

## PARADOX „OPIA LIDU“. NÁBOŽENSTVÍ A (NE)SPOKOJENOST V SOUČASNÉ ČESKÉ SPOLEČNOSTI<sup>1</sup>

ZDENĚK R. NEŠPOR

### **Paradox of the “opium of the people”. Religion and (dis)satisfaction in contemporary Czech society**

*Abstract:* The article focuses on the relationship of religiosity and subjective satisfaction, a problem that has recently become one of the topical themes of social sciences. The author on the one hand presents the great expectations that the society (even non-religious) puts in the “satisfactory” role of religion, and on the other hand their factual unfulfillment, or better to say the minimum real influence of (non-)religiosity upon the subjective contentment. A comparison was realized with other countries of Eastern Central Europe. The quantitative data have been supplemented by several social-anthropological researches. The explication based upon this combined empirical material, consists in social position and roles of religiosity in the Czech society, different from countries where the role of religion as a factor of “satisfaction” is more patent. But there is also the factor of the commonly shared notions of religion, whose spreading was made possible also thanks to modern human and social sciences. The author proves that the relation of Czech society to religion, that is not practiced and mostly not even sufficiently known, could be categorized as estrangement. The concrete forms of this estrangement and the dichotomy between real (non-)religious life of contemporary Czech society and the expectations put unto them, should become topics of further ethnographic researches, because only through them it would be possible to interpret properly the data concerning the approaches and social behavior of the whole society.

*Key words:* religiosity, subjective satisfaction, Czech Republic, sociology of religion.

<sup>1</sup> Článek je výstupem z grantu GA ČR „Životní podmínky a spokojenost domácností v zemích SVE: propojení objektivních a subjektivních indikátorů“ (reg. č. P404/11/1521), vznikl rovněž s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace (RVO č. 68378025); autor za tuto podporu děkuje.

Stěžují-li si mnozí autoři, že se kvůli množství partikulárních témat a výzkumů ze soudobých sociálních věd ztrácejí „velké otázky“ (např. Berger 2003: 177–182), můžeme hned jednu položit: má religiozita v podobě náboženského vědomí a/nebo participace na různých formách náboženského života vliv na subjektivní pocit životní spokojenosti? V následujícím textu se pokusíme ukázat, že zdánlivě samozřejmá kladná odpověď, kterou nám nabízejí klasické společenskovední a z nich implicitně vycházející historické a etnografické přístupy, vůbec nemusí být bezproblémová. Jak ukázal nedávno publikovaný přehled věnovaný vztahům mezi religiozitou, zdravím a délkou života, tato „problematika, která měla ve svých počátcích vysloveně sociologický charakter, se zvolna přesunuje i do oblasti biochemie a molekulární biologie“, včetně jejich teoretické reflexe (Paleček 2012: 403; srov. ostatně Dawkins 2009 a k tomu Hanuš – Vybíral 2010). K její tematizaci se obvykle používají výlučně kvantitativní data, která jsou sice celospolečensky reprezentativní a přinášejí výhodu mezinárodní komparace, jsou však velice reduktivní a interpretačně (mnohdy) sporná. Informace, kterou poskytují, je bez hlubšího vysvětlení prostřednictvím sociálněantropologických či etnografických výzkumů velice problematická.

Religiozita se stala něčím nesamozřejmým a tudíž „výzkumuhodným“ teprve v souvislosti s modernizačními změnami evropské společnosti, kdy se dostala do sféry zájmu právě zrozené společenské vědy (sociologie). Její zakladatel a současně první představitel jednoho z hlavních sociologických paradigmat – konsenzuálního přístupu – Auguste Comte přitom soudil, že náboženství v minulosti tvořilo sice nedokonalou, ale nezbytnou formu poznání – „jenom theologická filosofie mohla na počátku naplniti člověka silnou důvěrou v sebe, vnukajíc mu pocit všemocné svrchovanosti“ (Comte 1889: 162). I když přitom podle Comtovy sociální dynamiky mělo docházet k překonávání theologického a metafyzického obrazu světa a vojenského zřízení, které je podporovalo, a pokrok vedl k vědeckému (pozitivnímu) poznání a sociální organizaci, ani moderní společnost se nemohla vyhnout svému „humanistickónáboženskému“ ukotvení, pro které dokonce vymýšlel organizační struktury a rituály (Comte 1912). Náboženství bylo v konsenzualistické optice, zdaleka nejen comtovské (srov. Kandert 2010), chápáno jako zdroj a legitimizace sociálního řádu, jako dárce významů, jenž individuu poskytoval nejen pocit sociální integrace a participace, často prostřednictvím rituálů (Rappaport 2002), ale i z nich plynoucí subjektivní uspokojení – nehledě k tomu, že náboženské formy a obsahy procházely pochopitelným vývojem.

Nejinak tomu bylo v případě druhého velkého sociálněvědního paradigmatu – konfliktualistického přístupu –, ježž můžeme odvozovat třeba od Karla Marxe. Marx na mnohokrát citovaném místě tvrdil, že „náboženství je povzdech utlačeného tvora, cit bezcítěného světa, duch bezduchých poměrů. Je to *opium* lidu. Zrušit náboženství jako *ilusorní* štěstí lidu znamená žádat jeho *skutečné* štěstí“ (Marx 1956: 402). I když soudil, že prostřednictvím proletářské revoluce dojde k překonání všech

forem odcizení, do okamžiku jejího propuknutí rozhodně akcentoval úlohu religiozity v rámci petrifikace mocensko-ekonomických vztahů uvnitř společnosti a jejich legitimizace. Ta rovněž podle Marxe generovala pocit subjektivní spokojenosti plynoucí z iluzorního, „narkotického“ charakteru náboženství. Obdobně náboženství nahlíželi i (zpočátku nečetní) „protipokrokoví“ autoři sociálních a historicko-filozofických teorií: ačkoli na rozdíl od konsenzualistů a konfliktualistů odmítali koncept pokroku, náboženství i pro ně bylo zdrojem sociálního řádu, a tím také subjektivního uspokojení (např. Gumpłowicz 1911), popřípadě implicitně želeli jeho ztráty v souvislosti s měnícím se charakterem společnosti (Weber 1998: 156–158).

Sociálněvědní a sociálněfilozofické teorie společenského vývoje a místa náboženství v něm dalekosáhlé – třebaže často nepřímou nebo jen implicitně – ovlivnily uvažování dalších badatelů v této oblasti. Zatímco jejich vliv na samotnou sociologii byl zcela zjevný (Nešpor 2009a), v historii nebo sociální antropologii se často projevy jen formou „samozřejmých odlesků“ (Horský 2012; srov. Horský 2009). Nezávisle na svém teoretickém ukotvení sociálněantropologické přístupy k náboženství předpokládaly jeho integrační funkci a z ní (přínejmenším zčásti) vyvozovaly bezproblémový provoz archaických společností (Kandert 2010; Pospíšil 1993), evropští etnologové a historici pak v podstatě automaticky předpokládali totéž v případě tradičních sociálních útvarů před vlivem modernizačních změn. I když se většinou hlásili k představě pokroku, který s sebou ponese také překonání (nebo přínejmenším dalekosáhlé změny) náboženství, nostalgicky opatrovali vizi religiozně plně integrované tradiční společnosti, ať už si pod těmito pojmy představovali cokoli. Ke zpochybnění této vize začalo ostatně docházet teprve nedávno v souvislosti s historickými a historickoantropologickými výzkumy lidové zbožnosti (srov. Gorski 2003).

Za těchto okolností příliš nepřekvapuje, že problematika vztahu subjektivní spokojenosti k religiozitě nebyla příliš zkoumána, nanejvýš v rovině své dysfunkce: takovými případy byly třeba již Masarykův i Durkheimův výzkum sebevraždnosti jako důsledku sociální dezintegrace a/nebo odnáboženštění (Masaryk 1998; Durkheim 1967). Ke změně přitom došlo v podstatě z vnějšího důvodu: obrovský rozmach studií štěstí a spokojenosti, k němuž došlo v posledním desetiletí (viz např. Mlčoch 2007; Večerník 2012), vedl k tomu, že příslušní badatelé věnovali okrajovou pozornost i jejich předpokládaným náboženským zdrojům. Často přitom využívali kvantitativní data, především americká, jejichž prostřednictvím šlo ukázat vyšší míru spokojenosti nábožensky zakotvených osob; vysvětlení ovšem variovala mezi v podstatě automaticky přijímanou tezí o integrační a tudíž „spokojenotvorné“ funkci náboženství a jejím obrácením spočívajícím v představě, že (z různých důvodů) spokojení lidé mají větší tendenci participovat na náboženských aktivitách (Wuthnow 1998; Beckford – Demerath 2007: 153; Lim – Putnam 2010). V případě české společnosti tato otázka dlouho nebyla kladena vůbec a rovněž první výzkumy

spokojenosti šly cestou objektivnějších faktorů, jako byla rodina a práce (Hamplová 2004; 2006); kratičké shrnutí Radka Tichého a Martina Vávry zase zůstalo v zajetí příliš jednoduché představy, že „pro Čechy a Češky na počátku 21. století náboženství – jakkoli definované – opium žádným způsobem nepředstavuje“ (Tichý – Vávra 2012: 82).<sup>2</sup> Na následujících stranách se proto do problematiky pokusíme proniknout hlouběji, i v širším kontextu. Kvantitativní data z mezinárodních sociologických výzkumů přitom doplníme o dosud nepublikované výsledky sociálněantropologických výzkumů recipientů komercializovaného „posvátna“ a komplexního šetření různých typů religiozity ve středně velkém českém městě.<sup>3</sup>

### Náboženství jako faktor (ne)spokojenosti

Nezávisle na problematickém vztahu většiny současných Čechů k náboženství a s ním související nízké míře české religiozity, především církevní (srov. alespoň Hamplová – Řeháková 2009; Nešpor 2010; Václavík 2010), platí, že česká společnost do fungování náboženství vkládá určitá očekávání. Tabulka 1 ukazuje, že kromě útěchy ve smutku jde nejčastěji právě o nalezení subjektivní spokojenosti, přičemž podíl osob přesvědčených o těchto sociálních funkcích náboženství převyšuje podíl věřících (a není s ním totožný). V rámci sociálněantropologického výzkumu náboženství se na jeho „spokojenotvornost“ standardně odvolávali nejen věřící, ale i nevěřící, což dobře ilustrují následující výpovědi:

*To [= náboženství] jsou takové úžasné věci s lidmi, který nedokážu vysvětlit, ale fungují. A jsem strašně vděčná nahoru, že jsem pod ochranou boží, což je něco nádherného, že se mi daří, že jsem šťastná, že lidi kolem mě jsou šťastní, kterým mohu pomáhat, který chtějí hlavně, abych jim pomohla. (žena, 42 let, necírkevní věřící)*

<sup>2</sup> Výzkumy jsou nadto zkrácené nešťastným, v rámci kvantitativních dotazníků nicméně obecně užívaným překladem anglického termínu *happiness* jako „štěstí“; k podobným zkrácením přitom dochází i v dalších slovanských zemích, protože „štěstí“ je spojováno spíše s osobními faktory, jako je třeba aktuální funkčnost manželského soužití, zatímco „spokojenost“ odráží objektivnější hlediska a dlouhodobější trendy, například ekonomickou situaci domácností (Saris – Andreenkova 2001; srov. Veenhoven 2001).

<sup>3</sup> První výzkum byl proveden v letech 2006–2007 a jeho hlavní výsledky byly publikovány jako Nešpor 2008, Nešpor 2009b, druhý výzkum probíhal v letech 2007–2008 a jeho výsledky shrnuje kniha Lužný – Nešpor a kol. 2008. Jak je u sociálněantropologických výzkumů obvyklé, bohatý empirický materiál byl v dosud publikovaných dílech využit jen částečně, přičemž tematizace štěstí a spokojenosti dává dobrou příležitost k jeho další prezentaci. Článek se dále opírá o výpovědi duchovních a věřících tří největších českých církví (římskokatolické, českobratrské evangelické a československé husitské), které byly získány v letech 2009–2010 během veřejných přednášek a následných diskusí s duchovními a členy těchto církví, při nichž byly (záměrně) prezentovány výsledky kvantitativních výzkumů vlivu náboženství na subjektivní ne/spokojenost.

*Já se o tom [= náboženství] s nikým nebavím, ale já myslím snad, že to slouží k celkový takový spokojenosti, a možná u těch menších dětí, když se ... vychovávaly. (muž, 35 let, nevěřící)*

*[Náboženství učí, že] když nebudeš věřit, tak budeš nešťastnej. (žena, 30 let, nevěřící)*

Náboženství umožňuje získat...	vnitřní klid a štěstí	přátele	útěchu ve smutku	správné lidi
rozhodně souhlasím	21	10	28	10
spíše souhlasím	41	33	42	21
ani souhlas, ani nesouhlas	24	32	19	38
spíše nesouhlasím	9	18	7	21
rozhodně nesouhlasím	4	7	40	10

**Tabulka 1: Sociální funkce náboženství podle celospolečenských představ**

Zdroj: ISSP 2008; vážená data, validní procenta.

Nejde přitom o žádné české specifikum – vysoký podíl osob přesvědčených o „spokojenotvorné“ funkci náboženství nalézáme rovněž v dalších zemích východní střední Evropy, podstatně ovšem je, že vskutku nezávisle na míře rozšíření religiozity v té které zemi (tabulka 2). Nízká a nadále klesající míra české religiozity, přinejmenším církevní, není tedy důvodem k marginalizaci představy, že náboženské přesvědčení má pozitivní vliv na životní spokojenost, a to ani u církevní, ani u necírkevní veřejnosti. Znamená to, že v celospolečenských představách se široce uplatňuje výše uvedená teze o náboženském přesvědčení jako zdroji subjektivní spokojenosti, implicitně (a v minulosti i přímo) posilovaná moderními sociálními a humanitními vědami.

	vliv			podíl věřících
	pozitivní	žádný	negativní	
Česká republika	62	24	14	35
Rakousko	57	31	12	84
Slovensko	74	19	7	81
Slovinsko	83	10	7	80
Ukrajina	72	17	11	91

**Tabulka 2: Celospolečenské přesvědčení o vlivu religiozity na subjektivní spokojenost, pro srovnání uveden podíl věřících v jednotlivých zemích**

Zdroj: ISSP 2008; vážená data, validní procenta; u otázky po subjektivní spokojenosti sloučeny kladné a spíše kladné, resp. záporné a spíše záporné odpovědi.

Je to tak ale doopravdy? Jsou věřící lidé, popřípadě i v závislosti na své konfesi, skutečně spokojenější než nevěřící? K odpovědi na tuto otázku můžeme použít indikátor celkové životní spokojenosti, který poskytuje výzkum ISSP, přičemž námitkám vůči jeho příliš zjednodušující povaze čelila již Dana Hamplová (2004: 13–14) a beztak nemáme k dispozici žádný komplexnější ukazatel. V následující tabulce (3) provedeme opět srovnání vybraných zemí východní střední Evropy, respektive jejich hlavních vyznání (ve výzkumu nejsou naneštěstí dostupné další země, především Maďarsko a Polsko, proto je srovnání nutně neúplné).

	nevěřící	římští katolíci	evangelíci	pravoslavní
Česká republika	75	67	67	--
Rakousko	88	88	77	--
Slovensko	82	74	74	87
Slovinsko	87	77	80	81
Ukrajina	47	67	50	57

**Tabulka 3: Podíl spokojených a spíše spokojených ne/věřících podle hlavních vyznání a zemí**

Zdroj: ISSP 2008; vážená data, validní procenta; v případě České republiky kategorie „evangelíci“ zahrnuje i členy Církve československé husitské.

Dostupná sociologická data ukazují spíše slabý vztah mezi náboženskou vírou a subjektivní spokojeností, často dokonce pravý opak předpokládané hypotézy: s výjimkou Ukrajiny, kde je ovšem velice malý podíl nevěřících, jsou věřící ve všech zemích východní střední Evropy o něco méně spokojeni než nevěřící! Jak už ukázala Hamplová, subjektivní pocit spokojenosti v těchto případech zjevně odráží spíše objektivní osobní, sociální a socioekonomické faktory (za šťastnější se častěji považují mladí lidé, s vyšším vzděláním, z větších měst, s vyšším příjmem atd.; Hamplová 2006), popřípadě rodinný a zdravotní stav, zatímco samotné náboženské přesvědčení se na něm v celospolečenském měřítku valně nepodílí. Totéž ukázaly i použité sociálněantropologické výzkumy, které ukazují spíše opačný vztah: církevní i necírkevní religiozita, zejména ta, která ve společnosti není dlouhodoběji etablovaná, více přitahuje nespokojené a nešťastné, kteří doufají, že jejím prostřednictvím spokojenosti a štěstí dosáhnou. Podobná zjištění ostatně přináší i další etnografická studie Barbory Spalové, třebaže autorka se na tuto otázku nijak nezaměřila (Spalová 2012).

Můžeme-li však soudit z celospolečenských dat, tato naděje je namnoze lichá. Nezdá se ani to, nač v rozhovorech a diskusích upozorňovali mnozí duchovní, tedy představa o hlubších transcendentních zájmech a „starosti o svět“ mezi věřícími,

jež by měla generovat jejich úsilí o zlepšení, po jehož neúspěchu se dostavuje nižší reálná spokojenost. „Starost o svět“ vede totiž ve většině případů nanejvýš (rovnou) k nespokojenosti, nikoli ke snaze o zlepšení – v jiné než čistě osobní, rodinné nebo jinak úzce definované komunitě. Lokální výzkumy přitom ukazují, že i v těch spíše výjimečných případech, kdy se aktivní věřící výrazněji zapojují do veřejného dění a místní politiky, jsou vedeni odlišnými motivacemi a své náboženské přesvědčení často i skrývají, nebo přinejmenším nezdůrazňují. V převážně nenáboženské (necírkevní) české společnosti je to pochopitelné, fakticky to ovšem potvrzuje minimální reálnou korelaci mezi náboženským vyznáním a pocitem subjektivní spokojenosti. Malý význam religiozity pro pocit spokojenosti a štěstí dokumentují rovněž rozdíly mezi jednotlivými zeměmi, jejichž (segmenty) populace si většinou udržují stabilní míru/trend spokojenosti také v čase. Tabulka 4 ukazuje, jak se konfesně ovlivněný pocit spokojenosti (ne)změnil v České republice během deseti let – změny (snížení pocitu spokojenosti), k nimž došlo, proběhly celospolečensky, nezávisle na vyznání, patrně v souvislosti s širšími sociálními změnami (srov. Maleševic Petrovic 2008).

	nevěřící	římští katolíci	evangelíci
1998	83	80	76
2008	75	67	67

**Tabulka 4: Podíl spokojených a spíše spokojených ne/věřících podle vyznání v České republice, 1998 a 2008**

Zdroje: ISSP 1998, 2008; vážená data, validní procenta.

Nízkou míru závislosti pocitu spokojenosti na náboženském vyznání, která je v příkrém rozporu s očekávanými v této oblasti a liší se rovněž od situace ve Spojených státech, kde tyto výzkumy začaly (k tomuto srovnání se dostaneme níže), dokumentují i další dostupné výzkumy (EVS/WVS 1990, 1999, 2008), takže by bylo redundantní uvádět konkrétní číselné údaje. Celá věc však není tak jednoduchá, jak by se na první pohled zdálo. Religiozita se zcela jistě neprojevuje jenom deklarací náboženského vyznání (nebo jeho absence), proto je třeba věnovat pozornost také míře účasti na náboženských aktivitách (bohoslužbách, ale třeba i nábožensky motivované charitativní činnosti nebo naopak soukromým modlitbám) a různým typům náboženského přesvědčení (tabulky 5 a 6).

	účast na bohoslužbách			jiné náboženské aktivity			modlitba		
	min. 2 x měsíčně	příleži- tostně	max. 1 x ročně	min. 2 x měsíčně	příleži- tostně	max. 1 x ročně	min. 2 x měsíčně	příleži- tostně	max. 1 x ročně
spokojení a spíše spokojení	63	73	73	63	70	73	68	66	74
nespokojení a spíše ne- spokojení	37	27	27	27	30	27	32	34	26

**Tabulka 5: Spokojenost české populace v závislosti na ne/účasti na náboženských aktivitách**

Zdroj: ISSP 2008; vážená data, validní procenta.

	věřící- duchovní	věřící- neduchovní	nevěřící- duchovní	nevěřící- neduchovní
spokojení a spíše spokojení	64	69	69	75
nespokojení a spíše nespokojení	36	31	31	25

**Tabulka 6: Spokojenost české populace v závislosti na typu víry**

Zdroj: ISSP 2008; vážená data, validní procenta; typy víry na základě sebedeklarace respondentů (kategorie věřící víceméně odpovídá církevní afiliaci, kategorie duchovní osobnímu zájmu o posvátno nebo nadpřirozeno).

Zdá se, že účast na standardních náboženských aktivitách, ať už jde o bohoslužby, jiné aktivity nebo i soukromé modlitby, v české společnosti snižuje pocit spokojenosti, respektive spíše přitahuje osoby, které jsou (z jiných než náboženských důvodů) nespokojené. Rozdíly sice nejsou velké, nicméně totéž konstatování platí i v případě kategorie víry, již bychom mohli označit za tradiční církevní (věřící-duchovní), zatímco mezi necírkevními věřícími je podíl spokojených o něco vyšší a nejvyšší je mezi těmi, kdo o náboženství nemají vůbec žádný zájem (nevěřící-neduchovní). Lze snad předpokládat, že zatímco pocit spokojenosti nevěřících souvisí primárně s objektivními osobními a socioekonomickými hledisky, která jsou vcelku uspokojována, v případě nábožensky a duchovně zaměřených osob se projevuje (také) jejich nespokojenost nad absencí duchovnosti, materialismem a špatnými



mezilidskými vztahy ve většinové společnosti. Avšak místo toho, aby si ve svých církvích vytvořili „oázy pozitivní deviance“, spíše lamentují nad „zkaženým světem“.

Potvrzuje se tak (jinou metodou dosažený) závěr Radka Tichého a Martina Vávry o negativní korelaci mezi religiozitou a spokojeností v české populaci, s možnou výjimkou členů malých denominací, jejichž počet je ovšem tak nízký, že ve výběrových souborech padá pod hranici statistické chyby (Tichý – Vávra 2012: 79).<sup>4</sup> I tato závislost je nicméně jen zdánlivá, protože souvisí s vyšším podílem starších – a tedy statisticky méně spokojených – osob mezi tradičními věřícími (ibid.: 80–81). Uvedení autoři z toho vyvodili výše již citované tvrzení, že náboženství v české společnosti nehraje roli „opia“; to je však problematické ze dvou důvodů: (1) v rovině očekávání je tomu právě naopak; (2) chybí vysvětlení, proč v české – popřípadě obecně východostředoevropské – společnosti religiozita nepůsobí jako faktor posilující spokojenost, zatímco ve Spojených státech ano. Těmto otázkám se – v opačném pořadí – budeme věnovat v následujících oddílech.

### **Sociální rámce české a americké religiozity**

Ukazují-li česká data (kvantitativní i kvalitativní povahy), že neexistuje spojitost mezi religiozitou a pocitem spokojenosti, popřípadě že jde dokonce o mírně negativní závislost, zcela se tak vymykají předpokládanému efektu a stejně tak i situaci ve Spojených státech, dokumentované celou řadou výzkumů (např. Wuthnow 1998). Efekt sebenaplňujícího proroctví přitom nelze očekávat, zvláště když k obdobným rozdílům dochází také v případě jiných (ekonomických) veličin, které na subjektivně zakoušenou spokojenost působí na obou kontinentech odlišně (Alesina – Di Tella – MacCulloch 2004). Vysvětlení může poskytnout hlubší pohled na sociální fungování českého, respektive amerického náboženství. Chaeyoon Lim a Robert D. Putnam, kteří se jako jedni z mála pokusili zdůvodnit vysokou míru „spokojenotvorné“ funkce americké religiozity, totiž zdůrazňují její sociální charakter: k větší

<sup>4</sup> Členové malých denominací byli předmětem použitého sociálněantropologického výzkumu, ten však uvedenou hypotézu spíše nepotvrzuje. Je sice pravda, že některé evangelikální denominace stojí blízko tzv. teologii prosperity, která interpretuje osobní úspěch jako důsledek boží vyvolenosti, výzkum mezi jejich členy nicméně dokumentoval spíše budoucí očekávání tohoto úspěchu (a konsekventního štěstí a spokojenosti), než jeho aktuální dosažení. Dílčí úspěchy, které jsou vnímány jako boží, nikoli lidské dílo, pak byly interpretovány v celkově pochmurném obrazu světa, což ilustruje následující popis části neformální bohoslužby: „Diskuse, všeobecné odmítání světských záležitostí. Dvě ženy předvedly scénku, jak je jedna závislá na světu (postavení v práci, stíhlá linie) a neslyší proto Boha, po třech měsících ovšem byla vyhozena a postavení ztratila, pak už slyšela Boží hlas skrze Písmo. Štěstí není v lidských silách a Bůh ho dopřeje jen vyvoleným, k tomuto cíli je třeba teprve dospět.“ (záznam z terénního deníku, 15. 4. 2007)

spokojenosti vede pravidelná účast na náboženských aktivitách a nábožensky podmíněné sociální vazby, nikoli religiozita jako taková (Lim – Putnam 2010).

Třebaže americké církve vzešly (většinou) z evropských kořenů, vlivem zásadně odlišných sociálních okolností se svému zdroji bezpříkladně vzdálily; na tom se shodují všichni hlubší pozorovatelé, v českém prostředí kupříkladu sociolog Otakar Machotka (1946: 262–281) nebo kulturní historik Martin C. Putna (2010), ačkoli jejich studie dělí více než půlstoletí. Krátce a zjednodušeně řečeno, americké církve působí jako vzájemně si konkurující firmy na prakticky neomezeném náboženském trhu, přičemž jejich „kvalita“ je odvozována také od sociální a ekonomické úspěšnosti. Za „spásonosnou“, nebo přinejmenším jistější v soteoriologické oblasti je považována taková církev, která je velká, bohatá a dokáže mobilizovat své členy, přičemž neustálý konkurenční boj vede k posilování těchto charakteristik. Církve přitom nepřitahují jen z primárně náboženských důvodů: umožňují rychlou a účinnou socializaci v rámci vnitřně vysoce mobilní americké společnosti, prostředkují sociální pomoc, jež je v evropských zemích vyhrazena státním a dalším orgánům (od pomoci v hmotné nouzi až po studijní stipendia), jsou základním kamenem americké občanské společnosti. S určitou výjimkou nenáboženských liberálů, koncentrovaných na obou pobřežích, ve Spojených státech vlastně téměř ani jiná možnost sociální participace než prostřednictvím církevního členství neexistuje a neexistuje ani vědomí, že by tomu mohlo být jinak (Albanese 2006; Butler 1992; Eck 2001; Roof 1999; Wuthnow 2007).<sup>5</sup> Američtí věřící jsou v každém případě relativně lépe socializovaní, zajištění a koneckonců i bohatší a úspěšnější než nevěřící, proto příliš nepřekvapuje, že jsou také spokojenější. Svou roli v tom jistě mohou hrát sociálněpsychologické důvody plynoucí z Weberovy teze o protestantské etice (Weber 1998: 185–245) stejně jako náboženské faktory jako takové, pro naši analýzu je však můžeme pominout.

Vyšší míra spokojenosti věřících, třebaže nikoli tak výrazná jako ve Spojených státech, byla pozorována rovněž v západní Evropě (Clark – Lelkes 2009) a i zde patrně souvisí s dalšími sociálními charakteristikami: členové církví jsou obvykle výše vzdělaní a lépe situovaní, svou roli hrají také regionální faktory (Davie 2000: 61–81; Martin 2005: 75–119). Protože v Evropě se nikdy neuplatnil plně fungující náboženský trh, nedochází ke konkurenci mezi jednotlivými (etablovanými) církvemi a ty zůstávají věrné „starým“ charakteristikám detekovaným již Durkheimem (Durkheim 1967; srov. Taylor 2002: 64–79). Větší míra sociální

<sup>5</sup> Na tomto místě není přirozeně možné odkázat na veškerou (neobyčejně rozsáhlou) literaturu o moderní a současné americké religiozitě, uvádím proto jen nejdůležitější díla. Jejich základní představení čtenář nalezne v recenzi Putnových Obrazů z kulturních dějin americké religiozity (*Lidé města* 12, 2010, 3: 636–639), pro srovnání s evropskými zeměmi dále srov. Nešpor 2007.

integrativnosti římského katolicismu vede k tomu, že „římští katolíci jsou spokojenější [než evangelíci či nevěřící], pokud jsou v daném regionu dominantní, zatímco evangelíci jsou vzhledem k tomuto faktoru indiferentní“, vysokou míru spokojenosti vykazují i v oblastech, v nichž převažují římští katolíci nebo nevěřící (Clark – Lelkes 2009: 16).

Situace v zemích východní střední Evropy, především v těch postkomunistických (s určitou výjimkou Polska), je ovšem zcela odlišná. Sekularizace naplňovaná protináboženským bojem komunistického režimu přednostně zasáhla vyšší a střední vrstvy, města a osoby s vyšším vzděláním. I když přitom snad dochází k určitému omezení nebo zástavě tohoto trendu (Nešpor 2010: 106), růst podílu mladších, vysoce vzdělaných, lépe situovaných a (velko)městských věřících zdaleka nedokáže vyrovnat ztráty způsobené demografickým vývojem (tj. úmrtími v rámci starších, výrazněji církevně afilovaných kohort). Církevní společenství jsou stále z většiny tvořena staršími, méně vzdělanými a hůř situovanými osobami, především na venkově, což jsou jednak faktory negativně ovlivňující pocit spokojenosti, jednak nevyvolávající zájem o členství v církvích a účast na náboženských aktivitách mezi dalšími. Jistou výjimku přitom zřejmě představovalo jenom Maďarsko, přinejmenším v období před nástupem současné finanční krize (Lelkes 2002).

Příznačné ostatně je, že ačkoli Češi s náboženstvím spojují představu spokojenosti a duchovního zabezpečení ve smutku, mnohem méně často je mají za zdroj sociálních (přátelských) vazeb a spíše výjimečně za možnost potkat „ty správné lidi“ (srov. výše tabulku 1). To je situace zcela opačná než ve Spojených státech, v České republice nadto prakticky odpadají nenáboženské důvody pro členství v církvích. Poskytují-li náboženské organizace nějaké sociální služby, leckdy i na vyšší úrovni než příslušné státní a veřejné organizace, poskytují je totiž bez omezení církevní příslušností (srov. i v oblasti náboženského vzdělávání: Váně 2010).

Jistou výjimku mohou představovat jenom charismaticky a evangelikálně orientované církve, které se i v evropském prostředí chovají podobně jako ve Spojených státech, odkud vzešly (Davie 2000: 103–104, 119–121; Heelas – Woodhead 2005). Jejich členstvo sice v posledních letech dramaticky stoupá při současné nadprezentaci (potenciálně spokojenějších) mladších a výše vzdělaných osob žijících ve městech, které mají rovněž vyšší příjmy, celkově je však v české společnosti natolik slabě zastoupeno, že jej nelze zkoumat prostřednictvím reprezentativních kvantitativních výzkumů. Dostupné kvalitativní zdroje nicméně neukazují, že by hypotéza o vyšší subjektivní spokojenosti mezi členy malých církví ve větší míře platila (Lužný – Nešpor 2008; Spalová 2004). I pokud by tomu tak ale bylo, týkalo by se to zcela menšinového segmentu společnosti, přičemž nelze předpokládat větší, natož masové znáboženštění vedoucí tímto směrem.

## Paradox české náboženské nespokojenosti

Neméně zajímavou skutečností je přetrvávání představy – nechceme-li rovnou hovořit o „víře“ – většiny společnosti o větší spokojenosti věřících, ačkoli oni sami fakticky deklarují nižší spokojenost než nevěřící. Svědčí to jednak o velice slabé komunikaci mezi oběma „tábory“, o níž jsem psal jinde (Nešpor 2010: 137–138), jednak o specifickém pohledu většiny české společnosti na náboženství, který je způsoben přinejmenším dvěma okolnostmi: (1) vlivem vědecké deskripce, která funguje jako sebenaplňující proroctví, a (2) zástupnou funkcí religiozity.

(Ad 1) Obecné sociálněvědní koncepty – v našem případě představa o „spokojenotvorné“ funkci náboženství – pronikly do společenského vědomí, v němž působí namnoze implicitně (příkladem je ostatně běžné, bezodkazové přebírání těchto konceptů kupříkladu etnologií a historií). Z tohoto důvodu se „má za to“, zdánlivě aniž by bylo třeba prokazovat opak, že religiozita plní určité funkce, v první řadě „utěšující“ a hned potom „spokojenotvorné“. Jinak řečeno, veřejnost přijala jako bezrozpornou marxistickou představu náboženství jako „opia lidu“, ať už v důsledku její dlouholeté propagace prostřednictvím ateistického vzdělávacího systému, nebo kvůli ještě starší vysoké prestiži nenáboženské, avšak náboženství vysvětlující „vědy“. Tato vysvětlení přitom nejsou kontradiktorická, spíše docházelo ke vzájemné podpoře obou hledisek, takže „marxistický“ pohled na náboženství leckdy přijali i ti, již s oficiální komunistickou doktrínou rozhodně nesouhlasili. Skutečnost, přetrvávající dlouho po listopadovém převratu, ostatně dobře dokumentují nedávné spory a veřejné diskuse o tzv. restituci církevního majetku, třebaže k jejich akademickému rozboru prozatím nedošlo.

Feuerbachovsko-marxistická teorie odcizení, běžně užívaná v sociologii vědění (srov. Hubík 1999: 178, 194), nám ovšem umožňuje jít při konstrukci vysvětlení ještě dál. Lze říci, že nenáboženští, nebo přinejmenším odcírkevnění Češi jsou odcizení své někdejší religiozitě, do níž si projektují pozitivní charakteristiky, podobně jako si je podle Feuerbacha křesťané projektovali do Boha na nebesích. Neznamená to veskrze pozitivní pohled na náboženství, právě naopak, spíše nenaplnitelná očekávání, která jsou spojována s iluzí ideálního fungování tradiční (náboženské) společnosti. Vědecká deskripce religiozity jako zdroje sociální integrace a tím i subjektivní spokojenosti v tomto smyslu působí jako sebenaplňující proroctví, neboť tuto iluzorní konstrukci podporuje a rozšiřuje, čímž zpětně vytváří prostředí její obecné akceptace. A to nehladě na zřejmé důkazy rozhodně nejen pozitivního působení náboženství v minulosti ani na skutečnost, že většina liberálně a individualisticky orientovaných současných osob by nepochybně nechtěla žít v archaickém prostředí výrazné determinace osobních potřeb a zájmů prostřednictvím sociálního (a náboženského) tlaku.

(Ad 2) Teorii zástupné (*vicarious*) funkce náboženství do společenskovedného diskurzu zavedla britská socioložka náboženství Grace Davieová, podle níž „náboženství praktikované aktivní menšinou [se děje] v zastoupení mnohem většího množství [osob], *jež si toho jsou přinejmenším implicitně nejen vědomé, ale docela jednoznačně schvalují to, co minorita dělá*“ (Davie 2007: 127; kurziva původní). Můžeme s něčím podobným počítat i v silně sekularizované české společnosti? Na první pohled jistě nikoli. Zdá se, že odcírkevněná veřejnost religiozitu jednoznačně odmítá a sám pojem „náboženství“ je pro mnohé zatížen natolik negativními apriorními konotacemi, že se k němu stavějí odmítavě i mnozí necírkevní „duchovní hledači“ a s církevní religiozitou mnohdy nejsou spokojeni dokonce ani členové církvi (Nešpor 2010: 102–138, 158–164).

„Zástupnost“ se nicméně, přesně v intencích Davieové, projevuje někde jinde: v privátních i veřejných „momentech, kdy standardní životní rutiny neplatí ... Nejočividnějšími příklady je narození (křest) a smrt, avšak pro mnohé zůstává důležitá i confirmace a sňatek“ (Davie 2007: 128). Nárůst počtu křtů a církevních sňatků stejně jako nižší pokles podílu církevních pohřbů, než by odpovídal (demografickým vývojem podmíněnému) poklesu církevního členství v posledních dvaceti letech, dávají tušit, že v osobní rovině církve nadále působí zástupně i pro část nevěřících nebo jen „málo věřících“, i kdyby racionalizované aktérské vysvětlení spočívalo jen v tom, že „církevní obřady jsou hezcí“. Dotazovaní duchovní často vzpomínali na těžko odmítnutelné žádosti o provedení náboženských přechodových rituálů ze strany necírkevních zájemců, kteří zdůrazňovali, že o ně žádají, protože jsou „pro věčnost“ („na furt“).

Totéž však platí i na celospolečenské úrovni. Nezávisle na jeho vlastním náboženském přesvědčení, které mělo patrně nejbližší k necírkevní spiritualitě (Putna 2011), přivedla smrt a pohřeb bývalého českého prezidenta Václava Havla do českých kostelů celou řadu truchlících, kteří do nich jinak zavítají nanejvýš u příležitosti folklorně-tradicionalisticky, nikoli nábožensky prožívané půlnoční mše. Symptomatické přítom bylo, jak si tito „příležitostní“, na náboženství se „rozpomenuvší věřící“ nerozuměli s obvyklými návštěvníky kostelů a naopak – docela podobně, jako k tomu došlo (v masovějším měřítku) ve Velké Británii v souvislosti s veřejným truchlením za princeznu Dianu, což je případ uváděný Davieovou (Davie 2007: 127; srov. Walter 1999; Watson 1997).

Projevuje-li se i v české společnosti ve výjimečných případech moment zástupné funkce náboženství, souvisí to s výše uvedeným odcizením: idealizovaná, osobně vlastně nepřijatelná a fakticky málo známá religiozita je projekcí, jejíž pozitivní obsahy jsou tím vzdálenější, čím víc se jim jedinec blíží. Jinak řečeno, představa spokojenosti plynoucí z náboženského přesvědčení je tím vyšší, čím je jedinec náboženskému životu vzdálenější. Výše již citované studie o současné české ne/religiozitě (Hamplová – Řeháková 2009; Nešpor 2010; Václavík 2010) přítom naznačují,

že vztah Čechů k (organizovanému) náboženství souvisí s jejich obecně negativním postojem k vnějším autoritám, s vysokou mírou individualismu a zájmem o osobní zkušenosti a prožitky. Je-li tomu tak, Češi naplňují Heelasovu představu pozdně moderní společnosti, a to i v náboženské oblasti (Heelas 2008). Výjimkou snad mohou být jen (přínejmenším v rámci české společnosti) „extrémně náboženští“ členové malých, v optice Heelase a Woodheadové mimosvětsky, ba protisvětsky orientovaných církví (Heelas – Woodhead 2005: 18–19; srov. Spalová 2012). Bylo by velice zajímavé tuto hypotézu testovat pomocí hlubších etnografických a sociálněantropologických výzkumů, jejichž zaměření na (různá) pole „alternativní“ religiozity se zdá zásadním tématem, ostatně nejen v českém případě (Augé 1999: 91n.).

## Závěr

Tento článek si vytkl dvojí cíl: (1) upozornit na dosud v českých poměrech prakticky nestudovanou problematiku vztahu mezi religiozitou a subjektivní spokojeností a (2) nabídnout vysvětlení empiricky podloženého paradoxu náboženství celospolečensky vnímaného, avšak věřícími nezakoušeného jako zdroj osobní spokojenosti. Tento paradox je přitom charakteristický právě pro českou společnost, zatímco jinde – především ve Spojených státech, ale i v západní Evropě – se s ním nesetkáváme a věřící skutečně vykazují vyšší míru spokojenosti než nevěřící.

Vysvětlení zřejmě spočívá v problematičnosti masivního rozchodu s (církevně organizovanou) religiozitou, k němuž v české společnosti došlo, avšak bez dostatečného vnitřního přesvědčení a s tím souvisejících změn v sociálním jednání; tomu již byla věnována pozornost jinde (Nešporová – Nešpor 2009). Náboženství, v tomto smyslu současně odsuzované a idealizované jako projekce a většiny společnosti každopádně zcela nedostatečně známé, je objektem odcizení, k němuž (ve své optice) našli cestu jenom členové extrémních, minoritních denominací. Pro část společnosti religiozita nicméně nadále působí zástupně, v některých a zřejmě rostoucích případech je dokonce využíváno „služeb“ církví, což dále podporuje idealizované projekce religiozity jako „spokojenotvorného“ činitele. Nemalou, třebaže dávno už jen nepřímou roli v tomto procesu hrají rovněž moderní sociální vědy, které svou autoritou legitimizovaly představu o religiozitě jako zdroji subjektivního uspokojení.

Pro samotné věřící (a komplementárně k tomu i nevěřící) v české společnosti náboženství vzhledem k jejich ne/spokojenosti nehraje prakticky žádnou roli. A to nehledě na způsob vymezení religiozity prostřednictvím náboženské víry, jednání nebo typů participace, stejně jako bez přímé souvislosti s nízkou mírou organizované religiozity v současné české společnosti. Sociální důvody, které v jiných společnostech současného světa způsobují opak, v české společnosti nejsou naplněny, spíše naopak, a míra osobní ne/spokojenosti souvisí zcela zjevně spíše s ekonomicko-sociálními nebo osobnostními charakteristikami. Podle dostupných sociologických

výzkumů jsou přitom nejvýznamnějšími faktory věk a zdraví a s nimi související kvalita života, dále rodinný stav a zaměstnání (Hamplová 2004: 35–36). Etnologové a antropologové by se však měli ptát, jsou-li tato vysvětlení úplná a dostačující. Jenom prostřednictvím etnografických výzkumů lze „tvrdá“ sociologická data náležitě interpretovat a/nebo obohatit o aktéřská vysvětlení i hlubší analýzy, což je nezbytné jak v případě studií spokojenosti a štěstí, tak u výše zmíněných výzkumů náboženských komunit. Zdůrazněme totiž, že aktuální rozmach obojího není jen nějakou „módní vlnou“, ale odpovědí na vzrůst významu subjektivity v současném (přínejmenším západním) světě, na nějž by měla prostřednictvím kvalitativních výzkumů reagovat především právě etnologie a sociální antropologie.

Červenec 2013

---

*Literatura:*

- Albanese, Catherine L.: 2006 – *A Republic of Mind and Spirit. A Cultural History of American Metaphysical Religion*. New Haven – London: Yale University Press.
- Alesina, Alberto – Di Tella, Rafael – MacCulloch, Robert: 2004 – Inequality and Happiness: are Europeans and Americans Different? *Journal of Public Economics* 88: 2009–2042.
- Augé, Marc: 1999 – *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis.
- Beckford, James A. – Demerath III., N. J. (eds.): 2007 – *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Los Angeles: Sage.
- Berger, Peter L.: 2003 – *Pozvání do sociologie. Humanistická perspektiva*. Brno: Barrister & Principal.
- Butler, Jon: 1992 – *Awash in a Sea of Faith. Christianizing the American People*. Cambridge – London: Harvard University Press.
- Clark, Andrew E. – Lelkes, Orsolya: 2009 – *Let Us Pray. Religious Interactions in Life Satisfaction*. Paris: École d'Économie de Paris.
- Comte, Auguste: 1889 – *Sociologie*. Praha: Bursík a Kohout.
- Comte, Auguste: 1912 – *Catéchisme positiviste, ou Sommaire exposition de la religion universelle, en treize entreliens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité*. Paris: Apostolat positiviste.
- Davie, Grace: 2000 – *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Davie, Grace: 2007 – *The Sociology of Religion*. London: Sage.
- Dawkins, Richard: 2009 – *Boží blud. Přináší náboženství útěchu, nebo bolest?* Praha: Academia.
- Durkheim, Émile: 1967 – *Le Suicide. Étude de sociologie*. Paris: Alcan.
- Eck, Diana: 2001 – *A New Religious America*. San Francisco: Harper.
- Gorski, Philip S.: 2003 – Historicizing the Secularization Debate. An Agenda for Research. In: Michele Dillon (ed.): *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press: 110–122.
- Gumplowicz, Ludwig: 1911 – *Dějiny teorií o státu*. Praha: K. S. Sokol.

- Hamplová, Dana: 2004 – *Životní spokojenost: rodina, práce a další faktory*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Hamplová, Dana: 2006 – Životní spokojenost, štěstí a rodinný stav v 21 evropských zemích. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 42, 1: 35–55.
- Hamplová, Dana – Řeháková, Blanka: 2009 – *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí. Výsledky Mezinárodního programu sociálního výzkumu ISSP 2008 – Náboženství*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Hanuš, Jiří – Vybíral, Jan (eds.): 2010 – *Dawkins pod mikroskopem. Diskuse nad knihou Richarda Dawkinse Boží blud*. Brno: CDK.
- Heelas, Paul: 2008 – *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Malden – Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul – Woodhead, Linda et al.: 2005 – *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden – Oxford: Blackwell.
- Horský, Jan: 2009 – *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*. Praha: Argo.
- Horský, Jan: 2012 – Koncepce kulturní evoluce v současných historických vědách. In: Lenka Hanovská – Jan Horský – Linda Hroniková (eds.): *Evolvendi anthropologiae. Vývoj v antropologických perspektivách*. Praha: Togga: 307–322.
- Hubík, Stanislav: 1999 – *Sociologie vědění. Základní koncepce a paradigmatata*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Kandert, Josef: 2010 – *Náboženské systémy. Člověk náboženský a jak mu porozumět*. Praha: Grada.
- Lelkes, Orsolya: 2002 – *Tasking Freedom: Happiness, Religion and Economic Transition*. (ERSC Research Centre for Analysis of Social Exclusion, CASEpaper 59/2002.) London: London School of Economics and Political Science.
- Lim, Chaeyoon – Putnam, Robert D.: 2010 – „Religion, Social Network, and Life Satisfaction.“ *American Sociological Review* 75, 6: 914–933.
- Lužný, Dušan – Nešpor, Zdeněk R. a kol.: 2008 – *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern.
- Machotka, Otakar: 1946 – *Amerika, její duch a život*. Praha: Melantrich.
- Malešević Petrovic, Lena: 2008 – Subjective Economic Well-being in Transition Countries. Investigating the Relative Importance of Macroeconomic Variables. *Financial Theory and Practice* 32, 4: 519–537.
- Martin, David: 2005 – *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate.
- Marx, Karel: 1956 – „Ke kritice Hegelovy filosofie práva.“ In: Karel Marx – Bedřich Engels: *Spisy I*. Praha: SNPL: 225–357, 401–414.
- Masaryk, Tomáš G.: 1998 – *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Ústav T. G. Masaryka.
- Mlčoch, Lubomír: 2007 – Ekonomie a štěstí. Proč více není někdy lépe? *Politická ekonomie* 2: 147–163.
- Nešpor, Zdeněk R.: 2007 – Opium notně vyčichlé? Náboženské procesy pozdní moderny v západní a východní Evropě. *Soudobé dějiny* 14, 2–3: 269–304.
- Nešpor, Zdeněk R.: 2008 – Lidová náboženská četba na prahu 21. století. *Český lid* 95: 225–249.
- Nešpor, Zdeněk R.: 2009a – Z centra na periferii a zase zpátky? Vývoj sociologie náboženství a proměny její pozice v sociologickém uvažování druhé poloviny 20. století. *Sociológia* 41: 121–148.
- Nešpor, Zdeněk R.: 2009b – Spirituální podnikání v České republice: soukromý a korporativní sektor. *Lidé města* 11, 1: 163–191.



- Nešpor, Zdeněk R.: 2010 – *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich.
- Nešporová, Olga – Nešpor, Zdeněk R.: 2009 – Religion: An Unsolved Problem for the Modern Czech Nation. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 45, 6: 1215–1237.
- Paleček, Emil: 2012 – Úmrtnost, zdraví a náboženství. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 48, 2: 401–404.
- Pospíšil, Leopold: 1993 – Systémy víry: náboženství a magie. *Český lid* 80 – suplement: 388–412.
- Putna, Martin C.: 2010 – *Obrazy z kulturních dějin americké religiozity*. Praha: Vyšehrad.
- Putna, Martin C.: 2011 – *Václav Havel. Duchovní portrét v rámu české kultury 20. století*. Praha: Knihovna Václava Havla.
- Rappaport, Roy A.: 2002 – *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Roof, W. Clark: 1999 – *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Saris, Willem E. – Andreenkova, Anna: 2001 – Following Changes in Living Conditions and Happiness in Post Communist Russia: The Russet Panel. *Journal of Happiness Studies* 2: 95–109.
- Spalová, Barbora: 2004 – Zbožnost v režimech pravdy. *Biograf* 33: 45–64.
- Spalová, Barbora: 2012 – *Bůh ví proč. Studie paměti a režimů moci v křesťanských církvích v severních Čechách*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Taylor, Charles: 2002 – *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge – London: Harvard University Press.
- Tichý, Radek – Vávra, Martin: 2012 – *Náboženství z jiného úhlu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Václavík, David: 2010 – *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada.
- Váně, Jan: 2010 – Religionistika jako profylaxe možných náboženských antipatií nebo jako nástroj preevangelizace? Případová studie ze střední školy. *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis – Sociologica – Andragogica* 6, 1: 101–119.
- Večerník, Jiří: 2012 – Subjektivní indikátory blahobytu: přístupy, měření a data. *Politická ekonomie* 60, 3: 291–308.
- Veenhoven, Ruut: 2001 – Are the Russians as Unhappy as They Say They Are? Comparability of Self-reports across Nations. *Journal of Happiness Studies* 2: 111–136.
- Walter, Tony (ed.): 1999 – *The Mourning for Diana*. Oxford: Berg.
- Watson, C. W.: 1997 – “Born a Lady, Became a Princess, Died a Saint.” The Reaction to the Death of Diana, Princess of Wales. *Anthropology Today* 1, 6: 3–7.
- Weber, Max: 1998 – *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenh.
- Wuthnow, Robert: 1998 – *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.
- Wuthnow, Robert: 2007 – *After the Baby Boomers. How Twenty- and Thirty-somethings are Shaping the Future of American Religion*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.

---

Contact: Doc. PhDr. Zdeněk R. Nešpor, Ph.D., Sociologický ústav AV ČR, v. v. i., Jilská 1, 110 00 Praha 1, e-mail: nespor@soc.cas.cz.

V rámci projektu ETNOFOLK (projekt Central Europe, Programme of the European Regional Development Fund) vycházejí dva krátké filmy na DVD věnované lidové stravě a fenoménu náboženských poutí v současnosti.

PROMĚNY TRADIČNÍ STRAVY  
CHANGES OF TRADITIONAL FOOD



Štrúdl/štrudel/rétes/strudel  
štrúdl'a/apple strudel

### DVD Proměny tradiční stravy/ Changes of Traditional Food

*Štrúdl / štrudel / rétes / strudel / štrúdl'a / apple strudel*

Snímek je věnován tradici pečení štrúdlu v rámci střední Evropy. Praktickou ukázkou přípravy štrúdlu doplňuje odborný výklad profesorky Maji Godiny Golija ze Slovinského etnologického institutu v Lublani.

*Scénář a režie:* Jaroslav Otčenášek

*Kamera:* Tomáš Holec, Marek Endlicher, Alexander Jeránek  
*Jazyk:* česky, titulky EN, CS, SK, SL, HU, Region Free, total time 28:59.

© Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.

PROMĚNY TRADIČNÍ ZBOŽNOSTI  
CHANGES OF TRADITIONAL BELIEFS



Poutě  
Pilgrimage

### DVD Proměny tradiční zbožnosti / Changes of Traditional Beliefs

Dokumentární film zachycuje dnešní podobu náboženských poutí na příkladu dvou nábožensky i historicky odlišných poutních míst. Prvním je katolické poutní místo Mátraverebely Szentkút v Maďarsku, kde tradice poutí sahá do 13. století. Druhým příkladem je novodobé poutní místo řeckokatolické církve Litmanová na Slovensku, které vzniklo v 90. letech 20. století. Historii a tradici náboženských poutí ve střední Evropě se zabývá odborný komentář PhDr. Markéty Holubové, PhD., z Etnologického ústavu AV ČR, v. v. i., v Praze.

*Scénář a režie:* Jaroslav Otčenášek

*Kamera:* Tomáš Holec, Marek Endlicher, Alexander Jeránek  
*Jazyk:* česky, titulky EN, CS, SK, SL, HU, Region Free, total time 34:03.

© Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.



Informace o DVD a distribuce: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Na Florenci 2, 110 00 Praha 1,  
tel.: 234 612 611, e-mail: gergelova@eu.cas.cz.