

Téma: Úvod: Náboženství v moderní společnosti. Základní metodologické otázky a specifika v kontextu moderní české společnosti

Kritika teorie sekularizace

* * *

Teorie sekularizace, často označovaná také jako sekularizační teze, se přes velké rozšíření stala v posledních dvou desetiletích cílem velké kritiky. Není sice mnoho pochyb o tom, že současná euro-americká společnost je založena na přiměřené odluce státu a církve, která způsobuje, že lidé žijí relativně odloučení od přímé „interference“ na straně náboženství a že si lidé mohou vybrat mezi širokou nabídkou náboženství, aniž by přitom byli jakkoli omezováni či pronásledováni. Otázkou ale je, zda právě toto je možné považovat za sekularizaci ve smyslu, ve kterém je používána v kontextu tzv. sekularizační teze. Politická a mocenská odluka státu a církve (náboženství), stejně jako náboženská pluralita, nemusí nutně znamenat marginalizaci role náboženství ve společnosti, což koneckonců potvrzuje jisté náboženské oživení, které naše euroamerická společnost zakouší v posledních třiceti letech. To, že nejde o žádné subjektivistické tvrzení, dokazují četné empirické výzkumy, které si tohoto posunu všimají již od sedmdesátých let 20. století.

Jedním z nich byl i projekt nazvaný „Middletown III“, který právě v sedmdesátých letech uskutečnila *National Science Foundation*. Šlo vlastně o volné pokračování podrobné analýzy života, návyků, hodnot a způsobů typických pro střední vrstvy americké společnosti. Ve dvacátých a třicátých letech 20. století ji pod patronací *Institute of Social and Religious Research* provedli Robert a Helena Lyndovi. Jejich výzkumy na první pohled potvrzovaly sekularizační tezi – role a význam náboženských institucí klesá a vzhledem ke skeptickému postoji mladších generací je možné předpokládat další pokles.¹ Mimo veškerá očekávání však závěry projektu „Middletown III“ něco takového zcela vyvrátily a naopak v deseti z patnácti sledovaných ukazatelů religiozity byl oproti situaci ve třicátých letech zaznamenán nárůst.² Podobné závěry mají i výzkumy zaměřené na evropský kontext.³

Co z toho plyne? Na tuto otázku velmi podnětně odpověděl americký sociolog

¹ Robert S. Lynd - Helen M. Lyndová, *Middletown in Transition*, New York: Harcourt Brace 1937, s. 315.

² Theodore Caplow, Religion in Middletown, in: *Public Interest* 68 (Summer) 1982, s. 78 – 87.

³ Srov. např. Andrew M. Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millenium*, New Brunswick & London: Transaction 2003.

náboženství Jeffrey K. Hadden, který zcela jasně a srozumitelně poukázal na hlavní slabiny sekularizační teze. Ta je podle něj *spíše doktrínou než skutečnou teorií* a k tomu ještě doktrínou, která je založena na *předpokladech reprezentujících platnou ideologii*.⁴ Jinými slovy řečeno: je sekularizační teze dalším z odkrytých mýtů moderny, jehož hlavním cílem není, podobně jako v případě ostatních mýtů, explanace, ale především legitimizace moderny jako takové.

Mezi nejčastějšími výtkami se objevovaly zejména čtyři. První bylo tvrzení, že sekularizační teorie je vnitřně slabá ve své logické struktuře. Jádro této výtky spočívá především v tom, že pod pojmem sekularizace se vlastně skrývá hned několik různých věcí. Na jedné straně je tímto pojmem označován proces postupného mizení náboženství, na straně druhé je používán pro popis proměny náboženskosti v moderní společnosti, spojené s její privatizací a individualizací. Druhá výtka se opírá o to, že sekularizační teorii o postupném mizení náboženství popírají data z výzkumů uskutečněných v posledních desetiletích. Většina výzkumů totiž jasně ukázala, že náboženství si v moderní společnosti stále uchovává svoji roli, a to nejen v podobě privatizované religiozity. Třetím důvodem odmítnutí sekularizační teze bývá empiricky doložitelné tvrzení, že soudobá společnost je zřetelně zasažená vlnou alternativní religiozity, která je spojená s fenoménem tzv. nových náboženských hnutí, ale ještě více s novými formami etablovaných církví. V důsledku toho zažíváme spíše náboženský boom než úpadek náboženství. Konečně začtvrté se ukázalo, že náboženství je stále vlivnou politickou a ekonomickou silou, a to na celém světě. Právě poslední zmíněná výtka vůči sekularizační tezi patří k nejzásadnějším a nejnositelnějším.

O ní opírá svoji současnou kritiku sekularizační teze také Peter L. Berger, který byl v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století jeden z jejich hlavních představitelů. Podle Bergera je „předpoklad, že žijeme v sekularizovaném světě falešný. Dnešní svět je, až na malé výjimky, stejně náboženský a v některých případech dokonce i více, než v minulosti byl. To znamená, že celý soubor literatury vytvořené historiky a sociálními vědci označený nápisem ‚sekularizační teorie‘ je ve své podstatě chybný“.⁵ Tyto věty jsou nejen potvrzením jeho „vědecké poctivosti“ a odvahy, s níž přiznává, že se značnou část svého odborného života mýlil, ale jsou především potvrzením role a významu náboženství v moderní společnosti.

Sekularizace byla totiž mnoha autory spojována s procesem demonopolizace

⁴ Jeffrey K. Hadden, *Toward Desacralizing Secularization Theory*, in: *SF 65*, s. 588.

⁵ Peter L. Berger, „Desecularization of the World. A Global Overview“, in: Peter L. Berger (ed.), *Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: William B Eerdmans 1999, s. 2.

náboženského života vedoucí k náboženskému pluralismu a tržní situaci, v níž se náboženské instituce stávají tržními subjekty a náboženské tradice spotřebním zbožím a budou se stále častěji projevovat jako neviditelná (Thomas Luckmann) či implicitní (Jacques Waardenburg) náboženství. Jedním z důsledků této proměny je, že v rámci nové situace již posvátný kosmos jedince není identický s posvátným kosmem celku. Z tohoto důvodu si také náboženský konzument vybírá pouze určitá témata, z nichž si buduje silně soukromý systém nejvyšší významnosti, čímž se propast mezi individuální religiozitou a oficiálním modelem ještě více prohlubuje.

Posledních třicet let však zpochybnilo přinejmenším univerzální nárok tohoto tvrzení. Již na konci sedmdesátých let minulého století bylo možné zaregistrovat jasný návrat náboženství ve formě institucionalizované religiozity do středu sociálního a politického dění. Jedním z dobrých dokladů je nástup tzv. nové pravice ve Spojených státech. Tento konzervativní politický proud, který se v průběhu prezidentského období Ronalda Reagana stal významnou součástí americké politiky, byl personálně i ideologicky spjat s evangelikálními skupinami organizovanými v tzv. *Morální většině*. Podle jejich reprezentantů, jakými byli například televangelisté Jerry Falwell či Pat Robertson, se americká společnost dostala do výrazné politické (frustrace z vietnamské války a selhání americké diplomacie v Íránu), sociální (narůstající sociální problémy) a ekonomické (šok z ropné krize a konec tzv. zlatého období) krize, které měly své příčiny v morálním rozkladu americké společnosti. Hlavním důvodem tohoto morálního rozkladu bylo podle nich právě odsunutí náboženství z veřejného prostoru a s tím související nahrazení tradičních náboženských hodnot sekulárními hodnotami. Jediným lékem pochopitelně byl „návrat ke kořenům“ spojený s odmítnutím liberálního sekularismu. V této době tak můžeme pozorovat nejen velkou aktivitu náboženských skupin v takových oblastech jako vzdělávací systém či rodinná politika, ale také pronikání náboženství do legislativy (zprůsnění potratových zákonů), politických ideologií (každý správný republikán je dobrým křesťanem), ale i jazyka politiků (označení sovětského bloku za „Říši Zla“).

Tyto a mnohé další skutečnosti vedly nejen ke zpochybnění sekularizační teze, ale také k přehodnocení rolí a místa náboženství v současné společnosti. Americký sociolog José Casanova v knize *Veřejná náboženství v moderním světě* hovoří o procesu deprivatizace náboženství, který se podle něj projevuje především ve dvou klíčových sférách moderní sekulární společnosti.⁶ Těmi jsou politika a ekonomika. Právě v nich se nejintenzivněji

⁶ José Casanova, *Public Religion in the Modern World*, Chicago – London: University of Chicago Press 1994.

objevuje požadavek podřízení se mravním normativům odvozeným z náboženství. V důsledku toho dochází na jedné straně k re-politizaci soukromé sféry náboženství a morálky a na straně druhé k re-normalizaci veřejné sféry ekonomiky a politiky.⁷ Význam tohoto dvojitého procesu deprivatizace náboženství přitom spočívá v tom, že nejde o geograficky či kulturně omezený jev, ale naopak o globální fenomén postihující všechny významné náboženské tradice světa. Obecně by jej bylo možné shrnout do tří základních bodů: (1.) Náboženství se domáhá veřejného uznání proto, aby bránilo tradiční životní styl a jeho hodnoty před zdánlivým hodnotovým relativismem současné společnosti; (2.) Náboženství se snaží svým veřejným vystoupením zpochybnit autonomii státu a trhu, které se odmítají podřítit tradičním náboženským hodnotám a v očích náboženství se mohou jevit (a často také jeví) jako nemorální a nespravedlivé; (3.) Náboženství odmítá liberální princip individualismu a za základ společenského uspořádání chce považovat transcendentálně legitimizovanou intersubjektivní normativní strukturu. Pronikání náboženství do veřejného prostoru se však neděje jednotně, ale může mít několik různých podob.

První z nich je spojena se snahou bránit tradiční „náboženský svět“ před různými formami pronikání státu a trhu, které s sebou přináší hodnotový relativismus. Velmi častým projevem této formy deprivatizace je tradicionalistická ochrana patriarchální rodiny, včetně zachování diskriminujícího postavení žen. Do tohoto kontextu zapadají i takové aktivity jako kampaně proti potratům, antikoncepci či lpění na zahalování žen. Druhá podoba deprivatizace náboženství je spojená s obecným zpochybněním snahy státu a trhu fungovat podle svých vlastních imanentních pravidel, bez ohledu na tradiční normy náboženské morálky. Jiným slovy, dochází ke zpochybnění absolutní právní a morální autonomie sekulárních sfér tvořící základ moderní diferenciaci společnosti. Kritizován je systém jako celek a nikoli pouze jeho části. Dobrým příkladem této formy deprivatizace je například kritika globálního kapitalismu ze strany katolické církve, opřená zejména o odmítnutí absolutizace práva na soukromé vlastnictví a seberegulujících zákonů volného trhu. Třetí forma deprivatizace je založená na zdůrazňování principu společného blaha proti partikulárnímu sekulárnímu individualismu. Společnost založená na mravnosti nemůže být podle náboženských kritiků chápána jako výsledek kompromisu mezi jednotlivými individuálními volbami, ale musí být konstituována jako intersubjektivní normativní struktura, v níž se jedinci rozhodují s ohledem na interpersonální normy.⁸ Všechny tyto tři základní formy deprivatizace náboženství však spojuje to, že jsou vlastně imanentní kritikou jednotlivých forem modernity. Díky tomu jsme

⁷ Dušan Lužný, *Náboženství a moderní společnost...*, s. 108.

⁸ José Casanova, *Public Religion in the Modern World...*, 228n.

svědky situace, kdy si jednotlivé náboženské tradice nárokují návrat do veřejného prostoru, přičemž nepřítel nevidí ve svých náboženských „konkurentech“, ale především ve strukturách liberálně-sekulární společnosti. V mnoha případech proto vzájemně koordinují své aktivity a dokonce se skrytě či otevřeně podporují.

Pro tento nový typ deprivatizovaného náboženského aktivismu jsou typické tři základní charakteristiky. (1.) odmítání kompromisu s liberálními hodnotami, sekulárními institucemi a negativní vymezování se proti těm náboženským skupinám, které tento kompromis akceptují; (2.) odmítnutí uznat hranice, kterými sekulární společnost obklopila náboženství, eliminovala jeho politický vliv a zatlačila jej do privátní sféry; a konečně (3.) nahrazení toho, co je považováno za slabé moderní náhražky náboženství, takovými formami, které jsou považovány za vitální a především původní, čisté formy náboženství. Revivalistická náboženská hnutí bývají proto často označována jako fundamentalistická.

Velmi zajímavé shrnutí části debaty týkající se zpochybnění sekularizační teze podává český religionista a sociolog náboženství Dušan Lužný. Podle něj je nedostatečnost a problematičnost sekularizační teze dána zejména jejím úzkou vazbou na strukturálně-funkcionalistický koncept modernizace. Lužný sám sice nepopírá její platnost, ale pochybuje o její schopnosti adekvátně ozřejmit postavení náboženství v dnešní době.⁹ Za hlavní důvody této skutečnosti přitom uvádí dva body.

(1.) *Model sekularizace jako strukturální diferenciací odráží modernistický konstrukt „náboženství“.* Lužný zde naráží na velmi rozšířenou koncepci vzniku moderní společnosti jako důsledku pevného jednotného celku premoderních společností a jeho postupného nahrazování diferencovanými sebereferečními systémy. Jedním z nich je i náboženství, které v tomto pohledu získává svoji samostatnost a tím i existenci. Jinými slovy řečeno: reálná potřeba vymezit náboženství vznikla teprve tehdy, kdy procesy probíhající v západní společnosti způsobily vnitřní diferenciaci sociálního systému a tedy i oddělení jednotlivých subsystemů.¹⁰

(2.) *Model sekularizace jako strukturální diferenciací je odvozen od politických snah o eliminaci politické moci římskokatolické církve, a není tedy aplikovatelný na kultury, v nichž se církevní religiozita nerozvinula a v nichž nedošlo k rozpojení náboženství a politiky.* Tato výtka se opírá o často zmiňovanou skutečnost, že koncept sekularizace popisující snižování sociálního významu náboženství je historicky a kulturně podmíněn a z převážné části odvozen z historické zkušenosti „eliminace“ římskokatolické církve. Tato tendence k eliminaci

⁹ Dušan Lužný, *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*, Brno: Masarykova univerzita 2005, s. 11.

¹⁰ *O. cit.*, s. 12.

politické moci církve byla pak osvícenskými ideology moderní společnosti převedena na náboženství jako celek a celý proces sekularizace směřoval k eliminaci jakéhokoliv politického rozměru náboženství. To tím přišlo o jednu ze svých základních vlastností, protože mu byla odepřena možnost spojovat řád univerza se společenským řádem. Výsledkem daného stavu bylo, že v podmínkách moderní společnosti sílí tendence vykládat společenské a politické uspořádání nezávisle na ontologických pojetích kosmu a chápat je seberefrenčně.¹¹

Pokusili jsme se nastínit některé koncepce, které se týkají problematiky náboženství v moderní společnosti. Je to společnost, která je označována často za pluralitní a, v souvislosti s náboženstvím, za sekularizovanou. S tím souvisí mnohé jevy, které se objevují v empirických výzkumech zaměřených na religiozitu. Mnohé z nich se zatím v empirické rovině nedaří příliš dobře zachytit. Z koncepcí, se kterými jsme se zde seznámili, budeme následně vysvětlovat některé výsledky empirických šetření, nebo s nimi na základě těchto výsledků polemizovat. Tyto teoretické koncepce vznikly především na základě zkoumání a autorských zkušeností ve společnostech západní Evropy a Severní Ameriky. Výsledky zkoumání u nás se tedy v některých bodech budou zcela nutně odlišovat.

¹¹ *O. cit.*, s. 13n.

Sekularizace a desekularizace v českém kontextu

* * *

Významný britský sociolog náboženství David Martin poznamenal v jedné ze svých posledních knih následující postřeh: „Většina narací, které používáme, abychom uspořádali údaje a data týkající se sekularizace. Narace jako privatizace, individualizace, racionalizace či sociální diferenciaci, nás velmi mate, protože nabízejí jediný možný výklad obecného termínu (...) ve skutečnosti je třeba pracovat spíše s konkurenčními verzemi sekularizace. Konflikt státu a církve v průběhu existence třetí francouzské republiky vrcholící v roce 1905 úplnou odlukou státu a církve byl jednou takovou verzí. V pozdější historii poválečné východní Evropy se mnohem více militantní historicizující osvětenství pokusilo dosáhnout sekularizace tímto césarovským oddělením a politickým nařízením. S výjimkou České republiky, Estonska, Lotyšska a bývalé Německé demokratické republiky však tato snaha selhala a tato část Evropy dnes vytváří nové formy náboženského oživení, velmi odlišného od toho, který se v západní Evropě objevil téměř v tom samém období.“¹²

Tento postřeh nás vede nejen k tomu, abychom i v kontextu střední a východní Evropy brali zcela vážně různé verze desekularizační teze a začali se zabývat i možností existence mnohoúrovňové sekularizace.¹³ Jak bude dále zřejmé, česká společnost je příkladem společnosti, která si i přes mnohá existující klišé žádá mnohem jemnější model sekularizační teze. Je přitom třeba, aby tento model zohledňoval jak výrazný odklon od tzv. institucionalizované religiozity, který bývá často nesprávně interpretován jako důkaz vysoké míry sekularizace české společnosti, tak také to, že náboženství hrálo a stále hraje významnou roli při vytváření moderní české národní a kulturní identity. Mimoto se ukazuje být neudržitelné považovat za hlavní (a v některých podáních dokonce jedinou) příčinu sekularizace komunistický režim. Nejen případ České republiky, ale i případy ostatních postkomunistických zemí a především jejich vzájemné srovnání ukazují, že současný stav má mnohem hlubší kořeny a že vztah mezi moderní společností a náboženstvím není ani v této části světa redukovatelný na jednoduché a jednorozměrné poučky. Mnohé sociologické

¹² David Martin, *On Secularization. Toward a Revised General Theory*, Aldershot: Ashgate 2005, s. 47.

¹³ Nad podobnou možností se zamýšlí David Martin již na začátku 90. let 20. století *The secularization issue: prospect and retrospect* (in: *The British Journal of Sociology* 42/3, s. 465-475), v níž dochází k závěru, že sekularizace by měla být pokládána za víceméně nahodilý, nikoliv nutný a nevyhnutelný trend, typický pro vývoj v po-osvěcenské Evropě. Je to právě Evropa, pro níž byl model teorie sekularizace navržen a k níž nejspíše také přináší. Přesto i zde lze zaznamenat oslabení přinejmenším dvou pilířů sekularizační dynamiky: institucionálního sepětí mezi státem (mocí) a náboženstvím a osvěcenského racionalismu. Pokud se týče ostatních částí světa, tak ty, ač Evropou mnohdy silně ovlivněny, jí nejsou nijak determinovány, a proto se jejich společenský a náboženský vývoj nemusí nutně řídit stejnou logikou, jaká řídila běh událostí v Evropě.

výzkumy, které na toto téma byly v posledních dvaceti letech provedeny, složitost celé situace pouze potvrzují.

Příkladem je projekt nazvaný *Political Culture in Central and Eastern Europe* (dále jen PCE)¹⁴ vedený na podzim roku 2000 německým sociologem Detlefem Pollackem. Projekt se mimo jiné věnoval postavení náboženství v jedenácti postkomunistických zemích.¹⁵ Podle tohoto průzkumu se pouze 28 % Čechů prohlásilo za členy církve či náboženské společnosti, 31 % důvěřovalo církvi, 11 % navštěvovalo pravidelně alespoň jednou měsíčně náboženské obřady, ale 41 % tvrdilo, že věří v Boha. Zároveň s tím 41 % Čechů věřilo úplně či částečně v reinkarnaci, 64 % ve funkčnost astrologie a 43 % v možnost uzdravování vírou. Na těchto číslech není zajímavé jen to, že sama o sobě zpochybňují hluboce zakořeněný a stále často hlásaný stereotyp o Čechách jako nejateističtější národu světa. Jejich srovnání s údaji z ostatních zemí post-sovětského bloku nás vedou také k nutnosti nalezení jiného „alternativního teoretického rámce“ pro výklad vztahu náboženství a společnosti v současné střední a východní Evropě.

Porovnáme-li například některé základní ukazatele (příslušnost k církvi, účast na bohoslužbách, důvěru v církve či víru v Boha) vztahující se k roli a pozici tradičních náboženství, zjistíme, že bývalé postkomunistické země je možné rozdělit přinejmenším do tří poměrně odlišných skupin. (1.) *Země s velkým vlivem a silnou pozicí tradičních náboženských skupin*; (2.) *země s významným vlivem a stabilní pozicí tradičních náboženských skupin*; (3.) *země s malým vlivem a nízkou pozicí tradičních náboženských skupin*. Do první skupiny patří Albánie, Polsko, Rumunsko, Slovensko a s jistým omezením i Bulharsko.¹⁶ Druhou tvoří Maďarsko, Slovinsko a Rusko.¹⁷ A konečně třetí skupinu tvoří Česká republika, Estonsko a bývalá Německá demokratická republika.¹⁸ Stejně diferencovaný bude středo a

¹⁴ Výsledky průzkumy citovány podle Detlef Pollack – Olaf Müller, „Religiousness in Central and Eastern Europe: Towards Individualization?“, in: Irena Borowik (ed.), *Religious Churches and Religiosity in Post-Communist Europe*, Kraków: Nomos 2006, s. 22 – 36.

¹⁵ Šlo o Albánii, Bulharsko, Českou republiku, Estonsko, Maďarsko, bývalou Německou demokratickou republiku, Polsko, Rumunsko, Rusko, Slovensko a Slovinsko.

¹⁶ K členství v církvi se přihlásilo 96 % Rumunů, 82 % Poláků, 77 % Albánců, 72 % Slováků a 44 % Bulharů. Pravidelně (alespoň jednou za měsíc) se účastní bohoslužeb 77 % Poláků, 43 % Slováků, 36 % Rumunů, 18 % Albánců a 14 % Bulharů. Církvi důvěřuje 87 % Rumunů, 72 % Albánců, 66 % Bulharů, 64 % Poláků a 59 % Slováků. V Boha či jinou formu duchovní nebo spirituální síly věří 96 % Rumunů, 85 % Albánců, 83 % Poláků, 73 % Slováků a 73 % Bulharů.

¹⁷ K členství v církvi se přihlásilo 65 % Slovinců, 59 % Maďarů a 37 % Rusů. Pravidelně (alespoň jednou za měsíc) se účastní bohoslužeb 25 % Slovinců, 18 % Maďarů a 10 % Rusů. Církvi důvěřuje 65 % Rusů, 44 % Maďarů a 39 % Slovinců. V Boha či jinou formu duchovní nebo spirituální síly věří 66 % Rusů, 66 % Slovinců a 58 % Maďarů.

¹⁸ K členství v církvi se přihlásilo 28 % Čechů, 24 % „východních“ Němců a 22 % Estonců. Pravidelně (alespoň jednou za měsíc) se účastní bohoslužeb 11 % Čechů, 7 % Estonců a 6 % „východních“ Němců. Církvi důvěřuje 69 % Estonců, 34 % „východních“ Němců a 31 % Čechů. V Boha či jinou formu duchovní nebo spirituální síly věří 59 % Estonců, 41 % Čechů a 28 % „východních“ Němců.

východoevropský region v souvislosti s projevy individualizované a alternativní religiozity, které bývají považovány za jeden z typických projevů sekularizace (viz např. koncepce neviditelného náboženství Thomase Luckmanna kapitola 1.3.).

Vrátíme-li se v souvislosti s výše uvedenými údaji k myšlence mnohaúrovňové sekularizace, pak se jako vhodný metodologický nástroj ukazuje myšlenka tzv. konceptuální mapy, s níž přišla britská socioložka Grace Davie. Má vyjadřovat analogii k obecně nespecifikované zeměpisné mapě. Davie je přesvědčená, že východiskem pro adekvátní interpretaci pluralitního vztahu moderní společnosti a náboženství by bylo vytvoření nespecifikované, obecné „mapy“, kterou by bylo možné následně použít a přizpůsobit pro jednotlivé konkrétní případy. Jedním ze základních východisek při vytváření takové konceptuální mapy je otázka, na níž jsme již, byť ve více implicitní podobě, narazili: „je ústup náboženství, či přesněji řečeno určitých forem náboženství nutným znakem moderní krajiny (tj. vnitřním rysem modernizačního procesu), nebo pouze něčím nahodilým (tj. vnějším v tom smyslu, že se může vyskytovat v některých případech, ale v jiných ne)?“¹⁹

Pro adekvátní zodpovězení této otázky se Grace Davie obrací ke dvěma významným teoretikům moderny a jejích proměn – Ronaldovi Inglehartovi a Shmuelovi Eisenstadtovi. První z uvedených autorů Grace Davie inspiroval především svojí revizí konceptu modernizace, která je založena na čtyřech základních bodech: (1.) probíhající změna není lineární a nevede k finální fázi „konce dějin“; (2.) vztah mezi ekonomickými a kulturními procesy není jednostranně deterministický, ale vyznačuje se vzájemnou provázaností a reciprocitou; (3.) modernizaci nelze etnocentricky ztotožňovat s „westernizací“ – ačkoliv industrializace vzešla z prostředí Západu, představuje tento západní vývoj pouze jednu z verzí modernizace; (4.) demokratizace není inherentním rysem modernizace.²⁰ Druhou inspirací je Eisenstadtova myšlenka mnohačetných modernit. Jejím východiskem je zpochybnění dvou tradičních „modernizačních mýtů. Prvním je předpoklad, že modernizace, kterou prochází různé společnosti, působí konvergentně, druhým pak chápání Evropy jakožto „vůdkyně“ modernizačního procesu. Základem Eisenstadtovy koncepce mnohočetných modernit je přesvědčení, že modernímu světu budeme nejlépe rozumět, pokud na něj budeme nahlížet jako na „příběh kontinuální konstituce a rekonstituce multiplicity kulturních programů“.²¹ Jádrem modernity lze proto spíše než jako soubor pevných charakteristik chápat jako *postoj*,

¹⁹ Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London: Darton, Longman and Todd 2002, s. 152.

²⁰ Ronald Inglehart, *Modernization, Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton: Princeton University Press 1997, s. 11n.

²¹ Grace Davie, „New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective“, in: *Social Compass* 51/1 2004, s. 81.

kteřý byl ve své původní podobě nesen především přesvědčením, že budoucnost je v rukou člověka a jeho cílevědomého jednání. Konkrétní podoby realizace „projektu modernity“ se následně odlišují podle různých kontextů, v nichž se odehrávaly. Diverzita podob modernity není známkou jejího neúspěchu, nýbrž jejím stvrzením – je to součást modernity samotné.

I když se uvedené koncepty týkají zejména odlišení mezi „západní“ a dalšími „nezápadními“ formami modernity, je možné je aplikovat i na relativně malý, ale o to více diferencovaný prostor střední a východní Evropy. Střetávají se v něm silné kulturní vlivy evropského západu s mnoha dalšími vlivy (ruským, blízkovýchodním, atd.), stejně jako se zde střetávaly různé politické a ideologické koncepce. Střední Evropa není jednotným prostorem a střeoevropské státy (i přes společné historické osudy) prošly často rozdílnými formami transformace do podoby moderních evropských států. Univerzální výkladové rámce týkající se střední Evropy musí proto nutně selhat. Příkladem může být teorie významného maďarského sociologa náboženství Miklose Tomky²², který proces modernizace střední a východní Evropy spojuje s masovou industrializací vyvolanou politickými změnami po roce 1945. V této souvislosti periodizuje dějiny tohoto regionu v 19. a 20. století následovně: období do roku 1945 označuje jako předmoderní fázi doznívající tradiční společnosti, období 1945 až 1989 fází modernizace a konečně období po roce 1989 pozdně moderní (postmoderní) fází.

Tato periodizace má ale své opodstatnění pouze v některých částech střední a východní Evropy – ve většině balkánských států, v Polsku, Maďarsku, částečně i na Slovensku. V případě České republiky či bývalé NDR však zcela jistě neplatí. Tyto státy a jejich společnosti začaly procházet procesem modernizace již mnohem dříve. V době, kdy začíná modernizace vyvolaná shora komunistickými diktaturami, vykazovaly tyto dvě země již jasné znaky moderní společnosti. Šlo o industriálně vyspělé státy s vysokým podílem městského obyvatelstva, relativně etablovanou střední vrstvou a vnitřně diferencovanou společností. Proces modernizace u nich probíhal nejen o několik desítek let dříve, ale především za jiných podmínek. Shora řízená komunistická modernizace sice vedla k nivelizaci celého regionu na podobnou úroveň, ale mnohé faktory ukazovaly a stále ukazují na významné strukturální rozdíly, které se začaly výrazněji stírat až s politickými, hospodářskými a kulturními změnami v tomto regionu po roce 1989.

Role a pozice náboženství v jednotlivých společnostech jsou velmi dobrým indikátorem této diferenciace. Budeme-li i přesto vycházet z Tomkova konceptu modernizace

²² Srov. např. Miklós Tomka – Paul Zuhler, *Religion in den Reformländer Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern: Schwabenverlag 1999.

našeho regionu, pak je nutné ho výrazně upravit. Bylo by vhodnější mluvit o dvoustupňové či dvourychlostní modernizaci střední a východní Evropy, kdy její západní část, kryjící se s územím předválečného Německa a Předlitavska, procházela procesem intenzivní modernizace v podstatě již v průběhu 19. století. Ve východní části se proces modernizace začal více projevovat až v průběhu století následujícího a intenzivněji pak až po roce 1945. Pro adekvátní pochopení proměny vztahu náboženství a české společnosti je tato koncepce dvourychlostní modernizace klíčová. Umožňuje lépe vysvětlit, proč se současná náboženská situace v České republice více než situaci ve většině států bývalého sovětského bloku podobá situaci v takových zemích jakými jsou Francie, Nizozemí či skandinávské státy. Zároveň snad jednou pro vždy vyvrací hluboce zakořeněnou a stále hojně šířenou tezi, že za vysokou míru sekularizace a „ateizace“ české společnosti může komunistický režim.

V souvislosti s těmito skutečnostmi bude v následujících kapitolách nastíněn nejprve historický a sociálně-kulturní kontext, v němž se odehrávala modernizace české společnosti a který se významně podílel na vytvoření dnešního stavu. Zajímat nás bude proměna, kterou prošla česká společnost v 19. a na počátku 20. století a která souvisí se vznikem novodobé české národní identity. Dále se budeme věnovat procesům a tendencím, které se objevily po nástupu komunistického režimu v únoru 1948. Zaměříme se zejména na nově formulované vztahy státu, společnosti a náboženství a dále na analýzu tzv. ateizace české společnosti jak v institucionální, tak symbolické rovině. A nakonec se budeme podrobněji věnovat změnám, které se začaly projevovat po roce 1989. Vedle analýzy postavení tradičních náboženských skupin a jejich proměn v posledních dvaceti letech se budeme rovněž soustředit na problematiku netradiční religiozity.²³

²³ Terminologii užívané v této souvislosti se budeme podrobněji věnovat v příslušné kapitole.