

Zdeněk R. Nešpor, *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století,*

Ústí nad Labem 2004, Albis international, 240 s.,
ISBN 80-86067-92-0

Zdeněk R. Nešpor, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století,*

Ústí nad Labem 2006, Albis international, 694 s.,
ISBN 80-86971-06-6

V nedávné době vyšly dvě práce autora, který se, patrně v českém prostředí jako jediný, badatelsky věnuje jak historickému, tak nábožensko-sociologickému¹ a kulturně-antropologickému studiu české religiozity od 18. století až po dnešní dny. Prvá práce je úžeji zaměřena na tzv. toleranční sektářství konce 18. a 19. století, druhá práce nabízí syntetický pohled na českou katolickou i nekatolickou zbožnost 18. a 19. století, jak pokud jde o její elitní, tak zejména o její lidové podoby. Zdeněk R. Nešpor při tom vychází z poměrně širokého okruhu pramenů a navazuje na dosavadní relativně hojnou literaturu. Zejména druhá práce podává náčrt vývoje elitních forem zbožnosti od rekatolizačních postojů přes snahu osvíceneckého katolictví o jakousi „protestantizaci“ katolického náboženství (jako příklad mu slouží Matěj Václav Kramerius) až po oddělení intelektuálního národně politického diskurzu od diskurzů teologických (jako příklad mu slouží Karel Havlíček Borovský). Autor zároveň sleduje vývoj teologického myšlení, rozebírá knižní produkci a zaměřuje se na tu, jež byla určena k výchově lidu. Zároveň pro oblast lidové zbožnosti vychází jak z editovaných výsledkových protokolů z vyšetřování tolerančních sektářů, tak z prozatím nepříliš často vyhodnocovaných modlitebních knížek, kancionálů apod. Využívá i písmácké literatury (Vavák, Dlask). Nastiňuje tak obraz vývoje české lidové zbožnosti od barokních pověrečných forem (zde se snaží ukázat, že nekatolickou zbožnost nelze interpretovat jako opak barokní katolické a pověrečné) přes komplikovanou recepci elitní osvícenské zbožnosti v lidovém prostředí a následné postupné oddělování privatizované zbožnosti od oficiální církevní až po její podoby z druhé poloviny 19. století.

¹ Srov. například ZDENĚK R. NEŠPOR (ed.), *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*, Praha 2004.

Přínosem obou prací je nejen již zmíněné propojení postupů různých oborů, ale také to, že obě překračují periodizační mezníky, které v českém dějepisectví od sebe tradičně oddělují nejen těžko spojitelné obrazy minulosti, ale někdy i paradigmaty, určující badatelský postup (roky 1848, 1918, 1948). V následujících odstavcích chci jednak upozornit na některé z řady Nešporových zajímavých závěrů a interpretací, jednak také otevřít diskusi, týkající se některých v práci řešených otázek.

Jako příklad přínosu Nešporových analýz lze uvést rozbor důvodů tzv. „evangelické volby“, tzn. přihlášení se k jedné ze dvou tolerovaných protestantských konfesí na základě patentu z roku 1781, roku 1782 a jejich interpretaci jak v kontextu vývoje českého nekatolictví rekatolizační doby, tak v rámci diskusí o vztahu mezi elitní a lidovou kulturou. Čeští nekatolíci, kteří se roku 1782 snažili ustanovit sbory na bázi Tolerančního patentu, byli svým náboženským smýšlením (častý důraz na lámání chleba při večeři Páně, odpor proti sochám a obrazům – obé by nasvědčovalo jejich kalvinistickému rázu; zároveň však četba luterské náboženské literatury a zpěvy z luterských kancionálů) nemilým překvapením jak pro pastory augsburského vyznání, tak pro příšle pastory helvetské (Nešpor užívá například v návaznosti na studie Evy Kowalské rozboru korespondence mezi pastory augsburského vyznání v Čechách a na Moravě a bratislavským superintendantem Michalem Institorem Mošovským). Tam, kde vznikly sbory augsburského vyznání, začalo často brzy docházet k napětí mezi luterskými pastory a „kalvinofilním“ lidem. Toto napětí vedlo na nejednom místě k změně volby ve prospěch reformovaných (helvetského vyznání). Sbory helvetského vyznání se tak staly většinovými, avšak i kalvinističtí pastoři byli často zaskočeni tím, čeho se u nich domáhali věřící jejich sborů.

S ohledem na tato zjištění lze diskutovat některé problémy. Nešpor tak může i těchto svých závěrů užít jako argumentu podporujícího jeho odmítavý postoj k tezím některých konfesijních historiků a historiček (zejména Evy Melmukové) o existenci jakési „skryté církve“ v českých zemích v době pobělohorské a předtoleranční.² V této věci je třeba mu dát za pravdu. Ani povaha předtolerančního nekatolictví, ani nápadná odlišnost mezi lidovými podobami nekatolictví a učenou luterskou či kalvinskou zbožností příšlých pastorů po roce 1781, a konečně ani nápadné místní odlišnosti při rozhodování mezi augsburským vyznáním či helvetským vyznáním nenasvědčují tomu, že by zde byla nějaká „skrytá církev“, která by vykazovala rysy organizační a věroučné jednoty. Otázkou zároveň je, kde tkví

2 Svou argumentaci představuje také v ZDENĚK R. NEŠPOR, *Skryté semeno nevzklíčilo aneb polemika s radikálními tezími o kontinuitě české reformace*, *Studia Comeniana et Historica* 73–74/2005, s. 239–252.

kořeny „kalvinofilství“ významné části českých nekatolíků? Nešpor zde může navázat na své teze z prvé z recenzovaných prací o „reformovaném intermezzu“ z počátku 18. století, spočívajícím v převážně hypoteticky předpokládaném krátkodobém působení helvetských kazatelů v českém prostředí kolem čtvrtiny 18. století. Dodejme, že předpokladem tohoto „intermezza“ se odlišuje od starších „klasiků“ českého evangelického dějepisectví (například Ferdinand Hrejsa vysvětloval kalvinistické prvky u českých tajných nekatolíků 18. století tím, že je lákaly pro svou příkrou protikladnost vůči katolickému pojetí).

Při rozboru kusých pramenných zpráv o smýšlení předtolerančních nekatolíků i těch, kteří začali během roku 1782 vytvářet sbory helvetského vyznání a augsburského vyznání, si lze představit přinejmenším dvojí přístup. Takový, který implicitně spoléhá na jakousi věroučnou integritu konfesijních skupin. Jednotlivé pramenné stopy (například výpovědi o významu lámání chleba při večeři Páně) jsou pak čteny jako projevy, sice třeba v lidovém pojetí pokrivené, přece však interpretací vyjasnitelné, jednoznačné konfesijní pozice (v tomto případě kalvinismu), kterou příslušná osoba ve své výpovědi (třeba ani ne zcela vědomě) zaujímá. K pramenným stopám lze však přistupovat i tak, že při analýze budeme nad kategorií nějakých (pro české nekatolictví 18. století přinejmenším do roku 1781 hypostazovaných) konfesijních skupin klást kategorií lidové kultury či alespoň lidové religiozity, jež vykazuje znaky, relativně nezávislé na konfesijní věrouce. Při takovém přístupu se pak jednotlivé projevy českých nekatolíků (například ono lámání chleba) vyjeví jako možná jen povrchně související s určitou konfesijní pozicí. Může se pak i ukázat, že v samotné lidové zbožnosti plnily odlišnou funkci, než jakou by jim připisovali učení pastoři. Zdeněk R. Nešpor uplatňuje druhý z těchto přístupů a ukazuje jeho produktivnost. Získává tak obraz, v němž není na jedné straně odkouzlená, racionální zbožnost tajných nekatolíků, resp. tolerančních evangelíků, a na straně druhé pověrečnost podporující a jí též podléhající zbožnost katolická. Naopak, na jedné straně vystupuje pověrečnost odmítající a do značné míry vlastně zbožnost „protestantizující“ smýšlení katolických osvícenců, na druhé straně pak lidové prostředí, tíhnoucí zčásti k magičnosti a pověře. Nekatolíci v něm mají snad k odkouzlujícímu racionalismu katolických osvícenců o něco blíže než katolíci. Přece však i osvícenští evangeličtí intelektuálové vidí potřebu (jak ukazuje příklad Mošovského) kritizovat příslušníky evangelických sborů (v Mošovského případě sborů *augsburského vyznání*) za podléhání nové, nerozumné služebnosti (trvání na praktice lámaného chleba bez způsobilosti reflektovat podružnost této otázky vzhledem k vlastnímu jádru evangelické víry). K těmto otázkám se zčásti vrátím ještě níže.

Velmi přínosný je i Nešporův rozbor geneze tzv. tolerančního sektářství (sekt či skupin „blouznivců“, které vznikly z těch nekatolíků, kteří se po vydání Tolerančního patentu nebyli s to přihlásit ani k augsburskému vyznání, ani k helvetskému

vyznání) a sledování dalších osudů těchto skupin (jádro výkladu prvé z recenzovaných knih). Kniha sleduje osudy některých sektářských skupin až do 20. století, a dokonce až po dnešní dny. Autor při tom kombinuje různé přístupy, počínaje dějepisným přes religionistické a sociologické až po kulturně antropologický terénní výzkum. Zároveň se snaží pro jednotlivé toleranční sekty rozlišovat jak jejich různé generace, tak věnovat pozornost geografickému rozmístění těchto sekt. Vedle poukazu na souvislost některých českých spiritistických skupin 19. a 20. století s původním tolerančním sektářstvím je v těchto rozborech snad nejzajímavější, jak Zdeněk R. Nešpor vystopoval kontinuitu českých tolerančních sektářů, administrativně na konci 18. století vysídlených do Banátu, až po tamní dnešní české obyvatelstvo (rumunská Svatá Helena, bulharské Vojvodovo), resp. až po reemigranty, kteří přišli do českého prostředí po druhé světové válce a po roce 1989.

Cenné závěry a postřehy přinášejí Nešporovy práce také například v otázce konfesijní tolerance v lidovém prostředí. Jde jak o to, nakolik byli tzv. „tajní nekatolíci“ opravdu před vydání Tolerančního patentu tajní, tak o to, jaká byla na počátku toleranční doby v lidovém prostředí faktická mezikonfesijní tolerance. Jsou to otázky zajímavé z hlediska historicko-antropologického či z pohledu sociologie náboženství. (Nakolik bylo to které prostředí schopno unést náboženskou či konfesijní heterogenitu?) Ukazuje se, že venkovští sousedé o nekatolících ve svém okolí nejednou věděli. „Mnozí s nimi diskutovali a o své újmě se je snažili potírat, jako tomu bylo ve Vavákově případě, ale rozhodně nespěchali na úřady s jejich udáním.“³

Vlna intolerance, která byla v lidovém prostředí patrná po vydání Tolerančního patentu (známe spory o pohřby apod.), již během 90. let ustupovala. Nešpor to mimo jiné ukazuje na Vavákově příkladu. Jeho ostrá kritika nekatolíků z počátků toleranční doby ustupuje relativně rychle do pozadí. V 90. letech Vavákovi již nevadí ani sňatek jeho syna s evangeličkou. Nešpor to shrnuje slovy: „Tato sociální nebo lokální tolerance se přitom do raně toleranční doby zřejmě přenesla z dřívějších období, a jakkoli je to paradoxní, fungovala vedle vzrůstající konfesionální nesnášenlivosti, což ukazuje na vědomí jisté sounáležitosti venkovských komunit a jejich disparátnosti třeba vůči farářům či vrchnostenským úředníkům, bariéry mezi nimi a neochotou venkovanů přistoupit na shora vnucovaný způsob myšlení a komunikace.“⁴

Dalším příkladem zajímavých závěrů může být Nešporův příspěvek do diskuse o vlivu luterského pietismu na české tajné nekatolíky, tolerované evangeličky i toleranční sektáře. Za symptomy tohoto vlivu považuje jednak odkazy na vedení

3 Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 453–454.

4 Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 454.

Duchem svatým či na poznání, jež se z Ducha svatého dostavuje, které lze shledat jak u tolerovaných evangelíků na Jilemnicku roku 1782, tak při zdůvodňování své existence u některých tolerančních sektářů, jednak v případě některých tolerančních sektářů též odkazy na pietistické „probuzení“.

Makroanalytický ráz Nešporových prací a jeho přednosti a úskalí: Zdeněk R. Nešpor postupuje zejména ve své druhé práci spíše makroanalytickým způsobem. Významnou výjimku z toho představují především jeho terénní antropologické výzkumy v rumunském a bulharském prostoru a mezi reemigranty, z nichž vychází ve své první práci. Makroanalytický postup má své přednosti i úskalí. Jeho určitou problematicí bych spatřoval v tom, že samotný text práce čtenáři místy poskytuje vlastně jen klasifikaci jevů s pouhým odkazem na prameny, resp. literaturu, kde lze nalézt podrobnosti. To samo o sobě není chybou. Ostatně podobně psal třeba i Ernst Troeltsch či z českých historiků František Kutnar. V práci tak však není prostor pro podrobnější rozbor diskurzivních praktik či pro historicko-sémantické analýzy. Myšlení není rozebíráno jako aktérské (s výjimkou Vaváka či Dlaska), nýbrž jako skupinové. To je cena, kterou je patrně nutné zaplatit za u nás bohužel ne zcela obvyklou snahu poměřovat dějinné skutečnosti klasifikačními nástroji, vytvořenými v jiných sociálních a kulturních vědách.

Kategorie sociologie náboženství pak, i když byly, jak mimo jiné ukazuje i řada drobnějších studií Zdeňka R. Nešpora k této tematice,⁵ při vlastním bádání užity jako kategorie analytické, v textu obou knih vystupují často pouze jako kategorie klasifikační. To se může jevit jako styl až příliš blízký makroanalytickým studiím rázu *Historische Sozialwissenschaft*, a to zejména z hlediska těch historiků, kteří si již v návaznosti na *New Cultural History* či historickou antropologii zvykli na mikrohistorické, a tudíž více k vlastním textům konkrétních pramenů obrácené bádání, rozebírající více jednotlivé diskurzivní praktiky a více přihlížející k historicko-sémantické problematice. To však neznamená, že by tento Nešporův postup byl neproduktivní a nepřínosný, právě naopak. K českým náboženským dějinám máme již mnoho prací. Nejedna z nich je psána přímo z konfesijních pozic, mnohé obsahují implicitně konfesijní sympatie pro tu či onu stranu. Doposud však v českém dějepiscetví chyběl pokus poměřit náboženské dějiny 18. a 19. století instrumentáři sociologie náboženství (takovým pokusem nebyly ani studie Františka Kutnara). Právě tento pokus nabízejí obě recenzované práce.

5 Srov. ZDENĚK R. NEŠPOR, *Vnější označení a sebeoznačení českých nekatolíků v 18. a 19. století*, Religio 10/2002, č. 2, s. 215–236; TÝŽ, *K původu a pramenům českého lidového spiritismu*, Lidé města 12/2003, s. 53–81; TÝŽ, *Srdce věřícího a srdce Páně ve východočeském tolerančním sektářství*, in: Srdce Ježíšovo. Teologie – symbol – dějiny, (edd.) Kristina Kaiserová, Jiří Mikulec, Jaroslav Šebek, Praha – Ústí nad Labem 2005, s. 127–138.

Příkladem postupu Zdeňka R. Nešpora může být jeho výklad srovnávající katolická barokní náboženská bratrstva se skupinami tolerančních sektářů. Zdeněk R. Nešpor poukazuje, že při zohlednění pocitu náboženské vylučnosti a akcentace soterologického cíle jako hlavních kritérií srovnání lze považovat katolická bratrstva a skupiny tolerančních sektářů za „projev stejné dobové mentality“. Obě tato uskupení přirozeně neztotožňuje, říká však, že „byla (...) do značné míry shodným sociálním typem, sdružením stoupců přísnějších věroučných názorů a religijní praxe (...) spočívající na podobných nábožensko-skupinových základech a se stejným (soteriologickým) cílem“. Na jedné straně by bylo zajisté možné poukazovat vedle shod na ne jeden (zejména konfesijní) rozdíl mezi barokními bratrstvy (na základě nejen Nešporem citovaných Mikulcových studií, ale i třeba na základě prací a edice Miloše Sládka) a tajnými nekatolíky a tolerančními sektáři. Na straně druhé je však třeba uznat, že Nešporův přístup dokáže překonat tradiční dějepisnou optiku abstraktnějším kladením otázek a hledáním určitých (z hlediska religionistiky či sociologie náboženství zajímavých) typů religiozity a jejích sociálních projevů. Typologická shoda některých rysů katolických náboženských bratrstev a tolerančních sektářů, jež by patrně jak klasickému pojetí českých dějin, tak inovativnímu drobnohlednému pohledu unikala, pak může být zajímavá pro hledání možných výkladů specifického vývoje religiozity v české společnosti 19. a 20. století.

Avšak vůči této komparaci lze vznést připomínky nejen s ohledem na konkrétní (konfesijně podmíněné) projevy obou skupin, nýbrž i s odkazem na jiné obecnější klasifikační či analytické nástroje. Nešpor sám říká, že toto srovnání činí jen „z jistého hlediska“, a tudíž komparuje pouze vybrané rysy posuzovaných skupin. Moje následující připomínka či doplnění tak vzhledem k tomu není úplně spravedlivá. Přece však, budeme-li pozici náboženských bratrstev a tolerančních sektářů nahlížet třeba z hlediska tezí o disciplinaci lidové kultury či civilizačním procesu nebo s ohledem na pojetí „kultury“, „subkultury“ a „kontrakultury“, které nabízí třeba Peter Burke, ukážou se nám i významné rozdíly mezi oběma typy náboženských uskupení.⁶ Katolická barokní náboženská bratrstva by byla, pokud

6 PETER BURKE, *Lidová kultura v raném novověku*, Praha 2005, s. 70; TÝŽ, *Variety kulturních dějin*, Brno 2006, s. 193–194, 210–213. Burke pojímá kulturu obecně v shodě se sociální a historickou antropologií jako systém sdílených významů, postojů, hodnot a symbolických forem. Pojem subkultura „předpokládá diverzitu ve společném rámci“, pojem kontrakultura „zahrnuje pokus převrátit hodnoty dominantní kultury“. V „Lidové kultuře“ Burke kontrakulturu charakterizuje tak, že se od okolního světa neliší, ale odmítá ho. Jako příklad uvádí novokřtěnce. Pokud však srovnáme způsob, jímž se vyčleňovali ze zbytku společnosti (život v haushábenech, popřípadě snahy o komunu v Münsteru), se způsobem začlenění do většinové katolické komunity českých tajných nekatolíků, můžeme jen stěží říci, že čeští tajní nekatolíci byli v plném slova smyslu kontrakulturou.

bychom je chtěli takto klasifikovat, patrně „subkulturou“. S jistou nadsázkou, vzhledem k jejich oficiální žádoucnosti, bychom mohli říci, že by byla až jakousi „suprakulturou“. Tajní nekatolíci 17. a 18. století by snad představovali jakýsi přechod mezi „subkulturou“ a „kontrakulturou“, toleranční sektáři by pak ale, myslím, většinou svých rysů vyhovovali pojmu „kontrakultury“. Byť se racionalizační tlak josefínské náboženské politiky nakonec obrátil i proti katolickým bratrstvům, jejich nepřístojnost přece jen byla jiné povahy než nepřístojnost „Beránků“, „Deistů“, „Bohověrců“ a dalších sektářských uskupení.

Druhá z recenzovaných prací je – jak již svrchu řečeno – v nejednom bodě přínosná. Přece však soudím, že o některých závěrech či o uplatnění některých obecných schémat lze vést diskusi. Jejím smyslem nemá být zpochybnění autorových interpretací jako takových, nýbrž spíše upozornění na případné další interpretační možnosti či na možnosti jemnější analýzy některých otázek.

1) Odkouzlení světa: Zdeněk R. Nešpor mluví pro české 18. století o „racionálně ‚ekonomie spásy‘, postavené na racionalitě, která nebyla sounopodstatná s moderní racionalitou ‚odkouzleného‘ světa“. Dodává, že „jak v elitní, tak v lidové české zbožnosti 18. století proto neshledáváme, že by nekatolická, luterským pietismem ovlivněná zbožnost tendovala k moderní racionalitě, nebo představovala její zárodky, a tím by se lišila od katolické, z hlediska modernity iracionální zbožnosti“. A na jiném místě říká, že rozdíl mezi českými tajnými nekatolíky, resp. tolerovanými evangelíky na jedné a katolíky na druhé straně se „nepřekrýval s hranicí mezi odkouzleným světem a světem začarovaným“, neboť „nekatolická zbožnost, na rozdíl od ‚vysoké‘ protestantské teologie nebo osvícenského katolicismu až na malé výjimky nevykazovala rysy odkouzleného světa“. A dále soudí, že „podstatnější“ než rozdíl mezi katolickou a protestantskou a popřípadě i sektářskou zbožností byla odlišnost „dvou rozdílných řádů racionality“, tzn. mezi tradiční racionalitou a osvícenstvím nesenou racionalitou moderního ražení.

S těmito Nešporovými závěry lze v obecné rovině souhlasit, přece jen bych však byl opatrnější, pokud jde o otázku odkouzlení světa. Chápeme-li jím vytlačování magie z náboženství, pak by některé projevy tajných nekatolíků, tolerančních protestantů i sektářů přece jen vykazovaly určité rysy takového „odmagičtění“ = „odkouzlování“ (prvky symbolického pojetí večere Páně, odpor ke škapulířům apod.). Uznávám s Nešporem, že tyto projevy je někdy jen velmi těžké jednoznačně interpretovat, neboť mohou být samy v sobě rozporné (škapulíř odmítáme proto, že nemá moc, nebo proto, že se jeho moci bojíme – odmagičtění, nebo magie jen s přehozenými znaménky kladu a záporu?). Připouštím i, že mé stanovisko může být ovlivněno mým weberianským a spíše evangelickým viděním světa. Přece jen bych považoval za vhodné napříště diskutovat o tom, zda určité prvky odkouzlení (odmagičtění) světa, jež jsou u nekatolíků 18. století k nalezení, lze považovat jen za „malé výjimky“. Připouštím zároveň i to, že je otázkou (vzhledem

k povaze pramenného materiálu asi těžko řešitelnou), zda bychom náznaky odkouzlování světa našli i v katolickém lidovém prostředí.

Přes svrchu naznačené důvody větší obezřetnosti při posuzování role českého lidového nekatolictví/protestantismu při odkouzlování světa souhlasím s Nešpor v tom, že do celku českého prostředí vstupují projevy, které bychom mohli interpretovat v duchu procesu odkouzlení, především a určujícím způsobem s působením katolického osvícenství, typu postyly Václava Matěje Krameria, kterého Nešpor představuje jako příklad „protestantizace“ katolicismu v osvícenství.⁷

2) Identitní krize přelomu 18. a 19. století. Při výkladu proměn lidové zbožnosti během toleranční doby a po ní se Zdeněk R. Nešpor často odvolává na „identitní krizi přelomu 18. a 19. století“ či na „krizi hodnotovou“ pro tutéž dobu. Tento pojem zavádí mimo jiné s odkazem na Miroslava Hrocha, jenž však, jak Nešpor sám ukazuje, jím rozumí něco trochu jiného.⁸ Nešpor „rozsáhlou identitní krizi“ vykládá jako „výsledek osvícenského působení na lid,⁹ který na ně nebyl připraven“. Tato krize byla způsobena „nefunkčností“ náboženství. „Z identitní krize přelomu 18. a 19. století proto religiozita nemohla vyjít jako vítěz, protože proti svým tradičním, a tedy také lidovým složkám bojovala, zatímco její nové formy nebyly obecně přijímány. Jejich místo začaly postupně obsazovat jiné ideologie, nebo ještě častěji zájem o tento svět, který náboženství sice nevyklučoval, avšak zároveň je ani příliš nepotřeboval a nevyhledával.“ Prostor se tak otevíral pro nacionalismus, scientismus či socialismus.

Historické a sociokulturní vědy stojí před problémem vysvětlit stupňující se dynamiku sociální a kulturní proměny posledních 250 či 300 let. Často proto volí i výkladová schémata spoléhající na mechanismus krizi a jejich řešení. Je to postup legitimní, a pokud se takové výkladové schéma podaří napojit na pramenný materiál, může být i produktivní. Přece se však ptám, není takto široce pojatá identitní krize okolo roku 1800 nemalou měrou *pouze hypostázovaná*? K určité skepsi vidím důvody jak materiálové, tak teoretické a metodologické.

Nutno však říci, že pokud jde o takřikající materiálové hledisko, uvádí sám Zdeněk R. Nešpor příklady, které by nenásvědčovaly nějaké dramatické krizi identity

7 K této otázce se podrobněji vracím v textu příspěvku, jenž vyjde ve sborníku z konference *Nekatolici v českých zemích v 18. století*, konané v Poděbradech 12.–13. června 2006.

8 Ke krizi identity měly prvotně u intelektuálních elit vést mocensko-politické změny, spojené s napoleonskými válkami, a s nimi svázané problémy ekonomické. Primárnost náboženského pohledu na svět ustoupila v důsledku toho pohledu národním, tzn. faktory, které tuto krizi působí, jsou v Hrochově pojetí vůči náboženství vnější.

9 Na jiném místě autor poté, co citoval Hrochovu tezi o krizi identity, říká: „K téměř samozřejmé později a do značné míry selektivně došlo vlivem osvícensky a obrozenecky uvažujících intelektuálů také mezi běžnou populací.“ – Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 411.

či hodnot na přelomu oněch století. Například jeho rozbor Vavákových a Dlaskových pamětí vypovídá o proměně v lidové kultuře během pěti či šesti desetiletí okolo roku 1800, avšak těžko mluvit o tom, že by Vaváková či Dlaskova (náboženská) identita byla nějak výrazně otřesena. Pravda, Nešporova analýza vnitřního vývoje tolerančních sekt pro některé z nich ukazuje, že v jejich povaze došlo kolem roku 1800 k významné změně, ne-li přímo k rozpadu. Tato jejich lze říci „krize“ mohla být v některých případech spojena s nenaplněním proroctví o příchodu krále Marokána roku 1801. Byť by takovýto vývoj některých sekt skutečně odpovídal pojmu „identitní krize“, přece jen by i zde šlo s Nešporem zároveň říci, že se mohlo také jednat o projevy procesu, jenž by Weberovou terminologií sociologie moci šlo označit jako přechod od „charismatického“ k „tradičnímu panství“. To je však proces, jenž by se z hlediska sociologických či religionistických teorií odehrával i bez nutného spojení s „identitní krizí“. Nutno však přiznat, že by ani takovou krizi nevyklučoval. Tyto a podobné – s dovolením a neobratně řečeno – „materiálové“ důvody mne vedou k otázce: Pokud lze pro lidovou kulturu mluvit o (náboženské) „identitní krizi“, neměli bychom ji posouvat někam více k polovině 19. století, ne-li až za ni? Autor recenzovaných knih by co do časového zařazení na tuto otázku dal kladnou odpověď.

Z metodického hlediska však zůstává otázkou, nakolik lze „identitní krizi“ historicko-empiricky dokládat, co jsou průkazné identifikátory takovéto krize? To, co se mnohdy na prvý pohled nabízí jako vhodné coby symptom „identitní krize“, se při podrobnějším zamyšlení ukáže jako velmi neprůkazné. Je znakem identitní (konfesijní i národní) krize spíše útočná intolerance, nebo naopak smířlivá tolerance? To se týká i jevů dobře kvantifikovatelných. Jsou například konfesijně heterogenní manželství znakem slabosti, nebo naopak síly osobní náboženské identity snoubenců?¹⁰ Jako indikátoru určitého ústupu náboženských hodnot se někdy užívá (autor recenzovaných knih tak také postupuje) podíl nemanželsky narozených dětí na celkovém počtu porodů.¹¹ Ani zde však nelze mluvit o nesporném

10 V tomto smyslu o nich uvažuje i autor recenzovaných knih. Poslední výzkumy mimo jiné ukazují, že se smíšená manželství stala v tolerantní době poměrně rychle relativně četným jevem, srov. ALICE VELKOVÁ, *Skladba obyvatelstva podle náboženství na tzv. státních statcích roku 1802*, *Historická demografie* 29/2005, s. 109–137.

11 Historicko-demografické sondy pro některé lokality v českých zemích by (nárůstem ilegality během první poloviny 19. století) dávaly Nešporově tezi o „identitní krizi“ za pravdu, srov. PAVLA HORSKÁ, *K otázce vlivu nemanželských porodů na vývoj plodnosti z hlediska historické demografie*, *Demografie. Revue pro výzkum populačního vývoje* 22/1980, s. 343–350. Avšak i stran tohoto indikátoru je celá věc poněkud složitější. Nešpor odkazuje na celozemské data (pro období 1850–1869 se v českých zemích pohyboval podíl nemanželských dětí na celkovém počtu živě narozených mezi 13,5 % – 14,4 %, srov. LUDMÍLA KÁRNÍKOVÁ, *Vývoj obyvatelstva v českých zemích 1754–1914*, Praha 1965, s. 127). Abychom mohli analyzovat jemněji, museli bychom vztít v potaz rozdíly mezi jednotlivými oblastmi, sídelními typy, sociálními vrstvami, etnickými skupinami

symptomu „identitní krize“. Nešpor argumentuje kupříkladu „zásadní proměnou lidové zpěvnosti v tomto období“, přičemž má na mysli ustupování náboženské tematiky v ní. To je jistě postup zcela oprávněný. Je však zapotřebí k němu poznamenat, že dokládá pouze proměnu diskurzivních praktik či ústup náboženského diskurzu z určité oblasti kultury,¹² jež je jen hypoteticky považovatelná za indikátor „identitní krize“.

Z teoretického hlediska viděno by k řešení problematiky „identitní krize“ mohly přispět některé koncepty, jež byly podrobněji rozpracovány v nedávné době kupříkladu v německé literatuře v souvislosti s náboženskými dějinami raného novověku a moderny. Na mysli mám především koncept „multiplicitní identity“¹³ a „náboženské“ či „konfesijní kultury“.¹⁴ Prvý z nich, kupříkladu tak jak jej chce k analýze využít Fätkenheuer, umožňuje předpokládat, že nejen lidé 20. století, ale

a konečně možná i konfesemi. Pokud jde o venkovskou populaci, je pravdou, že hodnoty ilegitivity pro 17. a 18. století jsou nižší, než celozemský průměr pro 18. století, avšak podíváme-li se na podíl nemanželských porodů v některých farnostech Nového Města pražského pro 17. a 18. století, nalezneme i období, kdy podíly nemanželských porodů překračují dokonce 20 % a hluboko pro 18. století (pro dobu, kdy by ještě nemělo být po „identitní krizi“ ani stopy) již běžně překračují 17 %. K tomu jsou již v 18. století velice vysoké podíly předmanželských koncepcí na celkovém počtu otěhotnění – k tomu srov. LUMÍR DOKOUPIL, LUDMILA FIALOVÁ, EDUARD MAÜR, LUDMILA NESLÁDKOVÁ, *Přirozená měna obyvatelstva českých zemí v 17. a 18. století*, Praha 1999, s. 46–49. I některé zahraniční sondy by nás měly vyzývat k opatrnosti při užití ilegitivity jako indikátoru náboženské identitní krize. Schlumbohm pro vestfálský vzorek populace sice ukazuje, že od poloviny 18. století narůstaly podíly nemanželských porodů, až dosáhly v letech 1851–1850 10,5 %. Tato hodnota však zůstává stále ještě nižší než výše koeficientu ilegitivity (10,9 %) pro období 1661–1670, tedy pro dobu, pro kterou by religionistické či sociologicko-náboženské teorie předpokládaly nespornou funkčnost náboženství a neporušenost „symbolického univerza“ (JÜRGEN SCHLUMBOHM, *Lebensläufe, Familien, Höfe. Die Bauern und Heuerleute des Osnabrückischen Kirchspiels Belm in proto-industrieller Zeit 1650–1860*, Göttingen 1994, s. 122). S tím souvisí nutnost položit si otázku, jaké jiné faktory než jen nábožensko-etické měly vliv na úroveň nemanželské plodnosti. Laslett by dokládal vliv disciplinujícího nábožensky motivovaného nátlaku v Anglii kolem poloviny 17. století na snížení podílu ilegitivity – PETER LASLETT, *Verlorene Lebenswelten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft*, Wien-Köln-Graz 1988, s. 192–194. Gestrich ve svém syntetickém pohledu uvádí zvyšování podílu nemanželských porodů jako rys doby mezi léty 1750–1850. Za faktory, jež tento růst působily, pokládá vedle náboženského vývoje (šlo by říci ve shodě s Nešporovými úvahami o „identitní krizi“) ještě agrární revoluci, jež zvyšovala podíly čeledí na venkově, a tím i podíly ilegitivity, a obecnou intimizací života, která vedla k častějším případům (dočasně) nesezdaných soužití – ANDREAS GESTRICH, JENS-UWE KRAUSE, MICHAEL MITTERAUER, *Geschichte der Familie*, Stuttgart 2003, s. 505–508.

- 12 Podobně lze doložit výraznou změnu funkce náboženství v právním diskurzu konce 18. století, srov. DANIELA TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šilenství v čase odkouzlování světa*, Praha 2004, s. 155–231.
- 13 K problematice náboženské identity srov. FRANK FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispiel aus Franken um 1600*, Göttingen 2004, s. 11–48; HUBERT KNOBLAUCH, *Religion, Identität und Transzendenz*, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften*, díl 1: *Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, hrsg. von Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch, Stuttgart-Weimar 2004, s. 349–363.
- 14 Pojem „náboženské“ či „konfesijní kultury“ byl nedavno rozpracováván například ve studiích: THOMAS KAUFMANN, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtlicher Studie zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998, s. 7, 145; ULRIKE GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005, s. 13–29.

i dějinní aktéři starších dob vnímali svoji identitu vícevrstevnatě. Krize nebo naopak posilování určitého hodnotového systému, například náboženství, tak nemuselo znamenat ihned nějakou hlubokou osobnostní identitní krizi. Je totiž zároveň nutné rozlišovat přinejmenším mezi identitou Já, identitou osobnostní a identitou skupinovou. Druhý svrchu zmiňovaný koncept umožňuje vedle kategorií „elitní kultura“ – „lidová kultura“ či „kultura“ – „subkultura“ – „kontrakultura“, zaváděných buď jako komplementární, nebo jako hierarchicky odstupňované, pracovat ještě s kategoriemi dalšími, jež dovolují jemněji strukturovat předmět našeho bádání. „Konfesijní“ či „náboženské kultury“ byly badatelsky zaváděny jako kategorie více či méně holistické, aby vystihly snahy, jež se objevovaly v rámci (prvé) konfesionalizace (1526–1648) a po ní (až do první poloviny 18. století). Byť tyto snahy byly spojeny s ambicemi katolických i protestantských církevních představitelů proměnit v duchu příslušné konfese veškerý život laiků (v celozemském rámci či v rámci vylučných sborů rázu luterských pietistů), přece, jak ukazují výzkumy, proměnily účinně jen jeho určitou kulturní vrstvu (či, lze také říci, určitý diskurz). Kategorii „konfesijní“ či „náboženské kultury“ tak můžeme užít pro označení určité vrstvy, jež se zčásti prolíná s vrstvami jinými, například s „národem“, „stavovstvím“ apod.). Takový postup bychom pak mohli užít nejen jako určitou záštitu proti někdy upřílišněně holistickému pojetí „kultury“, jež nabízí kulturní či sociální antropologie například Geertzova ražení, ale také jako analytickou kategorii ke studiu „identitní krize“. Možná by se ukázalo, že šlo o „krizi“ v rámci *jedné* kulturní vrstvy (či několika), a zároveň by se možná také ukázalo, že multiplikace osobních a kolektivních identit nemusí být nutně identitní krizí. Nadto je patrné nutné odlišovat náboženství jako součást osobnostní identity od náboženství jako kolektivního identifikátoru. O podstatné proměně prožívání kolektivních identit v 19. století není sporu, byla ale tato proměna spojena s krizí (zejména osobnostních identit)?

V českém dějepisectví byla nejednou připisovaná podobná výkladová funkce, jaká se dnes spojuje s pojmem „kultury“, pojmu „lidu“. Zároveň bylo s tímto pojmem zacházeno velmi holisticky, byly mu jako celku připisovány mimo jiné určité religijní vlastnosti (Rudolf Holinka – lid je ve věcech náboženských reformně radikální, Ferdinand Hrejsa – lid je nábožensky konzervativní; František Kutnar – lidu náleží specifická racionalita).¹⁵ Obě práce Zdenka R. Nešpora se svým

15 RUDOLF HOLINKA, *Sektářství v Čechách před revolucí husitskou*, Sborník filosofické fakulty University Komenského 6/1929, s. 191–192, 264, 267, 268–276; FERDINAND HREJSA, *Luterství, kalvinismus a podoba na Moravě před Bílou horou*, ČČH 44/1938, s. 296–327, zejména s. 318; 182–183; FRANTIŠEK KUTNAR, *Sociálně myšlenková tvářnost obrozeneckého lidu*, Praha 1948, s. 8, 158–159.

zaměřením na specifiku tajných nekatolíků, tolerovaných protestantů a tolerančích sektářů, účinně a produktivně tomuto řekněme „lidozpytnému holismu“ vyhýbají. Vytvářejí tak možnost operovat s pojmem „identitní krize“ diferencovaněji než jej vztahovat na „lid“. Zároveň je nutné i říci, že vzhledem k Nešporovu badatelskému zájmu i o současnou českou religiozitu a nynější hodnotové orientace v české společnosti je srozumitelné a nesporně legitimní, že ve své analýze operuje s pojmy, jako je právě „identitní krize“ (bez hledání vhodných analytických prostředků lze jen stěží vysvětlit specifičnost nynějších českých poměrů, pokud jde o stupeň, jehož v nich dosáhla sekularizace). Domnívám se však, že je zapotřebí ještě dalších diskusí a badatelských počínů, abychom upřesnili, zda a pro jakou dobu je na českou společnost a její jednotlivé vrstvy uplatnitelné schéma „identitní“ či „hodnotové krize“.

3) Böhmisch-katholisch, formální nebo magický: „V průběhu 19. století,“ říká Nešpor, „došlo k masivní sekularizaci českého národa, resp. k vyhocení jeho proticírkevních postojů. Tento antiklerikalismus se přitom obracel především proti panující či jinak protezované katolické církvi.“¹⁶ Dále pak upřesňuje své hodnocení náboženských poměrů druhé poloviny 19. století slovy: „Spíše než o sekularizaci a dechristianizaci české společnosti (...) můžeme uvažovat o její dezeklesializaci, odcírkevnění s negativními konotacemi vůči ‚oficiálním‘ církvím, které fungovalo jako sebenaplňující prorocství.“¹⁷ Dělo se přes (či spíše právě v opozici vůči) tzv. druhou konfesionalizaci, kterou Nešpor pro druhou polovinu 19. století na jednodem místě dokládá jak u katolické, tak u protestantských církví.

Průvodním jevem tohoto vývoje měl být i svébytný ráz české lidové zbožnosti, označovaný někdy německým adjektivem jako „böhmisch-katholisch“. Nešpor užívá jeho charakteristiku, kterou nabízí Kristina Kaiserová. Ta jím rozumí pragmatickou zbožnost, vyznačující se minimalismem v praktické víře a povrchním zacházením se svátostmi. Dále mluví o „rustikálním zpohanštění víry“, jehož příkladem mohou být „magické techniky“ se svěcenou vodou.¹⁸ Autor recenzovaných prací pak ztotožňuje „böhmisch-katholisch“ s tím, co Masaryk označoval jako „matrikový katolicismus“. Tím se do určité míry klade rovnítka mezi pragmatickou formalizací náboženství na jedné a zmagičtěním na druhé straně. Pokud jsou oba tyto rysy vnímány jako opak mizícího „vnitřně prožívaného katolicismu“ (s odkazem na rozbory Martina C. Putny), nevidím v tom problém. Přece mám však za vhodné klást otázku, zda ztotožnění formalizace a zmagičtění nevede

16 Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 583.

17 Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 586.

18 KRISTINA KAISEROVÁ, *Konfesní myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století*, Úvaly u Prahy 2003, s. 72.

k tomu, že se nám v obrazu zbožnosti 19. století slévají přinejmenším dva proudy, které by bylo možné od sebe oddělovat.

Nastolené otázky nemají nikterak snižovat význam a přínosnost Nešporových prací. Právě tak je nutné závěrem zmínit ještě to, že obě tyto knihy vyšly v malém ústeckém nakladatelství a nejsou zdaleka prvním počinem Albis international rozhojňujícím českou historiografickou produkci.

Jan Horský