



Paradoxy sociálního a politického působení náboženství v „sekularizované“ Evropě¹

Paradoxes of the Social and Political Impacts of Religion in “Secularised” Europe

Zdeněk R. Nešpor

ABSTRACT Questions about the eastward enlargement of the European Union, the issue of (namely Muslim) immigration, and contemporary “culture wars” are central to debates about religious or post-religious definitions of the European Union. According to the well known paradox of J. Beckford, the boundaries of secular Europe are becoming more sharply defined in religious terms. American sociologist J. Casanova thus concludes that Western Europe has not been a Christian region for a long time, but the post-Christian rejection of desecularized religious forms still makes religion an important factor in the public space. This paper is concerned with the issue of the construction of Europe’s negative religious boundaries (against non-traditional religious groups, mainly Muslims), and describes religious organizations’ activities in the process of Europeanization and actual transnational politics. The author argues that the Catholic attempt to seize the project of the EU and discussions on the preamble of the European constitution are important, and that the widely perceived efforts of John Paul II for the “moral backgrounding” of political and economic behaviour, together with the actual association of Christian political parties and the Polish “export” of Catholic priests, should be taken into account.

KEY WORDS Islam in Europe, Post-Christianity, Religion in Europe, Religious identity, Secularization

Společnosti pozdně moderní Evropy tvoří výjimku z pravidla současné celosvětové deprivatizace náboženství a sociální desekularizace tím, že se samy definují jako sekulární/nenáboženské, respektive odsouvající (jakoukoli) religiozitu do privátní sféry (Berger 1999). Cílem tohoto příspěvku je ukázat, do jaké míry je toto (sebe)pojetí oprávněné a jaký je charakter, rozsah i dopad transnacionálního působení církevních organizací v rámci rozšiřující se Evropské unie. Obojí přitom má zásadní dopad na proces(y) evropské integrace, respektive na rozporuplné a dosud spíše neúspěšné budování evropské kulturní identity. K těmto pokusům o „ideovou“ a sociokulturní integraci začalo výrazněji docházet až v situaci relativně značné integrace ekonomické, jurisdikční a politické, aniž by však byl zřejmý a obecně sdílený jejich cíl. Pro některé participanty znamená evropeizace budování jednotné evropské

Sociální studia. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 3/2007. S. 17–30. ISSN 1214-813X.

¹ Tato studie vznikla na základě grantu GA ČR č. 403/06/0574 „Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich sociopolitické a socioekonomické důsledky“. Autor za tuto podporu děkuje.

kulturní identity, zatímco jiní spatřují evropskou výjimečnost v – různě definovaném – multikulturním soužití. Evropeizace v kulturní a sociální oblasti tak může znamenat unifikaci i rozrůžňování, může stát v opozici vůči ideologii národních států, nebo ji využívat a transcendovat atd.

Složitost těchto otázek jistě přesahuje prostor věnovaný tomuto příspěvku, proto se zaměříme pouze na skutečnost, že jako potenciální základ evropské integrace začalo být zmiňováno také náboženské dědictví, případně jeho odmítání. Příkladem mohou být nedávné diskuse o preambuli evropské „ústavy“, stejně jako odmítání (jakéhokoli nebo jen „cizorodého“) náboženství. Tyto diskuse ovšem nenechávají chladnými existující náboženské organizace – církve, křesťansky zaměřené politické strany, média a další religijně zakotvené aktéry veřejného prostoru, kteří se vyjadřují k hledání evropské identity i k samotnému procesu evropeizace. Ačkoli Vatikán není členem Evropské unie, zejména předposlední papež Jan Pavel II. její formování výrazně ovlivňoval, a podobný vliv na diverzifikaci evropské náboženské situace bude mít přijetí nových členů. Zatímco ve většině západních zemích došlo v několika posledních dekadách k sekularizaci nejen náboženských, nýbrž i protináboženských postojů (zaměřených proti etablovaným církvím) (Willaime 1996), země střední a východní Evropy prožívají právě opačný trend. Na jedné straně tak stojí třeba výrazně sekularizovaná česká společnost, podobně jako estonská a bývalá východoněmecká, oproti desekularizační politice uplatňované v Polsku a do značné míry i Slovensku na straně druhé. V obou typech zemí přitom není náboženský faktor lhostejný ani klerikálům, ani jejich protivníkům.

Religiozitu a její různé typy z těchto důvodů již není možné přehlížet ani v evropské politice, mediální a veřejné sféře. Současně je však nutné upozornit, že jeden extrém, dlouho-trvající, téměř absolutní nezájem sociálních věd o tuto oblast, bude sotva náležitě „vyvážen“ extrémem právě opačným, přeceňováním a jednostranným hodnocením víry, které nebude brát ohled na vnitřní diferenciaci (jednotlivých) náboženství (Byrnes 2006: 302). Na následujících stránkách se proto s odkazem na moderní sociologické teorie nejprve pokusíme naznačit charakter současné evropské (ne)religiozity, abychom dále mohli řešit dvě dílčí otázky týkající se náboženského vlivu na konstruování evropské kulturní identity. Zaprvé půjde o problém vnitřních i vnějších hranic „Evropy“, které jsou sice často, avšak nepříliš relevantně, spojovány s hranicemi Evropské unie a vzhledem k dosavadní neexistenci nějaké společně sdílené evropské identity jsou přitom vymezovány hlavně v negativních termínech. Zadruhé budeme sledovat podíl církví a dalších (částečně) nábožensky zakotvených organizací na procesech evropské integrace. V souvislosti s rozšiřováním úvah o sociokulturní evropeizaci tyto organizace samozřejmě usilují o to, aby uvedené procesy dostaly pod svoji kontrolu nebo přinejmenším o dosažení významného vlivu v jejich rámci, zdaleka ne vždy však s úspěchem.

(Ne)náboženství současné západní Evropy

Kolektivní identita byla dlouho spojována se společně sdíleným náboženstvím, přičemž západní Evropa a její konfesionalizační spory probíhající v raném novověku jsou příklady *par excellence*. Právě odstranění těchto pout však bylo ve standardní metahistorické naraci, která si svůj význam udržuje dodnes, chápáno jako moderní a pokrokové (Casanova

2004), i když relativní totalita religiozního vědomí byla pouze nahrazena novou, nacionální (sebe)identifikací. Marx měl určitě pravdu, když s odsudkem tvrdil, že emancipace státu od náboženství nepotírá skutečnou religiozitu. Tato emancipace ji naopak v novém, implicitním hávu spíše revitalizovala, byť s jiným objektem víry schopným vyžadovat potencionální oběti. „Idea národa v sobě nesla i religiozní náznaky – jelikož národ není bezprostředně patrnou či zřejmou realitou, musí se v něj věřit. Nacionalismus je světským náboženstvím industriálního věku. Nebyl to však již Bůh, nýbrž národ, od nějž se novému státu dostávalo ospravedlnění“ (Schulze 2003: 159). Podobně ve dvacátém století fungovaly i další ideologie zaměřené na očišťování krve a rasy, likvidaci třídního boje a vytvoření sociálně spravedlivé společnosti a podobně, ideologie, které alespoň pro velkou většinu západoevropských společností již ztratily svoji relevanci. Kromě zděšení z jejich tragických důsledků na evropské společnosti působily vlivy pokračujícího procesu individualizace a snižování zájmu o kolektivní identity, zpochybnění symbolicky integračních narácí – pout kolektivní paměti – i snižování zájmu o jednání přesahující osobní či úzce skupinové pohnutky (Hervieu-Léger 2000). V případě organizované religiozity byly tyto tendence ve druhé polovině 20. století vysvětlovány sekularizací, ve skutečnosti však byly výrazem mnohem obecnějšího trendu, neboť podobně jako se snižovala návštěvnost bohoslužeb a angažovanost v církevních záležitostech, klesaly i zájem o odbory, spolky a dobrovolná sdružení nebo návštěvnost kulturních a sportovních akcí (Milner 1999).

Dlouhou dobu se nicméně zdálo, že teze o sekularizaci jako (automatickém) průvodním jevu modernizace přinejmenším v západní Evropě bezvýhradně platí. Sledování vnějších projevů religiozity vedlo k přesvědčení, že (západoevropský) Bůh „zemřel“, „opium lidu“ přestalo fungovat (Bruce 2002, srov. Nešpor 2007). Například v Nizozemsku, kde je situace dobře podchycená prostřednictvím výzkumů European Values Study (EVS), se mezi léty 1958 a 2002 snížil počet členů církví ze 76 % na 40 %, přičemž pravidelná účast na bohoslužbách klesla ještě výrazněji. Výjimku z tohoto pravidla netvoří ani většina původně katolických zemí. V nich sice přišel pokles později, ale byl o to razantnější, jako například ve Španělsku. Irsko si sice (jako jediná katolická země) uchovává vysokou míru církevně organizované religiozity a konsekventně třeba i nízkou míru před/mimo-manželských porodů a rozvodovosti (poté, co byly rozvody od roku 1997 vůbec umožněny referendem), avšak i zde nastává během několika posledních let rychlý propad participace na bohoslužbách. Populace hlásící se k církvím jednoznačně stárne a převažují v ní ženy.

Proces odcírkevnění ovšem ve skutečnosti neznamená popření jakékoli transcendence a religiozních potřeb, nýbrž jejich privatizaci a detradicionalizaci, jejichž zdroje spolu kompetitivně koexistují na velice živém spirituálním trhu. Britská socioložka Grace Davie tuto situaci popisuje jako víru bez členství v náboženských organizacích (Davie 1994, srov. táž 2000). Podle výzkumu agentury GfK z roku 2004 totiž ve všech evropských zemích s výjimkou České republiky (kde bylo 49 % nevěřících oproti 32 % věřícím) převyšoval počet věřících v Boha počet nevěřících osob, nezávisle na jejich církevní příslušnosti. Současná Evropa zjevně není tak úplně nevěřící, jako spíše necírkevní. Data pocházející z mezinárodních komparativních výzkumů prezentovaná například v tabulce 1, proto o její religiozitě bohužel nevyprávějí přesně. Každý věřící – nebo naopak nevěřící – si totiž pod svými odpověďmi představuje něco jiného. Někteří zdůrazňují církevní příslušnost, vzniklou buď narozením

nebo vědomým volním aktem uskutečněným v dospělosti, jiní aktivní participaci nebo věroučnou a ortopraktickou shodu, ještě další svým přihlášením k určitým náboženským fundamentům podporují zástupnou funkci a další působení církví ve společnosti.

Tabulka 1: Náboženská příslušnost ve vybraných evropských zemích podle výzkumu ISSP 2005 (validní %).

Země	Ateisté	Římští katolíci	Protestanti	Pravoslavní	Ostatní křesťané	Muslimové	Židé	Ostatní nekřesťané
Belgie – Vlámsko	23,8	53,1	0,4	--	19,8	1,0	0,1	--
Česká republika	60,7	34,1	2,1	--	2,2 ¹	--	--	0,8
Finsko	13,6	--	83,3	0,5	1,6	--	--	1,0
Francie	41,7	52,5	2,2	0,3	--	1,8	0,4	1,0 ²
Dánsko	11,7	1,0	85,2	--	--	0,6	0,1	1,5 ²
Irsko	3,4	89,8	4,8 ³	0,3	1,2	0,1	--	0,3
Kypr	--	--	--	99,9	--	--	--	0,1
Lotyšsko	33,9	19,0	24,4	18,9	3,2	0,1	--	0,7
Maďarsko	22,5	53,7	20,1	0,1	3,3 ⁴	--	0,3	--
Norsko	10,3	1,1	84,0	--	2,7	1,7	--	0,2
Portugalsko	7,3	89,5	1,5	--	1,0	0,2	0,3	0,1
Slovensko	18,3	75,0	2,0	2,6	0,6	1,5	--	--
Spojené království	42,4	8,9	36,4 ⁵	--	9,0	1,5	0,3	1,4
SRN	34,7	24,5	35,4	--	1,8	2,8	0,1	0,8
Španělsko	10,5	88,8	0,4	0,1	--	0,2	0,1	--
Švédsko	28,4	1,0	67,8	0,8	0,8	0,8	0,1	0,2
Švýcarsko	15,0	39,7	41,2	1,3	--	2,7	--	0,7

Platilo-li v 19. a do jisté míry i v první polovině 20. století, že standardním věřícím byl pravidelný účastník bohoslužeb, francouzská socioložka D. Hervieu-Léger dnes hovoří buď o konvertitech, jejichž duchovní hledání sice vede k „bigotním“ formám víry, avšak málokdy je tím ukončené, nebo o poutnicích usilujících o osobn(ostn)í rozvoj, jdoucí třeba i proti snahám církví (Hervieu-Léger 1999). Z tohoto důvodu uvažuje americký sociolog José Casanova o postkřesťanském charakteru západní Evropy, který na jedné straně zahrnuje vědomí křesťanství jako nezpochybnitelného (a neopominutelného) sociokulturního základu,

² Z toho 1,5 % tvoří Církev československá husitská.

³ Zahrnuje ostatní vyznání bez ohledu na to, zda jsou křesťanská, nebo ne.

⁴ Z toho 3,5 % tvoří anglikáni.

⁵ Z toho 2,4 % tvoří řečtí katolíci.

⁶ Z toho 26,6 % tvoří anglikáni a členové příbuzných církví.

avšak na straně druhé rozvíjí současně i odmítání tohoto křesťanství nebo alespoň jeho církevních forem, jež s ním jsou automaticky ztotožňovány (Casanova 2004).

Podle jeho názoru totiž (evropská) sekularizace sestávala ze tří vzájemně odlučitelných aspektů, jejichž prolnutím – ke kterému došlo právě jen zde, tj. na území Evropy – vznikla postkřesťanská situace: jde o emancipaci světské sféry od náboženské legitimizace a mocenského působení, o ústup od náboženského přesvědčení a konsekventní behaviorální praxe, a konečně o náboženskou privatizaci (Casanova 2005: 84–88). Tím došlo k propojení kognitivní kritiky náboženství jako preracionálního uchopení světa, jež bude nahrazeno vědeckým pokrokem, politické kritiky veřejného náboženství a spojení „trůna a oltáře“ za účelem potlačení lidových vrstev, a konečně humanistické kritiky samotné ideje Boha jako sebeodcizené projekce lidských tužeb. K tomu došlo ještě před modernizačními procesy, jako byla industrializace, urbanizace nebo růst vzdělání, a bez přímé souvislosti s těmito procesy. Jinak řečeno, sekularizační teorie se v Evropě podle Casanovy uplatnila nikoli jako důsledek modernizace, nýbrž jako své vlastní sebenaplňující proroctví, jako teleologická vize nenáboženského pokroku produkovaná „vzdělanostním režimem“ sekularismu, který se stal novým evropským implicitním náboženstvím. Jeho prismatem přitom Evropané nahlízejí své „okolí“, ať už jde o země nově přistupující k Evropské unii nebo o náboženské menšiny nacházející se uvnitř jejích hranic.

Je ovšem nezbytné připomenout, že míra a charakter sekularizace se v jednotlivých evropských zemích značně liší; stejně jako o nich plně nevypovídají kvantitativní data, nejde ani o důsledky různého institucionálního nastavení (Davie 2000, srov. Robbers 2002). Vedle zemí silně sekularizovaných (alespoň pokud jde o církevní formy religiozity), jako je Skandinávie a případně některé státy střední a východní Evropy včetně České republiky, existují společnosti sekularizované relativně málo, v nichž někdy v současnosti probíhá i opačný trend. Kromě pravoslavného Řecka a katolického Irska lze v této souvislosti zmínit především Polsko a Slovensko, kde dochází k propojování náboženské a nacionální identity a k výrazné politické rezonanci religijních otázek. S výjimečným postavením katolické církve na Slovensku se podle M. Tížika smířily i ostatní náboženské skupiny, ačkoli to neznamená, že by je přijala společnost jako celek – což je důvod ostrých střetů mezi náboženskou a sekulární částí společnosti a jejich reprezentacemi (Tížik 2006: 218–330). V těchto i dalších případech samozřejmě může náboženská deprivatizace sloužit k inhibici evropeizace, respektive k jejímu omezení na ekonomickou a právní rovinu, zatímco sociokulturní dimenze jsou z integrace vědomě vylučovány.

Vnitřní a vnější náboženské hranice EU

Zatímco ekonomická a dnes už i politická, právní a správní integrace Evropské unie probíhá bez větších problémů a spíše s podporou veřejnosti, třebaže místně a časově proměnlivou, v otázkách vzdělávací, sociální, kulturní a mediální politiky je veřejná podpora integračních procesů mnohem menší. Po dekádě narůstající evropeizace (ve smyslu upřednostňování proevropských postojů na úkor národních zájmů) navíc v devadesátých letech nastal spíše opačný trend, identitní re-nacionalizace, včetně krystalizace velmi rozdílných postojů obyvatel jednotlivých zemí k evropské integraci (viz například Castells 2002,

Vlachová a Řeháková 2004). Velké rozšíření EU v roce 2004 tento trend zřejmě dále podpořilo. Evropeizaci přestalo být možné chápat jako „rozpuštění“ nacionálních identit v nějaké společně sdílené a jednotné identitě evropské, aniž by došlo ke konsensu, co je vlastně obsahem a cílem tohoto procesu.

Pokusů o pozitivní vymezení společných evropských hodnot a o konsekventní budování víceméně jednotné evropské kulturní identity sice byla podniknuta celá řada, přičemž křesťansko-demokratický odkaz na náboženské dědictví byl jen jedním z nich, nevedly však dosud ani k obecnější shodě (Pantel 1999, Shore 1996). Přes signifikantní neúspěch těchto pokusů nicméně platí, že panuje značná jednota v – alespoň implicitním – vymezení negativním. Výzkumy veřejného mínění ukazují, že velké části Evropanů je jasné, kdo do Evropy „nepatří“, přestože třeba již překročil její hranice, a tato definice překvapivě výrazně odráží náboženské zázemí/kořeny. „Hranice“ Evropy bývají v tomto smyslu vytyčovány ve dvojnásobném směru, jednak proti integraci muslimských (případně i východokřesťanských) zemí do Evropské unie a zadruhé proti „cizí“, opět převážně muslimské, komunitě nacházející se uvnitř (západo-)evropských společností, eventuelně také s podobnou argumentací proti novým náboženským hnutím.

Začneme-li druhým zmiňovaným fenoménem, je zřejmé, že západoevropské země se ve druhé polovině 20. století staly výrazně imigračními, avšak ať už zvolily jakékoli integrační mechanismy usilující o začlenění cizinců, mezi nimiž výrazně převažovali muslimové, devadesátá léta a přelom tisíciletí ukázaly jejich neúspěšnost (Nešpor 2006, Uherek 2005). Dosavadní uplatňování multikulturalismu selhalo, pokud k němu tedy vůbec docházelo, muslimští imigranti a jejich potomci nebyli plně zapojeni do života západních států. Po vzdělanostní, sociální i ekonomické stránce zůstali „občany druhé kategorie“, přičemž jejich exkluze začala být z obou stran (ne zcela oprávněně) popisována v náboženských termínech. Politizace mezinárodních migrací v tomto kontextu začala vyvolávat kontroverzi ve vztahu k islámu, který je „tradiční“ evropskou společností *a priori* ztotožňován s fundamentalismem nebo i s terorismem a který je muslimskými imigranty považován za jedinou ochranu proti sociální exkluzi (Tibi 2002: 260–272). Islám začal být pokládán za hlavní bariéru integrace, proti níž se postavily ultrapravicové politické strany za relativně značné podpory veřejnosti. Neznamená to sice, že by většina západoevropských společností sdílela militantní protiimigrační rétoriku, avšak kritika islámu ze sekularistických i křesťanských pozic (včetně „patriarchálních“ historických reminiscencí) výrazně zasáhla veřejný diskurs. Podle již citovaného výzkumu GfK z roku 2004 se 74 % Evropanů dívalo na (evropské) muslimy s většími či menšími obavami a ve většině západoevropských zemí (s výjimkou Spojeného království) tento strach sdílely téměř čtyři pětiny populace.

Nejde však jen o kontroverzi ohledně islámu, který je v řadě případů pouze zástupným prvkem. Se stejným podezřením jsou nahlíženy „příliš“ náboženské skupiny z řad nových náboženských hnutí, které jsou obviňovány z psychologické manipulace svých členů – jinak by přeci „vzdělaní a sekulární“ Evropané nemohli upadnout do jejich „tenat“ (Richardson a Introvigne 2001). Mediálně ozvučná morální panika a konkurenční boj etablovaných církví namířený vůči jejich konkurentům se nicméně mohou snadno obrátit proti svým (částečným) původcům. Platí-li totiž, že základní argumentace antikultovního hnutí vychází ze sekularistických pozic, proces odcírkevnění vede k tomu, že této argumentace může být použito

i proti někdejší – dnes již menšinovým – etablovaným církvím. K tomu ostatně dochází přinejmenším v některých zemích střední a východní Evropy, v případě České republiky o tom svědčí výsledky výzkumu „Detradicionalizace a individualizace náboženství“, provedeného Sociologickým ústavem AV ČR v roce 2006. Podle tohoto výzkumu církvím důvěřovalo pouhých 37 % respondentů (73 % ze skupiny věřících) a 19 % si dokonce myslelo, že církve mají (příliš) velkou moc. Nejvýrazněji negativní postoje se nicméně i zde projevíly vůči islámu, ačkoli se s ním naprostá většina respondentů v tuzemsku nemohla setkat. Islám byl v různé míře nesympatický 75 % Čechů, což zřejmě souvisí s jeho mediální prezentací v souvislosti s teroristickými útoky a obecně s náboženským fundamentalismem (srov. Juergensmeyer 2007).

Druhým sporným bodem je rozšiřování Evropské unie, jejíž „hranice jsou stále zřetelněji vymezovány v náboženských termínech“ (Beckford 1994: 167). Jedinou východokřesťanskou zemí, která do tohoto elitního klubu vstoupila v roce 2004, byl Kypr (vedle již členského Řecka), a i když v současnosti přibylo většinově pravoslavné Bulharsko a Rumunsko, panuje mnohem větší shoda o brzkém přijetí převážně katolického Chorvatska, než v případě pravoslavné Ukrajiny či Srbska.

Zásadní spor však vyvolává především otázka země nejdéle čekající na vstup, Turecka, které svou žádost podalo již v roce 1959 a od té doby mohlo pouze pozorovat mnohem rychlejší integraci dalších a dalších zemí, které se přihlásily dávno po něm. Bývalý francouzský prezident Giscard d'Estaing ve známém příspěvku v *Le Monde* rozhodně nevyjádřil jen svůj názor, tvrdil-li, že Turecko „není evropská země“ (8. 11. 2002). Přitom zatímco v roce 2002 se vrcholní představitelé EU od tohoto názoru urychleně veřejně distancovali, aktuální negativní postoj Nikolase Sarkozyho vůči tureckému vstupu do EU má již nejen velkou podporu veřejnosti, nýbrž i dalších oficiálních reprezentantů evropských zemí. Historické negativní vymezení Západu proti *dar al islam* je stále živé a podle většiny výzkumů veřejného mínění panuje v evropské veřejnosti kromobyčejná shoda v tom, že Turecko (ani další muslimské země) nemají v EU co dělat, i když nějaká forma přidruženého členství není vylučována. Je ovšem nutné zmínit, že (skrytě) náboženské důvody odkládání tureckého vstupu do Evropské unie nejsou jedinými; svůj význam mají také neurovnané vztahy s Řeckem, kyperská otázka, stejně jako vnitropolitické problémy spojené s vlivem armády, politikou vůči Kurdům a dalšími nedostatky. Situaci komplikuje také to, že zatímco tradičně evropeanizaci Turecka propagovali sekulární kemalisté, v současnosti se tohoto hesla chopila islamistická Strana spravedlnosti a rozvoje (Hakan 2006: 238–247).

Zatímco turečtí islamisté hodlají využít evropskou ideu odluky a nezasahování státu do náboženských záležitostí jako hráz proti direktivnímu odnáboženšťování, jež prosazoval kemalismus, evropské veřejné mínění se vcelku oprávněně obává důsledků vstupu téměř sto procentně muslimského Turecka. Ne proto, že by přálo (bývalým) vlastním církvím, ač obavy tohoto typu z úst muslimů příležitostně zaznívají, jako spíše z toho důvodu, že by tím docházelo k nabourávání postsovíčenské a postkřesťanské evropské identity. Pro většinu „sekulárních“ Evropanů je sice přijatelné veřejné působení náboženských organizací, pokud církve fungují jako „strážkyně“ (evropských) sociálních hodnot a norem, zlepšují školní vzdělávání a sociální péči, případně poskytují praktiky, které nikdo jiný neumí adekvátně zprostředkovat (Davie 2000), stejná většina ale rozhodně odmítá fundamentální propojení náboženství

a veřejného života, které je ideálem *šarí'y* a jehož alespoň částečné uplatňování je charakteristické pro muslimský svět.

Přestože tedy v jednotlivých evropských zemích existují různé významné nábožensko-církevní menšiny a většina Evropanů se stále hlásí k (hodně volně definovanému) náboženskému přesvědčení, panuje shoda o jeho privátním charakteru a relativně tradičních formách. Přinejmenším v tomto ohledu se zcela jistě uplatnila (post-)křesťanská výjimečnost Západu, charakterizovaná francouzským filosofem Marcellem Gauchetem jako postupná diverzifikace náboženství a sekulární moci, transcendentna a tohoto světa (Gauchet 2004). Paradoxně to však nevyklučuje omezující zásahy státu a dalších nadindividuálních organizací do náboženských svobod „neevropských“ náboženských skupin a jejich členů. S tímto základním socio-kulturním nastavením musí počítat i evropské církve, chtějí-li se uplatnit v procesu evropské integrace, což je podle Gillese Kepela podstatným důvodem, proč se v Evropě neprojevují násilné formy náboženské „obnovy“, respektive nového vstupu náboženství do politiky a veřejné sféry, nýbrž formy „pozitivního působení“ (Kepel 1996) – nastupuje tedy politika „cukru“, není-li účinné „práskání bičem“.

Evropská církevní politika

Nová situace vzniklá převraty v komunistických zemích a postupným sjednocováním Evropy vedla různá církevní společenství ke zcela odlišným reakcím; zatímco katolická církev patří mezi významné proponenty evropské kulturní integrace, pravoslavné církve se jí spíše brání a protestanti stojí stranou. Zvláštní je pak postavení muslimů. Třebaže již v rámci západní Evropy rozhodně nejsou marginální náboženskou skupinou, odpor majority je tlačí do defenzivního postavení, k čemuž přispívá i neexistence vlastní jednotné reprezentace, ač ideálem *šarí'y* je pravý opak. Dochází-li tedy k evropeizaci islámu, s níž operují někteří moderní muslimští autoři, projevuje se především v rozšiřování přesvědčení o privátním charakteru náboženské víry. Paradoxní ovšem je, že protimuslimský tlak evropské majority svým požadavkem na inkluzivní „muslimskou církev“, která by byla srovnatelná s etablovanými církvemi křesťanskými, jako by usiloval o pravý opak.

Výraznějšímu zapojení evropských muslimů do formování nad/národních identit brání jejich menšinové postavení, odpor majority a v neposlední řadě vlastní nejednotnost. Ta je také argumentem, který ne-muslimským veřejným reprezentacím v jednotlivých zemích umožňuje opomíjení muslimů. Britský a nizozemský případ, kde byly muslimské organizace *de facto* integrovány do politického procesu jako nezávislá nábožensko-politická entita, jsou v tomto ohledu spíše výjimečné, navíc i ony narážejí na partikularizaci muslimských společenství (Soper a Fetzer 2002: 186). Ve většině ostatních zemí však vůči něčemu takovému panuje silný odpor, například v SRN zdůvodňovaný nejednotností muslimské reprezentace, nebo ve Francii vysvětlovaný odkazem na sekularitu veřejného prostoru. Potíž ovšem spočívá v tom, že „pro muslimy [...] *laïcité* není ideologicky neutrální, nýbrž [podle nich] slouží státu k popření jejich identity jako náboženské skupiny a k jejich asimilaci k nenáboženským hodnotám“ (tamtéž: 180).

Konkrétním příkladem může být vzdělávací politika, na niž klade moderní církevní religiozita obzvláštní důraz: zatímco ve Spojeném království od roku 1998 existují muslim-

ské školy podporované státem (i když si jejich prosazení vyžádalo značný čas a nevyhnulo se řadě kontroverzí), ve Francii jejich zavedení dosud možné není, ačkoli „šátkový zákon“ z roku 2004 vylučuje pravověrné muslimky z vyučování na státních školách. Na integraci evropských muslimů nemá vliv ani finanční a ideová pomoc jejich mimoevropských souvěrců, ostatně také nejednotná (Turecko vs. Saúdská Arábie a ropné monarchie), takže spíše dochází k již zmiňovanému negativnímu (sebe)vymezení – v souvislosti s evropským sekularismem hrozí pouze nebezpečí rozšíření „války v srdci islámu“, která proti sobě postaví „sekulární“ evropské muslimy, již však nejsou přijímáni okolní majoritou, a důsledně uplatňovatele *šari‘y* (Kepel 2006).

Relativně malý zájem a podíl na evropské integraci mají také protestantské a pravoslavné církve. („Konfederovaný“) protestantismus se sice stal nejsilnější vírou spojeného Německa, nedokázal z toho však těžit a přes jisté ekumenické hnutí, vedoucí k rozhovorům s pravoslavnými církvemi, začalo docházet především k vyhraňování vůči katolíkům – kteří se současně stali nejsilnější evropskou konfesí –, obviňovaným z pokusů přivlastnit si projekt Evropské unie. Ve většině etablovaných evropských protestantských církví je silné dědictví liberální teologie, vedoucí k přizpůsobování se světu, a důraz nejen na reformační, nýbrž i osvícenskou tradici. Potíž je v tom, že tyto ideové formy zjevně většinu Evropanů neoslouvají (srov. Berger 1997), což protestantské církve vede k defenzivnímu postavení. Jedinými protestantskými církvemi, které prožívají rozkvět a nárůst aktivní členské základny, jsou letniční společenství, současně však platí, že tato společenství dokáží oslovovat jen malou část společnosti a nemají podíl – ani zájem – na světské participaci, což je z širších sociokulturních procesů a hledání identit vylučuje.

Nejsou-li protestantské církve výrazněji angažovány v procesech evropské integrace, účast pravoslavných je namnoze negativní. Evropská integrace je vnímána jako „ohrožení pravoslaví, které se nyní bude konfrontovat se západním sekularismem a katolickými a protestantskými ‚misionářskými nároky‘“ (Maier 2005: 169). Částečně jde o důsledek historické situace, sociálně teologického tradicionalismu a závislosti pravoslavných církví na sekulární vládě, ale také jejich negativních zkušeností se západním (post-)křesťanstvím. Uplatňují se zde však i zcela aktuální prvky, jako již uvedené (implicitní) negativní vymezení Evropské unie vůči pravoslavným zemím, na které pravoslavní reagují růstem náboženského nacionalismu. Ten je nejsilnější v církvích, jejichž země jsou z „Evropy“ nejvýrazněji vylučovány, což je zejména případ Srbska a Ruska (srov. Daniel 2006). Ostatní pravoslavné církve, včetně řecké, se na evropskou integraci sice dívají pozitivněji, rozhodně však vyjadřují obavy ze ztráty vlastních privilegií v důsledku mezináboženské konkurence a vlivu sekulárního liberalismu. Řecký arcibiskup Christodoulos v roce 2003 zaujal proevropské postoje a současně projevil zděšení nad „vyhnáním“ křesťanství z preambule evropské „ústavy“.

Výrazně proevropské a prointegrační postoje naopak nalézáme v katolické církvi, která dokázala rychle využít svého dominantního postavení a hierarchické struktury, začala připomínat svůj podíl na ideji evropského společenství (již jako „záchranu“ evropské kultury vyhlásil Pius XII. už v roce 1953) a v neposlední řadě výrazně transnacionálně působit. Velký význam měla i předchozí angažovanost Jana Pavla II. v kritice komunistických režimů ve střední a východní Evropě (encyklika *Sollicitudo rei socialis* z roku 1987), respektive papežův podíl na jejich pádu. Nějakou dobu se zdálo, že evropské křesťanství prožije svého

druhu „obrození z východu“ (srov. například Echikson 1990: 147, 174–189; Hehir 2006), což naposledy zdůraznil pastýřský list *Ecclesia in Europa* (2003). Přinejmenším export polských duchovních do celé západní Evropy se podařil, respektive z církevního hlediska šlo víceméně o jedinou možnost, jak řešit extrémní nedostatek světců (Davie 2000: 46). Stejně úspěšná byla tendence posilující kulturní roli papežství a římské církve jako „strážkyně“ evropských i obecně lidských hodnot, jejíž vliv daleko přesahuje angažované členy katolické církve.

Katolická církev se za pontifikátu Jana Pavla II. začala nahlížet ne jako partner světských vlád, ale jako entita stojící nad nimi a dbající na celosvětové dodržování lidských práv a na sociální spravedlnost, přičemž tento „dohled“ vykonávala „jen náhodou“ v té podobě, která byla obsahově totožná s jejími vlastními zájmy (Berger 1999: 19–35). Z „nepolitického“ papeže se stal respektovaný činitel veřejného prostoru a mezinárodní politiky, přičemž jeden z hlavních nedostatků politického a sociálního uspořádání i ekonomických vztahů identifikovala katolická církev ve ztrátě evropské křesťanské paměti a dědictví. Mnohem menší výsledky naproti tomu vykazala snaha o institucionalizaci této skutečnosti v procesu evropské integrace. Křesťanskodemokratické strany nedokázaly opanovat evropský parlament a diskuse o evropské „ústavě“, do nichž se výrazně zapojil i papež, nakonec skončily neslavným kompromisem, nehledě na politický pat při schvalovacím procesu. Pokus o explicitní a do značné míry výlučné vyjádření křesťanského základu evropské kultury, podporovaný křesťanskodemokratickými stranami a samozřejmě i katolickou církví, nakonec narazil na bariéru sekularistického odmítání náboženských „hříchů minulosti“ a futuristického multikulturalismu.

Právě proto se ale například mnozí polští duchovní stavěli negativně ke vstupu své země do Evropské unie a jejich „eurofobii“ nakonec zažehnaly až přímé zásahy papeže. V rámci odstraňování ateizačních ustanovení a praktik komunistické vlády po roce 1988 totiž v Polsku sice došlo k výrazné desekularizaci, zároveň však i k rozdělení společnosti na příznivce a odpůrce církevního působení (nejdůležitější kontroverze se týkají potratů, homosexuality a vztahu k Židům). Velice aktuální (mezinárodně-)politickou otázkou přitom je, jak dlouho a jakým způsobem bude polská vláda s to argumentovat ve prospěch náboženské výjimečnosti své země a uplatňovat tento argument v rámci EU, dochází-li současně ke konvergenci evropských sociálních politik v uvedených, pro mnohé Poláky kontroverzních otázkách. Katolicismus a katolická církev tak paradoxně působí jak eurointegračně, tak přesně opačně, a to jak v rámci polské společnosti, tak i navenek, je-li na mezinárodním fóru diskutován „polský případ“.

Neméně paradoxně platí, že polský katolicismus se stává „spojencem“ těch amerických (převážně protestantských) intelektuálů a politických činitelů, kteří proponují „náhradu“ politických bloků bipolárního světa vizí nábožensky definovaných civilizací (Huntington 1997, Weigel 2005). Nutným předpokladem formování společné euroamerické křesťanské identity, s níž počítají, je totiž re-christianizace necírkevní Evropy, jejímž zdrojem má být právě většinově katolické Polsko. Ani v tomto případě ovšem nemůžeme náboženské faktory přeceňovat, protože (spolu-)působí v kontextu vzájemných polsko-amerických politických a vojenských zájmů, nejen jako jejich zdroj, nýbrž i jako průvodní jev nebo pouhá vnější rétorická legitimizace. Je však důležité připomenout, že zatímco v samotné Evropě ekumenické křesťanské hnutí stagnuje, zejména kvůli viditelné nebo jen tušené dominanci katolické církve, v transatlantickém prostoru dochází k jeho rozvoji ve jménu boje proti sekularismu a jiným náboženstvím.

Závěrem

Sociální a politické vlivy „náboženského faktoru“ na současné evropské společnosti jsme mohli sledovat pouze ve dvou dílčích aspektech, v podobě formování negativní (post)křesťanské identity Evropanů a církevního působení hledajícího své místo v procesech evropské integrace. Přesto se ukazuje, že religiozita a její různé chápání se stávají důležitou dimenzí i v rámci značně sekularizovaných evropských společností. Částečně k tomu dochází kvůli desekularizačním tendencím a skutečnosti, že náboženství „nabralo druhý dech“, místo aby v duchu sekularizační teze zaniklo na úbytě. Podle J. Christophera Sopera a Joela Fetzera ovlivňuje především imigrační otázky a vzdělávání a „trvá jeho vliv na strukturu i obsah politiky každého národa, [protože] zůstává důležitým prvkem koaličních jednání i volebních rozhodnutí prakticky ve všech západoevropských zemích“ (Soper a Fetzer 2002: 169). Ještě důležitější však je skutečnost, že sám sekularismus je svého druhu náboženským postojem. Necírkevní (ne nutně nenáboženské) přesvědčení většiny současných Evropanů vyvolává kritické reakce religijních minorit a „sousedů“, s nimiž se evropská politika a veřejná sféra musí vyrovnávat. Evropskou identitu (již) podle Manuela Castellse nelze budovat na obecně sdíleném náboženském přesvědčení ani na společné historii nebo údajně nadřazených „západních hodnotách“ (Castells 2002: 234), pokusy tohoto typu se však samozřejmě objevují. Zároveň jsou zvnějšku, tedy ne-participanty, odsuzovány jako formy přetrvávajícího kulturního imperialismu, což si většina Evropanů vůbec neuvědomuje.

V Evropě proti sobě stojí představitelé různých církví, kteří s větším či menším úspěchem využívají karty sociokulturní integrace Evropy ve vlastní prospěch, a stoupenci liberálních nenáboženských (či náboženství odmítajících) principů, kteří zdůrazňují nezbytnost religijní privatizace s odkazem na konfesionálně smíšený a multikulturní charakter současných i budoucích evropských společností, případně jediné společnosti. Ačkoli nemůžeme podceňovat interkonfesioní střety, projevující se zejména ve vztahu k islámu a novým náboženským hnutím, „kulturní válka“ současné Evropy probíhá především mezi těmito dvěma tábory, přičemž k eskalaci napětí přispívá rozšiřování Evropské unie a nevyjasněný vztah mezi náboženskými a nenáboženskými částmi společnosti v postsocialistických zemích střední a východní Evropy. Nejúspěšnější církevní reakce na evropskou integraci, proevropské postoje a jednání katolické církve v tomto ohledu Evropany sice navenek spojují, ve skutečnosti však v širším zorném úhlu působí spíše dezintegračně.

Podobně nelze podceňovat význam náboženských identit deklarovaný „navenek“, protože i sekularismus se v konfrontaci s náboženskou deprivatizací a desekularizací jiných společností stává (negativním) náboženským postojem. Americký sociolog Mark Juergensmeyer při svém hodnocení současného náboženského terorismu zdůraznil, že jeho protagonisté mají ve své kritice amorálnosti sekulární politiky, ekonomiky a společnosti v lecčems pravdu, a pro sekulárního čtenáře pohoršlivě prohlásil, že „nejúčinnějším lékem na náboženské násilí se nakonec může stát obnovené uznání náboženství samotného“ (Juergensmeyer 2007: 308). K něčemu takovému má ovšem sekularistická ideologie daleko, neboť by tím nezbytně popřela své vlastní kognitivní, politické a humanistické základy. Vzájemných polemik, střetů a výzev v souvislosti s různě chápaným a prožívaným ne/náboženstvím tedy rozhodně nebudeme ušetření ani ve zdánlivě sekulární Evropě, jejich četnost bude naopak zřejmě narůstat.

Otázky spojené s evropskou integrací a rozšiřováním konceptů společné sociokulturní identity k nim totiž přímo vyzývají.

Literatura

- Beckford, J. A. 1994. „Final Reflections.“ In J. Fulton, P. Gee (eds.) *Religion in Contemporary Europe*. Lewiston: E. Mellen, s. 160–167.
- Berger, P. L. 1997. *Vzdálená sláva: hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal.
- Berger, P. L. (ed.). 1999. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington a Grand Rapids: EPPC a W. B. Eardmans.
- Bruce, S. 2002. *God Is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Byrnes, T. A. 2006. „Transnational Religion and Europeanization.“ In T. A. Byrnes, P. J. Katzenstein (eds.) *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 283–305.
- Castells, M. 2002. „The Construction of European Identity.“ In M. J. Rodrigues (ed.) *The New Knowledge Economy in Europe. A Strategy for International Competitiveness and Social Cohesion*. Cheltenham: E. Edgar, s. 232–241.
- Daniel, W. L. 2006. *The Orthodox Church and Civil Society in Russia*. College Station: Texas University Press.
- Davie, G. 1994. *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Davie, G. 2000. *Religion in Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- Casanova, J. 2004. „Der Ort der Religion im säkularen Europa.“ *Transit, Europäische Revue*, (27): 86–106.
- Casanova, J. 2005. „Naděje a úskalí veřejného náboženství.“ In J. Hanuš, J. Vybíral (eds.) *Evropa a její duchovní tvář: eseje – komentáře – diskuse*. Brno: CDK, s. 83–103.
- Echikson, W. 1990. *Lighting the Night. Revolution in Eastern Europe*. New York: Morrow.
- Gauchet, M. 2004. *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno: CDK.
- Hakan, M. Y. 2006. „Islam and Europeanization in Turkish-Muslim Socio-Political Movements.“ In T. A. Byrnes, P. J. Katzenstein (eds.) *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 238–347.
- Hehir, J. B. 2006. „The Old Church and the New Europe. Charting the Changes.“ In T. A. Byrnes, P. J. Katzenstein (eds.) *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 93–116.
- Hervieu-Léger, D. 1999. *La Pèlerin et le converti. La Religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Hervieu-Léger, D. 2000. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Huntington, S. P. 1997. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Touchstone.
- Juergensmeyer, M. 2007. *Teror v mysli Boží: globální vzestup náboženského násilí*. Brno: CDK .
- Kepel, G. 1996. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.

- Kepel, G. 2006. *Válka v srdci islámu*. Praha: Karolinum.
- Maier, H. 2005. „Církev a stát v budoucí Evropě.“ In J. Hanuš, J. Vybíral (eds.) *Evropa a její duchovní tvář: eseje – komentáře – diskuse*. Brno: CDK, s. 161–176.
- Milner, S. 1999. „Trade Unions.“ In M. Cook, G. Davie (eds.) *Modern France: Society in Transition*. London: Routledge, s.132–150.
- Nešpor, Z. R. 2006. „Proměny socioekonomických hodnot v důsledku migračních procesů.“ In Z. R. Nešpor, J. Večerník (eds.) *Socioekonomické hodnoty, politiky a instituce v období vstupu České republiky do Evropské unie*. Praha: SOU AV ČR, s. 183–196.
- Nešpor, Z. R. 2007. „Opium notně vyčichlé? Náboženské procesy pozdní moderny v západní a východní Evropě.“ *Soudobé dějiny* 14, 2–3 (v tisku).
- Pantel, M. 1999. „Unity-in-Diversity. Cultural Policy and EU Legitimacy.“ In T. Banchoff, M. P. Smith (eds.) *Legitimacy and the European Union: The Contested Polity*. New York: Routledge 1999, s. 46–65.
- Richardson, J. T.; Introvigne, M. 2001. „'Brainwashing' Theories in European Parliamentary and Administrative Reports on 'Sects' and 'Cults'.“ *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40 (2): 143–168.
- Robbers, G. (ed.) 2002. *Stát a církev v zemích EU*. Praha: Academia.
- Shore, Chris. 1996. „Transcending the National State? The European Commission and the (Re-)Discovery of Europe.“ *Journal of Historical Sociology* 9, 1996, 4: 473–496.
- Schulze, Hagen. 2003. *Stát a národ v evropských dějinách*. Praha: NLN.
- Soper, J. Ch.; Fetzer, J. 2002. „Religion and Politics in a Secular Europe.“ In T. G. Jelen, C. Wilcox (eds.) *Religion and Politics in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 169–191.
- Tibi, B. 2002. *Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration*. München: DVA.
- Uherek, Z. 2005. „Migrace a formy soužití v cílových prostorech.“ In T. Hirt, M. Jakoubek (eds.) *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: antropologická perspektiva*. Plzeň: A. Čeněk, s. 258–274.
- Tížik, M. 2006. *K sociologii nové religiozity: podoby zmeny náboženského života v 20. storočí*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- Vlachová, K.; Řeháková, B. 2004. „Národ, kulturní identita a národní hrdost v Evropě.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, 40 (4): 489–508.
- Weigel, G. 2005. „Evropský problém.“ In J. Hanuš, J. Vybíral (eds.) *Evropa a její duchovní tvář: eseje – komentáře – diskuse*. Brno: CDK, s. 286–301.
- Willaime, J. P. 1996. „Laïcité et religion en France.“ In G. Davie, D. Hervieu-Léger (eds.) *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte, s. 153–171.

Autor

Zdeněk R. Nešpor vystudoval religionistiku na Filosofické fakultě UK v Praze a sociální antropologii na Fakultě humanitních studií tamtéž; v roce 2005 ukončil doktorské studium historie na Ústavu českých dějin FF UK. V současnosti je vědeckým pracovníkem Sociologického ústavu AV ČR a odborným asistentem Fakulty humanitních studií UK. Věnuje se především sociologii a dějinám české religiozity v mezinárodním i historickém kontextu, teoretické

sociologii náboženství, ale i dalším tématům z oblasti sociologie, religionistiky a sociální antropologie. Je mimo jiné autorem sedmi monografií, naposledy *Náboženství na prahu nové doby* (2006, Albis international) a *Sociologie náboženství* (s Dušanem Lužným, 2007, Portál).
Kontakt: zdenek.nespor@soc.cas.cz