

MOD A SEK JDOU RUKU V RUCE?

Je SEK vymizení náboženství v moderní době nebo ne?

Podle tzv. sekularizační teze se náboženství neslučuje s podmínkami života v moderní společnosti a jeho význam se bude postupně snižovat, případně úplně zanikne. Pojem sekularizace se poprvé objevil v roce 1648 na jednáních o vestfálském míru, a to ve významu vyvlastňování církevního či řeholního majetku. Evropské osvícenství později rozšířilo jeho původní význam o racionalistickou kritiku náboženství, kdy je náboženství vnímáno jako „pozůstatek“ či „přežitek“ minulých dob.

Podle klasických sociologických teorií je sekularizace **úzce spojena s obecným procesem modernizace**, který zásadním způsobem mění postavení náboženství ve společnosti. Ke klíčovým prvkům modernizace patří proces strukturální diferenciaci, v němž se jednotlivé sféry společnosti od sebe strukturálně oddělují a vytvářejí si svá vlastní pravidla, kterými se řídí, a která nejsou převoditelná do sfér jiných.

V rámci procesu diferenciaci jednotlivých sfér moderní společnosti může být sekularizace nahlížena jako **proces**,

ve kterém náboženské instituce, jednání a vědomí ztrácejí důležitost, a který také zahrnuje vyvlastnění majetku a ztrátu politického vlivu náboženských organizací, dále jako posun od náboženské kontroly ke kontrole světské a úbytek času, který lidé věnují nadpřirozeným věcem a nahrazení náboženských norem požadavky, které odpovídají přísně racionálním, empirickým a technickým kritériím. (Wilson 1992: 149).

Sekularizace v tomto pojetí je tedy proces zasahující především tradiční podoby náboženství a hlavně pak ty podoby, které jsou spjaty se silně institucionalizovanou religiozitou církevního typu.

Tato teze tedy vychází z předpokladu korelace mezi modernizací a sekularizací: sekularizace je součástí přechodu od tradiční k moderní společnosti, oba procesy jdou ruku v ruce.

Klasický představitel SEK.TEORIE:

Sekularizace jako důsledek societalizace (Bryan. R. Wilson)

...se domnívá, že náboženství je nedílně spjato s lokálním společenstvím a tím, jak v moderní společnosti všechno lokální pozbývá svého původního významu, respektive přestává existovat, přichází o důležitost i samotné náboženství.

- Tönnies: pospolitost vs. společnost

Náboženství jako ideologie komunity

- Právě *Komunita* je principiálně *náboženská*, *společnost* je principiálně *sekulární*.

Náb. má své zdroje v POSP, v lokálních, trvalých vztazích relativně stabilní skupiny, která je založena na intenzivním mezilidském kontaktu (tváří v tvář), typickou podobou je klan či vesnice.

- Komunita reprezentuje místo, v němž může náboženství vykonávat své základní funkce.
- Náboženství se utváří prostřednictvím typu osobních sociálních vztahů, které převládají v komunitě.
- X Povaha společnosti (GESELLS) je v protikladu k povaze náboženství.

Pojetí sekularizace

- Sekularizace není pouze *změnou ve společnosti*, nýbrž **změnou společnosti** s ohledem na její organizaci.
- **Sekularizace = proces, kdy náboženské instituce, náboženské jednání a náboženské vědomí ztrácejí svůj společenský význam.**
- Sekularizace neznamená nutně mizení náboženství, pouze fakt, že náboženství přestává být důležité pro fungování *sociálního systému*.

Sekularizace jako důsledek societalizace

- Sekularizace nastává v souvislosti s procesem, v jehož rámci se sociální organizace mění z *komunálně* založeného na *sociálně* založený systém → ***societalizace***.
- Sekularizace je takto doprovodným jevem procesu societalizace.
- **Společenský vývoj v moderní době učinil primárním místem lidského života společnost, nikoliv komunitu, a tím zbavil náboženství své dřívější funkce udržovatele sociálního řádu a zdroje sociálního vědění.**

Racionalizace

- Samotná societalizace je výsledkem procesů ***racionalizace***.

(rozšiřování pole působnosti *racionálního* (technického) myšlení, které je založeno na kalkulaci mezi cíli a prostředky).

- Komunita představuje v *morálních, substantivních* hodnotách založený systém, zatímco společnost spočívá pouze na *procedurálních* hodnotách (nejsou určeny cíle).

Funkce náboženství

- Základní *manifestní* funkcí náboženství je ***spása***.
- Sociologicky vzato leží v základu ideje spásy nabídka *útěchy* či *ujištění*.

- Vedle manifestních funkcí lze u náboženství identifikovat i funkce *latentní*: sociální kontrola, udržení sociální koheze, legitimizace, poskytnutí identity, interpretace kosmu, vyjádření emocí.
- S postupující racionalizací života (odkouzlení! --ústup magického a nadpřirozeného) dochází k oslabování *manifestní* funkce náboženství.
- V moderních společnostech přestává náboženství plnit i latentní funkce – *Latentní* funkce náboženství ztrácejí svůj charakter „latentnosti“ a jsou přebírány moderními autonomními sociálními institucemi, pro něž se stávají funkcemi manifestními.
- Modernizaci lze takto chápat jako společenský proces, v němž se latentní funkce mění v manifestní a stávají se objektem racionálních a technických procedur.
- Současné společnosti fungují do značné míry nezávisle na instituci náboženství; náboženství je vytlačeno z veřejného prostoru.

Jiný autor, **Thomas F. O’Dea**, předpokládá, že sekularizace vychází ze dvou změn lidského myšlení: desakralizace a racionalizace myšlení. Racionalizaci spojuje s širším užíváním logiky, na úkor emociálního a symbolického výkladu světa. Náboženský výklad světa je podle jeho slov vytěšňován na okraj a stává se pouze privátní záležitostí jedince. O’Dea nalézá pět druhů lidské činnosti, které mají na sekularizaci myšlení základní vliv: práce, válka, obchod, vládnutí a věda. Nástup moderních technologií, „osamostatnění se“, zvýšení důvěry ve vlastní schopnosti, orientace na tento svět, racionální myšlení a jednání, ovládnutí přírodních sil, přechod k širším politickým celkům – státu nebo univerzálním církvím, intelektuální činnost – to vše přispívá k oslabení vlivu náboženství.

Sek. tezi podporuje ve svých pracích z 60. a 70. let i PLB:

Sekularizace a pluralismus (P. L. Berger)

Pojetí je pevně zasazeno v teorii SKR, náb. je jedním z nejdůležitějších symbsvětů, představuje historicky nejrozšířenější a nejefektivnější nástroj legitimizace. Sociálně konstruovanou realitu spojuje s nejvyšší realitou, s univerz.řádem, legitimizuje soc.instituce tím, že je umísťuje do posvátného kosmického rámce a poskytuje jim tak nejvyšší ontologický status.

V rámci SKR je lidmi vytvořený řád projektován do univerza, čímž je objektivizován a stává se posvátným kosmem. Aby řád a svět mohly být považovány za „reálné“, vytváří se určitá soc.základna, kt. B označuje jako **strukturu věrohodnosti**. Ta je nutná k potrvování identity jedince a k potlačení pochybností určité definice reality.

- Struktura věrohodnosti je tvořena určitým typem náboženského společenství (např. církve), které napomáhá udržovat při životě daný výklad světa (sdružuje lidi sdílející stejnou definici reality.)

Každá náboženská tradice si vytváří specifické společenství, v jehož rámci se určitý obraz reality bere za daný a samozřejmý, a jedinec je v něm socializován tak, že tento obraz chápe jako reálný pro všechny lidi.

- Je-li tato struktura narušena, dochází k otřesu patřičné definice reality a realita jako taková je problematizována, ztrácí svoji samozřejmost.

A PRÁVĚ TAKOVÁ SITUACE nastává v moderních společnostech. Klíčovými faktory, které vedou k narušení náboženských struktur věrohodnosti a k snížení legitimizačních schopností náboženských institucí jsou dle B procesy SEK a PLURALIZACE.

- **Sekularizace** = proces, jímž jsou jednotlivé sektory společnosti a kultury oddělovány od nadvlády náboženských institucí a symbolů
- Sekularizace má dvě roviny:
 - 1) *objektivní* → společnost a kultura (odluka, emancipace vzdělání, věda jako sekulární pohled, úpadek náboženských obsahů v kultuře a umění)
 - 2) *subjektivní* → vědomí (interpretace světa a života jedinců bez náboženství)
- V případě sekularizace se jedná o *globální* fenomén moderních společností, který ovšem *není* distribuován *rovnoměrně*, takže zasahuje *různé společenské skupiny* s odlišnou silou.
- S tím jak se *modernizace* a *westernizace* celosvětově rozšiřují, působí sekularizační vlivy i daleko za hranicemi západního světa.

Nositelé sekularizace

- Z ne-západní perspektivy jsou to procesy *modernizace* a *westernizace*, které jsou zodpovědné za sekularizaci.
- V rámci pohledu zevnitř západní civilizace je nositelem sekularizace dynamika *industriálního kapitalismu*.
- Sekularizační účinky vyplývají z industriální společnosti jako takové; její různé ideologické legitimizace představují pouze modifikace v rámci globálního sekularizačního procesu (komunismus, nacionalismus atd)

Náboženské kořeny sekularizace

- Základní otázka zní: do jaké míry může být sama západní náboženská tradice nositelkou semen sekularizace?
- Je to *protestantismus*, který podstatným způsobem proměňuje charakter křesťanské víry, přičemž zde navazuje na samotné „náboženství starého Izraele“ → odkouzlení světa. (tedy radikální zpochybnění tří nejstarších a nejmocnějších průvodních jevů posvátného – *tajemství, zázraku a kouzla*)
- V dané souvislosti jsou klíčové tři motivy obsažené již ve staroizraelském náboženství a dále rozvíjené protestantismem:
 - 1) *motiv transcendentnosti*
 - 2) *historizace*
 - 3) *racionalizace etiky*

add1: SZ představa, dle níž Bůh stojí MIMO kosmos, ten je jeho výtvořem, ale on sám v něm není obsažen. Tento Bůh je radikálně transcendentní, nemůže být spojován s ničím přírodním či lidským. Se svým lidem není spojen „přirozeně“, jako jiná lokální či kmenová božstva, ale uměle, prostřednictvím smlouvy, založené na volbě. Tento Bůh je také nezávislý na systému obětí, není magicky manipulovatelný.

Add2: svět je na jedné straně prostorem velkých B.činů, na druhé straně také místem jednání vysoce individualizovaného člověka. Svět má vedle posvátné historie také historii profánní! Koncept transcend. Boha a odkouzleného světa otevřel prostor pro historii, která je tvořena jak Boží, tak lidskou aktivitou. Člověk se stává historickým aktérem, vymaňujícím se z mytologicky založeného společenství, roste význam jeho činnosti jako jedinečného individua.

Add3: z těchto dvou vyplývá i RE. –oslabení významu magie v každodenním životě, jako základ správného každodenního života je prosazeno náboženské právo (tóra)

Křesťanství některé sekularizační motivy SZ oslabilo (Trojice, mariánský kult), jiné naopak posílilo (etic.rac).

Z hlediska SEK přineslo křesť novým významovým prvkem: CÍRKEV

Sekularizující úloha křesťanské církve

- Vytvoření této specializované náboženské instituce v konečném důsledku znamenalo *koncentraci* náboženských záležitostí („posvátná“) do *jedné* institucionální sféry a vnímání zbytku světa jako „profánní říše“, která není přímo pod jurisdikcí sféry „sakrální“ → *funkcionální diferenciaci*
- Emancipace „sekulární“ sféry tak zapříčinila v konečném důsledku všeobecné rozšíření sekularizace a započala rozklad tradičních náboženských legitimizací.
- Původní oblastí, z níž tyto tendence vycházely, byla *ekonomická sféra*, (moderní industr.spol. vytvořila sektor ekonomiky, kt. byl osvobozen od nadvlády náb), později následovala *politika a vzdělávací systém*.
- Také Stát již nadále nesloužil jakožto opora etablovanému náboženství.
- U kořenů emancipace sekulárních sfér od zastřešujícího působení náboženství leží též proces *racionalizace* podnětený procesem modernizace.

Privatizace náboženství

- Relativně nejúspěšněji vzdorovala sekularizaci oblast rodiny, avšak i na ní se časem sekularizační vlivy projeví, a to zejména v podobě *individualizace* a *privatizace*.
- **Privatizace** = náboženství je lokalizováno ve sféře soukromí (rodina..)
- **Individualizace** = náboženství je předmětem výběru či preference ze strany jedince či rodiny
- Za této situace již náboženství není schopno naplňovat svůj tradiční úkol tvorby společného světa spojujícího všechny jeho obyvatele v jeden celek obdařený jednotným smyslem.

SEK. TEDY ve svých důsledcích přináší demonopolizaci nábož. života a vede k vytvoření situace, jejímž nejvýznač. rysem je pluralismus., koexistence různých skupin v rámci jedné společnosti.

PLURALIZACE

- Fragmentarizace původně celistvého symbolického univerza má za následek výskyt dílčích sub-světů, které již ovšem nedisponují širokou základnou (strukturou věrohodnosti).

- Klíčovou charakteristikou pluralistické situace je vznik „náboženského trhu“.

Pluralitní situace je situací tržní, v níž se nábož. instituce stávají tržními subjekty a nábož. tradice spotřebním zbožím.

Současně i

Dopady racionalizace a pluralizace na náboženskou sféru

- Byrokratizace náboženských institucí (misie – public relations)
- Ekumenicita (rozšíření vzájemné spolupráce mezi nábož. skupinami)
- orientace na preference „konzumentů“
- profanizace (de-mytologizace dogmat, viz přijetí evolucionismu v katolictví apod.)
- akcentace privátních témat (morální a terapeutické funkce)

Věk skepticismu

- S oslabováním struktur věrohodnosti podepírajících náboženský svět je oslabována i subjektivní realita tohoto světa ve vědomí jedince.
- To, co bylo dříve bráno za samozřejmé a dané, může být v současnosti dosaženo pouze cíleným úsilím (aktem víry) → *nejistota*
- Současná doba je věkem *skepticismu*, který ovšem není důsledkem metamorfózy vědomí, ale empiricky identifikovatelných sociálních procesů.
- *Pluralistická* situace tak uvrhla náboženství do krize *hodnověrnosti*.

Dvě roviny demonopolizace a pluralizace náboženství

- Demonopolizace a pluralizace náboženství reprezentují *sociálně-strukturální* stejně jako *sociálně-psychologické* procesy.
- Různé náboženské (i ne-náboženské) skupiny usilují o udržení svých dílčích sub-světů tváří v tvář pluralitě soupeřících sub-světů.
- Pluralita náboženských legitimací se internalizuje v rovině vědomí jakožto pluralita možností, mezi nimiž může individuum volit.
- Tato situace i vede k relativizaci a subjektivizaci „pravdy“.

Zastáncem sek. teze je i A. Giddens, pro nějž je ústup náboženství propojen s jeho pojetím modernizace a reflexivní modernity.

S vývojem moderních sociálních institucí se vztahy mezi důvěrou a rizikem, bezpečím a nebezpečím začínají zásadně odlišovat od těch, které převládaly v předmoderní éře. Může za to hlavně vliv tří velkých dynamických sil modernity – *oddělení času a prostoru, mechanismy vyvazování a institucionální reflexivita*. Giddens (1998) je přesvědčen, že žádné ze čtyř zmíněných ohnisek důvěry a ontologického bezpečí v předmoderních společnostech nemá v podmínkách modernity srovnatelnou důležitost. Z těchto důvodů je sekularizace jako ustupující vliv náboženství a tradice ve společnosti nepopíratelná. Většina situací moderního života je s náboženstvím jako převládajícím činitelem působícím na každodenní život zjevně zcela neslučitelná. Náboženský světový názor je v moderní době nahrazen reflexivně organizovaným věděním, které je vedeno empirickým pozorováním a logickým myšlením a je zaměřeno na materiální techniku a sociálně vytvářené symboly a praktiky.

Sekularizace je nicméně komplexní záležitostí a nezdá se, že vede k úplnému vymizení náboženského myšlení a aktivity — možná díky tomu, že náboženství nabízí řešení některých existenciálních otázek..

PROBLEMATIZACE TOHOTO KONCEPTU:

Obecně můžeme dopředu tyto kritické proudy charakterizovat např. takto:

Sekularizace není proces ústící v úpadek či zánik náboženství. Zasahuje totiž především tradiční podoby náboženství a zvláště pak ty podoby, jež jsou spjaty se silně institucionalizovanou religiozitou církevního typu. Sekularizaci tak lze nahlížet jako postupující pokles moci náboženských organizací, jehož druhou stránkou je vzrůstající popularita necírkevní religiozity a netradičních náboženských skupin, náboženské oživení a experimentování (Stark, Bainbridge 1996: 293, 304).

Jedním z prvních představitelů zpochybňujících klasickou sek. tezi je TL: (Invisible religion, příhodně pojmenováno)

Sekularizace a privatizované náboženství (T. Luckmann)

- Kritizuje *tendenci ztotožňovat náboženství s institucionalizovanou, církevní religiozitou.*
- Náb.se pro soc.a nejen pro ni identifikovalo s církví, s institucionalizovanou formou religiozity – pro soc. se náb. stalo soc.faktem jen jako rituál (instituc.náb.chování) nebo jako doktrína (instit.náb.ideje). určité oslabení církevní religiozity potom vyústilo v mylné přesvědčení, že v součas.industr.společnostech dochází k obecnému úpadku náb a svět se stává méně náboženským.
-
- Církevně orientované náboženství je pouze jeden element moderní náboženské situace.
- Marginální postavení církevního náboženství ovšem klade před sociologii 2 důležité otázky:
 1. jaké jsou *příčiny* této marginalizace?
 2. došlo k nahrazení této formy náboženství *formou jinou*?

Při hledání odpovědi vychází i L z teorie, kt. vypracoval společně s PLB v SKR. Podle tohoto přístupu jsou všechny doposud známé formy náb.určitými historickými *institucionalizacemi symbolických světů*. SS jsou sociálně objektivizované systémy významů, které se na jedné straně vztahují ke světu každod.života, a na straně druhé směřují ke světu, kt.je zažíván jako realita a kt.každodenní život transcenduje.

Základem L přístupu je přesvědčení, že náb.je vlastní každé společnosti a všem socializovaným jedincům. Pro člověka je totiž typická snaha transcendovat svoji biologickou podstatu, což činí konstruováním Já (vytvářením osobnosti) v procesu socializace. L je přesvědčen, že transcendence biologické podstaty lidských organismů je náboženský proces.

Lidé si ovšem nevytvářejí systémy významů libovolně – rodí se do nich, - během socializace internalizují již dané (objektivizované) systémy významů, které odpovídají konkrétnímu sociálnímu řádu. Tuto konfiguraci významů lze označit jako **světový názor**. Ten pro člověka představuje jak objektivní a vůči němu transcendentní realitu, tak realitu subjektivní, imanentní. – jednotlivé zážitky jsou prožívány na základě daného systému významů. Tak se může stát, že sociální řád je chápán jako manifestace řádu transcendentního a univerzálního, světový názor tak slouží jako legitimizace sociálního řádu a plní náboženskou funkci. **Světový názor jako celek je tak vlastně elementární sociální formou náboženství.**

- Světový názor představuje všezahrnující významový systém, v němž jsou společensky relevantní kategorie času, prostoru, kauzality a účelu nadřazeny specifitějším interpretativním schémátům, v nichž je realita segmentována a dané segmenty vztaženy k sobě navzájem.
- Světový názor coby objektivní a historická sociální realita vykonává v podstatě náboženskou funkci → proto je to *elementární sociální forma náboženství* (tedy, všezahrnující významový systém, který obsahuje potřebná interpretativní schémata; Sv.názor jako *celek* poskytuje historický kontext pro lidskou sebetranscendenci
-
- přesto v něm lze nalézt sféru, kterou lze pokládat za v plném slova smyslu náboženskou → Tato oblast sestává ze symbolů, které reprezentují základní „strukturální“ rys světového názoru jako celku – **vnitřní hierarchii důležitosti** → jádro náboženské funkce světového názoru
- Hierarchické uspořádání významů obecně (hierarchie důležitosti) je strukturálním rysem světového názoru; konkrétní uspořádání těchto elementů v historickém světovém názoru je pak charakteristikou, která umožňuje od sebe empiricky odlišovat dílčí historické světové názory.
- Hierarchie důležitosti, která charakterizuje světový názor jako celek a která je základem pro náboženskou funkci světového názoru, je v rámci světového názoru artikulována ve specifické nadřazené vrstvě významů.
- Prostřednictvím symbolických (náboženských) reprezentací tato vrstva explicitně odkazuje k oblasti reality, která je oddělena od světa každodenního života.
- Tuto oblast lze označit jako **posvátný kosmos** .
- Pokud *světový názor* ve svém celku představuje univerzální a *nespecifickou* sociální formu náboženství, pak *posvátný kosmos* reprezentuje specifickou historickou sociální formu náboženství.

SOC.FORMY P.K. A NÁB

Realita každodennosti je konkrétní a neproblematizovaná, kvalitou úrovně, která transcenduje každodennost je jinakost, záhadnost, posvátnost. PK formuje část objekt.soc.reality, ale bez specializované institucionální základny, jako část SN se vztahuje k celku soc.struktury a prostupuje více či méně odlišenými instituc.oblastmi, jakými jsou např. příbuzenství, dělba práce či výkon moci.

Což však platí pouze pro relativně jednoduché společnosti, s nízkou mírou instit.diferenciace, v takových společnostech proniká PK všemi instituc. sférami a je přijat všemi členy společnosti – SN se shoduje s osobní identitou.

Postupně se ovšem diferencují soc.role a instituce spjaté přímo s PK, (viz vznik instituce kněžství), nicméně, *úplná instituc.specializace a autonomie* náb.vznikla pouze v rámci židovsko-křesť.tradice a předpokládá souběh podmínek, kt. jsou historicky unikátní. PK musí být artikulován na velmi vysokém stupni, aby mohl být odlišen od jiných oblastí SN: jen tak vzniká ostré rozlišení náb. a společnosti.

Zatímco v jednoduchých společnostech postupovalo náb.celou společností, v komplexnějších dochází ke standardizaci PK v jasně vymezené doktríně, diferenciaci náb.rolí a vzniku organizace ekleziálního typu. Sociální formou tohoto náb. je *církevní religiozita*.

L rozlišuje v historii tři základní soc.formy religiozity, určujícím kritériem je míra soc.diferenciace a instituc.specializace náb. První forma je charakteristická rozptýlením náb.funkcí po celé soc. struktuře a lze ji najít ve všech archaických společnostech. Druhá forma vzniká po neolitické revoluci v civilizacích městských států a raných říší(např. starověký Egypt), dochází k urč. diferenciaci náb.funkcí, které ale koexistují s jinými, např. politickými institucemi. Veškerá soc.struktura zde stále podporovala PK a naopak transcendingující realita legitimizovala celou soc.strukturu.

V 3.typu soc.formy religiozity se vztah mezi PK a soc. strukturou radikálně mění. Dochází k výrazné instituc.specializaci náb. a k monopolizaci náb.funkce speciální náb.institucí. Náb.se tak výrazně oddělilo od jiných soc.institucí. tato forma se vyvinula ze středověkých kořenů v raně moderních společnostech Západu a kolonizací se rozšířila do Sev.Ameriky a jiných částí světa. Typickým příkladem jsou křesťanské církve.

Důsledky instituc.specializace náb. označuje L právě jako *sekularizaci*.

Instituc.specializace náb.zahajuje vývoj, který transformuje náb.do podoby čistě subjektivní a privátní záležitosti. Tento trend vytváří prostor pro vznik další, čtvrté soc.formy náb., tento proces L označuje jako ***privatizaci náboženství***.

- Obvyklé pocit'ování poklesu tradičního křesťanství (*de-christianizace*) tedy může reprezentovat symptom revolučnější změny: nahrazení institucionálně specializovaného náboženství ***novou sociální formou náboženství***.

Vztah současné a předešlé sociální formy náboženství

- Původně platilo, že sférou působnosti, kterou si náboženství nárokovalo podle oficiálního modelu, byl lidský život jakožto celek.
- Tento globální nárok náboženství v sobě obsahoval úsilí integrovat dílčí každodenní zkušenosti člověka ve smysluplnou a koherentní jednotu.
- V nových podmínkách institucionální specializace se tento nárok mění v pouhou rétoriku a oficiální model náboženství se stává inkompatibilním s individuální religiozitou (subjektivním systémem „nejvyšší“ důležitosti).
- Institucionální segmentace ponechává rozsáhlé oblasti lidského života nestrukturovány.
- A Z nich se vynořuje oblast, která není pokryta žádnou ze vzniknuvšího institucionálních sfér a kterou lze nazvat „*soukromou sférou*“.

Individuum jako konzument

- Soukromá sféra poskytuje modernímu člověku, „osvobozenému“ od sociální struktury, pocit *autonomie*, který je úzce svázán s *konzumní orientací* jedince.

Tento stav je výsledkem historic.vývoje západ.společností, během něhož se osobní identita stala výrazně soukromou záležitostí a jako důsledek instituc.segmentace vznikla tzv. sféra soukromí,... z toho pramení snaha typického příslušníka moderní společnosti o „osvobození“ individuálního vědomí od sociální struktury a dosažení „svobody“ v soukromé sféře. Pro jedince žijícího v moderní společnosti je význam autonomie úzce spjat s jeho

konzumní orientací; jeho subjektivní preference, které nejsou pod přímou institucionální kontrolou, vedou k individuálnímu výběru – zboží, služeb, přátel, manžela..za podobných podmínek si podle L jedinec vytváří také osobní identitu a svůj individuální systém nejvyšší významnosti. K dispozici má širokou nabídku nejrůznějších SN, přičemž oficiální model náb., do něhož byl socializován, je pro něj jen jednou z mnoha možností, stává se pro něj pouhým rétorickým postojem.

- Tato konzumní orientace se tedy neomezuje pouze na ekonomické produkty, ale je znakem přístupu jedince ke kultuře jako celku a tedy i k *posvátnému kosmu*.
- Od chvíle, kdy je náboženství definováno jakožto *soukromá záležitost*, je pouze na jedinci samotném, co si zvolí z nabídky významových systémů, které jsou mu k dispozici.
- Jedincova volba je vedena *osobními preferencemi* danými jeho biografií.
- Moderní jedinec si takto sám nevytváří pouze svou *osobní identitu*, ale i svůj *individuální systém „nejvyšší“ důležitosti*

Povaha moderního privatizovaného náboženství

- Základní rozdíl mezi tradičním a moderním posvátným kosmem se odvíjí od jejich povahy.
- Posvátný kosmos *tradičního* společenského řádu obsahuje jasně artikulovaná témata, která utvářejí logicky konzistentní univerzum „nejvyšší“ důležitosti.
- *Moderní* posvátný kosmos rovněž obsahuje témata, která lze oprávněně označit jako náboženská (tj. mohou poskytnout významy „nejvyšší“ důležitosti), avšak tato netvoří koherentní celek, ale spíše poměrně volnou kolekci náboženských reprezentací.
- Moderní autonomní jedinec-konzument si z této kolekce vybírá určitá témata a z nich si posléze buduje soukromý systém „nejvyšší“ důležitosti.

- Nová, moderní sociální forma náboženství není zprostředkována specializovanými náboženskými institucemi (církve) ani jinými tzv. primárními veřejnými institucemi (stát, ekonomický systém), nýbrž se vyznačuje přímou dostupností kolekcí náboženských reprezentací pro potenciální konzumenty.
- Náboženství se stává fenoménem *soukromé sféry*, která generuje klíčová náboženská témata.
- Mezi hlavní témata moderního posvátného kosmu patří *autonomie, sebevyjádření, seberealizace, étos mobility, sexualita a familismus* (orientace na rodinu).

Náboženství a současná společnost

- **Klíčovou charakteristikou současného náboženství je objevení se *nové sociální formy* náboženství, nikoliv jeho ústup či pokles.**

víra nemizí, pouze se „stěhuje“ z veřejného života a z vnějších forem, tj. zejména institucionální církevně-orientované podoby do oblasti soukromého života jednotlivců (Luckmann, 1967). Náboženství nezaniká, ale stává se „**neviditelným**“, **privatizuje se**.

- A Dřívější, církevně orientované formy náboženství nemizí, avšak ztrácejí své privilegované postavení.

➤ **KLASICKÉ POJETÍ SEK. PROBLEMATIZUJÍ I Rodney STARK A William BAINBRIDGE, VYCHÁZEJÍCÍ Z TEORIE RACIONÁLNÍ VOLBY.**

Člověk ve své podstatě neustále hledá uspokojení svých potřeb. Stark a Bainbridge tvrdí, že lidský život je určen lavírováním mezi nutnými ztrátami (*costs*) – tedy tím, čemu se chceme vyhnout a odměnami (*rewards*), tedy tím, pro co jsme ochotni podstoupit právě ony ztráty. Vzhledem ke komplexnosti okolního světa je však mnohdy nemožné, získat okamžité odměny. Náboženství pak působí jako tradiční *kompensátor*, tedy soubor zástupných odměn, který „(...) nabízí víru, že uspokojení bude dosaženo ve vzdálené budoucnosti nebo za nějakých odlišných podmínek, které nemohou být okamžitě nastoleny, takže ani nemůže být ověřena jejich působnost.“

Náboženské instituce vytvářejí monopol na kompenzaci a to skrze takzvaný náboženský závazek. Ten spočívá v tom, že jakmile jedinec přijme určitou náboženskou instituci jako kompenzátor, je skrze kompenzační teze a rituály rovněž nucen neustále do nich vstupovat přesně daným způsobem, to, že se stane členem církve, je nucen potvrzovat, s účelem udržení síly onoho kompenzátoru. Sekularizace právě ve svém důsledku vede k rozpadu těchto náboženských závazků, protože vysoce institucionalizovaný kompenzátor ztrácí v moderní společnosti, kde je kladen důraz na individuální přístup, svou „lákavost“ a účinnost. Jedinec účastí na vysoce institucionalizovaném rituálu ze svého hlediska více „ztratí“, než „získá“.

Proto dochází k poklesu příslušníků církví a jejich hledání „individuálního“ náboženství. Jedinec, vycházející ze své individuality, díky diferenciaci náboženských skupin hledá tu „svou“, hledá pro něj specifický kompenzátor a jedince s podobnými potřebami. Nicméně právě specifická tohoto kompenzátoru je, podle Starka a Bainbridge, nejproblematictější. Může se totiž vytvořit situace, kdy specifický kompenzátor je jednak součástí víry v rámci náboženské sekty a na druhou stranu může být například součástí široké ideologie (například sociální spravedlnosti). Pak může docházet k propojování

radikálních náboženských a politických skupin, tedy k jakési „desekularizaci“, kdy hranice mezi náboženstvím a ostatními složkami veřejného života není ani zdaleka tak ostrá, jak by to odpovídalo vývoji, který měl své počátky právě v období Francouzské revoluce.

.....

DÍLČÍ REVALIDACE SEK.KONCEPTU Z HISTORIC.PERSPEKTIVY:

Sekularizace v historické perspektivě (D. Martin, H. McLeod, R. Rémond)

- **„Historizace“ sekularizační perspektivy** X jejímu zjednodušenému chápání jakožto jednosměrného, mechanického a nevyhnutelného sociálního procesu.
- Univerzální proces sekularizace probíhající v moderních industriálních společnostech neprobíhá rovnoměrně, ale mění se v souvislosti s kulturním, politickým a sociálním kontextem, do něž je zasazen.

David Martin: (1978)

Martin upozorňuje především na nutnost bližší kategorizace prostředí, v němž se odlišné procesy sekularizace projevují,
Historické rámce a kulturní komplexy lze třídit např. dle těchto kritérií:

- 1) přítomnost katolického náboženství
- 2) míra náboženského pluralismu
- 3) existence konfliktu s vnější či vnitřní utiskující silou

Další možné kult-hist. vlivy:

- Velikost náboženských menšin
- Prostorové rozmístění náboženských menšin
- Charakter začlenění/vyloučení náboženských menšin ze společenské vrstvy elit
- Inherentní povaha dané náboženské tradice
- Provázanost mezi náboženstvím a nacionalismem (národní identitou)

Všechny tyto faktory ovlivňují specifickou podobu sekularizačního procesu v dané zemi.

Hugh McLeod

Zase upozorňuje na klíčovou roli, kterou sehrála

Velká francouzská revoluce r. 1789 → tedy politický a sociální rozměr antiklerikalismu → cílená *dechristianizace* a *sekularizace*

- Důsledkem sekularizačního úsilí pak byla sociální, politická a náboženská **polarizace společnosti**.
- V Západní Evropě 19. století jde kromě toho také o provázanost náboženského konfliktu s třídním konfliktem

René Rémond – historizace sek.

EVROPA

Dominantním náboženstvím v Evropě bylo ve středověku a raném novověku křesťanství, které se ovšem záhy rozštěpilo na dílčí proudy. V průběhu modernizace prošly jednotlivé země odlišným vývojem mimo jiné i na základě předchozí (předmoderní) náboženské diferenciaci, která se dále prohlubovala. Rémond rozlišuje těsně před faktickým zahájením procesu sekularizace (i dle něj Klíčová role Velké francouzské revoluce ... (podobně jako McLeod))

tři hlavní proudy křesťanské tradice:

1. Evropa katolická, (především habsburské oblasti).
2. Evropa reformovaného křesťanství – Skandinávské země, Německo, Švýcarsko, Skotsko, Anglie, Nizozemí.
3. Evropa pravoslavná –JV.

Proces sekularizace neprobíhal ve všech evropských zemích ve stejnou dobu a stejným způsobem, přesto lze rozpoznat určitý obecný směr, kterým se postupně vydaly všechny evropské společnosti.

Jako počáteční bod sekularizačního procesu si i Rémond stanovuje Velkou francouzskou revoluci¹, neboť před rokem 1789 bylo náboženství všude úzce svázáno se životem společnosti a všechny evropské státy byly stále ještě konfesní. Před Velkou francouzskou revolucí setrvaly vztahy společnosti a náboženství v nedělitelnosti a jejich symbióza byla pro soudobé myšlení legitimní. Velká francouzská revoluce otřásla systémem vybudovaných vztahů mezi církvemi a společností, oddělila od sebe náboženské přesvědčení a občanství. Toto oddělení příslušnosti k národu a k náboženství je podle Rémonda nejhlubší příčinou střetu mezi katolictvím a Velkou francouzskou revolucí.

Sekularizace jakožto historický proces oddělování státu a náboženství a proces oddělování společnosti a náboženství má pak v rámci evropského prostoru určitý obecný směr. Rémond uvádí několik po sobě jdoucích etap, které popisují přechod od konfesního státu ke státu nábožensky neutrálnímu, a dodává, že některé státy ho neprodělaly celý a že existuje velká rozmanitost kombinací mezi rytmem jednotlivých etap. Casanova k problematice vzájemných

¹ Podle Böckenfördeho (2006) musíme hledat kořeny sekularizace již v boji o investituru (1057-1122).

odlišností mezi jednotlivými státy v rámci evropského prostoru konstatuje, že než z hlediska úrovně modernizace jednotlivých států mohou být tyto odlišnosti lépe vysvětleny právě z pohledu odlišných průběhů procesu sekularizace v Evropě a taktéž z pohledu různých historických předloh vztahů mezi státem a církví a mezi národem a církví.

První etapa je charakteristická jako odstranění náboženské diskriminace. Před touto etapou byla plná občanská a politická práva zaručena pouze těm věřícím, jež vyznávali jedině státem uznané náboženství. K první etapě sekularizace došlo pod vlivem liberálního myšlení – volba náboženství nesmí podléhat zásahům státu a ani kontrole společnosti a může se týkat pouze svědomí jednotlivce, protože je věcí ze své podstaty osobní. Téměř všude (kromě jihu a východu Evropy) se na konci 19. století stát přestal ztotožňovat výlučně s jedním náboženstvím a musel uznat pluralitu vyznání a také rovnost věřících před zákonem. Až na výjimky ale není náboženská neutralita státu ještě plně uznána a stát je tedy i nadále konfesní

Zrušením restrikcí týkajících se práv jinověrců a především ukončením ztotožňování státu s jediným náboženstvím se spustil proces, který vedl ke stále viditelnějšímu a zřetelnějšímu rozlišování také mezi společností a náboženstvím. Druhá etapa procesu sekularizace spočívá v „dezetablování“ státní církve. Tuto další etapu zahájilo oddělení náboženských aktů od aktů úředních, které sloužily k zaznamenávání významných okamžiků lidského života jako je narození, svatba, pohřeb. Dochází k oddělení veřejných a státních záležitostí od náboženství.

Další etapou, kterou Rémond uvádí, je odluka a laicizace.dva vlivy na tento proces....Prvním liberální myšlení, které působilo již dříve. rozlišování mezi sférou soukromou a veřejnou.

Podle liberalismu spadalo náboženství výhradně do sféry soukromí, neboť to byl způsob, jak zajistit svobodu vyznání - žádný nátlak, ani ze strany společnosti, ani od politické moci, tak neovlivňoval svobodnou volbu. Povinností státu bylo zůstat neutrálním a naopak náboženství už nesmělo zasahovat do veřejné sféry. Druhým vlivem byla laicistická koncepce, podle které náboženství představovalo stálou hrozbu pro principy a hodnoty moderní společnosti, proto již podle této koncepce nestačilo, aby stát byl neutrální. Bylo zapotřebí, aby stát pracoval na oslabování náboženství, omezoval jeho úlohu a připravoval jeho zánik. Jakkoli se od sebe tyto koncepce lišily ve svých cílech a úmyslech, společné měly to, že bojovaly proti netolerantnosti římského katolictví a za sekularizaci státu a společnosti, což mělo za následek, že v momentě spolupůsobení těchto proudů vstupoval proces sekularizace do třetí etapy.

Postupem času docházelo ke stále zřetelnějšímu rozlišování mezi společnostmi a náboženstvím, až došlo ve Francii (v roce 1905) a později v několika dalších zemích k jejich úplnému oddělení čili k odluce. ...z počátku odluka znamenala naprostou absenci, ba dokonce i zákaz vzájemných vztahů mezi státem a náboženstvím. Postupně však ale odluka přešla od nezájmu a absence vztahů do fáze, kdy „oddělení nevylučuje, že stát alespoň *de facto* uznává existenci nejen společenství založených na společné víře, ale i institucí, s nimiž může na toto téma jednat“. ..postupně dochází ke vzniku takové situace, ve které stát hájí právo každého občana na svobodnou volbu vlastního přesvědčení, hájí svou nezávislost a udržuje s různorodými náboženskými společenstvími vztahy založené na vzájemné důvěře.

V souvislosti se sekularizací je nutné vyzdvihnout jeden z často opomíjených důsledků,..Rémond upozorňuje na skutečnost, že církve díky tomuto procesu sekularizace postupně získávaly autonomii, kterou předtím vůbec neměly nebo ji naopak na začátku procesu sekularizace ztratily. díky sekularizaci se jejich svazky s politickou mocí uvolnily. Rozlišování mezi politickou společností a náboženstvím přineslo církvím nezávislost, kterou se naučily oceňovat a využívat.

Kromě toho i ***emancipace morálky***: V procesu sekularizace můžeme pozorovat, že postupně dochází k rozchodu mezi chováním jednotlivců a morálkou hlášanou církvemi (zárodek v sobě obsahovala otázka manželského rozvodu). Rémond tvrdí, že od počátku 60. let 20. století se utvářelo hnutí, které si kladlo za cíl vymanit chování člověka z posuzování církve a státu, obecně kterékoli instituce. Věcí společnosti přestávalo být nejprve náboženství a nyní už i morálka. Z morálky se stává pouze svědomí jednotlivce. Stát si klade za povinnost být i v této oblasti neutrální a vzdává se možnosti podporovat morální ponaučení.

DALŠÍ ROZMĚR: vztah

Sekularizace a kulturní/národní identity (S. Bruce, D. Martin)

(Steve Bruce)

- Modernita podkopává náboženství vyjma situací, kdy přejímá určité významné společenské role, které překračují tradiční náboženské funkce
- Tyto situace lze rozdělit do dvou typů:

1. *kulturní obrana*
2. *kulturní přechod*

Kulturní obrana

- = situace, kdy si náboženství uchovává výrazný společenský význam díky tomu, že se stává zdrojem a ochráncem skupinové identity (zejména etnického či národnostního charakteru). (viz Polsko a katolictví, Irsko, atd)
- Nastane-li stav, kdy je kultura či pocit vlastní identity určité skupiny ohrožen ze strany jiné skupiny, kterou charakterizuje odlišné náboženství či přílišný sekularismus a která je vnímána negativně, k rozvinutí procesu sekularizace nedochází.

Kulturní přechod

- = situace, kdy si náboženství uchovává významný společenský vliv v důsledku toho, že pomáhá lidem vyrovnat se s přechodem z jednoho světa do druhého.
- Může jít o *prostorovou mobilitu* (migrace) či *sociální*. urč. skupina si uchovává danou nábož. tradici jako minorita v cizím majoritním prostředí, např. italská a irská katolíci v USA na poč. 20 st., židovské diaspory, turečtí muslimové v záp.evropě apod.
- Náboženství se v podmínkách pokročilé modernizace může stát důležitým socializačním činitelem zmírňujícím dopady rapidní sociálních a kulturních změn na některé skupiny obyvatelstva.
- *Etnicita* tak může formovat náboženství, avšak sdílené náboženství může být rovněž funkční při udržování a rozvíjení sdílené etnické identity. - RECIPROCITA
- Propojení náboženství s etnickou identitou má své kořeny i ve faktu, že před nástupem moderního nacionalismu a formováním sekulárních států představovalo náboženství často jediný spojovací element a jedinou bázi širší skupinové identity.
- Nicméně, jakmile již došlo k *fragmentaci* náboženské kultury a ke zpretrhání úzkých pout mezi náboženstvím a etnicitou, žádný vnější tlak nepovede ke znovustvoření sdíleného náboženství a neučiní jej ústředním činitelem kulturní obrany.
- Pouze tam, kde se lidé *stále drží* náboženského pohledu na svět (tedy ještě nesekul., neprivatiz. prostor nábož. víry), může být náboženství „lékem“ na sociální „neduhy“;

situace kulturní obrany a kulturního přechodu mohou **udržet relevanci** náboženství, avšak nejsou schopny **vytvořit** ze *sekulární společnosti* společnost *religiózní*.

VZTAH Náboženství a národní identita (D. Martin)

- Jednou z nejvýznamnějších funkcí, kterou může náboženství plnit, je to, že reprezentuje funkce uchovávání a podpory národní identity a národního vědomí. Pozitivní překrytí se s *národním mýtem* je nezbytnou podmínkou pro živoucí a rozšířenou oddanost náboženství: pokud jsou *národní mýtus* a *náboženská víra* v protikladu, je společenská váha náboženství oslabena.
- O většině současných evropských zemí platí, že existence jejich národů a národní paměti je buď *přímo zakotvena* či alespoň *pozitivně spjata* s náboženstvím. A právě rozdílnou mírou překrytí nacionalismu a náboženství vysvětluje Martin nestejnou úroveň religiozity v jednotlivých evropských společnostech.

Náboženská Evropa

- V některých případech je úzká vazba mezi náboženskou vírou a národní identitou *jasná* (Španělsko, Polsko, Irsko), . V některých případech je vazba mezi nábo. a národním vědomím víceznačná, především kvůli konfliktům mezi majoritní katolickou církví a liberálním, sekulárním nacionalismem, (Československo, Francie, Itálie) případně s nacionálními kořeny vyrůstajícími z protestantismu (Česko, Maďarsko); V prostředí ortodoxních (pravoslavných) církví je vazba mezi náboženstvím a národním povědomím o něco víc přímočará. Pravoslaví dnes existuje jako volné spojení nezávislých (autokefálních) národních církví (Rusko, Ukrajina, Řecko, Makedonie, Srbsko, Bulharsko, Rumunsko, Albánie).
- Situace, kdy náboženství nemůže splynout s národním mýtem, se objevují hlavně tam, kde existuje více náboženství uvnitř hranic národního státu. V těchto případech se žádné z náboženství nestává nositelem národní identity a působí naopak proti ní, – coby rozvrtná síla a zdroj nejednoty (Jugoslávie, Albánie).

Náboženství a ohrožení národní identity

- Pevné sepětí mezi náboženstvím a národem charakterizuje především ty případy, kdy se náboženství stává jediným dostupným nástrojem pro stvrzení národní identity *tváří v tvář cizí nadvládě* (Řecko, Kypr, Polsko, Belgie, Irsko či Chorvatsko). –v ohrožení národní identity
- **Mýtus identity** je ještě více posílen tehdy, kdy ovládaná náboženská skupina sousedí s vyznavači *jiné víry*, případně zemí oficiálně *ateistickou*.
- Intenzita daných svazků ovšem *nezůstává konstantní*: s postupným mizením hrozby pro národní identitu dochází k útlumu vazby mezi národem a náboženstvím, jež nicméně zůstává nadále v *latentním* stavu.

Jiný, Politický rozměr:

Příklad v USA ..ROBERT BELLAH:

V moderní době se tvoří tzv. občanské formy náboženství, to znamená, že ačkoliv je formálně náboženství odloučeno od ostatních společenských dimenzí, zejména politické, ve svém důsledku je víra, její hodnotový a symbolický systém, obsažen v samotných základech moderního státu, respektive jeho politických institucí.

Bellah vychází z analýzy prostředí v USA, které právě v období přelomu šedesátých a sedmdesátých let procházely jistou krizí, vedoucí k nejistotě a jistému „mravnímu chaosu“. V návaznosti na protestantskou tradici puritánství pak politikové začali široce odkazovat k Bohu a „tradičním principům“, jako odpovědi na růst multiplexnosti náboženských věr a na to navazující možnosti rozpadu morálky, relativizace na ni navázaných zákonných a zvykových norem. Zdůrazňování náboženské tradice politiky má v takovémto případě dvojí funkci – legitimizaci politických kroků na jedné straně a apel na jejich uplatnění na straně druhé.

Identita amerického národa je úzce provázána s přihlašováním se k náboženským hodnotám. Definovat se jako příslušník tohoto národa je spojeno s množstvím nábožensky laděných definic, i interpretace americké historie je silně spojená s náboženskými termíny. ...veřejný diskurs pracuje s formou náboženství, která je neoddělitelná od občanství. Většina americké populace sdílí určité hodnoty v závislosti na společném náboženském základu. Tyto hodnoty jsou obsaženy ve většině institucí a odrážejí se ve veřejném životě včetně politického. „Tato veřejná náboženská dimenze je vyjadřována soustavou věr, symbolů a rituálů, které nazývám Americkým občanským náboženstvím.“ (Bellah 1990:263)

Významné společenské události jsou pak ve Spojených státech často interpretovány pomocí náboženských termínů a symbolů. Ty však nejsou klasicky křesťanské, jsou jakýmsi specifickým symbolickým systémem, který existuje v rámci veřejného diskursu. Soukromá podoba náboženství se drží tradičních symbolů církve, ale tento systém se od něj liší. Používá jakési generalizované hodnoty, podávané skrze náboženské termíny. Obrací se často na Boha, ale nehovoří o Kristu spasiteli – hovoří o Bohu, Něm, Nejvyšším a podobně. Božská bytost je někým, kdo dohlíží na základní lidská práva a kdo ochraňuje národ. Historie vzniku USA je vnímána jako Boží dílo, zakladatelé byli částečně sakralizováni, společně s některými historickými událostmi, místy a texty. Stejně tak jsou některé národní symboly vnímány jako posvátné – velké úctě se těší zejména americká vlajka, se kterou nesmí být zacházeno nepatřičně. Všechny tyto symboly pomáhají občanům identifikovat se se svým národem, vede je společná vize, společná pravidla. Státní představitelé se obracejí k tomuto systému

občansko-náboženských symbolů, když oslovují občany. Apelují na hodnoty, spojené s touto oblastí, aby připomněli lidem příslušnost k národu.

Příklad prezidentských voleb, při kterých kandidáti oslovují přímo občany, může ukázat nutnost obratného zacházení s hodnotami občanského náboženství. Pokud kandidát vzbudí v občanech důvěru, má větší šanci na úspěch. Je tedy třeba umět správně oslovit voliče a připomenout jim jejich příslušnost. Politické události, ať jsou to volby nebo následná inaugurace prezidenta, jsou s hodnotami občanského náboženství provázány.

Soukromé a občanské náboženství se prolínají, ale jsou to dva rozlišitelné systémy. Veřejná podoba náboženství občanského je velmi významným společenským prvkem. Vytváří tolik potřebné kolektivní vědomí, pomáhá jedincům s vlastní identifikací, umožňuje mobilizaci společných sil a utužování pocitu příslušnosti. Takto komplexní systém, který není náboženstvím v pravém slova smyslu, potvrzuje, že **společenská změna sebou nese změnu podoby náboženství. Jeho hodnoty se nacházejí v profánním světě, je zapojený do každodennosti.** (JINÁ FORMA NÁB V PROSTŘEDÍ SEK..)

Princip odluky církve od státu neznamena absenci náboženské dimenze v politickém životě. Naopak, veřejný život v USA je založen na určitých společných náboženských elementech, které sehrály zásadní roli ve vývoji sociálních institucí a které dosud dodávají americkému životnímu stylu náboženskou dimenzi. Toto občanské náboženství, souhrn věr, symbolů a rituálů, vyvolává silnou národní solidaritu a mobilizuje jedince a celou společnost k dosažení národních cílů. ***Moderní stát tedy nemusí být svou povahou protináboženský, náboženství bylo a je obsaženo v samotných jeho základech.*** (Viz Rousseau, kde tento pojem použil první, a Tocqueville. Analýzy).

Americké občanské náboženství spojuje teismus, patriotismus, soutěživý individualismus a víru v neomezený ekonomický růst a prosperitu. zahrnuje i víru v mesianistickou univerzální misi, jakýsi druh posvátného nacionalismu, vycházející z představy, že americký národ je povolán k celosvětovému prosazení univerzálních ideálů. V situaci mravního chaosu je pak náboženství znovu povoláno do politického boje – ve spojení s nacionalisticky založeným občanským náboženstvím, vůči modernitě.

Ronald INGLEHART

Sekularizace v postmoderní a mezikulturní perspektivě

- Obě socio-ekonomické změny (modernizaci i postmodernizaci) provázejí posuny ve sféře *hodnotových* orientací.
- Zatímco pro popis prvního z přechodů lze užít tradičních teorií modernizace (včetně teorie sekularizace), je tomu v případě druhého přechodu jinak.
- Klasické teorie sekularizace selhávají při snaze o adekvátní zachycení proměny vyplývající z nástupu pokročilé modernity → nástup *postmaterialismu*

Schéma vývoje od tradičních k postmoderním společnostem

	<i>Tradiční</i>	<i>Moderní</i>	<i>Postmoderní</i>
Klíčový společenský projekt	Přežití v rovnovážné ekonomice	Maximální ekonomický růst	Maximální subjektivní blaho
Individuální hodnoty	Tradiční náboženské a komunální normy	Motivace k úspěchu	Postmaterialistické a postmoderní hodnoty
Systém autority	Tradiční autorita	Racionálně-legální autorita	Oslabení náboženské i legální autority

- Základem postmoderní proměny hodnot a posunu směrem k **postmaterialistickým** hodnotám je *mezigenerační hodnotová změna*.
- ta se opírá o dvě základní hypotézy:
 1. *Hypotéza nedostatku* – jedincovy priority odrážejí socio-ekonomickou situaci, do níž je zasazen → člověk přisuzuje nejvyšší subjektivní důležitost tomu, čeho se mu nedostává.
 1. *Hypotéza socializace* – vztah mezi hodnotovými prioritami a socioekonomickými podmínkami není věcí bezprostředního přizpůsobení se, ale odráží situaci, která charakterizovala formativní léta jeho vývoje.

- **Rozmach postmaterialistických hodnot pak vyplývá ze situace vyspělých moderních společností, v nichž došlo ke kombinaci *prosperity* (ekonomický růst) a *bezpečí* (sociální stát).**
- *Postmaterialismus* neznamená ne-materialismus ani anti-materialismus; jedná se spíše o označení pro soubor hodnotových cílů, jež jsou zdůrazňovány poté, co lidé dosáhli určité úrovně materiálního zabezpečení a pocitu fyzického bezpečí.

Inglehart označuje tímto pojmem nový soudobý systém priorit, který upřednostňuje estetické hodnoty a hodnoty sociální komunikace před hodnotami tradičními, jako je materiální jistota, bezpečnost a společenské postavení. Podobně i opačný pojem *materialismus* tedy není v jeho pojetí označením filozofického postoje, ale vyjadřuje hodnotový systém založený na *jistotě*, ať už fyzické nebo společenské. Pokud tedy Inglehart označuje významnou část populace jako postmaterialisty, neznamená to, že by pro ně měly konzumní hodnoty menší cenu, než pro ostatní. Postmaterialisté v bohatých zemích berou **konzum jako samozřejmost**, která patří k životu, a vytváří jim prostor zabývat se něčím jiným.

- V hodnotové sféře dochází k posunu od hodnot *přežití* směrem k hodnotám *kvality života*.
- Daný trend se projevuje v různých oblastech života (politika, náboženství, genderové role, sexualita apod.).

Podle Ingleharta přes kulturní a materiální rozdíly celosvětově roste počet postmaterialistů, a to zejména v rozvinutých zemích Západu. Domnívá se, že hospodářská jistota západních demokracií v letech 1973-1989 vytvořila předpoklady k tomu, aby se lidé ve větší míře zaměřili na estetické hodnoty i na úsilí formulovat svůj názor a vstupovat s ním do společnosti. Svůj názor podložil Inglehart množstvím sociologických výzkumů z tohoto období.

Jeho analýzy vyvolaly rozsáhlou diskusi.. kritici poukazují na to, že Inglehart zamíchal mezi neekonomické hodnoty hodnoty ekonomické bez jakéhokoliv rozlišení a nazývají ho „velkým zjednodušovatelem“. Příliš jednoznačná dikce jeho argumentů skutečně může tento dojem vyvolávat. Proti zevšeobecnění jeho závěrů mluví také trend k hedonismu, který je u části populace stále silný, a to i u těch jedinců, jejichž materiální potřeby jsou natolik uspokojeny, že se by podle jeho teorie měl probudit zájem o jiné - více duchovní - hodnoty. Spíše než o nějaký zásadní obrat v uvažování směrem k „duchovnu“ tedy **můžeme mluvit o**

zvýšení citlivosti současné populace k postmaterialistickým hodnotám, a to dokonce i v těch regionech, kde nejsou materiální potřeby ještě zdaleka uspokojeny.

- *Modernizace přinesla přechod od tradičních, náboženských autorit a norem k autoritám a normám racionálně-byrokratickým.*
- *Postmodernizace pokračuje v tomto trendu a dovádí jej do krajních důsledků – je odmítána jak náboženská, tak i byrokratická autorita.*
- *V postmoderních podmínkách se vývoj posouvá k obecnému oslabení všech forem autority a ke zdůraznění role a autonomie jedince.*
- *Důležitou roli v tomto vývoji hraje klesající potřeba absolutních pravidel v důsledku rostoucího pocitu bezpečí a snižující se funkčnost některých norem spjatých s některými tradičními společenskými institucemi.*
- *Proces sekularizace patří k jedněm z kontinuit mezi modernizací a postmodernizací.*
- *Ačkoliv v pozdní moderně dochází k poklesu prestiže racionálního, vědecky založeného pohledu na svět (jeden z hlavních faktorů klasických výkladů sekularizace), působí sekularizační proces i nadále.*
- *Postmodernizace se ovšem nerovná ústupu náboženství, ale představuje spíše proces oslabování tradičních forem náboženství.*
- *Duchovní zájmy jsou patrně antropologicky vzato trvalé, na čemž nic nemění ani eroze historických, institucionalizovaných forem náboženství.*
- *Inglehartovo pojetí interpretace sekularizace se opírá o dva výchozí axiomy:*

Jinými slovy,

Výsledkem jeho analýzy jsou následující tvrzení:

- 1. Postmaterialisté uvažují častěji o smyslu života než materialisté.
Z toho by se dalo usuzovat, že budou mít větší zájem o náboženské hodnoty.*
- 2. Lidé, kteří se hlásí k etablovaným náboženstvím, usilují o větší jistotu a zachování tradičních hodnot, a tak patří převážně k materialistům.*

„představy (tradičních náboženství) se sotva kryjí s tím, co lidé znají z formálního vzdělání a z každodenního života. A přece fundamentální otázky po smyslu a účelu, které tvoří základ velkých náboženských tradic, zůstávají stejné.“

I když mají postmaterialisté potenciálně větší zájem o náboženství než materialisté, může člověk získat dojem, že etablovaná náboženství mají dnes málo co říci k otázkám smyslu života, aspoň ne takovými slovy, na něž by postmaterialisté slyšeli.“

velká světová náboženství, jako třeba křesťanství, jsou natolik spojená s dosavadními jistotami, hodnotami i vzory jednání, že nenabízejí přijatelnou odpověď lidem při jejich hledání životního smyslu, i za předpokladu, že by měli/mají co k tomu říct.

II.

Kritika teorie sekularizace

Ideologický a mýtický rozměr teorií sekularizace

- D. Martin – koncept sekularizace jako nástroj protináboženských ideologií (Účelových, nikoli neutrálně vědeckých)
- (Glasner) – teorie sekularizace jako *sociální mýtus*
- T. Luckmann – teorie sekularizace jako *mytologický výklad*
- J. Hadden – *sakralizace* teorie sekularizace
- J. Spickard – *etnocentrismus* sekularizačních teorií

Hlavní body kritiky sekularizačních teorií

- 1) Sekularizace jako nezbytný a univerzální důsledek procesu modernizace
- 2) Nevratnost a nevyhnutelnost sekularizačního procesu
- 3) Rovnoměrnost průběhu sekularizačního procesu
- 4) Předpoklad „zlatého věku víry“
- 5) Soulad mezi tezemi teorie sekularizace a empirickými daty
- 6) Pokles společenské role náboženství a pokles individuální religiozity
- 7) Sekularizace vs. transformace náboženství

Ústí modernizace univerzálně v sekularizaci?

- R. Inglehart – modernizace a *postmodernizace*
- P. L. Berger – *desekularizace* světa
- J. Casanova – náboženská *deprivatizace*
- Evropa jako výjimka (Berger, Martin, Davie)

Je sekularizace nevratná a nevyhnutelná?

- R. Stark – sekularizace jako dočasný a sebelimitující proces
- S. Bruce – sekularizace není nutným a nevyhnutelným procesem; jakmile ovšem proběhne, je sekularizace nevratnou
- R. K. Fenn – sekularizace spíše jako proces vymezování hranic mezi posvátným a profánním

Existoval „zlatý věk víry“?

- D. Martin – katolický utopismus

- R. Stark – mýtus „zlatého věku víry“ ve středověku
- P. S. Gorski – problematičnost srovnávání religiozity v moderní a pre-moderní době
- B. R. Wilson – sekularizace a dechristianizace

Potvrzují sekularizaci empirická data?

- Náboženská vitalita v USA
- Nová náboženská hnutí
- Veřejná role náboženství v současném světě
- Náboženský fundamentalismus
- Náboženství v postkomunistických zemích

Znamená oslabení společenského významu náboženství i pokles individuální religiozity?

- Sekularizace jako multidimenzionální koncept
- Problematika indikátorů religiozity

Sekularizace nebo transformace?

- Popis x interpretace empirické reality
- Interpretace procesu náboženské změny se odvíjí od vymezení pojmu náboženství.

Rodney Stark – Odpočivej v pokoji, sekularizace

jde v podstatě o odmítnutí celého sek. konceptu, jako empiricky nepodloženého a spočívajícího na chybných předpokladech a tezích. Celá nepodloženost se zakládá na mýtickém kontrastu dnešní doby a tzv. Věku víry, který je dle Starka holou fikcí. Nízká náboženská participace byla ve skutečnosti ve středověkých časech spíše nižší než ta dnešní. Podobně se neplní ani další sekularizační proctví a anticípance, které s v evropském kontextu objevují již tři století. (Voltaire až Berger). Na autorovi je zajímavé i to, že se sám s tímto pohledem v 60. letech ztotožnil. (viz výše, teorie rac.volby s Bainbridgem)

Stark diskutuje pět základních či význačných tezí spojených s teoriemi sekularizace.

- 1) především je to kauzální spojení sek. s modernizací, předpokládá se že s růstem indust., urbanizace a racionalizace bude náboženská klesat.
- 2) sek. není jen konstatování faktu rozpojení sfér státu a církve (tam není o čem diskutovat), ale je primárně zaměřena na individuální zbožnost, víru. Právě propojení této sféry s modernizačním procesem je dle Starka u teoretiků sek. klíčové. (Berger a sekularizace vědomí). Sek tedy predikuje významný pokles individuální náboženskosti.

- 3) věda má na úpadek náb největší vliv, osvobodí nás od pověrečných věr. Pak by právě vědci měli být obzvláště odmítající náb.
- 4) sek není reverzibilní, jakmile se jednou dostane do urč stavu, nemůže se jen tak obrátit. (BRUCE)
- 5) většina teorií sek zkoumá křesťanský případ, ale aplikuje výsledné teze globálně.

1-2)

schéma: modernizace roste, víra i náb praxe klesá – NEPLATÍ

Důkazem má být pokles návštěvnosti církví, kt. ukazuje na úpadek osobní víry, jež motivuje náb praxi.

Stark cituje již toquevillu, který poukazuje na to, že závěry sek teorií neodpovídají realitě, členství v církvích roste, podobně i další indicie. Ani v evropě není zaznamenatelný žádný **výrazný pokles**. Zde se stark dostává ke klíčovému argumentu celé studie, pointou je fakt, že náb participace byla v západ a sev zemích evropy nízká už mnoho staletí před modernizací. Tudíž současné nízké ukazatele nevykazují pokles, ale spíše stabilní či dokonce stoupající trend.

Mýtus náb. úpadku

. Příběh o kdysi zbožné společnosti, která vykazovala i patřičnou náb praxi a zájem, a jejímiž posledními přežitky jsou subkultury ultraortodoxních židů a muslimských fundamentalistů, je pouhou nostalgií a fikcí. Žádný Věk víry nikdy neexistoval. Běžní lidé během středověku i renesance zřídka navštěvovali církve a jejich osobní bohoslužby byly zaměřeny směrem k duchům či nadpřirozeným silám, jen někdy křesťanského charakteru. Stark cituje celou řadu historiků, zápisů z kronik a církevních záznamů, na jejichž podkladě se ukazuje zcela jiný obraz, než předpokládá teorie sekularizace. Většina společností, masa lidu, do kostelů chodila jen zřídka, a když už, tak buď neměla ponětí o co vlastně běží, jelikož latinským ceremoniím nerozuměla, nebo se chovala zcela nepatřičně, vyrušovala...řada středov autorů si stěžuje, že lidé netouží po boží zvěsti, když už musí přijít, tak přichází pozdě, a brzy odchází, chodí raději do hospody než do církve boží. V době, kdy drtivá většina obyvatel žila na venkově, tak se většina kostelů nacházela ve městech, řada farností neměla vlastního pastora. Jiný záznam hovoří o tom, že s latinou měli problémy i sami kněží – např. v UK skoro žádný nedokázal přeložit otčenáš do angličtiny., polovina pastorů nedokázala zopakovat 10 přikázání a řada z nich neznala ani autora otčenáše. Jiný záznam z Itálie si stěžuje na to, že většina kněží nedokáže latinu ani číst, ani jí rozumět. Vzhledem k rozsahu kněžské neznalosti není překvapivé že masy neznaly základy křesť kultury. (viz časté koncilní plány a usnesení o nutnosti učení laické veřejnosti desateru, otčenáši apod.). Lidé nejen nedokázali odříkávat přikázání, nebyli ani obeznámeni s jejich obsahem.

Právě periodické exploze náb entuziasmu (valdenští, albigenští) a jejich široké masové konotace přece nelze očekávat v oblastech se silným náboženský cítěním a fungující organizací, ale v místech náb apatie a odcizení. Celkově lze říci že dochované statistiky, kdyby byly použity v kontextu 20.st, tak by byly citovány jako důkazy masivní sek.

Nemohla se tedy konat žádná dekristianizace evropy, ptž se nikdy neudála kristianizace. Žádná křesťanská evropa nikdy neexistovala.

Stark dále nabízí vlastní náhled na to, proč vlastně pokřesťanštění evropy selhalo. Zjednodušeně lze říci, že tato konverze byla většinou pouze nominální, skrze křty elit(šlechty) či vládců a ustanovení vrstvy a instituce kléru, ale vůči lidovým masám žádné velké evangelizační kroky podniknuty nebyly. To se nejvíce projevilo v nejdlejších koutech impéria – což jsou dodnes země s tzv nejrozvinutější sekularizací – severní evropa, skandinávie. Čili není to tak, že by státní církve těchto zemí náhle ztratily schopnost

motivovat k návštěvě kostelů, situace v těchto zemích prostě byla taková odjakživa, navíc byla rázně posílena reformačními změnami. (také vliv počtu století od kristianizace, korelace s návštěvností, korelace... čím dřív, tím více i dnes - itálie nejvíc. Skandinávie nejmíň..)

Jak to souvisí s osobní zbožností, když třeba Bruce tvrdí, že zlatý věk víry spočíval v osobní zbožnosti v tom smyslu, že drtivá většina lidí věřila v nadpřirozeno a jejich víru lze charakterizovat jako náboženskou?

stark souhlasí s tím, že většina společnosti ve středověku byla náboženskou nikoliv pro praxi, ale pro osobní víru. Nicméně, zcela stejnou charakteristiku lze použít i pro dnešní situaci! Nízká návštěvnost a vysoká míra víry v boha...

(island – navržen jako první plně (skoro) sekul země ...2% návštěvnost, 81% věří v život po smrti, 82% se někdy modlí, jen 2,4% jsou ateisti...to je tedy „sekul společnost“☺

VIZ ZKOUMÁNÍ BC. MIKULÁŠKOVÉ NÍŽE!!! V ČR!

po této klíčové analýze se stark vyjadřuje krátce ještě ke třem zbývajícím tezím.

3)Spojení náboženství a vědy jako kontradiktorních polí je dalším mýtem. Na řadě pří. ukazuje že proporcionalita věřících vědců vůči nevěřícím odpovídá a někdy i převyšuje obecné proporce celospolečenských analýz. Na ukázce dvou výzkumů (1914 a 1996) ukazuje že se ani tento poměr navíc nemění (uváděná smysluplnost modlitby k bohu 41% x 40%).žádný pokles!

4)Na příkladě oživení náboženství v postkomun zemích, jako oblastech kde byl ateizační tlak extrémní a radikální ukazuje že sek není nevratný proces. Podobně i

5)Aplikace na jiná náboženství: islám s modernizací pozitivně koreluje (příklad turecka, jakonejvíc moderniz.muslim. země, kde došlo k velkému náboženskému oživení, především mezi vzdělanější vrstvou). Podobně lidová náboženství na taiwanu, v asii.

Dle starka je důležité říci, že výše zmíněné neodporuje tvrzení, že se náboženství mění, pozitivně i negativně,..změna ale neznamená rozklad, úpadek. Je potřebná teorie, která by popisovala proč a jak jednotlivé aspekty religiozity klesají a rostou (např. jeho tržní teorie religiozity).

Je možné že náboženství někdy zmizí, ale pak to nebude pro jeho kauzální propojenost na proces modernizace. Sociálně vědecká víra v teorii sek je jen produktem zbožného přání,nic víc.

(berger – sek a modernizace jdou ruku v ruce.byl to omyl, i když podložený. Většina světa dnes rozhodně není sekulární, je velmi náboženská.)

DEPRIVATIZACE A DESEKULARIZACE

Na podkladě podobné kritiky a především na základě Teorii sekularizace ostře neodpovídajícím empirickým datům z posledních desetiletí jsou formulovány teze o DEPRIVATIZACI či REPRIVATIZACI, DESEKULARIZACI A REPOLITIZACI NÁB.

Přesvědčení, že je sekularizace univerzálním procesem, který dříve či později zasáhne všechny kultury, se nejenže nepotvrdilo, ale také bylo v konfrontaci s náboženskou realitou v různých částech světa označeno za zcela mylné. Sekularizace se totiž neprojevila nikde jinde než v západní Evropě. V 80. letech se náb. v různých částech světa prudce politizovalo,

reprivatizace a repolitizace náboženství

jsou jedním z charakteristických globálních jevů; jde o celosvětový masivní návrat náboženství do veřejného a politického života.

Francouzský sociolog **Gilles Kepel** ve své práci *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět* dokládá politickou ofenzivu monoteistických náboženství proti liberálnímu řádu. Uvádí řadu příkladů: „islámské revoluce“, vliv evangelikálních skupin na politický život USA, konzervativního judaismu na politiku Izraele, a další.

Kromě toho řada nových náb. hnutí, new age, zájem o spiritualitu, prudký růst a politizace islámu, americký teleevangelismus, rapidní růst pentekostálních církví v latinské americe

Řada sociologů tedy přehodnotila své názory a začíná mluvit spíše o „desekularizaci světa“, s níž přišel David Martin. Současnost se podle něj otevírá novému „znáboženštění světa“, nové náboženské budoucnosti.

Americký sociolog ***Jose Casanova*** v tomto kontextu hovoří o **deprivatizaci náboženství**. Náb. tradice neakceptovaly teorií sekularizace přisouzenou marginální/privatizovanou roli a oživily své veřejné role. Náboženská sociální hnutí a náb. instituce odmítají omezení činnosti na pastorační péči o věřící a chtějí opět zasahovat do věcí veřejných, politických či ekonomických. Otvírají problém veřejné a soukromé mravnosti a jako svůj základní požadavek postulují podřízení státu a trhu mravním normativům, jež jsou odvozeny z náboženství.

Podobné snahy samoz. existovaly již dříve, ale teprve od 80.let se rozšířily na všechny význačné náb.tradice světa (jud, isl, kat, prot, hin, bud)- deprivatizace je tak ve svých základech globální fenomén.

Premoderní záp.kř. bylo strukturováno skrze dvojí dualistický systém klasifikace: jednu rovinu představovalo dělení na „tento“ a „jiný“ (nebeský) svět, a druhou rovinu vyjadřoval dualismus uvnitř „tohoto“ světa- který zahrnoval sféru náboženskou a sféru sekulární. Důležité je, že oba dualismy byly zprostředkovány sakramentální podstatou církve, která byla situována uprostřed a současně náležela do obou světů.Koncept sekularizace pak odkazuje k reálným historickým procesům, které rozbily dualistický systém uvnitř „tohoto“ světa a s ním i sakramentální struktury zprostředkování mezi tímto světem a jiným světem. To ale neznamená zrušení dělení na „tento“ a „jiný“ svět! Zrušeno bylo především dělení v rámci tohoto světa, kdy vzniká *jediný* tento svět, a to sekulární, uvnitř kterého si náboženství musí samo najít vlastní místo.

Sekularizace jako nezbytný důsledek modernizačních změn je tak příliš zjednodušujícím a ideologizujícím pojetím. Skutečným jádrem modernizačního procesu je diferenciacie a emancipace sekulárních sfér od náboženských institucí a norem, v tomto trendu jednotlivé subsystémy (především stát a ekonomika – a náb. na druhé straně) rozvíjí vlastní institucionální autonomii a vlastní vnitřní dynamiku. Náb. je nuceno přijmout moderní princip strukturální diferenciacie, následovat jej a také samo rozvíjet vlastní autonomní sféru. V tomto kontextu se dá říci, že v podmínkách moderní společnosti má náboženství poprvé v historii příležitost věnovat se ryze náboženským záležitostem a rozvíjet své ryze náb. funkce!

Teze o náb.úpadku má kořeny v osvícenské kritice náb a velmi často se stávala programem politické praxe. Tento program byl zvláště efektivní ve společnostech, kde bylo náb. úzce spojeno se státní mocí a kde silný náb. vliv bránil procesu emancipace kognitivně-vědecké, politicko-praktické či esteticko-expresivní sekulární sféry. V takových podmínkách se osvíc.kritika náb. stala součástí programu různých soc.hnutí a politických stran.

Podle Casanovy (2006) pak měla v Evropě, která je příkladem širšího celospolečenského prosazení sekularizace, sek. spíše podobu sebenaplňujícího prorocství. Vysvětluje to skutečností, že postupné oslabování postavení náboženství v evropské populaci od 50. let 20. století je interpretováno optikou sekulárního paradigmatu, oslabování je tedy podle Casanovy interpretováno jako „normální“ a „pokrokové“.

Domnívá se, že sekularizace se stala sebenaplnujícím proroctvím v momentě, kdy široké vrstvy západoevropské populace přijaly základní premisu teorie sekularizace.

Casanova v souvislosti se sekularizací hovoří o jejích třech vzájemně rozlišitelných aspektech, které charakterizují i základní pozice v diskusi o ní. První z nich sekularizaci pojímá jako proces emancipace světské sféry od náboženské legitimizace a mocenského působení (tedy součást obec.procesu struktur.diferenciace). Za druhé je sekularizace chápána jako pokles náboženské víry a praktik. A za třetí se pod pojmem sekularizace rozumí proces vytlačení náboženství do privátní sféry. Protože v Evropě tyto tři aspekty sekularizace vystupovaly a působily náhodou společně, předpokládalo se, že jsou spojeny jak historicky, tak strukturálně a na základě své podstaty. „*Vydělení světské sféry* a její emancipace z kontroly náboženských institucí a norem zůstává charakteristickým trendem pro všechny moderní společnosti. Tuto diferenciaci můžeme vskutku pokládat za jednu z nejdůležitějších definičních znaků moderny“. Spojení s dalšími dvěma procesy bylo ale spíše nahodilé: ani úpadek ani marginalizace či privatizace nejsou podle Cas. strukturálními trendy moderních společností. I když v mnoha evropských společnostech se jedná o historicky převládající rys či historicky převládající volbu, nejde o nutnost.

Podle Casanovy (1994) může existovat náboženství, které respektuje moderní princip diferenciaci sfér, přesto nezůstává omezeno na privátní sféru a zasahuje do té veřejné. ... vymezuje tři základní pole působnosti veřejných náboženství:

– je teoreticky možné nalézt veřejné náboženství na státní úrovni, veřejné náboženství aktivní v politické společnosti a veřejné náboženství, které se zapojuje ve veřejné sféře občanské společnosti. veřejná náboženství na úrovni státu již nevznikají (existence státní církve je s moderním, diferencovaným a sekulárním státem neslučitelná a navíc spojení náboženského a politického společenství odporuje moderním zásadám občanské státnosti). Existence veřejných náboženství na politické úrovni nemá podle Casanovy budoucnost. Veřejným místem pro náboženství se tedy podle autora stala občanská společnost (nikoli jako dříve stát).

Deprivatizační proces, který C. popisuje, od 80.let probíhá ve třech způsobech:

V prvním vstupuje náb. na veřejnou scénu, aby bránilo tradiční životní svět před různými formami pronikání státu a trhu a aby otevřelo diskusi o morálních problémech dnešních společností. (potraty, diskriminace žen, ras).

V 2.případě náb. zpochybňuje snahu dvou hlavních společens. subsystémů (stát a trh) fungovat podle svých vlastních vnitřních norem bez ohledu na tradiční normy morální. Zpochybněna je absolutní právní a morální autonomie sekulárních sfér.

Pro třetí způsob deprivatizace je charakteristická snaha zdůrazňovat princip společného blaha proti individualistickým moderním liberálním teoriím, které společné blaho redukuji na pouhý souhrn individuálních voleb.

*

Pavla Grabacká ve své studii deprivatizace katolictví v kontextu ČR z loňského roku dochází ke konvenujícímu zjištění: i v případě České republiky můžeme hovořit o deprivatizaci náboženství, kterou pozorovala na případě katolické církve a jejím veřejném vystupování v oblasti médií. Na analyzovaných dokumentech katolické církve Grabacká pozorovala všechny tři způsoby deprivatizace náboženství. Nejvíce převládal způsob deprivatizace náboženství, který se projevuje zpochybňováním morální a právní autonomie sekulárních sfér. V našem případě se katolická církev snažila zpochybnit absolutní autonomii médií. Považuje se za instituci, jejíž morálka a hodnoty mají svůj význam i v sekulární oblasti médií.

*

Stejnou snahu náb. o aktivní vstup do veřej. života popisuje am.sociolog **Mark Juergensmeyer**. Všimá si ale i spojení tradičních náboženství s moderní politikou Globalizace a konec bipolárního světa nepřinesla konec dějin, nýbrž vzkříšení lokálních společenství na náboženském a etnickém základu, v celosvětovém měřítku můžeme pozorovat propojování etnického prvku a náboženství – „náboženský nacionalismus“. Na různých místech světa, v afrických zemích, na blízk.východě, v Mongolsku, Indii, Srí Lance a celé Střední Asii tvoří nábožensko-etnická hnutí opozici proti sekulárnímu nacionalismu. Juer-

gensmeyer byl jeden z prvních autorů, kteří dlouho před 11. zářím 2001 věnovali pozornost „náboženskému terorismu“, zejména v Jižní Asii a na Středním východě.

Na konci 20. století lze těžko najít nějaký velký konflikt, v němž by nehrálo náboženství značnou roli, i když můžeme diskutovat o tom, zda a nakolik náboženské symboly a myšlenky jsou jen využívány a zneužívány jako zástěrky a nástroje zájmů jiného druhu a původu. Náboženský radikalismus a fundamentalismus by však neměl zastínit i významnou politickou úlohu náboženství a náboženských institucí v procesu mírového řešení konfliktů a při přechodu od pravicových i levicových diktatur k demokracii a občanské společnosti – vzpomeňme např. roli katolické církve v Polsku, Španělsku, Chile, na Filipínách, v Nicaraguí apod. či podíl činnosti a autority papeže Jana Pavla II. na pádu komunismu a při procesu evropské integrace.

Politická role náboženství a velký rozmach tzv. „nových náboženských hnutí“ – ať už v rámci tradičních náboženství a náboženských institucí nebo častěji za jejich hranicemi – patří k nejčastěji zmiňovaným argumentům pro opuštění či alespoň důkladnou revizi teorie sekularizace. Teorie sekularizace se dnes často považuje za vědecký omyl, vzniklý neoprávněnou generalizací krize určitých funkcí určitých forem náboženství v určité geografické oblasti, kterou můžeme při opravdu globálním pohledu označit za marginální a vyjímečnou.

Stark a Bainbridge mj. došli k názoru, že sekularizace je jedna z fází normálního cyklického vývoje náboženství (sekty se proměňují v církve, církve slábnou, objevují se inovace – nové kultury...). Etapa sekularizace v evropském novověku nezanechala nenáboženskou společnost – oslabena je pouze jedna forma náboženství. Víra zůstává a hledá jen nová vyjádření. Společnost je spíše odcírkevňena než odnáboženštěna, přičemž největší krize zakoušejí „sekularizované církve“ – ty, které se nejvíc snažily se přizpůsobit „tomuto světu“.

BERGEROVA DESEKULARIZACE

Konečně,

Mezi sociology, kteří dnes zpochybňují teorii sekularizace, patří i **Berger**, její dřívější přední protagonista (Berger 1967).

Religiozita podle něj existuje stále, ale v jiných podobách a postaveních, předpoklad, že žijeme v sekularizovaném světě, je zcela chybný.

Svět dneška je, až na nějaké výjimky, dokonce nespoutaně náboženský, tak jako vždy byl a na některých místech dokonce ještě více než dříve. "veškerá historická a společenskovední literatura volně označovaná jako "sekularizační teorie" se zcela zásadně mýlí".

Berger zpochybňuje základní ideu těchto teorií, že modernizace nutně vede k úpadku náboženství, jak ve společnosti tak v individuálním vědomí. tvrdí, že sekularizace společnosti vyvolává kontra-sekularizační a obrodná náboženská hnutí a také, že sekularizace na sociální úrovni nutně nevede k sekularizaci na rovině individuálního vědomí. Tady Berger poněkud nepřímou polemizuje s Giddensem, který tvrdí, že moderní reflexivita je přímo protikladná k náboženství. Berger naopak ukazuje, že náboženské komunity se tváří v tvář modernitě chovají také reflexivně, když zaujímají určité strategie -- odmítnutí (buď náboženská revolta nebo náboženská subkultura) nebo adaptace. Obě tyto strategie ovšem,

jak Berger poznamenává jsou založeny na chybné premise, totiž že modernita a sekularizace jsou spojité nádoby.

Berger pak popisuje strategie, pomocí nichž se římskokatolická církev vyrovnávala s modernitou - od odmítnutí modernity jako takové (v roce 1870 na I. vatikánském koncilu) až po adaptaci prostřednictvím vyhlášení programu *aggiornamenta* II. vatikánským koncilem. uvádí řadu konkrétních zjištění, kterými dokumentuje převládající vliv proti-sekularizačních (fundamentalistických) hnutí na současné světové náboženské scéně. Katolické obrození za pontifikátu Jana Pavla II., vzestup pravoslavné církve v Rusku po pádu Sovětského svazu, úspěch evangelikálních církví v Jižní Americe a Africe, posílení ortodoxně židovských skupin v Izraeli, stejně jako islámských, radikalizace hinduistických, buddhistických komunit, apod. V podstatě se v tomto blíží obdobnému výčtu, který ve své vlivné studii uvedl Keppel.

Berger tedy tvrdí, že modernita náboženství jednoduše nelikviduje, naopak vytváří podmínky pro jeho určité rozvinutí. Přichází s tezí, že modernita z mnoha pochopitelných důvodů podkopává veškeré staré jistoty; nejistota je podmínka, kterou mnoho lidí shledává jako těžko snesitelnou, proto tedy hnutí (ne pouze náboženská), která slibují poskytnout nebo obnovit jistoty, získávají na popularitě. I zde Berger nepřímou polemizuje s Giddensem a jeho pojetím mechanismů důvěry v moderní společnosti. Z této desekularizační teze (svět je značně náboženský narozdíl od toho, co predikovali analytici modernity) ale existují určité výjimky.

Hlavní výjimkou je především evropský kontinent, kde s pokračující modernizací mají vzestupnou tendenci i klíčové ukazatele sekularizace, a to jak na rovině individuálně vyjadřované víry (hlavně víry v ortodoxní učení protestantského a katolického křesťanství), tak na rovině jednání tradičně vyplývajícího z církevní příslušnosti (participace na náboženských rituálech, dodržování církví předepsaných kódů osobního jednání). Tento fenomén byl již dlouho pozorován v severovýchodních zemích a od II. světové války zasáhl i jižní evropské státy. Berger mluví o současné masivní sekulární eurokultuře, která se začala uplatňovat také ve státech východní Evropy v souvislosti s jejich začleňováním do evropských struktur.

Analýzou situace v Evropě se dlouhodobě zabývá **GRACE DAVIE**

...je přesvědčena, že Evropa (speciálně západní) je jediný světový region, o kterém se dá říci, že zde platí "staré" sekularizační teorie. Jedna z perspektiv, která se nabízí k vysvětlení této evropské celosvětové náboženské zvláštnosti, je perspektiva historická. Davie identifikuje tři nejvýznamnější formativní faktory, které historicky nejpodstatněji přispívají k vzniku toho, co bývá označováno jako evropská kultura - jedná se o židovsko-křesťanský monoteismus, řecký racionalismus a římský způsob organizace. Tyto formativní faktory se samozřejmě vyvíjí a mění v čase, ale jsou klíčové pro vznik historické komplexity evropské identity.

Pro zjištění úrovně náboženských hodnot a náboženského jednání se dle Davie (1999) používá v rámci výzkumů obvykle pět druhů indikátorů: náboženská příslušnost, návštěvnost kostela, postoje k církvi, indikátory náboženské víry a náboženských dispozic. Davie uvádí, že tyto indikátory se shlukují do dvou skupin -- v jedné jsou seskupeny indikátory náboženského citění, zkušeností a náboženské víry a ve druhé indikátory měřící náboženskou ortodoxii, rituální participaci a institucionální příslušnost. Právě na indikátorech druhé skupiny je založena většina sociologických měření stupně sekularizace v Evropě.

Na základě studia těchto indikátorů Davie varuje před zjednodušeným používáním pojmu sekularizace, a to i v samotné západní Evropě. Ukazatele náboženské příslušnosti a participace na náboženských rituálech vykazují sice nízké hodnoty (které by naznačovaly vysokou sekularizaci evropského kontinentu), ukazatele náboženské víry ale vykazují hodnoty mnohem vyšší.

Davie tedy tvrdí, že evropské populace jsou spíše než jednoznačně sekularizované pouze **"odcírkevněné"** -- tj. klesající účast na bohoslužbách a náboženských rituálech není doprovázena opuštěním náboženské víry. Tuto situaci pak autorka označuje jako "víru bez přináležení" (**believing without belonging**). Většina teorií sekularizace vztahuje svoje predikce zejména na modernizované západní země. Davie ale upozorňuje na veliké rozdíly ohledně úrovně sekularizace v těchto jednotlivých regionech (oproti relativně vysoce sekularizované Evropě klade např. vysoce religiózní USA) i samotného postavení náboženství. Rozdílná je náboženská situace také v rámci Evropy, kde sice všechny společnosti byly konfrontovány jak s demokracií, tak s moderním individualismem a racionalismem, přesto se v mnoha faktorech liší, a proto Davie navrhuje pohlížet spíše než na jednoznačné a společné trendy na místní kulturní a historická specifika.

Další výhradou, kterou adresuje teoriím sekularizace, je fakt, že spojení mezi teoretickou rovinou a empirickými daty nabývá v řadě případů "axiomatického" charakteru. Evropský náboženský život je považován za prototyp globální religiozity. To, co se v Evropě děje dnes, bude ve světě zítřka probíhat v ostatních částech světa. Sekularizace takto byla chápána jako nezbytná součást modernizace a předpokládalo se, že jak bude svět modernizován, bude se také postupně sekularizovat. Tento údajně apriorní předpoklad však podle Davie vyvrací hlavně náboženská situace v USA, kde dochází k úspěšné koexistenci energického náboženského života s rozvinutou modernitou. V období rozvinuté modernity v americké společnosti úspěšně funguje kompetitivní trh náboženských institucí -- paradoxem navíc je, že více konzervativně orientované skupiny mají větší atraktivitu než liberální. Schopnost odolávat kompromisům, jako by byla převažujícím faktorem úspěšnosti náboženských institucí v kultuře vzrůstající nejistoty. Davie tedy považuje za zřejmé, že takovéto výjimky z teorií sekularizace převažují nad oblastmi, kde se sekularizační teorie potvrdily. Jediným místem, kde k tomu došlo, je Evropa, proto je tedy na místě hovořit spíše o Evropě jako o určité výjimce, jako o specifickém modelu náboženského života, který je celosvětově jedinečný a jak se zatím zdá do okolního světa také nepřenositelný.

ZASTÁNCE SEK

Mezi výjimečné zastánce teorie sekularizace v současnosti patří **Steve Bruce**.

ZVAŽTE SAMI DO JAKÉ MÍRY JSOU JEHO ARGUMENTY PŘESVĚDČIVÉ...

Bruce odmítá celou řadu námitek vznášených proti paradigmatu sekularizace pro jejich neopodstatněnost. Sekularizace jako univerzální a nevyhnutelný proces končící v ateizmu je podle něj karikatura, kterou ve skutečnosti nikdo z protagonistů teorie sekularizace nezastává.

Jako klíčový okamžik Bruce vidí evropskou náboženskou reformaci, která odstartovala nárůst racionalismu a individualismu v evropské kultuře -- dvou stěžejních faktorů přispívajících ke změně povahy náboženství a jeho postavení v moderním světě.

Individualismus ohrožuje komunitní základnu náboženské víry a jednání, zatímco racionalismus podemílá smysl náboženství a činí řadu aspektů náboženské víry nepravděpodobnými. Pro evropskou náboženskost je také typická náboženská tolerance (garantovaná moderními národními státy) vzešlá z několika staletí soupeření mezi křesťanskými konfesemi.

Toleranční modus vivendi však, jak tvrdí Bruce, zapříčiňuje rozvinutí specificky moderního náboženského individualismu. Tento trend vrcholil v poslední periodě modernity tím, že samotný koncept Boha se stává stále více subjektivním. Náboženství, tak jako mnoho dalších atributů tradiční společnosti, vstupuje v éře modernity do prostoru individuální volby, stává se aspektem životního stylu a výsledkem osobních preferencí jedinců.

Většina lidí tedy nejenže odmítá tradiční náboženská přesvědčení, ale je pro ně obtížné, své náboženské představy společně sdílet s ostatními. Tradiční církve a sekty tak uvolňují cestu novým denominacím a kultům -- tedy těm formám náboženských organizací, které reflektují narůstající individualismus náboženského života.

...JE ovšem OTÁZKOU ZDA JE TATO V ZÁSADNÍ KONTRADIKCI S KRITIKY SEK. A ZASTÁNCI DESEK...?

Pro vývoj debaty ohledně sekularizace je pak zásadní Bruceovo hodnocení náboženské situace v USA, protože právě případ USA je jednou z nejčastěji uváděných námitek proti konceptu sekularizace. Bruce tvrdí a empirickými příklady dokumentuje, že relativně vyšší míra religiozity a sociálního významu náboženství ve Spojených státech oproti situaci v Evropě není v rozporu s paradigmatem sekularizace. Za prvé dokládá pokles sociálního statusu náboženství na příkladu poklesu účasti na bohoslužbách a příspěvků náboženských organizací. (NO A CO??? X Grace Davie!!!) Za druhé, v náboženství v USA dochází k výrazné individualizaci se všemi důsledky z toho plynoucími. Za třetí, relativní úspěch hnutí New Christian Right nezvrátil předchozí vývoj, v jehož důsledku poklesl význam náboženství pro fungování sociálního systému. Za čtvrté, vyšší význam náboženství v USA může být do značné míry vysvětlen jako důsledek situací "kulturní změny": náboženství hraje klíčovou roli v procesu imigrace a následné integrace.

Bruce ukazuje, že i klasikové sekularizačního paradigmatu (jako Berger, Wilson nebo Martin) nemluví jednoduše o vymizení náboženství v moderní kultuře, ale věnují značnou pozornost situacím, kdy náboženství stále zastává centrální roli v ekonomické, politické nebo společenské oblasti a nepřestává hrát důležitou roli při utváření lidských životů.

V ČEM JE TEDY PLATNOST SEK?

Bruce je přesvědčen, že "náboženství v moderní době slábne ve svém sociálním významu, stává se stále více privatizovaným a ztrácí i osobní významnost kromě situací "kulturní obrany", a "kulturního přechodu", viz výše

Z Bruceova pojetí tak mohou být klíčové dvě teze, reformulující předsudečné body kritiky sekularizace:

- klíčem k sekularizaci není jednoduchá opozice náboženství a vědy – skutečným nepřítelem náb. **je relativismus**, postulující rovnost všech ideologií a jejich pravdivostních hodnot
- sekularizaci také není nutné chápat jako trend jdoucí nutně k radikálnímu ateismu, daleko spíše může jít o trend směřující ***k náboženské lhostejnosti***

Zcela základním a specifickým problémem je konečně měření

Sekularizace v empirickém šetření

- tedy problém *operacionalizace a měření* tohoto jevu.
- Náboženství i sekularizace jsou zřetelně *multidimenzionální* jevy.

Např.

- 5 dimenzí individuální religiozity:
 1. *ideologická* → náboženská víra
 2. *ritualistická* → náboženská praxe
 3. *zkušenostní* → náboženské emoce
 4. *intelektuální* → náboženské vědění
 5. *konsekvenciální* → náboženské účinky

příčemž obvyklá Operacionalizace náboženství se často zaměřuje pouze na

1. Náboženská participace - Náboženská aktivita
 - a) příslušnost k církvi
 - b) návštěvnost bohoslužeb
2. Náboženská ortodoxnost
 1. Religiozita
 2. Důvěra v církve
 3. Důležitost církevních obřadů
 4. Postoje k veřejnému působení církvi

Méně často se zkoumá (a také hůře, problematičnost náb. kategorií, „Boha“ apod)

1. Ideologická (doktrinální) dimenze
 - a) subjektivní religiozita
 - b) pojetí boha
 - c) důležitost boha pro vlastní život
 - d) duševní pohoda a síla čerpaná z náboženství

Deinstitucionalizace náboženství (Dobbelaere)

- Aktuální situaci charakterizuje oddělení *interpretací smyslu života* a jeho základních projevů od *náboženské víry* → vztah mezi *vírou* a *hodnotami* se tak oslabuje.
- Hodnoty se vydělují z tradičního náboženského systému významů a stávají se autonomnějšími v podobě *hodnotových orientací*.
- Křesťanský světový názor je nahrazován obecnou vírou v transcendentno → *alternativní systémy významů*.

X

Příklad: Zjištění Martiny Mikuláškové:

Hlavním nedostatkem současných kvantitativních výzkumů náboženství je skutečnost, že měří převážně oficiální podoby víry, zatímco individuální zbožnost zde není podchycena. Mnohdy tedy výsledky studií ukazují, jak je daná náboženská skupina homogenní, ale nevypovídají nic o neorganizované zbožnosti.

V některých zemích pak indikátory oficiální zbožnosti ztrácejí vypovídací hodnotu, neboť zde panuje velká hostilita mezi společnostmi a církví.

Je tedy otázkou, zda je možné empiricky zachytit projevy individualizované víry.

„Je možné v populaci, která sama sebe označuje za nevěřící, resp. ateisty a nehlásí se ani k žádnému církevnímu vyznání, nalézt nějaké stopy víry v transcendentno?“

Hypotéza: „I přesto, že část populace označuje sama sebe za nevěřící, resp. ateisty a nehlásí se k žádnému církevnímu vyznání, je možné u ní nalézt nějaké podoby víry.“

(víry „alternativní“ složené z víry v amulety, horoskopy, telepatii, schopnosti věštců a reinkarnaci.)

ČR bývá tradičně uváděná spolu s Albánií jako země nejateističtější, což bývá interpretováno právě na základě dotazníkových měření víry v tradiční náboženské kategorie a participaci na životě tradičních církevních institucí.

Nicméně,

Ukazuje se, že sekularizace

v podmínkách české společnosti je spíše sekularizací institucionální a že privatizované podoby víry nacházejí v české populaci široké zastoupení. Lépe řečeno, Češi vykazují nízkou míru tradiční religiozity, která však není dostatečným indikátorem zbožnosti současné české populace. Jak ukazují výsledky studie J. Spousty víra v existenci jiné než Boží formy transcendentní síly vzrostla během 90. let o 12,5%. Neznamena to tedy, že víra v českých zemích upadá, nýbrž tato data hovoří spíše pro transformaci religiozity z tradičních podob založených na křesťanském náboženství do nových, zatím dostatečně neprozkoumaných forem religiozity

Z výzkumů lze zmínit D. Hamplovou, která analyzovala datové soubory ISSP 1998 a ISSP 2008– modul náboženství). Tyto analýzy přinesly zjištění, že „ke křesťanství se hlásila přibližně desetina respondentů (10,8 %), určitou podporu mu vyjádřilo dalších 17,3 %. Okultismus jednoznačně podpořil přibližně stejný podíl respondentů jako křesťanství (9,5%), ale existenci okultních jevů připouštělo celých 42,6 % respondentů.“

Ukazuje se, „že víra v amulety, horoskopy, věštce a léčitele je v České republice mnohem rozšířenější než víra v nebe, peklo nebo zázraky“ .

Provedené statistické zjišťování ukázalo, že i mezi lidmi označujícími se za nevěřící či ateisty je možné sledovat poměrně vysokou míru religiozity a to především religiozity tzv. alternativní. Víru v reinkarnaci, posmrtný život a telepatii odmítla ve všech třech položkách pouze necelá čtvrtina respondentů, ostatní připouští existenci alespoň jednoho z těchto jevů.

Z uskutečněného statistického zjišťování lze tedy usuzovat na platnost hypotézy o tom, že Češi, kteří se nehlásí k žádnému církevnímu vyznání a sami sebe označují za nevěřící či ateisty nejsou tak docela ateisty, ale že pouze nevěří tradičním náboženským dogmatům. Naopak jsou poměrně příznivě nakloněni alternativní víře, tedy víře v reinkarnaci, posmrtný život, telepatii, či v existenci transcendentní síly, která ovšem nenabývá tradiční podobu Boha, ale je méně uchopitelná a specifikovatelná. Data také ukázala, že existuje početná skupina lidí, kteří sice neproklamují jakoukoliv podobu víry, ale na druhé straně, tuto víru ani neodmítají, nemají na věc jasný názor, „neví“, což lze ovšem z pohledu Bruceovy obhajoby SEK interpretovat také jako právě rostoucí tendenci k náboženské lhostejnosti, - náb otázky je prostě nezajímají, neřeší je.

PROČ JE ČESKÁ SPOLEČNOST „BEZBOŽNÁ“?

Ať už je tomu s interpretací dat a problematikou kategorií jakkoliv, nabízí se otázka toho, jak chápat pozici měřené české „religiozity“ v kontextu ostatních zemí. Jak bylo řečeno, ČR se často uvádí jako nejateističtější země světa, nicméně specifitější pozice se ukáže právě ve srovnání se zeměmi záp.E a zeměmi střední/vých E., tedy zeměmi bývalého komunistického bloku..kde se dá předpokládat, že sek. probíhala jinak.

Pokud si porovnáme hodnoty měření v klasických a nejčastěji hodnocených kategoriích, jako jsou např. náboženská sebeidentifikace (věřící ano či ne), víra v boha, důležitost Boha v životě, příslušnost k církvi, návštěva bohoslužeb a důvěra v církev, vyjeví se ostřeji atypičnost ČR...ta je jednak prakticky ve všech položkách v nejnižších hodnotách, tedy 20-40 %, jednak je v rámci postkomun.zemí extrémní, a odpovídá spíše některým zemím záp.či sev.evropy (VB, švédsko, nizozemí, dánsko, francie, německo (především ale díky východní části...))

Nabízí se otázka, jak tuto situaci vysvětlit, jelikož vysvětlení komunist.vlivem zde nepřichází v úvahu (např. Polsko, rumunsko či slovensko je i po 40 letech komunismu abnormálně religiozní – 80-90%..).navíc pozice ČR vysoce kontrastuje se všemi nejbližšími zeměmi (polsko, rakousko,slovens,maď a ve většině položek i německo), a především zcela kontradiktorická je pozice oproti národu, s nímž sdílí velkou část své moderní historie, slovenskem...

Můžeme tedy najít schéma, proč tomu tak je?

Současný stav religiozity české společnosti je samozřejmě souhrnným výsledkem celé řady faktorů a procesů; je zřejmé, že je zde nelze nastínit v úplnosti. Nicméně se nabízí vysvětlení, dle něžž se na současnou podobu religiozity nejvýrazněji podepsal jeden klíčový faktor či kontextuální souvislost, na kterém další vlivy pouze participovaly a tak snižovaly/zvyšovaly jeho důsledky. Tento faktor, který si přiblížíme, můžeme nazvat *historicky daným determinantem vývoje*. Lze jej definovat ve třech tezích: 1) Českou společnost je nutné díky reformaci 15. století vřadit do kontextu protestantských zemí². 2) Následná dlouholetá

² Tedy pokusy vysvětlovat religiozitu české společnosti v kontextu ostatních postkomunistických zemí či dokonce v kontextu katolických zemí střední Evropy (na podkladě faktu, že katolická církev je v českých zemích dlouhá léta dominujícím vyznáním) jsou nutně zkreslující a zavádějící. Katolictví podle této teze *nebylo* určujícím determinantem kulturního a společenského vývoje v Čechách. Bylo pouze reakcí na klíčovou událost reformace. Viz následující úvaha.

radikální protireformace a rekatolizace³ spojená s nevyužitým potenciálem reformace vytvořila vakuum v oblasti náboženské identity jednotlivců i kolektivity. 3) Tato bipolarita a její výsledné vakuum je určujícím faktorem celého následujícího vývoje české společnosti.

Nejprve zmiňme alespoň některé z nejdůležitějších vedlejších činitelů, které původní společenskou intenci během staletí zesilovaly a zdůrazňovaly. Především je zřejmé, že pokud opravdu existuje zřetelná korelace mezi rostoucí modernizací a sekularizací, tak právě české země jí byly díky své strategické poloze (sousedství německých zemí) v období před komunistickou nadvládou ze všech postkomunistických zemí nejvíce vystaveny a obzvláště celých 20 let první republiky bylo údobím, kdy se modernizační i sekularizační tendence mohly v českých zemích projevit daleko výrazněji než třeba na Slovensku. Stejně tak lze argumentovat, že česká společnost vstupovala do komunistické éry daleko lépe „sekularizačně vybavená“ a tudíž i období náboženského revivalu po pádu komunismu nenabývalo zdaleka takových rozměrů jako v sousedních zemích, které vstupovaly do éry sovětské ateizující nadvlády se zcela jinými - vyššími ukazateli religiozity. Již na těchto faktorech se ale ukazuje jistá polovičitost, neúplnost analýzy. Český národ se nezrodil až s rokem 1918, jeho historie sahá minimálně tisíc let zpět. Je tedy zřejmé, že nelze vytrhnout události posledního století z jejich historického kontextu, ale právě naopak je nutné zohlednit širší a hlubší historické a společenské pozadí, v němž se český národ vytvářel. Zde se vrací variace Inglehartovy (2000) myšlenky, dle níž je modernizační vliv v dané konkrétní zemi výrazně determinován a ovlivňován přetrvávajícím historicko-kulturním rámcem dané společnosti.

Jaký je tedy vlastní obsah historicky daného determinantu vývoje české společnosti? Cyrilo-Methodějská evangelizační mise devátého století je přesně tím faktem, který nám příliš neřekne, jelikož formální přijetí určitého vyznání panovníkem či vládnoucími elitami vůbec nevypovídá o religiozitě masy (viz Stark výše a zlatý věk víry!). klíčovou událostí může být oproti tomu česká reformace, jejíž specifický kontext, podmínky i výsledky, činí českou společnost zcela jedinečným jevem v evropském rámci, který si také vyžaduje vlastní výkladové schéma. Lze předpokládat, že až do událostí spojených s husitstvím se česká společnost nemusela ničím nutně výrazně lišit od soudobých společností. Dle Starkova pojetí je pravděpodobné, že křesťanský vliv slábl se vzdáleností od papežského stolce, nicméně většina lidí sdílela víru v nějakou nadpřirozenou entitu či sílu. Reformační události, které

³ Opět specifická situace v rámci protestantských zemí a společností. Ani jedna z reformačních zemí nebyla podrobena takovému nucenému dlouholetému (takřka 400 let českých dějin!) rekatolizačnímu tažení, které navíc, což je klíčové, v případě českých zemí přišlo poměrně brzy (nástup Habsburků 1526) a přispělo k nevyužitému potenciálu reformace v Čechách - alternativní protestantské modely víry se nedokázaly vyvinout až do formy, s kterou by se mohla česká společnost identifikovat jako majoritní celek či dokonce celý národ.

nejvýrazněji zasáhly do života Anglie, Švýcarska, německých a českých zemí, byly natolik výraznou změnou, že můžeme dokonce i při současném srovnávání indikátorů religiozity zjistit, že právě reformační země (či země, které reformační hnutí přijaly zcela za své – např. skandinávské země) sdílejí v řadě ukazatelů podobné hodnoty, vykazují stejné či podobné míry.⁴

Přesto i v tomto kontextu – protestantstvím výrazně zasažených zemí - je pozice české společnosti vyhraněnější. Český případ je totiž zcela specifický – ostatní reformační země daly za vznik církvím, které, přes původní katolický odpor, vtiskly výrazným způsobem svůj vliv do hodnotových orientací obyvatel daných zemí (kalvinismus, luteránství). Naproti tomu husitství i následně vzniknuvší Jednota bratrská se pohybovaly v odlišném kontextu. České země se ocitly pod několikasetletým dominantním vlivem katolických Habsburků a rekatolizačních snah. Katolictví z principu své okupační povahy nemohlo nikdy dosáhnout plnější identifikace v rámci českého národa – reformační a husitské ideály sloužily jako zdroje permanentního odporu (katolictví se také nestalo plnou součástí národněobrozenecky vytvořené národní mytologie!). Na druhou stranu ani jedna z reformačních církví nedokázala v rámci boje vůči protireformaci vytvořit a vybudovat takovou instituci, která by zasáhla větší část populace, s kterou by se lidé dokázali plně ztotožnit. Protestantismus zde existoval a výrazným způsobem se i podílel na rekonstrukci českého národního vědomí, nicméně se nikdy nestal široce masovým náboženským hnutím a sehrával svoji roli spíše v rámci privátního života venkovských komunit. Ukazuje se, že protestantismus českých zemí neměl takový opoziční a konfrontační potenciál jako třeba polský či slovenský katolicismus.

Jelikož katolictví dle většiny analýz koreluje se sekularizací méně než protestantismus, není ničím překvapivým, že s Českem sousedící země, které právě katolictví a nacionalismus výrazným způsobem propojily (Froese 2005), vykazují také výrazně odlišné, vyšší indikátory religiozity. Česká společnost z povahy svého klíčového historického determinantu – husitské reformace - spadá naopak do kontextu zemí, v nichž hrál dominující roli protestantismus a s těmito společnostmi sdílí i podobné ukazatele religiozity. Její pozice je nicméně vyhraněnější, protože ani tato sekundární náboženská varianta nenašla v českých zemích odpovídající institucionální a masové zázemí⁵ a česká společnost tak neměla v dlouhodobější

⁴ Podobnosti samozřejmě neplatí ve všech indikátorech – vlivem specifických rozdílů mezi zeměmi. Obecně se nicméně Česká Republika pohybuje ve stejných oblastech daného spektra jako další reformační země či země, které protestantství ve většině přijaly.

⁵ Samozřejmě, je zajímavou otázkou proč tomu tak bylo. Svou roli jistě sehrál brzký nástup rekatolizačních sil, podobně jako krátkodobost husitského komunitního života. Výrazně se jistě podepsala i následná několikasetletá germanizace české společnosti, která vytlačila české autonomní protestantské skupiny ještě více na okraj, (doslova, ...viz pohraniční život JB mimo společnost).

perspektivě oproti jiným protestantstvím determinovaným zemím možnost dosáhnout plnějšího ztotožnění s protestantskými církvemi - skrze jejich stabilizaci a establicaci patřičného institucionálního zázemí, které by teprve umožnilo většinové populaci vytvořit pevné vícegenerační náboženské a hodnotové vzory. Naopak, v rámci silné katolické dominance byly zárodky protestantských církví buďto zcela marginalizovány (Husitská církev) nebo odsunuty na neškodnou periferii (Jednota bratrská). Nebylo potom v silách jednoho muže a několika dekád (důležitý Masarykův religiózní vliv) tuto situaci výrazně proměnit, zvláště když nabízená náboženská alternativa byla veskrze také spíše sekularizované podoby⁶. Několikasetletý vývoj dále posílila jednak rapidní modernizace a z ní vyplývající procesy v rámci první republiky, jednak odstrašující příklad slovenského nacionálně náboženského Tisova státu; konečně čtyřicet let komunistické ateizace zdá se ještě více utužilo předešlé (i)religiózní tendence české populace.⁷

Proč je tedy česká společnost „bezbožná“? Díky tomu, že nebyl využit reformační náboženský potenciál (zejména v institucionální tvorbě), nedošlo k široké společenské identifikaci s reformací a jejími důsledky; následná silná a radikální rekatolizace ze strany dominující Habsburské vlády vytvořila sice částečné protikatolické tendence, jejich potenciál ale nebyl naplněn ve formě opozičních protestantských alternativ víry, tudíž se zde od doby úspěšné marginalizace husitství a Jednoty bratrské udržovala *absence silné a jednotné náboženské identity, s kterou by se bylo možné ztotožnit a která by tuto identitotvornou funkci plnila pro český národ jako celek. Tento nevyužitý potenciál náboženského ztotožnění s nacionálním cítěním se projevil jako rozhodující determinant nízké religiozity české společnosti v následujících desetiletích a posílen modernizací a komunistickou ateizací udržuje toto vakuum dodnes.*

⁶ Masarykovo pojetí náboženství bylo založené na osobní sféře víry a zbožnosti a jisté rezignaci na církevní religiozitu.

⁷ Kapitolou na samostatnou studii je otázka, jakou roli v tomto procesu sehrávalo také vlastní narativum o událostech náboženské minulosti českých zemí. Na první pohled je ale zřejmé, že školské a dějepisné výklady docházely k silnému rozporu s realitou, kdy byla na jednu stranu velebena a heroizována období reformace a husitství, na druhou stranu soudobá společnost postrádala dostatečně silnou a výraznou náboženskou identitu a instituci, se kterou by bylo možné tato narativa ztotožnit a v rámci čehož by bylo možné dojít k silnější obecné identifikaci majoritní populace s předestřenými ideály a leckdy mýty husitské reformace zprostředkovanými školskou výchovou.