports, or other types of scientific publications. Texts in Czech or Slovak languages are published in the Czech volumes of the journal; texts in English in the English volumes of the journal.

Formal requirements for manuscripts: The editors require manuscripts as e-mail attachments sent to the addresses of the editorial office and the appropriate editor-in-chief or sent by mail in electronic form (on a diskette or CD in MS Word or RTF format) addressed to the editorial office. The accompanying letter should contain complete address(es), telephone number(s) and/or e-mail address(es) of the author or authors.

The maximum length of the article, essay and review articles is 30 pages (54,000 characters, including footnotes and spaces); the maximum length of reviews and reports is 10 pages (18,000 characters). Manuscripts must fulfill the requirements of ČSN 880220, i.e. double spacing, 60 characters per line, 30 lines per page, A4 format, or 12 pt.-size type and 1.5 line spacing with 10 pt. footnotes single spaced. The pages must be numbered. No formatting is to be used.

Articles, essays and review articles must be accompanied by an abstract in English which must be 15–20 lines long and have 3–5 keywords in English. The text should be followed by a short profile of the author (4–7 lines) and a bibliography.

Use of quotations is as follows: author-year of publication should be included in the text; footnotes are not used for referring to the bibliography, but it is possible to use them to refer to unpublished sources. Bibliographical references must be complete and correspond to journal standards. More detailed information about use of quotations can be found on the Web page of the journal. Articles and materials may contain pictorial accompaniments, tables, graphs, etc. The relevant editorial board decides on their publication. Pictures and graphs must be added as separate files; pictures best in TIF or EPS format, graphs in the MS Excel program. The editors reserve the right to do linguistic editing and editing of the text's form.

Reviewing process: Articles (including the students' work section), essays and review articles published in the journal *Lidé města / Urban People* are submitted for anonymous reviewing process that can have a maximum of three rounds. At least two reviewers judge every text. On the basis of the result of the review process, the pertinent editorial board accepts the text, returns it for correcting or reworking or rejects it.

The author of the text is informed of the decision of the editorial board in written form, usually within eight weeks of receiving the manuscript. If there are requested corrections, changes or supplementary information or reworking of the text, this must be done within six months of receiving the written statement of the editors. Respect for the requests of the reviewers and formal standards requested by the editors are conditions of publication of any text. Offering a manuscript to another journal while it is being reviewed or within the editorial period is considered unethical.

Materials, reviews and reports are not in the reviewed sections of the journal. The relevant editorial board decides on the publication of individual contributions in these sections.