

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

Kam kráčejí náboženské tradice?

Veronika Hášová

Plzeň 2014

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra Sociologie

Studijní program Sociologie

Studijní obor Sociologie

Diplomová práce

Kam kráčejí náboženské tradice?

Veronika Hášová

Vedoucí práce:

Doc. PhDr. Jan Váně, Ph.D.

Katedra sociologie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2014

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2014

.....

Poděkování:

Na tomto místě bych chtěla v první řadě poděkovat svému vedoucímu Doc. PhDr. Janu Váněmu, Ph.D. za všechen čas, cenné rady a vědomosti, které mi předával nejen při sestavování diplomové práce, ale v rámci celého studia. Dále bych chtěla poděkovat také panu PhDr. Františku Kalvasovi, Ph.D. za pomoc při analyzování dat. A v neposlední řadě patří velký dík i celé mojí rodině za veškerou podporu a trpělivost.

Obsah

1. Úvod.....	3
2. Teoretická část	5
2. 1. Co je a co není tradice?	5
2.1.1. Společensko-vědní definice tradice a další možná vymezení ..	7
2.2. Co je a není náboženství?.....	11
2.2.1. Substanciální definice	12
2.2.2. Funkcionální definice	12
2.3. Koncept paměti	13
2.3.1. Koncept paměti a náboženství.....	16
2.4. Vývoj postavení tradice/náboženství.....	18
2.4.1. Postavení tradic od antiky po osvícenství.....	19
2.4.1.1. Postavení náboženství od antiky po osvícenství	19
2.4.2. Postavení tradic v moderně	22
2.4.2.1. Postavení náboženství v moderně	25
2.4.2.1.1. Sekularizace.....	26
2.4.3. Tradice, postmoderna a pozdní moderna	31
2.4.3.1. Náboženství, postmoderna a pozdní moderna.....	33
2.5. Výzkumy náboženství v ČR, jejich problémy a kritika	38
2.5.1. České výzkumy religiozity, jejich proměnné a výsledky.....	38
2.5.2. Kritika dosavadních výzkumů v České republice.....	46
2.5.3. Problém přílišné dichotomizace?	50
2.5.3.1. Dichotomie a náboženství	52
3. Empirická část	54
3.1. Vzorek	54
3.2. Proměnné a metoda.....	55
3.3. Analýza a interpretace.....	57
3.3.1. Modely OLS	57
3.3.2. Interpretace a shrnutí	61

4. Závěr.....	66
5. Literatura.....	68
6. Resumé	76
7. Přílohy.....	77
7.1. Vysvětlovaná proměnná – postoj k náboženství.....	77
7.2. Vysvětlující proměnné – tradiční religiozita, alternativní religiozita, frekvence chození na bohoslužby, přihlášení se k náb. vyznání	78
7.3. Kontrolní proměnné – pohlaví, věk, vzdělání	80
7.4. Modely OLS regrese – kompletní.....	81
7.5. Interakční modely	83
7.6. Modely OLS regrese při vynechání proměnné „Existuje Bůh, který osobně pečuje o každou lidskou bytost“	86

1. Úvod

Tato práce má za cíl představit pojetí a postavení tradic ve společnosti. Tento cíl je demonstrován na konkrétním příkladu, a to na náboženství. Náboženství totiž i přes to, že má inovativní sílu a funkci, je samo o sobě tradicí či přesněji souborem a nositelem tradice a kolektivní paměti. Náboženství můžeme chápat ve smyslu přetrvávající tradice udržující sociální kohezi, neboť je stále strukturujícím prvkem společnosti. Otázka práce zní, do jak velké míry tomu tak je v kontextu modernizace a sekularizace. Práce se tedy zaměřuje hlavně na to, jaká je situace tradic/náboženství v dnešní době v České republice. Dnešní dobu budu pro potřeby práce označovat jako pozdní modernu.

Zaměřit se na tradice v pozdní moderně je důležité už jen například z toho důvodu, že jsou běžnou náplní života nás všech a přesto jim badatelé v obecném smyslu nevěnují příliš pozornosti. Anthony Giddens poukazuje na to, že všichni se zabývají hlavně modernizací a tím, co to znamená být moderní (2000: 53). Tradice je odsouvána, neboť v době osvícenství získala negativní konotaci, která byla umocněna modernou a přetrvává do současnosti. Dochází tak vlastně k paradoxu, kdy na jedné straně jsou tradice brány jako prvek sociální koheze, tudíž velmi podstatné pro fungování společnosti. Respektive by se dalo předpokládat, že při rozpadu a zániku tradic nastane chaos a společnost se rozpadne. Na straně druhé se ale od mnoha odborníků v dnešní době dozvídáme, že dochází právě k rozkladu a postupnému zániku tradic v důsledku modernizace a dalších klíčových procesů spojených s pozdní modernou jako jsou individualizace, konzumerismus, globalizace, urbanizace aj. Bývá tak deklarováno, že přichází zcela nová doba, jejíž označení se v pojetí různých autorů liší. Můžeme mluvit o reflexivní moderně (Beck 2002), o tekuté moderně (Bauman 1999), o postmoderně (Lyotard 1993), o vícečetných modernitách (Eisenstadt 2002) aj. Každý

ze zmíněných autorů svým specifickým způsobem popisuje proměny, jež ve společnosti nastávají. V oblasti sociologie můžeme pozorovat jakýsi boom v pojmenovávání stavů, v nichž se pozdně moderní společnost nachází a to vždy na základě konkrétního zobecněného rysu (Petrušek 2006).

Mým cílem je v rámci nastíněných debat o tradici poukázat na možná úskalí a hlavně zjistit, jak je to s tradicemi v kontextu České republiky. Zaměřím se postupně na konkrétní příklad, jednoho z klíčových nositelů tradice, jímž je náboženství. Dalšími nositeli tradice může být sama moderna, stát, kultura, civilizace apod. Zároveň dochází k vzájemnému prostupování těchto složek. Náboženství sice není onou zmiňovanou tradicí, které by nebyla věnována pozornost v pozdní moderně, ale zvolila jsem ji proto, neboť je v rámci zmíněných teorií pravděpodobně nejdiskutovanější tradicí a taktéž i tradicí, která právě bývá často odsuzována k zániku. K jejímu odsuzování notně napomohly teorie sekularizace, jež byly rozšiřovány společně s teoriemi modernizace a můžeme říci, že se dočkaly pozitivní odezvy a uchytily se. Dnes pozorujeme proti sobě stojící zástupce sekularizačních teorií a tzv. sakralisty, kteří poukazují na mezery sekularizačních teorií a snaží se dokázat, že neplatí a nefungují. Dále je práce orientována na náboženství proto, neboť v době, kdy je společnost celoplošně zasažena fenoménem nejistoty, mohou být právě náboženské tradice znovu-objevovány. Jedinci se k náboženství mohou uchýlovat, aby jim poskytlo určité jistoty, kterých se jim v životě nedostává (Váně 2012a).

V práci se nejdříve budu věnovat teoretickému uvažování o tradicích/náboženství (vždy se vztáhnou od obecné roviny tradic právě k jednomu z nositelů tradice – náboženství). Představím základní definice, vývoj chápání tradic/náboženství v minulosti, prostor zde budou mít samozřejmě i debaty o modernizaci a sekularizaci. Nezastávám totiž stejné stanovisko jako Giddens (2000: 53), který se staví poněkud kriticky k tomu, že autoři se nezajímají o tradici samotnou, ale když už se jí

věnují, tak pouze v kontextu modernizace. Dle mého názoru je totiž kontext modernizace pro pochopení tradic neméně důležitý, neboť mezi modernou a tradicemi je dialektický vztah. Na tradice se dnes, poté co jsme byli zasaženi různými teoriemi modernizace, díváme jinak, než bychom na ně nahlíželi bez těchto teorií a modernizace samotné. Proto si myslím, že nejde jedno od druhého oddělit a pro pochopení je potřeba se soustředit na oboje. V rámci teoretické části budou dále také představeny různé úvahy nad stavem náboženství v dnešní české společnosti. Věnovat se budu též přílišné dichotomizaci v rámci teoretických debat, jež považuji za kámen úrazu pro uvažování o (ne)zániku tradic/náboženství. Tyto své úvahy a teoretické závěry se budu snažit dále v analytické části podepřít konkrétními daty z výzkumu ISSP 2008 a skrze lineární regresivní analýzu poskytnout následně zase trochu jiný pohled na náboženskou tradici v české společnosti. Bude se tedy jednat o sekundární analýzu dat.

Na závěr by práce měla přinést tedy jak informace o stavu náboženství v dnešní české společnosti, tak i shrnutí možných problémů a navrnutí řešení pro zlepšení kvality (nejen) sociologického bádání.

2. Teoretická část

2. 1. Co je a co není tradice?

Chceme-li se věnovat tématu tradice, je potřeba si nejprve položit a zodpovědět otázku: co je, popřípadě není, tradice? Zodpovězení takto zdánlivě jednoduše znějící otázky není až tak snadné. Tradice je běžně hojně užívaným pojmem, který se zdá být jasný. Opak je ale pravdou, což dokládá například text Geralda L. Brunse (1991), který hned na začátku svého článku nazvaného výstižně „*What Is Tradition?*“ upozorňuje na to, že s největší pravděpodobností nebude schopen jasně konceptualizovat,

co tradice vlastně je. Dalším příkladem může být text od Davida Halpina a kolektivu (2000) „*Maintaining, Reconstructing and Creating Tradition in Education*“, který se sice zaměřuje na vzdělání, ale i v tomto článku můžeme nalézt upozornění na zavádějící a zdánlivou jednoduchost pojmu tradice. Tento pojem totiž bývá představován jako něco jasně srozumitelného, ale je velmi složité ho uchopit.

Budeme-li vycházet z původu slova „tradice“, lingvistické kořeny jsou staré a toto slovo má původ v latinském slově „tradere“, což v překladu znamená předat či dát někomu něco pod ochranu. Původně to bylo spojeno s dědičnými zákony v kontextu římského práva, tedy že majetek přecházel z generace na generaci. Podoba pojmu, jak ji užíváme dnes, je produktem zhruba posledních dvou set let v Evropě, neboť „[i]dea tradice je [...] sama výtvozem modernity“ (Giddens 2000: 54-55).

Dále například Edward Shils (1981: 31) vymezuje tradici skrze negace a uvádí, co za tradici považovat nemůžeme. Tradicí pro něj není například zažitý pocit, rozumový úsudek, akce, zrakový vjem, modlitba, provádění rituálu apod. Žádný z takovýchto stavů pocitů a myslí, fyzických akcí, sociálních vztahů či idejí není tradicí sám o sobě. Avšak zároveň dodává, že na druhou stranu všechny výše zmíněné aspekty mohou být určitým způsobem převedeny do tradice, mohou se tradicí stát. Z takového definování se tak tradicí může stát vlastně téměř cokoliv, což opět tradici nějak více nevymezuje.

Z jiného pohledu můžeme pojem tradice uchopit ve třech rovinách – individuální, sociální a společenské. V rovině individuální máme na mysli tradice, které jsou vlastní danému jedinci, tedy dodržované jím samotným či v rámci jeho rodiny (např. předávání rodinného šperku). Na úrovni sociální se jedná o tradice, jež můžeme nalézt napříč všemi společnostmi a můžeme je nazývat tzv. kulturními univerzáliemi (např. pohřeb). V rovině společenské se jedná o tradice, které jsou charakteristické jen pro určitou společnost (např. velikonoční pomlázka).

Jak bylo naznačeno, pojem tradice se může lišit v závislosti na tom, koho se ptáme. Neznamená to ale, že by lidé tradice rozlišovali podle vymezených rovin. Spíše jde o to, že když se budeme ptát běžných lidí, kteří mají nějakou laickou představu o tradicích, většinou budou mít na mysli konkrétní praktiky, které se dodržují právě napříč společnostmi (např. Vánoce, Velikonoce apod.) anebo i ještě úžeji tradice dodržované uvnitř rodiny. Společenské vědy se poté na tradice dívají poněkud více zeširoka a zjednodušeně pro ně představují obecný systém předávaných hodnot, což se týká všech výše zmíněných rovin. Avšak i v rámci společenských věd se definice tradice do jisté míry odlišují, což si dále přiblížíme.

2.1.1. Společensko-vědní definice tradice a další možná vymezení

V této subkapitole se podrobněji podíváme na dvě definice tradice a k tomu několik dalších možností, jak vymežit tradici, které můžeme v odborné literatuře nalézt. Předem bych chtěla upozornit na poněkud delší citace, ale uvedení kompletního znění definic je potřebné pro jejich následnou komparaci a odlišení drobných nuancí, jež jsou v nich obsaženy a v nichž se dané definice podstatně liší. Pro citaci jsem si zde vybrala dvě, které uvádí sociologické slovníky dostupné v českém prostředí. Jako první si uveďme definici kratší, obecnější a to ze slovníku poskytující základní sociologické termíny od Jana Jandourka (2007: 259–260), který ve svém *Sociologickém slovníku* uvádí, že tradici můžeme chápat jako:

„[v]zorové chování předávané mezi předchůdci a následníky. Tradice předává záležitosti týkající se technického vědění, jazykových zvyklostí, hodnotových představ. Tradice vyjadřuje vazbu společnosti, skupin (kmene, lidu, státu) i jedince na výkony dosažené minulými generacemi. Tradice umožňuje díky historické paměti bez velkého váhání volit jednání,

které se již v minulosti osvědčilo. (V moderní společnosti je to ztíženo tím, že pro řešení mnoha problémů nelze v tradici najít precedent, a lpění na tradici může dokonce zabránit inovaci). Mechanismem předávání tradice je socializace. Společnosti je možno členit podle toho, nakolik čerpají z tradice. Moderní společnost tak bývá považována za méně poplatnou tradicím, než například společnosti feudální nebo preliterární. Ze sociologického hlediska je mj. důležité klasické legitimování moci tradicí, jak je popisuje M. Weber.“ (Jandourek 2007: 259–260).

Jako druhou definici jsem záměrně zvolila definici z *Velkého sociologického slovníku* od Linharta a kolektivu (1996: 1326), neboť v těchto definicích můžeme nalézt jak znaky podobné, znaky, které tradici vystihují, tak odlišnosti, jež mohou být stěžejní pro nahlížení na tradice a jejich fungování ve společnosti. Linhart a kolektiv tradici charakterizují jako:

„[p]řetrvávající vzory chování, redukující nejistotu rozhodování. Je to jeden ze způsobů orientace --> kolektivního jednání. Kromě uvedené pragmatické funkce plní t. funkci symbolickou: zpřítomňuje --> hodnoty, které jsou v dané kultuře či subkultuře považovány za zvlášť význ. a které se proto často mění v normativní vzorce chování, ve --> zvyky, --> obyčeje, --> mravy. Fungování t. v její pragmatické funkci analyzuje např. M. Weber ve své koncepci tradičního jednání. Jednání orientované na dodržování t. převládalo ve společnostech, v nichž chyběly jiné způsoby testování vhodnosti určitého jednání. Vzory jednání osvědčené tradicí byly proto preferovány jako nejspolehlivější. S rozvojem věd. a tech. poznání ustoupila tato strategie účelově racionálnímu jednání, které neomezuje prostředky k dosažení cíle na jednání testované minulými generacemi. Také v moderní společnosti však přetrvává t. ve své symbolické funkci. Slouží k ožívování a zpřítomňování hodnot, které jsou z různých důvodů význ. pro současnost. Manipulace s t. podle potřeb

přítomnosti se projevuje na příkladu --> výročí. Pragmatická i symbolická funkce t. byla propojena v instituci tradičního panství, analyzované rovněž M. Weberem. Kontinuita moci zde byla zajišťována i legitimována vírou v posvátnost a neporušitelnost institucí a vztahů předávaných mezi generacemi. Tato víra je v moderní společnosti nahrazena vírou v posvátnost a neporušitelnost norem ustavených právní cestou. To vedlo k nahrazení tradičního panství panstvím byrokratickým. Obecně lze t. řadit k význ. faktorům --> sociální statiky. Optimální míra závaznosti t. a úcty k t. působí na straně jedné proti ztrátě hist. paměti a proti pocitům vykořeněnosti, na straně druhé dokáže zabránit tomu, aby se úkony diktované t. neproměnily v samoučelnou rutinu.“ (Linhart a kol. 1996: 1326).

Nejdříve tedy znaky, které jsou společné oběma definicím. Obě definice považují za tradice vzorce chování předávané po generace a také to, že mají přetrvávající a stabilizační charakter pro společnost. V obou definicích též můžeme najít odkaz na funkci redukování nejistoty a to skrze například rozhodování se právě podle vzorců chování generovaných na základě zkušenosti předchozích generací.

Podstatný rozdíl spatřuji v otázce po stabilitě samotných tradic, která je vlastně i předmětem této práce. Obě definice se sice shodují v tom, že pro společnost mají tradice stabilizační funkci, avšak v tom, zdali jsou tradice samy o sobě stabilní, by se na základě uvedených definic dalo polemizovat. První definice totiž mluví o tradicích jako o něčem neměnném a můžeme tedy usuzovat, že při jejich proměně dochází k zániku původní tradice. Dále lze tuto definici považovat za ovlivněnou modernizačním diskurzem, když uvádí, že „Ipění na tradici může dokonce zabránit inovacím“ (Jandourek 2007: 260). Druhá definice naopak bere tradice jako více flexibilní, přizpůsobivé. Může se s nimi manipulovat. Tradice se v tomto smyslu mohou měnit, a přesto tradicemi zůstávají. Mají totiž svou funkci, která zůstává, i když se v některých

případech mění z pragmatické na více symbolickou.¹ Důležité však je, že se tradice vyskytuje i v moderních společnostech.

V cambridgeském slovníku sociologie nalezneme podobné rysy tradice jako v již citovaných definicích. Dále ukazuje jakousi ambivalentnost tohoto pojmu, když tvrdí, že tradice má pozitivní význam v každodenním životě, avšak pro inovační snahy může být zátěží (Turner 2006: 636). Zdá se, že i zde je patrný vliv modernizačního diskurzu, kdy tradice ztěžují inovaci. Vliv se ale nezdá být tak silný jako v případě první definice, která se vůči tradicím vymezuje více. Je to způsobeno tím, že definice v cambridgeském slovníku zdůrazňuje i pozitivní stránku tradice.

Vezmeme-li zmíněné definice, nejlépe můžeme tradici vyjádřit jako: vzorce chování a jednání, které jsou předávány z generace na generaci, což umožňuje kontakt současnosti s minulostí. Tradice tím mají stabilizační charakter, protože lidé se mohou rozhodovat na základě předešlých zkušeností, které nemusí nutně být jejich vlastní. Inovace mohou koexistovat spolu s tradicemi. Tradice se mohou proměňovat a díky tomu přetrvávat, neznamena to však, že by některé tradice nemohly zanikat. Nepřizpůsobivé či málo přizpůsobivé tradice zanikat mohou. Při proměně se může jejich pragmatická funkce měnit na symbolickou, která však nadále má pro společnost význam, jež spočívá převážně v udržování sociální koheze.

¹ Jak vyplývá z definice tradice, pragmatická funkce tradice znamená, že tradice měla nějakou praktickou funkci ve společnosti, jako například právě redukování nejistoty na základě přetrvávajících vzorců chování. Změna na symbolickou pak vypovídá o tom, že praktičnost se vytrácí a jsou pouze zpřítomňovány hodnoty, jež jsou pro společnost nějakým způsobem významné, avšak bez toho, že by to mělo další význam.

2.2. Co je a není náboženství?

Jelikož se tato práce zaměřuje na konkrétní příklad, jímž je náboženství, můžeme analogicky přistoupit k jeho vymezení. Ukázalo se výše, jak komplikované je vymežit tradici a je tedy otázkou, zda vlastně můžeme vymežit, co je či není náboženství. A to z toho důvodu, že je jednou ze společenských tradic. Pro náboženství tak platí charakteristiky tradice zmíněné výše, tedy například že je předáváno, umožňuje kontakt s minulostí, má stabilizační charakter pro společnost, utváří sociální kohezi aj. Neméně důležitá je pak otázka po jeho (ne)možnosti proměny. Kdy vlastně náboženství přestává být náboženstvím či kdy se nějaká sociální praktika naopak náboženstvím stává?

Otázka po tom, co je náboženství, zvláště v pozdní moderně, přestává mít jasnou odpověď. Zatímco ve středověku se náboženství dalo ztotožnit s křesťanstvím, dnes nacházíme mnoho forem víry, které odkazují k sakrální složce. Pro někoho pojem náboženství může být vyprázdněným pojmem, pro jiného pojmem mnoha významů. V pozdní moderně bychom tak mohli mluvit o několika rovinách náboženství. Použijeme-li metaforu, lze říci, že pojem náboženství představuje v dnešní době nádobu, která je naplňována různě. Někdo jako víru vidí pouze víru spojenou s institucionalizovanými náboženstvími, někdo přidává některé další formy spirituality a jiný všechny alternativní formy víry.

Náboženství se dá pojímat v užším smyslu skrze substanciální pojetí nebo v širším smyslu, který představuje funkcionální pojetí. Představení těchto pojetí náboženství je důležité i dále v práci, kdy se budu věnovat sekularizaci a tomu zda (ne)platí v kontextu České republiky.

2.2.1. Substanciální definice

Substanciální definice se snaží zodpovědět onu otázku, co je náboženství. Jak z názvu vyplývá, toto pojetí vychází z představy, že existuje nějaká podstata (substance), která je všem náboženstvím společná (Davie 2007: 19). Odpovídala by tak „pevnému“ pojetí náboženství, neboť pokud by došlo k proměně substance, pravděpodobně by se v tomto pojetí jednalo o zánik náboženství.

Největším problémem tohoto pojetí je, že náboženství vymezuje až příliš úzce a mnoho toho tak vymizí. Neuvažuje právě ani o možné proměně této tradice. Limitace je sice přínosem pro určení hranic, avšak ztrácí se možnost určité diverzity forem nadpřirozena (Tamtéž: 20). Tato definice poté nebere v úvahu např. žité náboženství, tedy spontánní projevy religiozity.

2.2.2. Funkcionální definice

Oproti předchozí substanciální definici se funkcionální snaží o širší pojmání náboženství. Snaží se vyrovnat s příliš úzkým pojetím a najít odpověď na otázku, co je funkcí a nikoliv podstatou náboženství. Náboženství v tomto pojetí nabízí řešení nezodpověditelných otázek bytí, či spojuje lidi dohromady ve formě kolektivní akce (Tamtéž: 19). Funkcionální definice bere náboženství jako instituci, která saturuje potřeby společnosti. Náboženství se v tomto smyslu stává kompenzátozem obecných potřeb. Za náboženství ve funkcionalistické perspektivě můžeme považovat jak tradiční náboženství, tak ale také nacionalismus, vědu, estetizaci, spiritismus aj.

I tato definice však v konečném důsledku má opět své nevýhody. Rozšiřuje definici náboženství natolik, že náboženství ztrácí svou

interpretační sílu. Ztrácí se možnost jakkoliv vymezit hranice, které by určovaly, co zahrnout do sociologického studia náboženství (Tamtéž: 20).

2.3. Koncept paměti

Významným konceptem jak v přístupu k definování náboženství – překonání dichotomie substanciální vs. funkcionální (viz kapitola Koncept paměti a náboženství), tak při zaměření se na přetrvávání tradic/náboženství, je koncept paměti. Chceme-li se totiž zabývat přetrváváním tradic/náboženství, je paměť klíčovou komponentou, neboť aby se tradice stala tradicí a i jí zůstala, musí akce a vzory vstoupit právě do paměti (Shils 1981: 167). Faktorem, který ovlivňuje délku trvání tradice, je, zda povaha jejího udržování je kolektivní či individuální. Udržuje-li se nějaký rituál v rámci kolektivu, je pravděpodobné, že bude přetrvávat déle, než pokud je udržován jedincem. Je to tím, že kolektivní paměť je daleko spolehlivější než paměť individuální. Více lidí s jednou vzpomínkou dokáže tuto vzpomínku zrekonstruovat lépe, než kdyby ji vyprávěl jedinec sám. Sám si nemusí vzpomenout na detaily, které zaznamenali ostatní. Na druhou stranu však samotné vyprávění ostatních může jedinci připomenout jisté okolnosti konkrétní vzpomínky, které se však týkaly pouze jeho samotného (Halbwachs 2009: 50–92). Tradice pak ve své podstatě vždy náleží kolektivitám, skupinám či komunitám. I když jedinci sami tradici dodržují, není vlastností individuálního chování, což ji odlišuje od zvyku (Giddens 2000: 57). Z toho vyplývá, že tradice má ze své podstaty vyšší pravděpodobnost přetrvat.

Rodinu považujeme za základní skupinu předávající tradice, i přes to že se proměňuje. Rodina je prvkem, jenž propojuje minulost, přítomnost i budoucnost. Dítě se stává člověkem prostřednictvím asimilování různých tradic skrze rodinu. Osvojuje si kulturu, která je sama o sobě tvořena vírami, jež nás propojují jak s našimi předky, tak

s následníky (Tamtéž: 169–170). Karl Popper se k tomuto vyjadřuje tak, že „*kdyby každý měl začínat tam, kde Adam, nikdy by se nedostal dál než Adam*“ (Popper 1969: 106 – 90 cit. dle Shils 1981: 170). Z této citace vyplývá, že pokud by nedocházelo k zapamatování si tradic a k jejich dalšímu uplatnění, nikdy by nebylo možné dosáhnout pokroku. Tento argument nabourává jeden stěžejní předpoklad moderny, tedy odmítnutí veškerých tradic pro dosažení pokroku.

Dalším dokladem ochrany tradičních hodnot s odvoláním se na paměť jsou různá, spíše lokální, hnutí, která se zasazují například o staré tradiční budovy a brání je proti demolicím. Nebo to dále mohou být samotné objekty a budovy, ke kterým je chována taková úcta, že stavby začnou mít hlubší význam, což je Shilsem (1981: 68–69) považováno za jakési ocenění tradice, ocenění spojení s minulostí, kdy se jak objekt, tak samotná víra stávají tradicí. Jedinci nechtějí přicházet o své kořeny a ponechávají různé historické památky pro připomenutí vlastní minulosti. Místa nemusejí mít žádný praktický důvod, ale je zde symbolický význam nebo případně ekonomický, neboť lidé jsou ochotni za památná místa zaplatit, a to proto, aby byli v kontaktu s minulostí (Tamtéž: 70–71). To je dokladem toho, že lidé se svojí minulostí nechtějí vzdát. Někdy se člověk cítí až zahanben tím, že nezná historická fakta spojená s jeho národem (Tamtéž: 51). Udržování jak historických míst, tak faktů je závislé právě na kolektivní paměti.

Jelikož se zaměřujeme na kontext České republiky, zajímá nás situace ohledně kolektivní paměti hlavně zde. V České republice je situace poněkud paradoxní. Češi připisují dějinám, tedy i kolektivní paměti, značný význam, ale zároveň své znalosti hodnotí poněkud podprůměrně a ani se nesnaží o jejich zlepšení. Většina občanů sice pociťuje hrdost na minulost, ale není spojena s hlubším zájmem či obeznámeností, jedná se spíše o obecný charakter (Šubrt, Vinopal 2010). S tím souvisí největší problém paměti, jenž není vlastní jen české společnosti, a tím je zapomínání. V kolektivní paměti má být zapomínání

„vyvažováno“, protože i když někdo něco zapomene, zbytek skupiny může tuto skutečnost doplnit. V případě paměti individuální je však zapomínání zásadní a to se považuje za problém v (pozdní) moderně, neboť svět je stále více individualizovaný, což je spojováno právě s dominancí individuální paměti. Spoléhání se na individuální paměť může argument o postupném mizení tradic jenom podpořit.

Je však otázkou, jestli opravdu lze říci, že je dnes, nebo že vůbec někdy bylo, spoléháno pouze na paměť individuální. Jak uvádí Halbwachs (2009: 51), „[n]aše vzpomínky zůstávají za každých okolností kolektivní a jsou nám připomínány ostatními, i když se týkají událostí, na nichž jsme se podíleli sami nebo věcí, které jsme viděli my. Je to tím, že ve skutečnosti nikdy nejsme sami.“ Argument, že nikdy nejsme sami, pramení z toho, že i v sobě, naší osobě, si „neseme“ počet různých lidí. To nám umožňuje nahlížet na danou skutečnost určitými perspektivami, které jsou vlastní konkrétním lidem a tím dochází k lepšímu zapamatování situace, ve které se ocitáme.

Dalším argumentem proti dominanci pouze individuální paměti v pozdní moderně mohou být úvahy nad elektronickou pamětí. Spíše ta se v pozdní moderně stává dominantní, neboť je ztotožňována s relativně vysokou mírou spolehlivosti přesahující individuální a stejně tak možná i kolektivní paměť. Lidé na ní spoléhají, někdy až příliš, ukládají do ní své vzpomínky, stejně tak jako z ní získávají určité informace a to například i o minulosti. Jsem si vědoma, že jsou zde jisté problémy jako třeba, že takovýto zisk informací nemá stejnou povahu jako zisk vědění. Vyhledávané informace totiž bývají často bez logického provázání, což je od vědění odlišuje (Liessmann 2008: 20–25). Dalším možným problémem je poté závislost na zdroji energie a případné selhání elektronické paměti. Přesto je důležité se nad elektronickou pamětí pozastavit už jen z toho důvodu, že podstatná část lidí si selhání elektronické paměti nepřipouští. A zamyšlení se tedy nad tím, zda v současné době elektronická stopa tradic nemůže mít potenciál k jejich mobilizování, je přinejmenším

zajímavé. V této souvislosti si pak můžeme uvést, že v České republice je pro většinu obyvatel hlavním zdrojem pro získání informací o historii právě televize, tedy jedno z elektronických médií (Šubrt, Vinopal 2010: 18).

2.3.1. Koncept paměti a náboženství

Koncept paměti může sloužit s ohledem na spor o definování náboženství jako pokus o překonání distinkce mezi substanciálním a funkčním pojetím náboženství. O překonání této dichotomie se snaží Danièle Hervieu-Léger právě skrze koncept paměti a metaforu řetězu. Podle ní je náboženství specifický způsob víry, pro nějž je důležitý zaprvé onen „řetěz“, tedy že náboženství z jednotlivých věřících činí členy komunity. Tyto komunity zahrnují minulé, současné, ale i budoucí členy. A za druhé kolektivní paměť, která je základem pro existenci komunity (Hervieu-Léger 2000: ix). Stejně jako ostatní segmenty společnosti i paměť je pak zasažena modernizací, konkrétně diferenciací, což způsobuje roztříštěnost a nízkou míru tradičních věřících (Tamtéž: 127–128). Dochází k tomu, že zapamatované fragmenty, ať už odkazují k substanci nebo k funkci, jsou ve společnosti různě využívány, začleňovány do jiných symbolických systémů a zvláště poté do těch, které jsou spojeny s etnickou identitou (Tamtéž: 158). Tradiční víra prochází transformací.

Analogicky jako v případě obecné roviny tradice, může být v kontextu náboženství promyšlen problém s individualizací a nespolehlivostí individuální paměti. Ta není dostatečně silná, aby pomohla udržet náboženství, což vede k jeho postupné proměně a tím, v očích některých badatelů k jeho zániku. Má to být totiž onen kolektivní charakter náboženské praxe jako jsou rituály, modlitby, posvátné dny apod., které pomáhají tuto tradici udržet (Shils 1981: 95–96). Proto individualizace slouží jako jedna z variant, co se s náboženstvím v pozdní moderně ve společnosti děje či jako podpůrný argument sekularizační

teze, kdy dochází k tomu, že náboženství se stává privátní záležitostí a jeho kolektivní podoba se postupně vytrácí. Tento proces má vést k tomu, že náboženství ve své původní podobě nebude udržitelné a ze substantiálního pohledu dojde k jeho zániku. Avšak zastánci funkcionálního hlediska zde vidí nikoliv zánik, ale pouhé přizpůsobení.

S odkazem na kolektivní paměť poté náboženství stále plní určitou saturaci požadavků například při pohřbu, svatbě a dalších, tzv. přechodových rituálech. Může dále přetrvávat i jeho jistá symbolická hodnota. V některých situacích je jedinci přímo vyžadováno dodržování delegované religiozity. Grace Davie se takovéto chování snažila popsat svým konceptem zástupného náboženství. Toto zástupné náboženství ukazuje na příkladu smrti princezny Diany, kdy Britové masově proudili do kostelů, které se staly prostorem pro truchlení a docházelo k míšení materiálních prvků křesťanství (svíčky, karty, madony) a teologických (posmrtný život) (Davie 2007). I v České republice jsme za poslední roky mohli být svědky toho, co Davie označuje zástupným náboženstvím. Můžeme zde zmínit velmi medializované události z roku 2011, a to smrt Václava Havla nebo tří českých hokejistů při pádu letadla, které vyvolaly masové projevy smutku, uctívání památky a hromadné zapalování svíček. V takovýchto a podobných situacích se ukazuje význam náboženské tradice pro společnost. V krajních případech některé prvky z náboženství umožňují vyrovnávat se např. s tragédiemi apod.

Právě média v pozdně moderní společnosti hrají svou roli ve vztahu náboženství a paměti. Za prvé jsou to moderní média, která zprostředkovávají obrazy o náboženství, které však mohou být spíše příčinou odklonu od náboženství. Za druhé ale zároveň uchovávají informace o náboženství, které jsou široce dostupné. Každý, kdo má v České republice přístup k internetu, si tak dnes může online přečíst Bibli, či se dozvědět něco o jiných různých náboženstvích i o nových náboženských hnutích. Zároveň i církevní představitelé se snaží působit na své stoupence skrze média (Beck 2010). Náboženství v pozdní

moderně proniká do televize (např. Kepel 1996, Mitchell 2006), na internet (např. Lövheim 2006) a tím je zaznamenáváno do elektronické paměti, kde nechává svůj otisk.²

Pokud jsou v nějaké formě paměti uchovány náboženské hodnoty, rituály, aj., je možná jejich následná revitalizace do náboženství, které již ale nemusí být stejné jako původní, tzn. může docházet k reinterpetaci, ale přetrvá. V následujících subkapitolách tak bude skrze historický vývoj nastíněn předpoklad o kolísavé potřebě náboženství, kdy dochází k jeho kritice, (dočasnému) úpadku a následně jeho znovu-posílení.

2.4. Vývoj postavení tradice/náboženství

Následující subkapitola je určitým přehledem o jednotlivých důležitých obdobích v historii a jejich vlivu na postavení a chápání tradic/náboženství. V této práci se nemohu věnovat detailnímu popisu a rozboru jednotlivých období, myšleno zvláště období pre-moderny, a kompletnímu výčtu všech důležitých myslitelů, ani to není cílem této práce. Považuji však za nezbytné zde alespoň takto krátce jednotlivá období zmínit a přiblížit k vystavění komplexního argumentu.

Jak již bylo napsáno výše, literatura, která by se věnovala tradicím a jejich postavení v různých dobách společnosti, chybí. Je tomu tak proto, že tradice jsou viděny jako něco zpátečnického, někdy až odporujícího rozumu. Tím se stávají nezajímavé pro sociální vědy, které se chtějí orientovat spíše na pokrok (Shils 1981: 9). Jsou neatraktivní možná i z toho důvodu, že to, co je tradicí, je vlastně poměrně relativní, jak prokázaly definice a další pokusy o vymezení tradice. Každá společnost v daném čase považuje za tradiční něco jiného. To, co bývalo kdysi pro nějakou společnost „moderní“, my nyní označujeme jako „tradiční“. To, co chápeme jako tradici, není totiž až tak staré, ale je to spíše produktem

² Ovšem opět zde platí problémy, které byly představeny v subkapitole Koncept paměti.

několika posledních staletí a častěji ještě doby nedávnější (Giddens 2000: 52). Proto v následující kapitole budou systematicky shrnuty spíše obecné informace vztahující se k vybraným etapám historie.

2.4.1. Postavení tradic od antiky po osvícenství

Antika byla zvolena počátečním obdobím, neboť je to bezpochyby jedna z nejdůležitějších epoch v naší historii. Antika předznamenala vznik toho, co dnes označujeme jako vědecké myšlení. V antice se i vůbec poprvé, podle dostupných pramenů, objevuje skepse vůči tomu, co dnes označujeme pojmem tradice. Jednotliví myslitelé se snažili přijít s racionálními vysvětleními a nespoléhat se na to, že to tak bylo/má být, jinak řečeno na tradici nebo dále na náboženství či mýty.

Následně ve středověku se poté lidé i myslitelé k tradici opět navrací a to ve smyslu důrazu kladeného na náboženství, respektive křesťanství. Síla a pozornost, které tato tradice získává, jsou pro tuto historickou epochu charakteristické. Jde tedy o jakousi obrodu tradic.

Další období, kterému je třeba v souvislosti tradic věnovat pozornost, je osvícenství. Právě na osvícenství se dnes často odkazuje v kontextu negativní konotace tradic. V tomto období se začala šířit idea pokroku, která přinesla myšlenku nahrazování, měnění a zbavování se „starých“ tradic a zavádění „nových“ ve smyslu lepších (Shils 1981: 2). Tato idea pak byla dále rozvíjena a rezonovala v diskurzu modernizace, pro který byla tato myšlenka velmi racionální a spojena s pokrokem.

2.4.1.1. Postavení náboženství od antiky po osvícenství

Nyní si analogicky situaci tradic rozebereme na konkrétním příkladu náboženství. I když v Antice náboženství mělo svůj vliv a bylo uznáváno množství Bohů, myslitelé se chtěli od mýtů a náboženství oprostít.

Zpochybňovali postavení náboženství a snažili se najít jiné principy. Mezi takové myslitele patřili převážně sofisté, např. Diagoras, Prodikos či Kritias. Všichni nějakým způsobem zpochybňovali existenci Boha či se snažili o racionální vysvětlení. Diagoras využíval morálního argumentu, kdy Bůh milující spravedlnost nechává některé nespravedlivé činy nepotrestány, což má dokazovat jeho neexistenci. Další z antických myslitelů, Prodikos, se snaží vznik náboženství vysvětlit skrze racionalitu. Ve svých úvahách vychází z toho, že náboženství vzniklo skrze uctívání všeho, co bylo prospěšné životu jedinců jako Slunce, půda, řeky aj. (Graeser 2000: 71–76). Posledního jmenovaného, Kritiu, lze považovat za „předchůdce“ Karla Marxe, neboť stejně jako on o několik staletí později, považoval náboženství za vynález vládnoucích vrstev (Tamtéž: 76–79). Uvažování o náboženství se tak podobá Marxově koncepci falešného vědomí stejně jako opia lidstva (Marx, O'Malley 1982: 131). Zmiňuji zde tyto myslitele, aby bylo názorné, že myšlenky se v různých obdobích opakují. Marx předpokládal postupný zánik náboženství, které nebude v beztřídní společnosti potřeba. Kritias o několik století dříve v antice přistupoval k náboženství v podobném smyslu, avšak jak dokazují prameny, ve středověku se o zániku náboženství rozhodně mluvit nedá.

Středověk je naopak spíše známý tím, že náboženství získalo zpět svoji sílu, mluvíme-li tedy o křesťanství. Často je ve středověku totiž křesťanství považováno za samotné synonymum náboženství. Bylo schopno poskytnout lidem to, co hledali a stalo se natolik úspěšným, že jeho význam byl posílen. I proto se tak vedle středověké filozofie rozvíjela i filozofie křesťanská, kterou zastupují například Justin, Kléméns Alexandrijský či Órigenés (Heinzmann 2000). Neznamená to, že by ve středověku nedocházelo ke konfliktu mezi vírou a myšlením. Tento konflikt naopak vedl k pokusu o syntézu aristotelské filozofie a křesťanské víry Tomášem Akvinským (Tamtéž: 165). Přesto však sféra myšlení a víry měla být striktně rozdělena. Sám Akvinský se snažil o důkaz Boží existence skrze 5 cest k Bohu, kdy nejzřetelnější dvě jsou přes pohyb a

účinné příčiny. Argumentace je velmi podobná a to, že vše jak pohyb, tak příčina, potřebují prvotní impuls, tzv. nehybného hybatele. Tou prvotní příčinou všeho je Bůh (Tamtéž: 217–218). Původně tak odporující si a protichůdné myšlenky racionality a existence Boha se staly komplementárními.

Po antickém zpochybňování náboženství ve středověku tedy nastává něco, co lze chápat jako jeho revitalizace. Je však otázkou, jak to s religiozitou ve středověku opravdu bylo. Rodney Stark například poukazuje na to, že existují historici náboženství jako Gabriel Le Bras nebo Jean Delumeau, kteří zpochybňují právě onu zmiňovanou představu o masové religiozitě středověkých společností. Dochází podle nich k přeceňování podoby, jakou mělo náboženství v minulosti (Vido 2011: 212). Přesto však podle zachovaných děl středověkých myslitelů můžeme usuzovat, že náboženství mělo podstatný význam a formovalo středověké myšlení.

Přejdeme-li poté k osvícenství, jak už bylo zmíněno v kontextu tradic obecně, je toto období vnímáno jako věk rozumu, věk víry v pokrok, která nahradila právě víru v Boha (Keller 2007a: 36). Klád se důraz na racionalizaci, čímž byly oslabovány veškeré tradice včetně náboženství. Pokroku lze v osvícenském myšlení totiž dosáhnout pouze skrze rozum a nikoliv skrze víru v Boha. Byla tak rozvíjena představa, že jen rozumem může být dosaženo lepší společnosti.

Tento přehled vývoje postavení tradic/náboženství je zde uveden jako první podpůrný argument o tom, že tradice/náboženství nezaniká. Náboženství se ve společnosti udržuje již dlouhá staletí, dochází „pouze“ k jeho proměnám a prochází určitými cyklickými fázemi, které můžeme označit jako útlum a vzestup. Zatímco tedy v jednom období je náboženství zpochybňováno, později nabývá opět na síle, kterou ale následně zase ztrácí. Ztracenou sílu může opětovně získat, když se mu podaří poskytnout lidem něco, co potřebují. Například právě může být zdrojem jistoty v nejisté době. Zároveň je z naznačeného vývoje vidět, že

dochází k ovlivňování středověkého myšlení antickým a že některé myšlenky antických myslitelů jsou opětovně revitalizovány (i když třeba nevědomě) v moderně. Stejně tak v pozdní moderně, což si uvedeme dále v práci, dochází k pokusu o syntézu vědy a víry, jak se o to pokoušel Tomáš Akvinský. Nesignalizuje to tedy pozvolný návrat důležitosti náboženství do společnosti? S jistotou můžeme říci, že tento vývoj dokazuje přetrvávání myšlení z jednoho období do jiného a tedy fakt, že existují ideje pronikající do současnosti. Takové ideje mohou být očištěny od historických konotací a my si tak ani nemusíme uvědomovat jak tradiční daná idea doopravdy je.

Další narušující argument o představě zániku tradic/náboženství bude spojen přímo s modernou, která tuto myšlenku započala. Tato myšlenka bude zpochybněna skrze rozebrání procesu sekularizace a dále skrze existující výzkumy.

2.4.2. Postavení tradic v moderně

Období moderny věnuji samostatnou kapitolu, neboť ho považuji za klíčové pro chápání tradic v pozdní moderně. Moderna totiž pokračovala a spíše ještě umocnila myšlenky osvícenství, tzn. nadále byl rozšiřován negativní pohled na tradice v zájmu pokroku. Jak jsem se ale snažila ukázat v subkapitole Kolektivní paměť, pokroku by nebylo možné dosáhnout bez předchozího vědění, tedy bez existujících tradic. Přesto s příchodem moderních společností byly dávány do kontrastu rozdíly „výhod“ moderní společnosti oproti „nevýhodám“ společnosti tradiční, která fungovala na principu odkazu na zděděné tradice. Na ty tradice, kterých se moderní společnosti potřebovaly v rozšiřovaném diskurzu zbavit.

V moderní společnosti, která kladla důraz na vědecké poznání a rozum, přestalo postulování tradic platit, lidé přestali být „otrokem“

tradice. Vše od období moderny muselo být „najednou“ zdůvodňováno skrze vědu a nikoliv s odkazem na to, že tomu tak vždy bývalo (Shils 1981: 19–21). S touto představou modernizace byl úzce spjat předpoklad absolutní racionalizace společnosti. Avšak tento předpoklad byl spíše ideálem, neboť byl ze své podstaty nerealizovatelný (Tamtéž: 290). U západních společností, ani u žádných jiných společností, se o plné racionalizaci uvažovat nedá, což lze vidět v určitých společenských projevech, jako jsou například stávky, bojkoty, ozbrojená povstání a další projevy, které se nezakládají zcela na racionalitě (Tamtéž: 300).

Diskurz modernizace byl natolik silný, že pronikl celou společností a neustále rezonuje v myslích mnoha lidí, kteří považují tradice a vše s nimi spojené za zpátečnické a špatné. Rozšiřování tohoto diskurzu je patrné například v postavení starých lidí v moderní společnosti oproti tradiční. Zatímco v tradičních společnostech byli staří lidé bráni za zkušené, předávající moudrost, tak naproti tomu modernizační diskurz vedl na symbolické úrovni k devalvací seniorů, jež tak byli, a někdy stále jsou, spojováni právě s tradicí a zpátečnictvím, což mělo/má za následek i to, že docházelo a stále i dochází k segregaci starých lidí a to nejen na prostorové úrovni, ale také institucionální a kulturní (Hagestad, Uhlenberg 2006).

Myšlenka osvícenců byla v rámci modernizace posílena i dalšími procesy, včetně individualizace. Idea jedince jako samostatného individua byla podpořena představou, že poznání pravého svého já, poznání sebe sama, je dosaženo pouze tehdy, když se jedinec oprostí od norem, pravidel a dědictví předchozích generací (Shils 1981: 11). Jinak řečeno, když se zřekne tradičních hodnot. Individua mají vůči tradicím zastávat odmítavý postoj a vítat a podporovat emancipaci a osvobození se od tradičních věr (Tamtéž: 137).

Postupně se však i procesy nastolené v moderně začaly proměňovat a vyvstala otázka, zda se nejedná o konec moderny. Ulrich Beck (2002) nebo také Zygmunt Bauman (1999) poukazují na to, že

modernizace přešla do své druhé kvalitativně odlišné fáze. Přestaly platit hlavní rysy moderny jako řád, jistota a předvídatelnost, jež se proměnily na flexibilitu, nejistotu a nepředvídatelnost (Tamtéž: 31–35). Zatímco oba výše zmínění autoři uvažují o zpochybnění základů první moderny, český autor Pavel Machonin sice připouští nové fáze modernizace, které korigují, obměňují či překonávají starší fáze, ale tyto proměny vidí jako plynulé (Keller 2007b: 47). Vymezuje se tak vůči postmodernistům, kteří vidí zdroje modernizace jako vyčerpané a tvrdí, že společnost se dostává do jiné fáze, která se liší jak podstatou, tak i jevy. Tuto fázi nazývají postmoderní. Machonin je ale zastáncem toho, že obměněná modernita je charakteristická sice odlišnými procesy, ale nadále pokračuje, jen se jedná o různé modifikace jednoho a téhož procesu, nikoliv o ideální typ modernity (Machonin 2005: 73–74). Jednotlivé parciální, nebo také polovičaté, modernizace postupně přispívají k modernizaci celospolečenské, která je výsledkem nejdříve nerovnoměrného, pak více koordinovaného působení dílčích modernizací (Tamtéž: 80–81). Machonin chápe modernizaci jako univerzální jev. Země, které jsou nyní v tomto pohledu moderní jen „napůl“ jsou v jakémsi mezistupni a postupně se taktéž stanou „moderními“. Tak i přes to, že připouští cenné prvky v tradici, které nejdou dávat do protikladu s modernizací (Tamtéž: 75–76), nepřikládá jim až takovou sílu, že by mohly být zcela zásadními pro podobu modernizace. Jinými slovy, nepřipouští, že jednotlivé země dospějí k jinému stupni modernizace právě kvůli odlišným tradicím a tedy že na světě bude více různých modernit (Eisenstadt 2002).

2.4.2.1. Postavení náboženství v moderně

Stejně jako tradice i náboženství bylo modernizací zasaženo. V moderně docházelo k upevňování představy, že víra v Boha má být nahrazena vírou v rozum, pokrok (Keller 2007a: 36). Klasičtí autoři se v různé míře snažili popsat roli, jakou náboženství bude v novém typu společnosti zastávat. Karl Marx náboženství odmítal ve smyslu ideologického nástroje a opia lidstva, neboť takového „nástroje“ nemělo již být potřeba v beztřídní společnosti. Max Weber náboženství spojoval s „odkouzlením“ světa, kdy začne být pouhým jedním partikulárním typem sociálního jednání. A Émile Durkheim předpokládal zmizení náboženství, ale pouze v jeho původní podobě. Jinak totiž mělo být nadále přítomné ve společnosti ve formě různých rituálů, které se budou podílet na upevňování sociální koheze. Předpovídal také vznik nových aktivit, ceremoniálů apod., které nahradí předcházející (Giddens 1999: 422).

Některé myšlenky klasiků se poté staly integrální součástí sekularizačních teorií. Sekularizační teorie a jejich rozmach následně ovlivnily podobu náboženství v následujících letech. Tím, že při sekularizaci dochází k odlivu stoupců náboženské tradice, mění se samotná tradice náboženství. Nezaniká, ale mění se. I představa sekularismu v sobě totiž obsahuje implicitně určité prvky křesťanské tradice, kterými jsou například spirituálně-intelektuální hrdinové humanismu (Shils 1981: 259). Avšak z pohledu zastánců substantivního pojetí náboženství se právě odliv stoupců, který mění náboženství, dá považovat za zánik náboženství.

Představa sekularizace jako klesajícího významu náboženství se začala rozšiřovat kolem 19. století s postupným rozšiřováním modernistických představ o industriální, racionální, moderní společnosti. Modernizace je v tomto ohledu nahlížena jako „porodní bába“ sekularizace (Vido 2011: 34–35).

2.4.2.1.1. Sekularizace

Vymezení jedné konkrétní teorie sekularizace se však ukazuje velmi problematické. Sám pojem je ze své podstaty ambivalentní, což se dnes jeví jako úskalí mnoha badatelů. Zprvu se totiž pojem nevztahoval k náboženství a neměl ani negativní nádech. Až s postupem času byl spojen s náboženstvím a získal onu negativní konotaci (Vido 2011: 13–22). Významové pole pojmu se rozšiřovalo, neboť „sekulární“ bylo nejdříve používáno „při aktech převodu finančních prostředků z kláštera na ‘sekulární’ instituce“ nebo „odchodu řeholníka z kláštera“ (Lübbe 1965, cit. dle Vido 2011: 17).

Podle Jamese A. Beckforda můžeme v úvahách o sekularizaci rozlišit šest proudů, které se podílely na zformování moderních sociologických teorií náboženství. Za představitele prvního proudu můžeme považovat Augusta Comta, Herberta Spencera a částečně i Émila Durkheima. Tito představitelé viděli jako hnací sílu společenského vývoje strukturální diferenciaci, která náboženství vymezovala jen určité omezené místo ve společnosti. Náboženství se stalo v tomto smyslu jedním z mnoha subsystémů a tím bylo docíleno snížení jeho vlivu. Druhý proud kladl důraz na empiričnost a vědeckost. Pro Davida Huma, skotské osvícence a francouzské encyklopedisty pak náboženství mělo opodstatnění jen ve smyslu „přirozeného náboženství“, jež je zakotveno v lidském rozumu. Třetí proud si všímal vnitřní dynamiky náboženství a jeho transformací v souvislosti sociálního a kulturního kontextu. Zastánci takovéto myšlenky byli Max Weber a Ernst Troeltsche. Čtvrtý proud se odvolával na práce klasiků liberalismu, kterým šlo o institucionalizaci náboženství a problematiku náboženské tolerance. Tento směr můžeme spojit se jmény Johna Stuarta Milla a Johna Locka. Pro předposlední, pátý proud byl inspirací marxismus. Z pohledu marxismu je náboženství

nahlíženo jako součást utlačovatelského společenského systému. Poslední, šestý proud je spojen se jménem Sigmunda Freuda a jeho psychoanalytickou teorií, kdy náboženství je chápáno jako „kolektivní neuróza“ (Vido 2011: 35–36). Z těchto jednotlivých proudů se zrodily různé teorie sekularizace, a proto bychom v pozdní moderně měli uvažovat spíše o paradigmatu sekularizace než o teorii. Paradigma je vhodnějším konceptem pro označení debat o sekularizaci na základě svých vlastností – je kolektivní nikoliv individuální, podněcuje vědecké bádání a nemusí mít ucelenou teorii. Je tak schopno zaštitit širší prostor, který sdílejí teoretikové sekularizace a to i přes to, že se jejich teorie nepřekrývají (Tamtěž: 22–32).

Rozhodnout, zda jsme svědky sekularizace či nikoliv je spojeno s již výše zmíněným pojetím náboženství. Roland Robertson poukazuje na fakt, že vymezujeme-li náboženství ve smyslu funkcionální definice, jen stěží se dá hovořit o úbytku či oslabování náboženství, neboť je tato definice natolik široká, že může do svého zorného pole zahrnout mnoho fenoménů, jako jsou například i nacionalismus, socialismus apod. (Tamtěž 2011: 63). Bryan R. Wilson z tohoto důvodu odmítá funkcionální definici a je zastáncem sekularizace. Přesto se však nedomnívá, že by náboženství mělo zcela zmizet, neboť náboženské instituce, vědomí i skupiny přetrvávají (Tamtěž 2011: 79). Představu sekularizace tedy bere jako „proces, jímž náboženské myšlení, praktiky a instituce ztrácejí svůj společenský význam“ (Wilson 1969: 14, cit. dle Vido 2011: 70).

I další zastánci sekularizace jako Thomas Luckmann a Peter L. Berger neodsuzují náboženství k absolutnímu vymizení ze společnosti, jeho podoba se pouze proměňuje. V Luckmannově pojetí „neviditelného náboženství“ se náboženství dokonce stává hlavním prostředkem naplňování univerzální „náboženské“ funkce (Vido 2011: 123). Takto bychom mohli pokračovat a zmiňovat další a další teoretiky, kteří na jednu stranu zastávají proces sekularizace, na druhou stranu ho ale

neztotožňují s naprostým zánikem náboženství, pouze řekneme modelují různé scénáře o podobě náboženství ve společnosti.

Sekularizaci můžeme chápat tedy spíše jako transformaci náboženství, ať už vzhledem k jeho funkci, náplni, místu působení apod. Postupně se opouští představa klasiků o zániku náboženství. Myšlenka úplného zániku náboženství, jež má svůj zrod v osvícenství a rané moderně, byla spjata i s myšlenkou naprosté racionalizace, které též nelze dosáhnout. Kdyby totiž došlo k naplnění této ideje, pravděpodobně by opravdu došlo ke zničení veškerých tradic včetně racionalizace samotné (Shils 1981: 320). Zároveň byl předpoklad zániku náboženství podporován i představou, že moderní společnosti budou schopny lidem zajistit blaho a bezpečí. Rozšiřování takového pocitu, že díky pokroku je přežití samozřejmé, se stalo výrazným systematickým narušováním náboženských hodnot (Norris, Inglehart 2011: 245–246), což ve svém důsledku zapříčinilo odklon lidí od náboženství. Avšak v pozdní moderně se ukazuje, že tento předpoklad spojený s moderními společnostmi byl pouhým ideálem a že nastalo mnoho nezamýšlených důsledků, které naopak spíše ohrožují stabilitu jedincova života. Toto ohrožení může naopak být podnětem k mobilizování a revitalizaci různých forem náboženství.

Nicméně pozdní moderna je stále charakteristická svou debatou o tom, zda k sekularizaci došlo, dochází či dojde (myšleno v univerzální míře). U Petera Bergera postupem času došlo k odvolání jeho sekularizační teorie. V dalším svém díle problematizuje představu sekularizace skrze rozmach různých fundamentálních náboženských hnutí v Americe a samotný fakt, že Amerika jako moderní velmoc je velmi nábožensky založena (Berger 1997: 30–34). Podle něj tedy „[p]ředpoklad, že žijeme v sekularizovaném světě je mylný. Dnešní svět je až na pár výjimek (...) stejně zaníceně náboženský, jako vždy býval, a na některých místech ještě více“ (Berger 1999: 2, cit. dle Vido 2011: 240). Proti těmto

jeho tvrzením vystupuje kriticky Steve Bruce, který je nadále zastáncem sekularizace a tyto argumenty mu nepřijdou dostatečně přesvědčivé.

Bruce nespatřuje v náboženských oživeních doklad neplatnosti sekularizace, spíše naopak. Nové formy víry vznikají na základě nových okolností a to je podle něj právě potvrzením sekularizace. Sekularizace v jeho smyslu nemůže znamenat změnu v náboženství namísto poklesu a to z prostého důvodu – pokles je v datech doložitelný. Bruce netvrdí, že by mělo dojít zcela ke zničení náboženství a že sekularizace je nevyhnutelná, tedy univerzální. Její charakter popisuje místo toho v termínech nevratnosti. Ona změna, která má spočívat v alternativní religiozitě, v jeho optice nemůže být považována za zpochybnění sekularizace, protože sami lidé tuto alternativu nechápou ve spirituálním smyslu. Navíc pokud se zaměříme i na zjišťování četnosti, jak se lidé dostávají do kontaktu s touto alternativní formou religiozity, ukazuje se, že čísla klesají (Bruce 2011: 104–112).

Shrneme-li si nastíněnou debatu o sekularizaci, troufám si na základě představených teorií tvrdit, že o sekularizaci ve smyslu úplného zániku náboženství a univerzální platnosti se v pozdní moderně příliš neuvažuje, protože tato představa nemůže být nikdy zcela naplněna. Neplatí ani předpoklad některých sekularizačních teorií o vymizení náboženství z veřejné sféry, neboť v pozdní moderně náboženství ve veřejném prostoru má stále určité místo (srov. Casanova 1994; Marsden, Savigny 2009; Jarkovská, Lišková 2013; Kalvas et al. 2012 aj.). Jak vidíme i na myšlenkách zastánců sekularizace, ani oni ve většině případů neuvažují o absolutním vymizení náboženství ze společnosti, včetně Steva Bruce. Přesto s Brucem nesdílím jeho velmi kritické stanovisko vůči změnám v náboženství, které on popisuje spíš jako onen pokles. Takovýto skeptický postoj je přínosný v tom, že problematizuje určité koncepty jako např. alternativní religiozitu a vede k jejich lepšímu promýšlení. Zároveň tento postoj odráží jeho příklon k substantivnímu definování náboženství (Bruce 2011: 52–54), které nepřipouští změny

v náboženství v přílišném rozsahu. Právě odmítáním jednoho či druhého pólu pohledu na náboženství se dopouštíme přílišného zjednodušení situace náboženství ve společnosti. Nemůžeme tedy přemýšlet jen o poklesu nebo jen o proměně, neboť dochází k oběma jevům současně. V datech opravdu zaznamenáváme pokles institucionalizované víry, avšak je právě onou otázkou, co to doopravdy znamená. Opravdu dochází k poklesu víry na základě strukturálních podmínek a lidé přestávají být věřícími? Či dochází k poklesu na základě vymezení se vůči samotnému konceptu náboženství a ve své podstatě zůstávají „věřícími“?

Platnost sekularizace tak může být brána ve smyslu procesu, kdy dochází ke změnám v náboženské víře na individuální, sociální i organizační úrovni (Dobbelaere 2004), avšak nikoliv k takovým, aby mohlo být náboženství odsuzováno k zániku či ke ztrátě své funkce a vlivu. Skutečnost, že náboženství ve společnosti přetrvává, plní určitou funkci a dokonce se navrácí do veřejného prostoru, tzv. se desekularizuje, se snaží dokázat výzkumy z různých pohledů (Nešpor 2004; Hamplová 2008; Hamplová, Řeháková 2009; Kalvas et al. 2012; Tichý, Vávra 2012 aj.).

Dále lze uvést příklady z historie, které taktéž ukazují, že zničit náboženství není (doposud nebylo) možné. Jedním z takových příkladů jsou již nastíněné úvahy o vývoji náboženství v jednotlivých obdobích stejně jako dále například snahy Sovětského svazu.³ O podobné situaci můžeme uvažovat i v kontextu České republiky, kde se komunistický režim též snažil o likvidaci náboženství skrze tvrdé represe vůči věřícím. Tento historický vývoj byl poté často spojován s jedinečnou podobou sekularizace, která bývá považována za odlišnou oproti sekularizaci v jiných zemích světa. Představa České republiky jako „zvláštního případu“ vzešla z pohledu zvnějšku. Někteří „lidé zvenku“ nahlížejí

³ Ten se skrze racionalizaci a svou kampaň propagující ateismus a bezbožnost snažil o devastaci této tradice. I tento pokus o rozložení náboženství, nedosáhl dokonalého úspěchu, neboť i přes to všechno se okolo jedné třetiny ruské populace poté hlásilo ke křesťanství (Shils 1981: 302).

sekularizaci odlišně. Označení nevychází tedy z výsledků měření religiozity, neboť ty se od ostatních zemí příliš neodlišují, ale jde spíše o specifickou kontextuální stránku (Fiala 2007: 9–12). Nyní se od představy ČR jako „zvláštního případu“ upouští, neboť se dnes zdůrazňuje právě to, že procesy probíhající u nás a v ostatních zemích se spíše podobají. Myšlenka sekularizace přetrvává i v následujících obdobích a jak už bylo naznačeno, v pozdní moderně dochází hlavně k jejímu problematizování.

2.4.3. Tradice, postmoderna a pozdní moderna

Vrátíme-li se k obecné rovině tradic v souvislosti s dalším obdobím, postmodernou, můžeme toto období chápat jako odmítnutí jednoznačnosti, která byla obsažena v konsenzu moderny a příklon k pluralismu (Lyotard 1993). Jak jsme mohli vidět na příkladu modernizace i sekularizace, jejich forma se taktéž stává mnohoznačnou – sekularizace různých úrovní (Dobbelaere 2004) či vícečetné modernity (Eisenstadt 2002). Pluralismus s sebou nutně přináší i další znak postmoderny, kterým je vzrůstající míra nejistoty. Dalšími jejími rysy jsou flexibilita a nepředvídatelnost.

Dnes se již o postmoderně mluví víceméně jako o vyprázdněném pojmu. Od moderny sice došlo ve společnosti ke změnám, které jsou popisovány různými teoretiky z odlišných perspektiv, čímž byl zapříčiněn boom v pojmenování společnosti, v níž žijeme (Petrušek 2006). Není však možné určit zda nejde „jen“ o další podoby moderny či se opravdu jedná o diametrálně odlišnou podobu společnosti. Stejně jako autoři moderny volali po zamítnutí tradic, někteří postmodernisté též prosazují oproštění se od minulosti. V rámci své práce se ale kloním k označení dnešní doby jako pozdní moderny, protože moderna sice byla změněna, ale některé postmoderní principy nebyly, a zřejmě již ani nebudou, naplněny.

Rysem, který je pro společnost pozdní moderny charakteristický a který považuji v kontextu tradic za důležitý, je neustále se zvyšující míra nejistoty. Společnost je tímto fenoménem celoplošně prostoupena a lidé se proto snaží hledat elementární jistoty, kterými může být právě návrat k určitým tradicím či tradičním hodnotám. Důkazem toho mohou být různá, spíše lokální hnutí, která se snaží ochránit staré budovy jako odkaz minulosti či právě i konkrétní tradiční hodnoty. Zde však přichází na řadu otázka, zda je možné se vracet k tradicím v jejich původní podobě.

V tomto ohledu je podstatné se nejprve zamyslet nad povahou jednotlivých tradic. Jedná-li se totiž o uchýlení se a předávání fyzických objektů je vyšší pravděpodobnost, že zůstanou nezměněné, oproti idejím či směrům, jež se postupem času dále vyvíjejí a proměňují. Vezmeme-li si například text – může být několikrát znovu vytištěn a zůstává stejný, avšak interpretace už se může lišit napříč příjemci (Shils 1981: 13). Vzniká tak řetězec proměn, který je sám o sobě tradicí, avšak i přes tento řetězec změn přetrvávají základní znaky tradice. Právě ony základní znaky, jež jsou rozpoznatelné externím pozorovatelem, jsou tím, co utváří podstatu konkrétní tradice. Název tradice je pak tím, co udržuje její identitu (Tamtéž: 13–14). Tradice v sobě implicitně zahrnují potenciál proměny, neboť v nich koexistují vedle sebe základní (neměnné) rysy v kombinaci s proměnlivými znaky, jež flexibilně reagují na vnější podmínky, přizpůsobují tradici a tím vlastně zabraňují jejímu zániku. Pokud dochází k tomu, že jsou základní znaky v rozporu s „novými“ hodnotami společnosti, je zde možnost, že taková tradice zanikne. Každá tradice je ale ze své podstaty náchylná k modifikaci (Tamtéž: 96). Což je logické, pokud se zamyslíme a uznáme, že žádná lidská paměť není stoprocentní a že tedy při předávání může dojít a dochází k proměně, jako když si například vybavíme dětskou hru na „tichou poštu“. Ona přizpůsobivost tradice je ale v závěru její výhodou, neboť pokud je tradice do určité míry flexibilní, má vyšší šanci přetrvat. Uvažujeme-li ale o

tradicích v tomto smyslu, vyvstanou na mysli nepochybně otázky typu, jak dlouho musí být „něco“ předáváno, aby se to stalo tradicí? A zda proměněné tradice můžeme dále nazývat tradicemi? Najdeme nepochybně různé odpovědi na obě dvě otázky. Rozhodnout, které odpovědi jsou správné, je do jisté míry intelektuální pastí. Intelektuální pastí proto, neboť nejsme schopni rozhodnout mezi danými možnostmi. Jinak řečeno, každý směr má své relevantní argumenty.

2.4.3.1. Náboženství, postmoderna a pozdní moderna

Z naznačeného vývoje, vrátíme-li se zpět ke konkrétnímu příkladu této práce, bychom mohli konstatovat, že v jednotlivých historických etapách jde o kolísání potřeby náboženství. Zatímco antika se snažila o jeho racionalizaci a zpochybnění jeho postavení, středověk přispěl k jeho vzestupu (alespoň u křesťanství). Dále poté období osvícenství spolu s modernou „pokračovaly“ v tendencích antických myslitelů a opět nastolovaly představu rozumu a oslabovaly vliv náboženství. Je tedy otázkou, jak je to s náboženstvím dnes, či co můžeme v blízké budoucnosti očekávat. Zda opravdu není možné, že v následujících obdobích se například dočkáme opětovného vzestupu náboženství.

Jak už bylo poznamenáno v kontextu tradic, společnost je prostoupena nejistotou. Pokud tedy, jak bylo naznačeno v souvislosti se sekularizací, k poklesu náboženských hodnot měl vést předpoklad o tom, že moderní společnosti lidem zajistí pocit blaha a bezpečí (Norris, Inglehart 2011: 245–246), není možné, že v opačném případě se lidé k náboženství znovu uchýlí? Platí-li hypotéza, že s klesajícím pocitem bezpečí a jistoty narůstá touha po náboženství, může být otázkou několika let, kdy lidé začnou různé formy spirituality vyhledávat. Jinak řečeno, náboženství se může stát jednou z tradic, ve které lidé budou opětovně hledat zdroj stability a jistoty ve smyslu nalezení „ztraceného

ráje“ v dané komunitě (Váně 2012a: 13). Vnímání existenciální nejistoty, pocitu nebezpečí či touha po lidském kontaktu a solidaritě nebo odpovědi na otázku proč jsme na světě, jsou pro jedince stále důležitými faktory a často i důvodem vyhledávání náboženství, popřípadě nějaké formy spirituality (Norris, Inglehart 2011: 245). Reálným důkazem toho může být například vzrůst nových náboženských hnutí, která jsou na jedné straně nahlížena právě jako revitalizace náboženství (Kepel 1996), jinými však jako podpora sekularizace (Wilson 1976b: 96, cit. dle Vido 2011: 82–83). Nárůst alternativních forem je ve své podstatě dvojsečný. Na jedné straně opravdu může signalizovat potřebu nalezení jistoty pro mnoho lidí a znovu-navrácení náboženství. Na druhé ale přináší náboženský pluralismus, který zpětně znamená posilování nejistoty. Jedinci, kteří totiž v něco věří, dospívají následkem pluralismu ke kognitivnímu nesouladu. To, v co věří, je druhými zpochybňováno (Berger 1997). Ve svém důsledku je pluralismus pozitivní pro ty, kteří hledají, neboť náboženský trh jim poskytuje rozmanitou nabídku. Avšak pro ty, kteří věří v institucionalizované náboženství, to může přinášet riziko odklonění se od víry, která přestává být garantem absolutní pravdy. V případě hledání jistoty v náboženství existuje i další riziko a to konkrétně riziko falešné jistoty, kdy se jedinec uchyluje k náboženskému fundamentalismu. Ten mu sice poskytuje řád a posiluje tak vědomí jistoty, na druhé straně se ale jedinec stává nesvobodným (Tamtéž).

O předávání náboženství či náboženských tradic navíc nelze přemýšlet v kontextu neměnnosti, jak činí někteří zastánci sekularizace, neboť náboženství není materiálním statkem. Je právě onou ideou, která je v čase více náchylná k proměnám. I u náboženství tento potenciál vede k tomu, že díky možnosti přizpůsobit se změnám ve společnosti je schopno přetrvávat už po tolik staletí. Pokud se ale vrátíme zpět k Shilsovi a jeho tvrzení, že podstata tradice přetrvává, dokud jsou externí pozorovatelé schopni charakterizovat základní znaky jako přetrvávající v průběhu předávání (Shils 1981: 14), je poněkud problematické

uvažování v pozdní moderně o tzv. alternativní religiozitě. Ta totiž není lidmi identifikována jako náboženská tradice a je tedy otázkou, zdali se může používat jako indikátor pro potvrzení přetrvávání religiozity v dnešní společnosti. Touto otázkou se budu zabývat dále v práci.

V subkapitole o sekularizaci byla představena debata o její (ne)platnosti, která v pozdní moderně nadále probíhá. Její argument o vytěsňování náboženství do soukromé sféry zpochybňuje svým konceptem deprivatizace José Casanova (1994), který ukazuje, jak se náboženství do veřejné sféry znovu-navrací. Fakt, že náboženství i v pozdní moderně hraje svou roli, můžeme doložit i několika příklady ze současnosti. Prvním příkladem, který zde chci zmínit, se týká osoby docenta Ing. Miloslava Krále, CSc. Tento původně ateistický vědec, který svým podpisem podpořil Chartu 77 a pracoval pro Kabinet pro výzkum vědy, techniky a společnosti při AV ČR⁴, podle svých slov prožil ve svých šedesáti letech dva spontánní vstupy do svého nevědomí a stal se věřícím. Od té doby se snaží o tomto svém prožitku mluvit a podat veřejnosti vědecký důkaz o Boží existenci⁵. Můžeme vlastně říci, že se snaží o to, o co ve středověku Tomáš Akvinský, tedy spojit rozum a víru. Ve své poslední knize *Bůh dokazatelně existuje* (2013) skrze kombinaci několika teoretických východisek z různých oborů dokazuje existenci Boha z pozice vědy.

Druhým příkladem s konkrétními dopady nám mohou být debaty ohledně sexuální výchovy na českých školách, které probíhaly v létě 2010. Právě tyto debaty, jež nastaly jako reakce na brožuru vydanou ministerstvem školství, boří mýtus o sekulární povaze české společnosti. Kdyby totiž povaha české společnosti byla opravdu natolik sekularizovaná, nakolik se uvádí, sexualita by nebyla ožehavým tématem a předmětem sporů (Jarkovská, Lišková 2013: 260–270). Českým specifíkem, které zřejmě umožnilo úspěšnost akce proti výuce sexuální

⁴ Informace o Miloslavu Královi: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/kral-m.html>

⁵ Životopisné údaje Miloslava Krále: <http://www.vedaavira.cz/index.aspx?p=20>

výchovy na českých školách, bylo i to, že náboženské bylo často diskurzivně zaměňováno za kulturní. Konzervativní diskurz proti sexuální výchově tak nebyl identifikován jako katolický (či obecně církevní), a to ani v médiích, a iniciativy VORPu byly brány čistě jako iniciativa rodičů. Záměna náboženství za kulturu byla snazší, neboť odpor vůči sexuální výchově se v tomto případě neodehrával ve jménu Boha. Z toho poté vyplývá, že „[k]řesťanská pravice bývá nejúspěšnější tam, kde použije sekulární diskurz: pseudovědecké argumenty o fyzickém a psychickém zdraví snoubící se s terapeutickým diskurzem sebezpřijetí a sebezdokonalení“ (Tamtéž: 287). Na tomto příkladu je tedy možné vidět, jak činnost náboženství ve veřejné sféře, jeho konkrétní dopady, tak i samotné přizpůsobení se „modernímu“ prostředí a používání sekulární rétoriky pro dosažení požadovaného cíle. V návaznosti můžeme jako další indikátor toho, že náboženství by se mohlo dočkat revitalizace, zmínit i výsledek voleb do poslanecké sněmovny v roce 2013, kdy se křesťanskodemokratická strana KDU-ČSL opětovně, po neúspěchu z předchozích voleb, dostala do poslanecké sněmovny.

Podnětem k zamyšlení je, proč dochází k tomu, že náboženský diskurz musí být pro dosažení úspěchu zakrýván diskurzem kulturním či nějakým jiným. Stáváme se tak svědky paradoxní situace, kdy náboženství na jedné straně klesá, ale na druhé stoupá. Na první pohled se zdá, že náboženství ztrácí svůj vliv, protože evropské katedrály, ač jsou jakkoliv inspirující a velkolepé, jsou zároveň prázdné. Avšak ztráta vlivu je opravdu pouze zdánlivá, vezmeme-li v potaz to, že náboženská témata a konflikty jsou na vrcholu agendy jak v politice, tak v každodenním životě (viz Juergensmayer 2007; Marsden, Savigny 2009; Huntington 2001; Sumiala-Seppänen, Lundby 2006; aj.). Vymezování se vůči náboženství může tedy být způsobeno tím, že u mnohých lidí je představa Boha, či obecně náboženství, v pozdní moderně spojena hlavně s terorismem, nenávistí a diskriminací vůči homosexuálům (Beck 2010: 125). Takovéto negativní aspekty mohly být o to více podpořeny

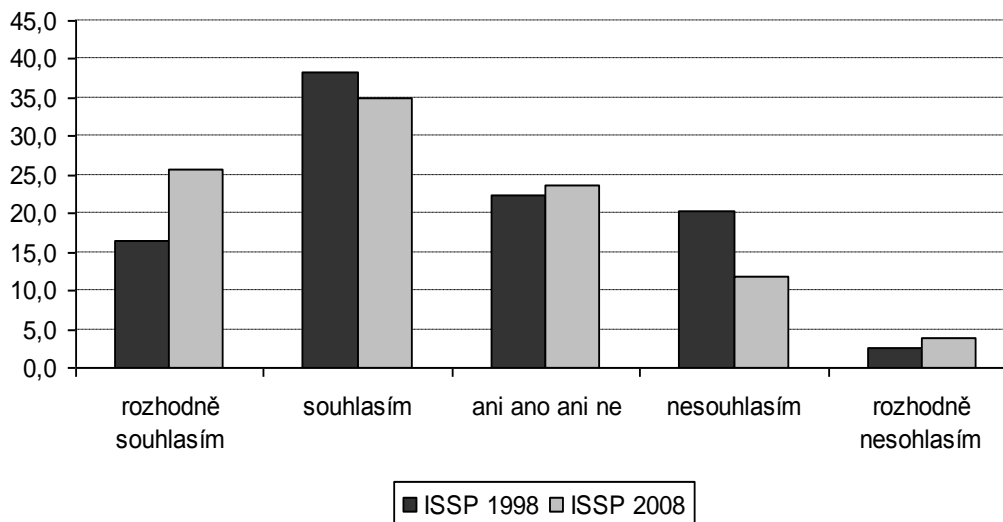
teorií Samuela Huntingtona (2001) o střetu civilizací, která se (nejen) v mediálním světě těšila velké oblibě hlavně po 11. září 2001. Pomohla ustanovit obraz nepřítele a popsat, co se ve světě děje, čímž se stala velmi nebezpečnou, neboť v sobě skrývá potenciál fungovat jako sebenaplnující se proroctví. K této teorii se musí naopak přistupovat spíše jako k varování, které zapříčiní snahu poznávat kulturní odlišnosti a stejnosti (Černý 2008: 356–357). Nebezpečí desinterpretace zůstává stále aktuální a to i přes to, že má teorie své kritiky (např. Fox 2002)⁶. Nadále totiž pro některé jedince může být tento rámeček uvažování velmi lákavým a tak i opodstatňovat negativní pohled na náboženství samotné.

Porovnáme-li, jak lidé vnímali náboženství v roce 1998 (ČR 1999) a v roce 2008 podle šetření ISSP (viz graf 1), vidíme, že sice došlo k nárůstu počtu lidí, kteří vnímají náboženství tak, že přináší více konfliktu než míru a že zároveň poklesla kategorie, jež s tímto výrokem nesouhlasí⁷. Avšak uděláme-li souhrnná čísla toho, jak s tímto výrokem lidé souhlasí a nesouhlasí, čísla se liší jen velmi málo, v řádech 6 – 7,5 %. Takovýto posun se mi v horizontu 10-ti let nezdá nějak výrazný. Smýšlení o náboženství mohlo být zasaženo například ihned po událostech 11. září, ale jinak by se dalo říci, že nastává spíše pozvolná názorová změna, kterou by bylo potřeba vysvětlit.

⁶ Dále také například v českém prostředí rozhovor Dušana Lužného s Milošem Mendelem: <http://www.sedmagenerace.cz/text/detail/islam-jako-novy-obraz-nepriatele>

⁷ Obdobně dopadlo i porovnání ohledně souhlasu a nesouhlasu s výrokem „Lidé s velmi silnou náboženskou vírou jsou často příliš netolerantní k druhým“.

Graf 1. Porovnání relativních četností v míře souhlasu s výrokem „Podíváme-li se po světě, náboženství přináší více konfliktů než míru“.



Zdroj: ČSDA, data ISSP 1998 (v ČR sběr 1999) a ISSP 2008

2.5. Výzkumy náboženství v ČR, jejich problémy a kritika

2.5.1. České výzkumy religiozity, jejich proměnné a výsledky

Tato subkapitola se věnuje systematickému přiblížení několika výzkumů o náboženství v české společnosti z posledních let, neboť i tento fakt sám o sobě dokazuje, že náboženství v České republice rozhodně není fenoménem na ústupu. I když by se přes množství existujících výzkumů mohlo nyní zdát, že v „ateistické“ společnosti musí být téma náboženství dočasně vyčerpáno, skrze představení výzkumů a poukázání na jejich slabiny se pokusím dokázat, že stále je co zkoumat a budu se i já snažit přispět do debaty ohledně situace náboženství u nás.

Výzkumy náboženství pozdní moderny se na jedné straně zabývají vysvětlením o sekularizované podobě české společnosti, na druhé se stále častěji snaží z pozice vědy zpochybnit tvrzení o ateistickém

českém národě (viz Nešpor 2004; Hamplová 2008; Hamplová, Řeháková 2009; Tichý, Vávra 2012 aj.). Jejich přiblížení v této subkapitole má sloužit pro nastínění probíhající debaty na poli sociologie náboženství. Jinak řečeno, skrze výzkumy je možné na teoretické úrovni identifikovat směřování náboženských tradic. Zároveň je skrze ně dobře viditelné, že náboženská tradice jako taková má ve společnosti stále určité místo a funkci. Přiblížení těchto textů slouží jako další podpůrný argument jak pro to, že náboženství je tradice potřebná pro společnost tak pro to, že nedochází k předpokládanému zániku tradic/náboženství. Zároveň však chci předem upozornit, že výčet výzkumů nebude vyčerpávající a byly vybrány jen některé.

V první řadě bychom si zde měli shrnout, s čím je v českých výzkumech spojována sekulární podoba české společnosti. Přehledně tak činí Petr Pabian, který rozebírá jednotlivá vysvětlení sekulární povahy českého národa a zároveň navrhuje alternativní pohled na danou situaci. Nesouhlasí s dosavadními vysvětleními, neboť nepramení z analýzy, ale staví jen na nejrůznějších předpokladech (Pabian 2013: 85). Jedno z vysvětlení sekularity je, že je výsledkem rekatolizace, která měla přetrhat vazbu k původním konfesím, a následně vynucený katolicismus byl pouze povrchní, což zapříčinilo antiklerikalismus a náboženskou lhostejnost. Avšak toto tvrzení nevysvětluje velké rozdíly ohledně náboženské situace mezi jednotlivými rekatolizovanými zeměmi. Zároveň nejde sekularitu vysvětlit ani skrze modernizaci, což je stále velmi silná interpretace. Jenže na základě tohoto vysvětlení by muselo platit, že Česká republika jako jedna z nejvíce sekulárních zemí v Evropě je i nejvíce industriální, urbanizovaná či modernizovaná. A v poslední řadě se nejedná ani o konstrukci národa, tedy sekularita není spojena s antiklerikální povahou husitství, které je považováno za vrchol českých národních dějin. Nikde totiž není vysvětleno, proč by zrovna husitská identita měla zvítězit nad ostatními konkurenčními možnostmi (Tamtéž: 87–89). Pabian se tak skrze historicko-komparativní analýzu snaží podat

jiné a dle něj analyticky korektnější vysvětlení. Základem jeho interpretace je pojmání Česka jako katolického monopolu, ve kterém došlo spolu s průmyslovou revolucí a utvářením národů k rozštěpení, jež mělo za následek náboženskou polarizaci (Tamtéž: 96). Jeho pohled je tak spojen s nástupem komunismu, který měl v Čechách silnou podporu a stál jen proti částečně zmobilizovanému katolicismu, což postupně vedlo k náboženské lhostejnosti, jež má být charakteristickou pro českou společnost (Tamtéž: 96–99). Podle mého názoru je ale otázkou, zda jde opravdu o lhostejnost vůči náboženství, či se jedná o aktivní vymezování lidí vůči náboženství na základě negativního pohledu na tuto tradici.

Po přiblížení jednotlivých vysvětlení sekulární podoby české společnosti bych se dále chtěla věnovat několika současným výzkumům náboženské situace v ČR. Tyto výzkumy jsou vybrány tak, aby zastoupily širší škálu pohledů na náboženství v současné české společnosti a poskytly tak hned několik různých perspektiv, které demonstrují, co se s náboženstvím děje. Kvantitativní výzkumy jsou zvoleny proto, neboť to byly právě ty, skrze které byla potvrzována sekularizace společnosti a které jsou stále do jisté míry brány jako spolehlivější, neboť se zakládají na „tvrdých“ datech. Na vybraných výzkumech se pokusím ukázat, že ale došlo k proměně a že i kvantitativní výzkumy mohou vyvracet platnost sekularizace v takové míře, v jaké byla dříve prezentována a že i skrze kvantitativní výzkumy může být zjišťována funkce náboženství ve společnosti.

Nejprve si tedy představme výzkumy Dany Hamplové (2008, 2010, 2011) a jejích spoluautorů – Zdeňka Nešpora (2009) a Blanky Řehákové (2009). Zprvu by se mohlo zdát, že autorka podporuje argument o sekularizované podobě české společnosti, když skrze data ze Sčítání lidu ukazuje úbytky členů jednotlivých církví jako Církve římskokatolické, Českobratrské církve evangelické a Církve československé husitské. Na druhé straně sice upozorňuje i též na vzrůst členů některých jiných církví, konkrétně posílily Církev bratrská, Apoštolská církev, Křesťanské sbory,

Svědkové Jehovovy a další. Tento nárůst je však znatelně menší než úbytek. Dalšími analýzami dat ISSP a DIN dospívá k závěru, že tři pětiny Čechů se nehlásí k žádnému náboženskému vyznání. Jde hlavně o mladé lidi, častěji muže z Čech, nikoliv z Moravy (Hamplová, Řeháková 2009).

Na druhou stranu se ale snaží prostřednictvím kvantitativních dat zkoumat otázku, čemu tedy vlastně Češi věří (Hamplová 2008), zda jsou opravdu ateisty či nikoliv. Své úvahy rámuje v konceptech „tradiční“ a „alternativní/okultní“ religiozity. Skrze kvantitativní analýzy (regresní, logistickou aj.) se snaží mapovat, co ovlivňuje víru v náboženství a jak tato víra vypadá. Alternativní religiozitu vymezuje skrze otázky z ISSP (1999), EVS (1999) i DINu (2006) na víru v horoskopy, věštce, léčitele, amulety apod. Oproti tomu tradiční religiozitu spojuje s vírou v zázraky, účinnost modlitby, nebe nebo peklo. Takto sestavené proměnné poté analyzuje jak z hlediska sociodemografických charakteristik (věku, pohlaví, vzdělání a velikosti bydliště), tak vzhledem k náboženské socializaci (návštěvy bohoslužeb ve věku 11-ti nebo 12-ti let a víra matky/otce). Postupným modelováním dochází k závěru, že jak tradiční, tak alternativní religiozita není natolik ovlivněna sociodemografickými charakteristikami, tedy, že by „věřící“ příslušeli k nějakému specifickému sektoru populace (Hamplová, Nešpor 2009: 10), ale náboženskou socializací. Pokud jedinec v dětství navštěvoval bohoslužby a dostal se tak do kontaktu s náboženstvím, vzrůstá u něj pravděpodobnost, že bude i nadále inklinovat buď k tradiční, nebo alternativní religiozitě. Rozdílný vliv na tradiční a alternativní religiozitu má náboženské prostředí, v němž jedinec vyrůstal. Pokud byl jedinec vychováván v římsko-katolické tradici či menší protestantské skupině, má stejnou pravděpodobnost věřit v prvky alternativní religiozity jako jedinci, kteří nevyrůstali v žádné náboženské tradici. Jinak řečeno, menší křesťanské denominace a komunity umožňují lepší intergenerační přenos tradiční náboženské víry, naproti tomu například Československá církev husitská poskytuje

nejslabší stupeň náboženské socializace, a tedy otevírá více prostoru pro víru v prvky alternativní religiozity (Hamplová, Nešpor 2009).

I když podle Hamplové sociodemografické charakteristiky mají na vysvětlení religiozity pouze malý vliv, můžeme shrnout několik trendů, které v datech odhaluje. Z hlediska sociodemografických charakteristik ukazuje, že k tradiční víře častěji inklinují starší než mladší lidé, spíše ženy než muži. Větší pravděpodobnost být věřící mají též jedinci, kteří dokončili nižší stupeň vzdělání. U alternativní religiozity vzhledem k věku identifikuje trend opačný, tedy že mladší lidé více inklinují k tomuto typu religiozity (Hamplová, Řeháková 2009). Rozdělíme-li však určité věkové kategorie, můžeme také dojít k závěru, že v porovnání s lidmi ve středních letech, i mladší jedinci více inklinují k tradiční religiozitě. A dokonce, že u alternativní religiozity se výrazný věkový trend nepotvrzuje. Alternativní religiozita je tak spíše sdílená podobně napříč věkovými kategoriemi (Váně, Lužný, Štípková 2013: 200).

Protože jak u alternativní, tak u tradiční religiozity v kategorii věřících přebývaly ženy, Hamplová se snažila poskytnout vysvětlení i vzhledem k této skutečnosti. Větší zastoupení žen bývá vysvětlováno hned z několika teoretických pozic. Hamplová se tak pokoušela zjistit, zda se větší religiozita žen dá vysvětlit odlišným zakotvením na trhu práce, sociální deprivací či odlišnou socializací. I když se jí plně tento fakt nedaří postihnout, protože není schopna vysvětlit, proč více žen věří v personalizovaného Boha nebo horoskopy, nejlepším vysvětlením rozdílu je dle ní odlišná náboženská socializace. Tedy, že dívky jsou častěji brávány do kostela a i více vychovávány v nějaké náboženské tradici (Hamplová 2011).

Zatímco Hamplová se kloní k náboženské socializaci jakožto k nejnvlivnějšímu faktoru, který zajišťuje přetrvávání víry do dospělosti, existují výzkumy, jež toto stanovisko do jisté míry zpochybňují. Náboženská socializace dle nich má sice nezpochybnitelný vliv, ale o jeho síle polemizují. Můžeme zde zmínit například výzkum Jana Váněho

a Martiny Štípkové (2013), kteří zkoumali vliv náboženské praxe na ortodoxii. Ve svém výzkumu sice potvrzují statisticky signifikantní vliv náboženské socializace na náboženskou praxi a ortodoxii, ale jedním dechem dodávají, že silnějšími faktory ovlivňující ortodoxii v dospělosti jsou pravidelné docházení do kostela a modlení, tedy náboženská praxe a náboženské prostředí. Zatímco náboženská socializace se ukazuje platná napříč zeměmi, v České republice, jakožto sekularizované zemi (a v Rakousku jakožto individualizované zemi), se potvrzuje vyšší vliv právě náboženské praxe. Poněkud jinou perspektivu, která zmírňuje vliv náboženské socializace, nabízí výzkum ohledně kvality života jedince od Martina Vávry (2010). Ten skrze indikátory kvality života jako je bezmocnost, beznormovost, sociální izolace, štěstí/spokojenost a důvěra, ukazuje, že jsou ovlivněny naopak spíše sociodemografickými charakteristikami než proměnnými spojenými s náboženstvím. Náboženská socializace v dětství se tak ukázala jako nevýznamná pro ovlivnění současné kvality respondentova života.

Dalšími faktory, skrze které může být zkoumána povaha náboženské situace v České republice, jsou například přechodové rituály, církevní obřady, jako křest, sňatek či pohřeb (Váně 2013). Těmito faktory se v rámci komparace západních Čech a Slezska zabýval Jan Váně. Ve svém textu porovnává absolutní četnosti narozených dětí, sňatků a úmrtí s četnostmi křtů, církevních sňatků a pohřbů v daných letech. Jak Moravsko-slezský region, tak západní Čechy se vyznačují poklesem všech tří vybraných indikátorů v průběhu 12ti let (od r. 1997 – 2009). Přesto se autor distancuje od tvrzení, že by tento trend měl naznačovat, že česká společnost ztrácí víru (Tamtéž 2013). U otázky sňatků je též dobře pozorovatelný trend homogamie, který zůstává v čase relativně stabilním⁸. Jinak řečeno, náboženství ovlivňuje sňatkový trh, protože věřící lidé se snaží hledat partnery stejně nábožensky založené.

⁸ Tato zjištění předvedl na konferenci „Sociologie náboženství v post-sekulární věku“ (Plzeň, 3. 10. 2013) ve svém příspěvku „Funkce náboženství v postmoderní společnosti“ Antonín Paleček.

Takovéto zjištění můžeme považovat za důkaz přímého vlivu náboženství na jedince v současné české společnosti.

Dalším typem zkoumání otázky náboženství může být zaměření se na jeho činnost/povahu ve veřejné sféře. Jedním z možných vysvětlení, proč náboženství ztrácí vliv v České republice je totiž mediální obraz, který je o náboženství prostřednictvím médií veřejnosti zprostředkován. Většinou jsou totiž zprávy o náboženství spojeny s nějakým negativním obrazem, např. postoj proti homosexualitě, potratům, sexuální skandály či v současné době hlavně otázka církevních restitucí. V případě církevních restitucí můžeme mluvit o tom, že církev špatně odhadla společenskou náladu, kdy toto téma začalo skrze média přetvářet pozitivní obraz církve jako morální autority na negativní, který byl náhle spojen s autoritativní chamtivou mocí. Mocenský aspekt byl dále podpořen skrze snahy některých pražských církevních představitelů zasahovat přímo do politických událostí v 90. letech⁹ (Fiala 2007: 61–67). Současné výzkumy dokazují, že lidé opravdu na otázku církevních restitucí reagují, neboť s každou zprávou o nich, roste pravděpodobnost, že je lidé uvedou jako jednu z nejdůležitějších událostí (Kalvas et al. 2012). Snaha o navrácení (veškerého) majetku zpět církvím se tak v očích lidí stala negativním symbolem pro samotné náboženství. Velké procento lidí, a to nejen nevěřících, ale i věřících, se vyjadřovalo tak, že by se církvím nemělo navracet vůbec nic (Lužný 1998: 16). Na jedné straně tedy lidé požadují ekonomickou nezávislost církví na státu, ale na druhé vnímají negativně, když si na to chce církev zajistit prostředky právě skrze navrácení svého majetku. Negativní obraz o náboženství si mohou lidé utvářet i skrze mediální rámování například islámu, který je často mediálně spojován převážně s násilím a terorismem (Marsden, Savigny 2009). Jedinci se tak mohou odklánět od náboženství na základě těchto negativních obrazů a neschopnosti církví tyto obrazy pomocí účinných strategií „přenastavit“.

⁹ Například výzva kardinála Miloslava Vlků k demisi druhé Klausovy vlády (1996–1997) a veřejné odsuzování tohoto politika. Toto jednání mělo negativní dopad, neboť nejsilnější pravicová strana měla dost voličů i z řad katolíků a došlo tak k odmítavému postoji i uvnitř církve (Fiala 2007: 66–67).

Církev totiž disponuje tématy, na které chtějí obrátit pozornost lidí, avšak nedisponuje účinnými strategiemi, kterými by svá témata prosadila do veřejné agendy (Váně 2012a: 67–77).

Poskytnout „jiný úhel“ pohledu na náboženství v současné společnosti se snaží ve své publikaci Radek Tichý a Martin Vávra. Věnují se hned několika aspektům náboženství – víra v rodině, tolerance, důvěra, štěstí apod. Chtějí přinést nový pohled na náboženskou situaci v České republice. Nejdříve se tedy zabývají otázkou předávání náboženské víry v rodině. Porovnávají různé společenské hodnoty a jejich předávání. Zjišťují, že náboženství se neukazuje jako důležitá hodnota, která by v dnešní době poskytovala životu smysl a tento názor se předává z rodičů na děti lépe než (pozitivní) ocenění jiných hodnot. Dominantními hodnotami se stává láska, rozum či interpretace vlastní biografie (Tichý, Vávra 2012: 32). Autoři poukazují na to, že však může dojít k podprezentování věřících, neboť pokládaná otázka může být chápána hlavně v tradičně-konfesním smyslu a zanedbává se tak alternativní religiozita. Přesto se ukazuje, že lidé, kteří se v dětství nedostali do kontaktu s náboženstvím, tak mají větší pravděpodobnost být nevěřícími (Tichý, Vávra 2012: 37). Toto jejich zjištění potvrzuje výsledky předchozích výzkumů o tom, že náboženská socializace hraje určitou roli pro budoucí víru jedince v náboženské prvky (Hamplová 2008; Hamplová, Řeháková 2009 aj.)

Dále se ve svém výzkumu zabývají otázkou důvěry, neboť generalizovaná důvěra je do jisté míry spojována s náboženstvím. Náboženství má totiž ve společnosti fungovat jako jeden ze zdrojů důvěry. V otázce důvěry k lidem dochází k závěru, že lidé věřící v osobního Boha jsou více důvěřiví než nevěřící a i než jedinci inklinující k nějaké formě alternativní spirituality. Důvěra v církvech se odvíjí od toho, jakou roli respondenti církvi přisuzují, a ukazuje se, že i část věřících církvím nepřisuzuje příliš velkou důvěru (Tichý, Vávra 2012: 50–57). Jiným aspektem, jímž se zabývali, byl pocit štěstí. Zde se jim nepotvrdil

předpoklad, že by věřící byli šťastnější než nevěřící. Ukazovalo se naopak, že jedinci tendující k tradiční víře jsou dokonce méně šťastní, ale tuto souvislost autoři vysvětlují sociodemografickými charakteristikami, například věkem (Tamtéž: 79–82). Proměnná věku ale může korelovat spolu se zdravotním stavem jedince. Zmínění této možnosti však ve vysvětlení chybí (Nešpor 2012: 1024). U tolerance se jim též nepotvrdil předpoklad, že by tradiční věřící byli méně tolerantními k jiným náboženstvím a názorům obecně ba spíše naopak. Tradiční věřící jsou většími obhájci určitých norem chování než lidé nevěřící, a proto jsou méně tolerantní, co se překračování těchto norem týká (např. nevěra apod.). Jsou ale například více tolerantní k tomu, aby vedle nich bydleli Romové či imigranti z jiných zemí (Tichý, Vávra 2012: 100–107). Zaměření se na jednotlivé aspekty jako důvěra, štěstí, tolerance aj. tak odhaluje, že náboženství má ve společnosti stále svou funkci a reálné dopady na jedince. Jedinci vlivem náboženství, ať už se vůči němu vymezují nebo se mu podřizují, žijí určitým životním stylem a kloní se k určitým hodnotám. I když je podíl mladých katolíků menší než nevěřících, chovají se od nich odlišně. Můžeme například uvést, že méně často kohabituji, častěji dříve vstupují do manželství, mají tak více dětí a vykazují menší rozvodovost. Přesto dochází na druhou stranu i ke sbližování některých hodnot, protože věřící proměňují dříve platné normy, proměňují se hodnoty. Manželství a rodičovství je společensky ceněné jak u věřících, tak nevěřících (Nešporová 2010).

2.5.2. Kritika dosavadních výzkumů v České republice

V předchozí subkapitole jsme si ukázali, na co se výzkumy v České republice v pozdní moderně zaměřují. Kdybychom z nich měli vyčíst odpověď na otázku, kam kráčejí náboženské tradice v pozdní moderně, odpověď by byla nasnadě. Ve větší míře by se s odkazem na výzkumy

dalo konstatovat, že náboženské tradice kráčí ke své proměně, respektive, že teorie sekularizace neplatí ve smyslu ztráty působnosti náboženství ve veřejné sféře či ztrátě funkce náboženství. Jinak řečeno, náboženské tradice se transformují do alternativních podob a naznačuje to spíše platnost teorie individualizace náboženské víry. Na co však ve výzkumech odpověď příliš nenalezneme, je otázka, proč se tomu tak děje. Proč se lidé odklání od tradičních náboženství a kloní se k alternativní formě religiozity? Snahy o vysvětlení mohou být viděny ve zkoumání vlivu náboženské socializace jedince, avšak stejně nenalezneme vysvětlení, proč už v pozdní moderně jedinci nejsou tolik nábožensky socializovaní jako dříve. Určitá snaha o vysvětlení je skrze strukturální proměnu společnosti, občas používáno jako nic neříkající mantra, ale jedná se o vysvětlení na celospolečenské rovině. Historické kořeny sekulárnosti jsou samozřejmě důležité, ale neméně důležité je i to, proč působení stále přetrvává. V českém prostředí chybí výzkumy, které by se zaměřovaly na individuální vysvětlení sekularizace, jak činí v německém prostředí například kolektivní monografie *Vnucená sekularita* z roku 2009, jejímiž autory jsou Monika Wohlrab-Sahr, Uta Karstein a Thomas Schmidt-Lux. Ti se skrze rodinné biografické rozhovory snaží vysvětlit sekularitu prostřednictvím vzorců mezigeneračních vztahů. Ukazuje se, že se proměnila možnost volby nejstarších generací na jakýsi sekulární habitus nejmladších generací, kde nepotřebovalo a nepotřebuje být vysvětlováno odklonění se od religiozity (Závorková 2013). Takovýto směr výzkumu v ČR by mohl pomoci zodpovědět otázky, proč na individuální rovině dochází k vymezování se proti náboženství, proč ho v pozdní moderně lidé nepovažují za atraktivní možnost v případě poskytnutí určitých jistot a hodnot.

Hlavním cílem popsaných výzkumů je tedy převážně deskripce distribuce věřících lidí ve společnosti, viz Hamplová, která se zabývá otázkou, zda věřících opravdu ubývá, popřípadě jak na tom je tradiční

religiozita vůči alternativní. Zároveň tedy chybí nějaká hlubší reflexe výsledků výzkumů. Další nezodpovězenou otázkou, kterou tyto výzkumy přináší, je ta, co vlastně dané výsledky o společnosti vypovídají? A to z toho důvodu, že sama kategorie alternativní religiozity je poněkud problematická, neboť sami respondenti indikátory alternativní religiozity nepovažují za náboženské a jak už bylo řečeno výše, přidá-li se navíc zjišťování četnosti, jak často se respondent s touto „alternativní religiozitou“ dostal do kontaktu, ukazuje se, že čísla ohledně alternativní religiozity klesají (Bruce 2011: 104–109). Alternativní religiozita má vytvářet jakýsi kvantitativní ekvivalent novým náboženským hnutím v kvalitativních výzkumech. Rozdíl je v tom, že lidé v nových náboženských hnutích vnímají spojení s náboženstvím oproti lidem, kteří jsou spojováni s alternativní religiozitou. Je tedy možné alternativní religiozitu považovat za indikátor přetrvávajícího náboženství ve společnosti? Vyřešit tuto otázku se pokusím v následující kapitole. Tato kritika nemá za cíl zpochybnit přínos výzkumů zaměřených na deskripci distribuce, protože je samozřejmě potřeba zmapovat rozložení věřících v české společnosti, ale jde spíše o to, že pouhé mapování distribuce nestačí.

Méně častými jsou pak, což považuji za problém, výzkumy zaměřující se na otázky o funkci náboženství ve společnosti, viz Tichý a Vávra, Nešporová aj. Můžeme spekulovat, že menší zastoupení je přímo úměrné malému zastoupení věřících, kdy se předpokládá, že náboženství ve společnosti výraznou funkci mít nebude. Jak ale ukazují současné výzkumy, tak opak je pravdou. Náboženství rozhodně funkci ve společnosti má. Ať už se jedná o formování životního stylu věřících i nevěřících (např. Nešporová 2010), tak jak jsme si dokonce výše ukázali, že je schopno prosadit své snahy i na úrovni politiky, viz úspěšnost akce proti sexuální výchově na českých školách (Jarkovská, Lišková 2013) a mnoho dalších. Zaměříme-li pozornost jak na distribuci, tak na funkci, jež ve společnosti náboženství má a jak se „chová“ ve veřejném prostoru,

získáme mnohem plastičtější pohled na náboženství a budeme moci lépe říci, jaká je situace náboženství v České republice.

V logice odmítnutí dichotomií, tak nejde o zamítnutí jednoho (distributivního) nebo druhého (funkčního) přístupu, ale spíše o jejich kombinaci a vzájemné doplňování. Budeme-li totiž uvažovat o sekularizaci v termínech poklesu věřících institucionalizovaných náboženství, bude se Česká republika opravdu jevit jako sekularizovaná. Avšak pokud sekularizaci budeme chápat jako pokles funkce náboženství ve společnosti, mohlo by se ukázat, že sekularizace v ČR rozhodně nenastává v míře, jaká je jí připisována, a že náboženství má stále podstatný vliv. To mimo jiné naznačují i dosavadní výzkumy, které se na funkci náboženství ve společnosti zaměřují.

Propojení distributivních a funkčních výzkumů by mohlo odhalit daleko významnější zjištění o podobě a funkci náboženství ve společnosti. Dovolím si zde jednu spekulativní úvahu. K odklonu od přihlášení se k náboženské víře může docházet právě z toho důvodu, že lidé ji v 21. století spojují např. s terorismem, nenávisť a diskriminací vůči homosexuálům (Beck 2010: 125). Dochází tak k tomu, že lidé se vymezují vůči této představě náboženství, která je utvářena ve veřejném prostoru, ale na druhou stranu ve své podstatě se stále vztahují a věří určitým principům a rituálům, jenž jsou náboženské. Takováto úvaha je zároveň dalším možným návodem, kam směřovat budoucí výzkumy. Tedy jít buď směrem od lidí a zjišťovat nikoliv, jestli (ne)věří, ale proč se k náboženství staví zrovna tímto způsobem a co si pod pojmem náboženství vůbec představují. Takovéto výzkumy by mohly ve své podstatě vést i ke zlepšení konceptualizace otázek do dotazníkových šetření. Ve své analytické části se pokusím přispět k odpovědi na nastíněnou úvahu a tedy se zaměřit na to, jak lidé v České republice vnímají náboženství.

2.5.3. Problém přílišné dichotomizace?

Jak bylo v průběhu celé práce implicitně naznačováno, velká obtíž spočívá i v určité touze po dichotomiích. Dichotomie jsou potřebné, jak pro běžný život, tak pro vědecké poznání, avšak v tom spočívá i určité nebezpečí. Často se totiž zapomíná na jejich reflexi. Neustále musí být vymezováno něco vůči něčemu, což přináší značná úskalí. Jak rozhodnout, která možnost je tou správnou, hodnotnější? Takovéto přemýšlení nás často dostává do logické pasti, neboť ve většině případů ani nelze rozhodnout, co je lepší a co horší. Přesto jsou vynášeny hodnotící soudy a vznikají pak dva tábory zastánců, kdy každý má svou vlastní pravdu.

Většina dichotomií, jež jsou značně generalizující, by měla být s odkazem na Maxe Webera promyšlena v konceptech ideálního typu (Bendix 1967: 313). I to nás však nezabývá rizika, kterého se někteří teoretici dopouštějí, a to že skutečnost zaměňují právě za tyto dichotomie, ideální typy. Dalším rizikem z toho pramenícím může být něco, na co upozorňuje Nietzsche. Skrze dichotomie si vytváříme určité projekce, které nás potom zpětně ovlivňují. Marx to ve spojení s náboženstvím označil jako falešné vědomí. V obou případech dochází k redukování reality, která rozhodně, řečeno obratem, není jen bílá nebo černá.

Právě z takového chybného dichotomického předpokladu vycházely teorie modernizace. Základní dichotomickou jednotkou zde byla tradice versus modernita nebo také tradiční versus moderní. Ustanovení této dichotomie je daleko snazší než analyzovat přechody mezi jednotlivými typy společností. Navíc se automaticky předpokládalo, že přechod od jednoho typu společnosti k jinému je přechodem k lepšímu, což v sobě implicitně zahrnovalo i odmítnutí předchozích tradic. Idea modernizace vůbec neuvažovala o tom, že by mohlo dojít ke

kombinování „tradičních“ a „moderních“ prvků. S tím souvisel také předpoklad univerzálnosti modernizačních teorií, tedy že změna bude předvídatelná a bude mít ve všech společnostech stejný průběh a výsledek (Inglehart, Baker 2000: 20–21). Rozhodně však nelze mluvit o tom, že by modernizace měla ve všech zemích stejnou podobu. Různé výzkumy ukazují, že dochází právě ke kombinování původních tradic a moderních prvků. Existuje totiž dialektický vztah mezi tradicemi a modernizačními trendy. Nejen tedy, že modernizační snahy mohou měnit podobu tradic, ale i tradice mohou měnit podobu modernizace. Tento fakt je dobře viditelný například na snaze pozápadnit nezápadní společnosti. V nezápadních společnostech jsou podněty ze Západu přijímány jinak, neboť jsou vystavěny na tradicích jednotlivých zemí a ty tak dávají těmto podnětům, a tak i modernizaci, vlastní ráz (Eisenstadt 2002).

Existují sice empirické podklady pro to, že dochází k jistému odklonu od tradic směrem k racionalitě, ale nejedná se o homogenní proces. Díky tomu, že tradice jsou silně navázány na kulturní dědictví, zůstává ve společnosti jejich hluboký otisk, který trvá navzdory modernizaci (Inglehart, Baker 2000). Tento otisk se pak projevuje právě v odlišné podobě modernizace jednotlivých zemí a místo univerzálního procesu modernizace se jedná spíše o vícečetné modernity (Eisenstadt 2002).

Nedichotomický pohled na koncepty tradice a moderny zastává například Friedrich Bohler a Bruno Hildenbrand (1990), kteří ve svém výzkumu dochází k závěru, jenž spočívá právě v apelu nepovažovat tradici a modernitu jako dichotomické pojmy, protože se ukazuje provázanost těchto konceptů. Joseph Gusfield (1967) poté přímo ustanovil sedm mylných předpokladů polarizace tradiční versus moderní. Prvním takovým omylem je považovat rozvojové země za statické společnosti, neboť je třeba si uvědomit, že to, co bývá označováno jako „tradiční společnost“ je samo o sobě produktem změny. Za druhé jde o předpoklad, že tradiční kultura je konzistentním souhrnem norem a

hodnot. Avšak i v tradici lze najít nekonzistentnost, podíváme-li se například na křesťanství, existují různé větve interpretující tuto tradici odlišně. Za třetí je mylné ztotožňovat tradiční společnost s homogenní sociální strukturou, neboť i ve společnostech, které jsou označovány jako tradiční, můžeme nalézt diferenciovanou sociální strukturu (viz Indie). Čtvrtým omylem je už zmíněný předpoklad, že staré tradice jsou nahrazeny novými změnami, ale právě to, že se objevily nové, neznamena, že zmizely staré. Spíše vznikají různé alternativy, jako v případě medicíny a magie. Za páté je předpoklad neustálého konfliktu tradičních a moderních forem, avšak tradiční hodnoty naopak mohou moderním formám pomoci, mohou sloužit jako zdroje legitimizace pro nové cíle a procesy. Ale je třeba zmínit, že některé kultury obsahují tradiční hodnoty lépe slučitelné s modernizací než jiné. Předposledním mylným předpokladem je vzájemné vyloučení tradice a modernity, přitom jak už bylo řečeno, nejsou až tak konfliktními jako spíš podporujícími se systémy. Stále lze ve společnosti identifikovat odvolávání se na tradiční hodnoty jako například rodina. Posledním omylem je předpoklad, že modernizace oslabuje tradici, protože dnes můžeme být svědky toho, že čím více jsou země westernizovány, tím více kladou důraz i na svoje tradice (Gusfield 1967: 352-358). I přes takováto zpochybnění můžeme nalézt i onen druhý tábor, teoretiky modernizace, kteří dále zastávají ideu modernizace jako univerzálního procesu. Dosavadní rozmanitost považují pouze za přechodný stav překlenující tradiční a modernizovanou společnost.

2.5.3.1. Dichotomie a náboženství

Přílišná dichotomizace je dle mého názoru problematická právě i ve vztahu k náboženství. Viděli jsme, že zcela neplatí dichotomie tradice vs. moderna, s čímž je do jisté míry svázán i pohled na náboženství.

Dochází-li totiž k ustanovení dichotomické dvojice, tak nejenže v sobě implicitně obsahuje hodnotící soudy, ale zároveň jsou na ní navázány i další dichotomie. Jinak řečeno, vezmeme-li právě tradici a modernu, tak ve spojení s náboženstvím dochází k tomu, že náboženství je spojováno právě s tradicí a má být odmítnuto, kdežto moderna je spojena s racionalitou. Samotné náboženství v sobě tedy zahrnuje vymezení vůči racionalitě, individualitě, pokroku, apod. Je tedy v opačném smyslu svázáno s tradicí, kolektivitou a iracionalitou. To na sebe navazuje vymezení působnosti náboženství a jeho hodnotu. Protože společnost dnes touží hlavně po racionalitě, pokroku a individualitě, náboženství je na symbolické úrovni devalvováno a dostává se mu druhořadého postavení. Lidé nechtějí být ve větší míře spojováni s hodnotami, které jsou (ne)záměrně přisuzovány náboženství. Alespoň z těchto předpokladů vychází teorie sekularizace.

V pozdní moderně tak proti sobě stojí tzv. „sekularisté“, zastánci sekularizace, a „sakralisté“, kritici sekularizace. S touto dichotomií je spojena i volba výzkumného aparátu, kdy sekularisté používají převážně kvantitativní metody a sakralisté kvalitativní (Droogers 2007, cit dle Tichý, Vávra 2012: 12–13). Další dichotomické rozdělení můžeme vidět u zastánců substantivního a funkcionálního pojetí náboženství, které je spojeno s dichotomickou dvojicí profánní a sakrální. Z pohledů teoretiků sekularizace se dá říci, že buď jsme věřící, nebo jsme nevěřící, neexistuje nic mezi. V pozdní moderně začíná být tato dichotomie alespoň z jisté části problematizovaná skrze alternativní víru. Kategorie alternativní religiozity v podstatě do jisté míry říká, že někdo je věřící vlastně „jen napůl“ – nevěří v tradičně-konfesionálním smyslu, často se za věřícího ani nepovažuje, ale věří v určitou supranaturální sílu.

Ve své podstatě by tedy mělo docházet ke kombinování vždy obou pólů. Tak jako při výzkumech, kdy kvantitativní šetření provokuje otázky, na které však někdy neumí dát odpověď jako například, zda není přihlášení se k víře pouze vyjádřením národní identity, vymezením se

vůči tomu, kdo jedinci (ne)jsou? (Tamtéž: 18–19). Proč vůbec dochází k odklonu od náboženství anebo proč lidé při Sčítání lidu ve velké míře využili možnost neodpovědět na otázku příslušnost k víře? Kombinace metod by měla poskytnout možnost odpovědět na tyto a další podobné otázky. Zároveň by mohlo dojít i ke „zjemnění“ daných dichotomií.

3. Empirická část

Jak bylo představeno v teoretické části, rozhodně se nedá říci, že by v sociologii náboženství nebylo co zkoumat a jakým směrem se zaměřit. Tzv. „bílých míst“ existuje stále celá řada. Zacelení některých těchto mezer je problematičtější, neboť vyžaduje časovou a hlavně i finanční náročnost. Při institucionální podpoře subdisciplíny sociologie náboženství bylo, a do určité míry stále ještě je, především získání finanční podpory poměrně těžký úkol (Váně 2012b: 372–375). Naproti tomu však ještě stále existují neprozkoumané oblasti, které jsou lépe přístupné (nejsou tolik finančně náročné) badatelskému zkoumání. Jednu z takových oblastí se v následné analýze pokusím přiblížit.

3.1. Vzorek

Pro svou analýzu využívám sekundárních dat z *Mezinárodního programu sociálního výzkumu* (ISSP) z roku 2008. Tato data pocházejí z Českého sociálně-vědního datového archivu¹⁰. Do dotazování byli zařazeni respondenti starší 18-ti let a reprezentativní soubor čítal 1512 obyvatel České republiky. Výběr byl realizován pomocí stratifikovaného vícestupňového náhodného výběru. Následně musel být soubor vážen,

¹⁰ Na přípravě výzkumu ISSP 2008 se za Českou republiku podílel tým Sociologického ústavu AV ČR pod vedením Dany Hamplové. Sběr dat provedla agentura Factum Invenio a samotný sběr proběhl v září 2008 (Váně 2012b: 368–369).

aby byly napraveny disproporce v zastoupení jednotek vzniklé v průběhu dotazování¹¹.

V analýze pracuji se souborem o velikosti 895 respondentů. Toto množství respondentů zůstalo po očištění a rekódování dat. U několika proměnných došlo k rekódování odpovědí (viz subkapitola Proměnné a metoda), aby bylo zamezeno ztrátě většího množství dat, avšak u některých nebylo možné ztrátě respondentů zamezit. I proto došlo při očištění dat ke ztrátě okolo 40 % respondentů, kteří museli být z analýzy vyloučeni kvůli chybějícím odpovědím tzv. missings u mnou analyzovaných proměnných či právě kvůli rekódování škál některých proměnných. I přes to zůstal soubor dostatečně početný a proto jsem přistoupila k samotné analýze.

3.2. Proměnné a metoda

Z celkového souboru proměnných jsem pozornost zaměřila na několik málo z nich, které jsem si pro potřeby analýzy upravila. Skrze takto upravené proměnné se pokusím osvětlit možný pohled na náboženství v České republice. Vysvětlovaná závisle proměnná byla zkonstruována a to konkrétně z 5-ti bodových škál míry souhlasu s výroky:

- (1) „Podíváme-li se po světě, náboženství přinášejí více konfliktů než míru“,
- (2) „Lidé s velmi silnou náboženskou vírou jsou často příliš netolerantní k druhým“ a po přepólování škál dále také z výroků:
- (3) „Praktikování víry pomáhá lidem najít přátele“ a
- (4) „Praktikování víry pomáhá lidem potkat ty správné lidi“¹².

¹¹ Informace k ISSP 2008 z <http://nesstar.soc.cas.cz/webview/>.

¹² Škály byly otočeny, aby u všech výroků nejnižší hodnota vyjadřovala negativní postoj a nejvyšší pozitivní. Dále byly jednotlivé proměnné upraveny tak, že lidé, kteří neodpověděli, byli vyloučeni ze souboru. Jinak řečeno, soubor byl očištěn od tzv. missings. Ti, kteří označili odpověď „Neumím vybrat“, byli rekódováni, jako kdyby odpověděli „Ani souhlasím, ani nesouhlasím“ a to z následujících důvodů. Za prvé, tyto odpovědi si víceméně odpovídají, protože pokud neumím vybrat, tak s výrokem ani

Tato kardinální proměnná, „postoj k náboženské tradici“ (CA = 0,72), vyjadřuje to, zda je náboženská tradice nahlížena jako prvek s potenciálem stabilizovat společnost, či je naopak odmítána jako prvek, který společnost spíše destabilizuje. Čím nižší je hodnota, tím je pohled na náboženství negativnější a odpovídá názoru, že náboženství společnost destabilizuje a nikoliv že by udržovalo sociální kohezi.

Vysvětlující nezávisle proměnná „tradiční religiozita“ (CA = 0,93) byla sestavena z otázek: „Věříte v peklo?“, „Věříte v nebe?“, „Věříte v náboženské zázraky?“ a po úpravě škály také z otázky ohledně míry souhlasu s výrokem „Existuje Bůh, který osobně pečuje o každou lidskou bytost“.¹³ Podobně jsem postupovala i při zkonstruování proměnné „alternativní religiozita“ (CA = 0,87), která se skládá z otázek: „Amulety pro štěstí občas přinášejí štěstí?“, „Někteří věštcí skutečně mohou předvídat budoucnost“, „Někteří léčitelé mají léčitelské schopnosti od Boha“ a „Hvězdné znamení při narození nebo horoskop může ovlivnit běh života člověka“. Podle hodnot Cronbachova alfa vidíme, že indikátory tradiční religiozity jsou vzájemně pevněji provázány, ale i hodnota u alternativní religiozity je vysoká. Obě proměnné vstupují do modelu jako kardinální.

Dále jsem jako vysvětlující proměnné zvolila také to, zda se člověk hlásí k nějakému náboženskému vyznání („víra“) a jak často navštěvuje respondent bohoslužby („bohoslužby“), neboť tyto proměnné v rámci výzkumů výrazně vstupují do vztahu k náboženství a mohly by též ovlivnit

souhlasím, ani nesouhlasím. Za druhé při testu Cronbachova alfa při vyloučení a při rekódování se změnilo jen nepatrně. Z toho za třetí vyplynulo, že by bylo zbytečné očištěním přijít o další respondenty.

¹³ V tomto případě už se bohužel úprava škály neobešla bez ztráty části respondentů. Tato proměnná je totiž originálně kódována 5-ti bodovou škálou, ale pro zkonstruování proměnné „tradiční religiozita“ bylo potřeba ji rekódovat na 4-bodovou škálu. Toho jsem docílila vyloučením střední kategorie „Ani souhlas, ani nesouhlas“ s daným výrokem, neboť tato kategorie nepřináší vyhraněný názor na danou problematiku. Tento krok se však neobešel bez důkladného zvážení. Aby byl úbytek respondentů ospravedlnitelný, byla provedena i analýza týkající se většího množství respondentů, avšak bez zahrnutí této klíčové proměnné ohledně osoby Boha odlišující tradiční a alternativní religiozitu. Její výsledky byly porovnány s analýzou, která zahrnovala danou proměnnou a týkala se menšího počtu respondentů. Z komparace bylo zřejmé, že úbytek respondentů nijak výrazně neovlivnil výsledky. Jednotlivé koeficienty se o něco málo zvýraznily zahrnutím proměnné, která zajišťuje odlišení tradiční a alternativní religiozity (modely analýzy viz Přílohy, subkapitola 7.6. Modely OLS regrese při vynechání proměnné „Existuje Bůh, který osobně pečuje o každou lidskou bytost“).

postoj k němu a zároveň tak narušit vztah mezi postojem k náboženství a typem religiozity. Proměnná „víra“ byla rekódována jako kategoriální binární proměnná (ano – hlásí se k víře a ne – nehlásí se k žádné víře) z otázky „K jakému náboženskému vyznání se hlásíte?“. I proměnná „bohoslužby“ do modelu vstupuje jako kategoriální proměnná – lidé, kteří chodí méně než jednou za rok, lidé kteří chodí občas a ti, kteří chodí několikrát do měsíce.

Následně jsem zvolila ještě několik kontrolních sociodemografických proměnných – věk, pohlaví a vzdělání, které často bývají spojovány s náboženskými hodnotami a mohly by tak mít vliv na postoj k náboženské tradici. Považovala jsem tedy za důležité je z tohoto ohledu do modelu zapojit. Proměnné pohlaví, vzdělání a věk vstupují do modelu také jako kategoriální proměnné.

Prostřednictvím programu STATA 11 došlo k postupnému odhadování jednotlivých modelů skrze lineární regresivní analýzu, jak pro tradiční, tak pro alternativní religiozitu, aby následně mohlo dojít k jejich vzájemnému porovnání a interpretování daných zjištění. Do modelů byly kromě jednotlivých proměnných zapojovány i interakce mezi proměnnými pro kontrolování zprostředkovaného vlivu. Kvalita modelů a jejich zlepšování bylo hodnoceno skrze BIC statistiku, která umožňuje porovnat zlepšení modelu v souvislosti s počtem zapojených proměnných a je tedy „přísnější“ než provedení testu dobré shody (tzv. LR-test).

3.3. Analýza a interpretace

3.3.1. Modely OLS

Cílem analýzy je ukázat, co ovlivňuje vnímání náboženství jako stabilizačního či destabilizačního prvku pro společnost. Hlavním záměrem je porovnat, jak se liší vnímání náboženství mezi lidmi, kteří inklinují

k tradiční religiozitě a těmi, kteří se přiklánějí k alternativní formě. K porovnání přistupuji skrze utváření jednotlivých modelů za pomoci lineární regresivní analýzy.

V Tabulce 1 jsou uvedeny nejlepší modely, neboli modely, které nejlépe popisují realitu.¹⁴ Nejlepšími modely jsou podle BIC statistiky finální modely – jeden pro alternativní religiozitu (A_finální), druhý pro tradiční religiozitu (T_finální), které v sobě zahrnují i proměnné z ostatních modelů, jež však samy o sobě nemají až takový vliv. I při velkém počtu zapojených proměnných vychází statistika BIC nejnižší a proto nyní přistoupím k popisu těchto modelů.

Tabulka 1: Vztah proměnných tradiční a alternativní religiozita, náboženské vyznání a chození na bohoslužby na postoj k náboženství jako (de)stabilizačnímu prvku společnosti. (SE) (N = 895)

Postoj k náboženství (0/destabilizace - 16/stabilizace)	<i>T_finální</i>	<i>A_finální</i>
Tradiční religiozita (0-12)	- 0,39*** (0,04)	
Alternativní religiozita (0-12)		- 0,29*** (0,03)
Přihlášení se k náboženskému vyznání (0=ano, 1=ne)	- 0,24 (0,30)	- 0,64* (0,29)
<i>Frekvence návštěv bohoslužeb (kontrast méně než 1 za rok)</i>		
Občas	0,51† (0,32)	1,17*** (0,30)
několikrát za měsíc	2,00*** (0,44)	3,92*** (0,37)
Pohlaví (0=muž, 1=žena)	0,13 (0,19)	0,08 (0,19)
<i>Vzdělání (kontrast základní)</i>		
Středoškolské	- 0,01 (0,20)	- 0,01 (0,20)
vysokoškolské	0,25 (0,32)	0,29 (0,32)
<i>Věk (kontrast 18-29)</i>		
30-44	- 0,13 (0,29)	- 0,03 (0,29)
45-59	- 0,43† (0,29)	- 0,28 (0,29)
60+	- 0,08 (0,30)	- 0,07 (0,30)

¹⁴ Ostatní testované modely viz Přílohy, subkapitola 7.4. Modely OLS regrese – kompletní.

Tabulka 1. (pokračování)

Konstanta	10,44*** (0,52)	8,90*** (0,43)
R2	36,06 %	36,01 %
F	49,86	49,75
(df1:df2)	(10; 884)	(10; 884)
BIC	4380,66	4381,37
(df)	11	11

Zdroj: ČSDA, ISSP 2008; výpočty vlastní

Note: † <0,1; * p < 0,05; ** p < 0,01; *** p < 0,001

V Tabulce 1 vidíme nejen vliv alternativní či tradiční religiozity na postoje k náboženství, ale také vliv kontrolních sociodemografických charakteristik – pohlaví, vzdělání a věk. A dále vliv dalších vysvětlujících proměnných, respektive přihlášení se k náboženskému vyznání a frekvence chození na bohoslužby. Nyní si jednotlivé vlivy detailně popíšeme a porovnáme.

V první řadě nás zajímá vliv vysvětlujících proměnných, tedy tradiční a alternativní religiozity, na vnímání náboženství ve společnosti. Jak u tradiční, tak alternativní religiozity vidíme statisticky signifikantní vliv. Koeficienty se sice nezdají příliš vysoké, ale bereme-li v potaz, že se jedná o 12ti bodové škály, je rozdíl mezi „absolutně tradičně věřícím“ a „absolutně tradičně nevěřícím“ 4,68 bodu, u alternativní religiozity je to poté 3,48 bodu. Nyní přichází otázka, zda je takovýto rozdíl nejen statisticky, ale i věcně významný. Pohybujeme-li se na 16ti bodové škále vnímání náboženství, je posun mezi absolutně věřícím/spirituálním člověkem oproti nevěřícímu znatelný. Je ale potřeba se zaměřit také na to, jak jsou jedinci ve zkoumaném souboru zastoupeni. Podíváme-li se na rozložení respondentů u tradiční religiozity, něco přes 50 % respondentů se pohybuje na konci 12-ti bodové škály (hodnota 11 a 12), což činí rozdíl opravdu věcně významný. U alternativní religiozity, kde je menší zastoupení respondentů na koncích škály, je pak věcná významnost o něco slabší.

Nyní se můžeme podívat na vliv dalších vysvětlujících proměnných. Nejdříve přihlášení se k náboženskému vyznání, kde vidíme, že v případě modelu s tradiční religiozitou zde není ani marginální statistická významnost a tento vztah nemůžeme s určitostí v realitě očekávat. U modelu s alternativní religiozitou je nepatrná statistická významnost, která je však z hlediska věcné významnosti zanedbatelná. Spirituální člověk, který se hlásí k nějakému náboženskému vyznání, se na 16ti bodové škále postoje k náboženství bude od spirituálního člověka, který se k žádnému náboženskému vyznání nehlásí, odlišovat pouze o 0,64 bodu. Zajímavější se pak ukazuje vliv proměnné frekvence návštěv bohoslužeb, zvláště podkategorie „několikrát za měsíc“. Ta se v obou modelech ukazuje statisticky signifikantní. V souvislosti s tradiční religiozitou je vliv této proměnné menší a tedy člověk, který je tradičně věřící a chodí na bohoslužby několikrát za měsíc se od tradičně věřícího člověka, který chodí na bohoslužby méně než jednou za rok odlišuje o 2 body na 16ti bodové škále postoje k náboženství. U člověka klonícího se k alternativní religiozitě je vliv častých návštěv bohoslužeb dokonce téměř dvojnásobný.

Co se týká kontrolních sociodemografických proměnných, jejich vliv na postoj k náboženství vymizel. Lze tedy předpokládat, že postoj k náboženství jako stabilizátoru či destabilizátoru společnosti je prostoupen společností bez ohledu na tyto zvolené sociodemografické charakteristiky.

Protože by se dalo při daných proměnných očekávat, že bude docházet k interakci některých z nich, byly utvořeny i interakční modely¹⁵. Ty však podle BIC statistiky nebyly výrazně lepšími a navíc se testované interakce neprojevily statisticky významné, a proto se zde jejich rozboru nevěnuji.

¹⁵ Viz Přílohy, subkapitola 7.5. Interakční modely.

3.3.2. Interpretace a shrnutí

V předchozí subkapitole jsem přistoupila k deskripci výsledků z finálních modelů a nyní bych chtěla dané výsledky zhodnotit a alespoň se pokusit o jejich reflexi. Určitým způsobem se tak vyrovnat s jednou z kritik některých výzkumů a to, že jsou příliš deskriptivní. Představím zde úvahy nad výsledky, které mohou být rozvinuty a ověřeny dalším (nejen) sociologickým bádáním.

Skrze data bylo prokázáno, že zde není nijak výrazný trend v ovlivnění postoje k náboženství sociodemografickými charakteristikami. Vnímání náboženství jako stabilizačního či destabilizačního prvku tak není specifické pro určitou společenskou skupinu. Namísto toho se ukázalo, že postoj je ovlivňován inklinováním jak k tradiční, tak alternativní religiozitě. Nebylo žádným překvapením, že u tradiční religiozity byl vztah silnější a ti, které můžeme označit jako „tradiční věřící“ vnímají náboženství jako prvek s potenciálem stabilizovat společnost více. Stejně funguje vztah i u alternativní religiozity – čím spirituálnější člověk, tím spíše bude vnímat náboženství jako stabilizační složku, i když vliv je o něco slabší. Podle mě toto zjištění může být odpovědí na kritiku, že alternativní religiozita nemůže být brána jako indikátor míry religiozity ve společnosti, protože lidé její indikátory nechápou v religiózním smyslu. I přes to, že lidé jednotlivé složky nespojují s náboženstvím, vliv tradiční a alternativní religiozity na vnímání náboženství je téměř srovnatelný, a proto lze oba typy religiozit brát tak, že ve společnosti mají podobný význam. Na jedné straně tak sice dochází k vymezování se vůči náboženství, na druhé je ale pro jedince stále významné, i když si to nepřipouští nebo nechtějí připustit. V tomto kontextu může být typickým příkladem tradice Vánoc¹⁶, která pro více než

¹⁶ Příkladem by zde mohly být i Velikonoce, které jsou pro křesťanskou tradici dokonce i více významné než právě Vánoce. Vánoce jsem ale zvolila z toho důvodu, že i přes to, že tyto svátky prošly vysokou

polovinu respondentů znamená duchovní období. Navíc lidé dodržují některé vánoční tradice a spojují Vánoce s připomínáním si narození Ježíše Krista. Zároveň se ukazuje, že tyto hodnoty jsou v čase poměrně stabilní, jednotlivé posuny jsou v rámci statistické chyby. Jediná výraznější změna, která nastala mezi roky 2006 a 2013, kdy tato baterie otázek byla do výzkumu začleněna, je u výroku návštěvy štědrovečerní mše, kam se minulý rok chystalo o 7 % více jedinců (viz Tabulka 2)¹⁷.

Tabulka 2: Souhlas s výroky, které se týkají Vánoc (v %) – časové srovnání.

	12/2006		12/ 2013	
	Ano	Ne	Ano	Ne
Vánoce pro mne představují významné duchovní období	56	42	59	39
O Vánocích se cítím osaměle	17	82	16	84
Vánoce jsou pro mne především rodinné svátky	94	5	93	7
O Vánocích si připomínám narození Ježíše Krista	54	43	52	45
Přípravy na Vánoce jsou pro mne velmi stresující	30	69	30	69
V čase adventu a o Vánocích přispívám na charitu	41	56	38	59
O Vánocích obdarovávám své blízké	97	3	97	3
Na Štědrý den půjdu na půlnoční mši	28	64	35	58
Dodržuji alespoň některé zvyky a tradice spjaté s Vánocemi	85	14		
Mám obavu z toho, kolik mne budou letošní Vánoce stát peněz	47	51	49	48
Na Vánoce se těším	86	11	84	14

Zdroj: CVVM, převzato z tiskové zprávy ze dne 20. 12. 2013

[http://cvvm.soc.cas.cz/media/com_form2content/documents/c1/a7150/f3/po131220.pdf]

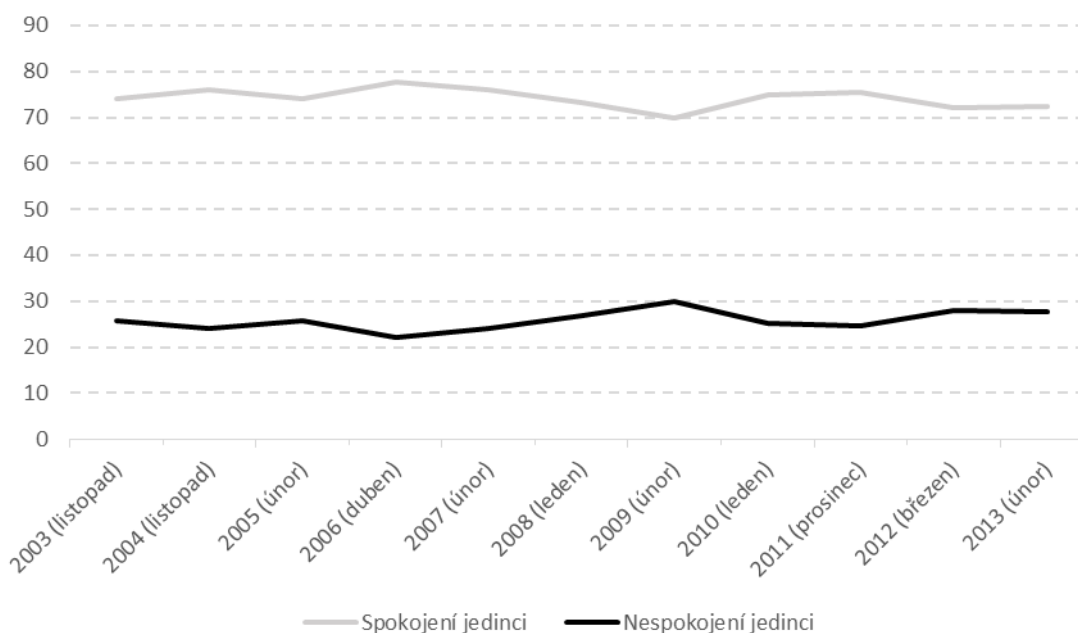
komercializací a dalo by se říci, že jejich podstata tím byla výrazně pozměněna, je na nich stále patrný význam duchovna spojeného s náboženskou tradicí.

¹⁷ Podrobnější informace jsou uvedeny v tiskové zprávě CVVM ze dne 20. prosince 2013, dostupné na http://cvvm.soc.cas.cz/media/com_form2content/documents/c1/a7150/f3/po131220.pdf

Druhá věc je ta, že výzkumy se kloní k faktu, že většina lidí je ve větší míře v nějakém smyslu spirituální. Podíváme-li se však na charakteristiky proměnné alternativní religiozita (viz Přílohy), vidíme, že převažují spíše lidé, které můžeme označit jako „málo alternativně věřící“. Stejně tak charakteristika proměnné postoj k náboženství odráží spíše fakt, že lidé vnímají náboženství více negativně, tedy jako možný destabilizační prvek společnosti. Tento převažující negativní pohled je důsledkem nízké míry religiozity v české společnosti. Zároveň toto zjištění do jisté míry vysvětluje přetrvávající odklon od náboženství. Není totiž dostatečně početný soubor jedinců (ať už tradičně či alternativně věřících), kteří by vychýlili vnímání náboženství pozitivním směrem. Data tak zcela nenaznačují, že by se měla konat obroda náboženství, neboť lidé (zatím) nevnímají jeho možné výhody.

Pokud bereme jako platný předpoklad, že návrat k náboženství má způsobit nejistota a pocit nebezpečí, je dobře možné, že lidé jsou prozatím spíše spokojeni a nepocítují potřebu vyhledávat formy spirituality k saturaci potřeb. Podívala jsem se proto na výzkumy CVVM, kde se zjišťuje jedincova míra spokojenosti s jeho životem a zaměřila se na respondenty, kteří mohli být označeni jako spokojení a jako nespokojení (viz Graf 2), tzn. vyloučila jsem jedince, kteří nevěděli, neodpověděli a nebo nebyli ani spokojení ani nespokojení. Ač jsou Češi národ, který je spojován s velkou mírou nespokojenosti, ukazuje se, že míra spokojenosti jedinců se životem je v rámci České republiky pořád poměrně vysoká. K jistému negativnímu výkyvu došlo v roce 2009, ale jinak je míra spokojenosti víceméně srovnatelná.

Graf 2. Relativní četnosti jedinců spokojených a nespokojených s jejich životem v příslušných letech.¹⁸



Je tedy otázkou, zda si lidé neuvědomují míru nejistoty, která v dnešní společnosti existuje, či zda vyhledávají jiné kompenzátory potřeb než je alternativní či tradiční religiozita kvůli určitému negativnímu pohledu na náboženství. Výsledky analýzy, tak do jisté míry provokují mnoho dalších otázek, jak už to u kvantitativních výzkumů bývá, a to například čím je způsoben a udržován negativní obraz náboženství v rámci každodenní praxe u dnešních generací? Dochází k saturování potřeb skrze realizaci se v jiných aktivitách, rituálech? Je totiž dobře možné, že společenský „tmel“ spočívá v množství různých rituálů a hodnot, které se velmi podobají těm náboženským a stejně jako alternativní religiozita nejsou s náboženstvím spojovány. Můžeme uvažovat o určité inherentní religiozitě, kterou v jisté míře anticipoval Émile Durkheim. Ve svých úvahách shrnuje sociální evoluci, že téměř všechny sociální instituce se zrodily z náboženství (Durkheim 1965: 466, cit. dle Dobbelaere 2004: 30). Z toho můžeme usuzovat, že náboženské principy v různých typech

¹⁸ Z šetření CVVM byly vybrány vždy měsíce, kde se ukázala nejvyšší míra relativní nespokojenosti v daném roce. A to z toho důvodu, aby byl zachycen rozdíl mezi spokojenými a nespokojenými jedinci právě v době, kdy je nespokojených nejvíce.

sociálních institucí přetrvávají, přispívají k sociální kohezi, ale pouze jsou od náboženského smyslu (navenek) očištěny. Inherentní religiozita odkazuje k hodnotám a principům převzatých z náboženství, protože jsou „funkční“, ale od náboženského významu jsou očištěny kvůli potřebě vymezit se (stejně jako v případě debat ohledně sexuální výchovy, kdy docházelo k nahrazování náboženského diskurzu kulturním). Jako konkrétní příklad, na kterém je toto dobře patrné, může posloužit sportovní fanouškovství. Do výzkumu ISSP 2008 je dokonce začleněna otázka na spojitost sportovního fandovství a náboženství. U ní se, stejně jako u alternativní religiozity, lidé vyslovují, že sportovní fandovství nelze počítat mezi projevy náboženství¹⁹. Přesto podíváme-li se na sportovní fanouškovství, jisté paralely s náboženstvím zcela jistě objevíme. Místo pravidelného docházení na bohoslužby, se lidé scházejí při zápasech. Vykonávají rituály jako zpěv chorálů či různá gesta. Vymezují se vůči ostatním fanouškům, stejně jako se vůči sobě vymezují jiná náboženství. Nalezli bychom i radikálnější fanoušky, kteří jsou spojováni s jistou mírou fanatismu jako fundamentální věřící. Lze se domnívat, že zde funguje i „fanouškovská socializace“ atp. Takovýto příklad by se dal považovat za ukázkou inherentní religiozity. Avšak jsou to pouze spekulace, které by potřebovaly ověření skrze hlubší výzkum. Přesto je nyní těžko odhadnutelné, zda by i v tomto případě nezůstalo pouze u spekulací, protože prokázání inherentní religiozity je velmi komplikované. Konkrétní problém spočívá v tom, že nejsme schopni postihnout, zda hodnoty, které jsou začleněny do vybraných symbolických systémů, opravdu pochází z náboženství či nikoliv. Zajímavým typem ověřování by mohl být kognitivní experiment, jež by se zaměřil například na zkoumání prožitku věřících při bohoslužbách a fanoušků při zápase, kde by se (ne)prokázala souvislost mezi oběma akcemi. Jinak řečeno, jestli jsou prožitky srovnatelné a v tom, že právě spočívá ona jistá inherence.

¹⁹ V mnou užívaných datech se 629 respondentů vyjádřilo, že rozhodně nelze zařadit sportovní fandovství mezi náboženské projevy, 168 pak jako spíše nezařadit, 47 ani zařadit ani nezařadit, 23 jako spíše zařadit a jen 13 jako rozhodně zařadit (12 lidí neumělo vybrat a 3 neodpovědělo).

4. Závěr

Cílem této práce bylo, jak název naznačuje, zjistit, kam směřují tradice, respektive náboženské tradice, v pozdní moderně v České republice. Jsem si vědoma, že můj závěr nemůže být v termínech nějaké „absolutní pravdy“, v přesném určení, co se kdy stane s náboženskou tradicí. Ani samotnou odpověď na mnou položenou otázku nepovažuji za příliš jednoduchou, ale v rámci práce jsem se jí pokusila alespoň částečně zodpovědět prostřednictvím různých příkladů, dosavadních výzkumů i vlastní analýzy.

Shrnu-li zde hlavní body, které vedly k odpovědi, představila jsem pozdně moderní výzkumy, které se snaží poukázat na to, že se s náboženstvím něco děje, že se proměňuje, ale že ve společnosti nadále zůstává a plní určité funkce. Výzkumníci tak činí skrze analyzování alternativní religiozity, která dle nich popírá právě onu ateistickou povahu českého národa. Jak jsem se snažila na datech ukázat, i když alternativní religiozita se ve svých účincích podobá tradiční, její míra ve společnosti není až tak vysoká. I když Češi opravdu alespoň něčemu věří, ve větší míře převládá spíše málo spirituálních lidí. Tím však netvrdím, že by česká společnost nebyla religiózní. Na individuální rovině dochází k vymezování se vůči náboženství, neboť je bráno spíše negativně, avšak lidé neustále čerpají z náboženských hodnot a principů, které nadále drží společnost pohromadě a které nazývám jako inherentní religiozitu.

Tradice, ať už náboženské nebo kterékoliv jiné, se na jedné straně rozhodně zcela nevytrácejí pryč ze společnosti. Dokonce při sledování například her Williama Shakespeara z 16. století můžeme nabývat spíše dojmu, že společnost ani žádnými radikálními změnami neprošla. Hry působí stále aktuálně. Na druhé straně zcela jistě jsou tradice, jež zanikají, protože nemají dostatečný potenciál k přizpůsobení se změnám, ale náboženství mezi ně rozhodně nepatří. Náboženství, jak bylo v práci

naznačeno, má ve společnosti stále svou funkci a vliv. Ovlivňuje jedince, ať už jsou nebo nejsou věřícími. Lidé rozhodně k náboženství nejsou lhostejní, dostávají se s ním do kontaktu (hlavně skrze média) a podle toho do jaké míry jsou religiózní, si na něj utvářejí buď spíše negativní, nebo spíše pozitivní pohled. V české společnosti je pak náboženství díky nízké míře religiozity více vnímáno jako určitá hrozba destabilizace pro společnost, a proto mají lidé potřebu se vůči němu raději vymezovat. Postavením, které náboženství v české společnosti zaujímá, lze vysvětlit přetrvávající odklon od náboženské víry. Není totiž dostatečně početný soubor věřících (ať už tradičně či alternativně), kteří by mohli vychýlit uvažování o náboženství pozitivním směrem.

Tradice bývají v průběhu historie často transformovány, či očištěny od svých historických kořenů a představovány jako něco aktuálního. Pokud tradice zaniká, je to kvůli tomu, že se nedokáže přizpůsobit a tudíž poskytnout lidem saturaci jejich aktuálních potřeb. Takových tradic se lidé rádi zbaví. Avšak podle mého názoru toto není případ náboženství, i když se to tak v některých případech může zdát. Náboženství ve společnosti v pozdní moderně přetrvává právě především ve své inherentní formě – je transformováno a očištěno. Lidé jsou schopni přijmout náboženské hodnoty, které jsou vnímány pozitivně (např. Vánoce) a nebo v případě, kdy je náboženský diskurz překryt diskurzem odlišným (např. debaty ohledně sexuální výchovy). Takovýmto přizpůsobením se z něho stává tradice, která dále přetrvává v různých hodnotách, principech a rituálech a ve větší či menší míře se stává explicitní. Jinak řečeno, v případě, že dojde k nějaké citelné destabilizaci společnosti, lidé se mohou přiklonit buď k inherentní religiozitě jako onomu tmelícímu prvku či v případě přeměny negativního obrazu náboženství na pozitivní, revitalizovat náboženství samotné.

Vzhledem k současným výzkumům se práce snažila dále problematizovat přílišnou dichotomizaci, která způsobuje nepřesnosti. A poskytnout odpověď na kritiku, zda můžeme alternativní religiozitu brát

jako ukazatele religiozity, když lidé její identifikátory nevnímají spirituálně. Výzkumem, kde se ukázal podobný vliv tradiční a alternativní religiozity na postoj k náboženství, byl ospravedlněn přístup, který se kloní k tomu, že alternativní religiozitu a obdobně inherentní religiozitu lze vnímat jako ukazatele odrážející náboženskou situaci.

5. Literatura

Bauman, Zygmunt. 1999. *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta.

Beck, Ulrich. 2002. *Riziková společnost: na cestě k jiné moderně*. Praha: Slon.

Beck, Ulrich. 2010. *A God of one's own: religion's capacity for peace and potential for violence*. Cambridge: Polity.

Bendix, Reinhard. 1967. „Tradition and Modernity Reconsidered“. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 9 (3), Pp. 292–346.

Berger, Peter L. 1997. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister&Principal.

Bohler, K. Friedrich, Bruno Hildenbrand. 1990. „Farm Families Between Tradition and Modernity“. *Sociologia Ruralis*, Vol. XXX-1, Pp. 18–33.

Bruce, Steve. 2011. *Secularization. In defence of an Unfashionable Theory*. New York: Oxford University Press.

Bruns, L. Gerald. 1991. „What Is Tradition?“ *New Literary History*, Vol. 22 (1), Institutions of Interpretation, Pp. 1–21.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Černý, Karel. 2008. „Střet civilizací?“ In Šubrt, Jiří. *Soudobá sociologie III: Diagnózy soudobých společností*. Praha: Karolinum.

Dobbelaere, Karel. 2004. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brusel: P.I.E. Peter Lang

Davie, Grace. 2007. *The Sociology of Religion*. London: SAGE Publications.

Eisenstadt, N. Shmuel. 2002. *Multiple Modernities*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Fiala, Petr. 2007. *Laboratoř sekularizace. Náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*. Brno: CDK.

Fox, Jonathan. 2002. „Ethnic Minorities and the Clash of Civilizations: A Quantitative Analysis of Huntington's Thesis“. *British Journal of Political Science*, Vol. 32 (3), Pp. 415–434.

Giddens, Anthony. 1999. *Sociologie*. Praha: Argo.

Giddens, Anthony. 2000. „Tradice“ In *Unikající svět. Jak globalizace mění náš život*. Praha: SLON. Pp. 51–67.

Graeser, Andreas. 2000. *Řecká filozofie klasického období. Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Praha: OIKOYMENH.

Gusfield, R. Joseph. 1967. „Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change“. *American Journal of Sociology*, Vol. 72 (4), Pp. 351-362.

Hagestad, Gunhild O., Peter Uhlenberg. 2006. „Should We Be Concerned About Age Segregation?: Some Theoretical and Empirical Explorations.“ *Research on Aging*, Vol. 28 (6), Pp. 638–653.

Halbwachs, Maurice. 2009. *Kolektivní paměť*. Praha: SLON.

Halpin, David, Alex Moore, Gwyn Edwards, Rosalyn George and Catherine Jones. 2000. „Maintaining, Reconstructing and Creating Tradition in Education“ *Oxford Review of Education*, Vol. 26 (2), Pp. 133-144.

Hamplová, Dana. 2008. „Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity“. *Sociologický časopis*, Vol. 44 (4), Pp. 703–723.

Hamplová, Dana, Zdeněk Nešpor. 2009. „Invisible Religion in a „Non-believing“ Country: The Case of the Czech Republic“. *Social Compass*, Vol. 56 (4), Pp. 1–17.

Hamplová, Dana, Blanka Řeháková. 2009. *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.

Hervieu-Léger, Danièle. 2007. *Religion as a Chain of Memory*. New Jersey: Rutgers.

Heinzmann, Richard. 2000. *Středověká filozofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.

Huntington, Samuel P. 2001. *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers.

Inglehart, Ronald, Wayne E. Baker. 2000. „Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values“. *American Sociological Review*, Vol. 65 (1), Pp. 19-51.

Jandourek, Jan. 2007. *Sociologický slovník*. Praha: Portál.

Jarkovská, Lucie, Kateřina Lišková. 2013. „Tradice, její rozpad a záchrana skrze sex: Diskurzivní strategie odpůrců sexuální výchovy“. *Sociologický časopis*, Vol. 49 (2), Pp. 269-290.

Juergensmayer, Mark. 2007. *Teror v myslí boží*. Brno: CDK.

Kalvas, František, Jan Váně, Martina Štípková, Martin Kreidl. 2012. „Rámcování a nastolování agendy: Dva paralelní procesy v interakci“. *Sociologický časopis*, Vol. 48 (1), Pp. 3–37.

Keller, Jan. 2007a. *Dějiny klasické sociologie*. Praha: SLON.

Keller, Jan. 2007b. *Teorie modernizace*. Praha: SLON.

Kepel, Gilles. 1996. *Boží pomsta*. Brno: Atlantis.

Král, Miloslav. 2013. *Bůh dokazatelně existuje*. Zlín: Karpoz.

Liessmann, P. Konrad. 2008. *Teorie nevzdělanosti*. Praha: Akademia.

Linhart, Jiří a kol. 1996. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum.

Lövheim, Mia. 2006. „Space Set Apart? Young People Exploring the Sacred on the Internet“ In Sumiala-Seppänen, Johanna, Knut Lundby. *Implications of the Sacred in (post) Modern Media*. Göteborg: Nordicom. Pp. 255 – 272.

Lužný, Dušan. 1998. „Náboženská situace v České republice po roce 1989.“ *Religio, Revue pro religionistiku*, Vol. 6 (2), Pp. 213–225.

Lyotard, Jean-Francois. 1993. *O postmodernismu*. Praha: Filozofický ústav AV ČR.

Machonin, Pavel. 2005. *Česká společnost a sociologické poznání. Problémy společenské transformace a modernizace od konce 60. let 20. do prvních let 21. století. Stručné shrnutí a vybrané kapitoly*. Praha: Národohospodářský ústav Josefa Hlávky.

Marsden, Lee, Heather Savigny. 2009. *Media, Religion and Conflict*. Farnham: Ashgate.

Marx, Karl, Joseph J. O'Malley. 1982. *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*. Velká Británie: University of Cambridge.

Mitchell, Jolyon. 2006. „Sacred Film“ In Sumiala-Seppänen, Johanna, Knut Lundby. *Implications of the sacred in (post) modern media*. Göteborg: Nordicom. Pp. 197–215.

Nešpor, R. Zdeněk. 2004. *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.

Nešpor, R. Zdeněk. 2012. „Recenze: Radek Tichý, Martin Vávra: Náboženství z jiného úhlu“. *Sociologický časopis*, Vol. 48 (5), Pp. 1023–1025.

Nešporová, Olga. 2010. „Jak náboženství ovlivňuje rodinný život?“ *Lidé města*, Vol. 12 (1), Pp. 61–88.

Norris, Pippa, Ronald Inglehart. 2011. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.

Pabian, Petr. 2013. „Alternativní příběh české sekularity“. *Sociální studia* 2/2013, Pp. 85–105.

Petrusek, Miloslav. 2006. *Společnosti pozdní doby*. Praha: SLON.

Shils, Edward. 1981. *Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Sumiala-Seppänen, Johanna, Knut Lundby. 2006. *Implications of the Sacred in (Post) Modern Media*. Göteborg: Nordicom.

Šubrt, Jiří, Jiří Vinopal. 2010. „K otázce historického vědomí obyvatel České republiky“. *Naše společnost*, Vol. 8 (1), Pp. 9–20.

Tichý, Radek, Martin Vávra. 2012. *Náboženství z jiného úhlu*. Brno: CDK.

Turner, S. Bryan. 2006. *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Váně, Jan. 2012a. *Komunita jako nová naděje?* Plzeň: Západočeská univerzita.

Váně, Jan. 2012b. „Výzkumy věnující se podobám religiozity v České republice po roce 1989“. In Krejčí, Jindřich, Yana Leontiyeva. *Cesty k datům. Zdroje a management sociálně vědních dat v České republice*. Praha: SLON, Pp. 354–376.

Váně, Jan. 2013. „The Influence of the Catholic Church in the Border Regions: Comparing Silesia and Western Bohemia“ In Ursula Swadzba, Daniel Topinka. *Changes in social awareness on both sides of a border Poland – Czech Republic. Sociological reflections*. Katowice: Uniwersyta Śląskie. Pp. 125–150.

Váně, Jan, Dušan Lužný, Martina Štípková. 2013. „Traditional and Alternative Religiosity in Contemporary Czech Republic: A Comparison of Age Groups“. In Karl Baier, Franz Winter (eds.). *Altern in den Religionen*. LIT Verlag, Berlin – Wien, 2013, Pp. 184–203.

Váně, Jan, Martina Štípková. 2013. „The National Religious Environment and the Orthodoxy of Christian Beliefs: A Comparison of Austria, the Czech Republic and Slovakia“. *Sociologický časopis*, Vol. 49 (3), Pp. 403–425.

Vávra, Martin. 2010. „Náboženství a kvalita života. Psychosociální předpoklady“. *Naše společnost*, Vol. 8 (2), Pp. 3–10.

Vido, Roman. 2011. *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno: CDK.

Závorková, Petra. 2013. „Monika Wohlrab-Sahr, Uta Karstein, Thomas Schmidt-Lux: Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und

Generationendynamik im Osten Deutschlands“. *Sociální studia* 3/2013, Pp. 135–137.

Internetové zdroje

[dostupnost ověřena dne: 1. 4. 2014]

Informace o Miloslavu Královi:

<http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/kral-m.html>

Životopisné údaje – Miloslav Král:

<http://www.vedaavira.cz/index.aspx?p=20>

„Islám jako nový obraz nepřítele“ - rozhovor Dušana Lužného a Miloše Mendela:

<http://www.sedmagenerace.cz/text/detail/islam-jako-novy-obraz-nepritele>

Informace k ISSP 2008:

<http://nesstar.soc.cas.cz/webview/>

„Češi a Vánoce – prosinec 2013“ – Tisková zpráva CVVM:

http://cvvm.soc.cas.cz/media/com_form2content/documents/c1/a7150/f3/po131220.pdf

6. Resumé

This work is focused on a religion tradition in the contemporary Czech Republic. The situation of (religious) tradition is described through several examples, researches and own analysis. It partially contests a theory of secularization and shows that the religion has still some importance and function in society.

It looks the problem with the religion is a “negative picture” that people have about it in the Czech Republic nowadays. They see the religion rather as an element that can destabilize our society. It might be a reason, why people distance themselves from the religion. The positive perception is influenced by religiosity (traditional or alternative) of respondent – the more religious, the more positive the picture of religion is. The results from OLS regression don't confirm an effect of sociodemographic characteristic as sex, age or education on the perception of religion. It seems the religion is perceived similar through Czech society.

Despite the results and data, I don't argue, the religion doesn't have an importance in people's lives. People's lives are still structured through religious principles and values, which are only “cleared” from religious meanings. It can be marked as an inherent religiosity. This inherent religiosity is the substance, which strengthens social cohesion.

7. Přílohy

7.1. Vysvětlovaná proměnná – postoj k náboženství

Tab. 1a: Charakteristika proměnné - postoj k náboženství

	Průměr	SE
Postoj k náboženství	7,02	3,36

Tab. 1b: Charakteristika vysvětlované proměnné - postoj k náboženství

Postoj k náboženství	Absolutní četnost	Relativní četnost
0	13	1,45%
1	18	2,01
2	47	5,25
3	45	5,03
4	88	9,83
5	90	10,06
6	121	13,52
7	98	10,95
8	113	12,63
9	65	7,26
10	62	6,93
11	35	3,91
12	42	4,69
13	17	1,90
14	22	2,46
15	9	1,01
16	10	1,12
Celkem	895	100,00%

7.2. Vysvětlující proměnné – tradiční religiozita, alternativní religiozita, frekvence chození na bohoslužby, přihlášení se k náb. vyznání

Tab. 2a: Charakteristika vysvětlující proměnné - tradiční religiozita

	Průměr	SE
Tradiční religiozita	8,99	3,6

Tab. 2b: Charakteristika vysvětlující proměnné - tradiční religiozita

Tradiční religiozita	Absolutní četnost	Relativní četnost
0	41	4,58%
1	25	2,79
2	14	1,56
3	20	2,23
4	43	4,80
5	25	2,79
6	29	3,24
7	26	2,91
8	73	8,16
9	51	5,70
10	78	8,72
11	186	20,78
12	284	31,73
Celkem	895	100%

Tab. 3a: Charakteristika vysvětlující proměnné - alternativní religiozita

	Průměr	SE
Alternativní religiozita	7,08	3,27

Tab. 3b: Charakteristika vysvětlující proměnné – alternativní religiozita

Alternativní religiozita	Absolutní četnost	Relativní četnost
0	29	3,24%
1	22	2,46
2	24	2,68
3	45	5,03
4	91	10,17
5	88	9,83
6	99	11,06
7	68	7,60
8	124	13,85
9	70	7,82
10	63	7,04
11	57	6,37
12	115	12,85
Celkem	895	100%

Tab. 4: Charakteristika vysvětlující proměnné - frekvence chození na bohoslužby

Frekvence chození na bohoslužby	Absolutní četnost	Relativní četnost
Méně než 1 za rok	648	72,40%
Občas	146	16,31
Vícekrát do měsíce	101	11,28
Celkem	895	100%

Tab. 5: Charakteristika vysvětlující proměnné - příslušnost k náboženskému vyznání

Příslušnost k náboženskému vyznání	Absolutní četnost	Relativní četnost
Ano	290	32,40%
Ne	605	67,6
Celkem	895	100%

7.3. Kontrolní proměnné – pohlaví, věk, vzdělání

Tab. 6: Charakteristika kontrolní proměnné - pohlaví

Pohlaví	Absolutní četnost	Relativní četnost
Muž	423	47,26%
Žena	472	52,74
Celkem	895	100%

Tab. 7: Charakteristika kontrolní proměnné - vzdělání

Vzdělání	Absolutní četnost	Relativní četnost
ZŠ	407	45,47%
SŠ	401	44,8
VŠ	87	9,72
Celkem	895	100%

Tab. 8: Charakteristika kontrolní proměnné – věk

Věk	Absolutní četnost	Relativní četnost
18-29	136	15,20%
30-44	232	25,92
45-59	245	27,37
60+	282	31,51
Celkem	895	100%

7.4. Modely OLS regrese – kompletní

Tabulka 9: Vztah proměnných tradiční religiozita, alternativní religiozita, náboženské vyznání a chození na bohoslužby na postoj k náboženství jako destabilizačnímu či stabilizačnímu prvku společnosti. (standardní chyby) (N = 895)

Postoj k náboženství (0/destabilizace - 16/stabilizace)	<i>baseline</i>	<i>T_model</i>	<i>A_model</i>	<i>V_model</i>	<i>B_model</i>	<i>T_final</i>	<i>A_final</i>
Tradiční religiozita (0-12)		- 0,53*** (0,03)				- 0,39*** (0,04)	
Alternativní religiozita (0-12)			- 0,42*** (0,03)				- 0,29*** (0,03)
Přihlášení se k náboženskému vyznání (0=ano, 1=ne)				- 3,09*** (0,24)		- 0,24 (0,30)	- 0,64* (0,29)
<i>Frekvence návštěv bohoslužeb (kontrast méně než 1 za rok)</i>							
Občas					2,21*** (0,27)	0,51† (0,32)	1,17*** (0,30)
několikrát za měsíc					5,14*** (0,32)	2,00*** (0,44)	3,92*** (0,37)
Pohlaví (0=muž, 1=žena)	0,91*** (0,22)	0,15 (0,19)	0,40† (0,21)	0,44* (0,21)	0,38* (0,20)	0,13 (0,19)	0,08 (0,19)
<i>Vzdělání (kontrast základní)</i>							
středoškolské	- 0,47* (0,24)	- 0,01 (0,20)	- 0,16 (0,22)	- 0,13 (0,22)	- 0,24 (0,21)	- 0,01 (0,20)	- 0,01 (0,20)
vysokoškolské	0,13 (0,39)	0,25 (0,32)	0,30 (0,36)	0,10 (0,36)	0,15 (0,34)	0,25 (0,32)	0,29 (0,32)

Tabulka 9. (pokračování)

Věk (kontrast 18-29)

30-44	- 0,10 (0,36)	- 0,16 (0,30)	- 0,03 (0,33)	- 0,23 (0,33)	- 0,03 (0,31)	- 0,13 (0,29)	- 0,03 (0,29)
45-59	- 0,29 (0,35)	- 0,37 (0,30)	- 0,01 (0,32)	- 0,71* (0,33)	- 0,44 (0,31)	- 0,43† (0,29)	- 0,28 (0,29)
60+	0,89 (0,35)	0,10 (0,29)	0,73* (0,32)	- 0,32 (0,33)	0,03 (0,31)	- 0,08 (0,30)	- 0,07 (0,30)
Konstanta	6,57*** (0,34)	11,79*** (0,39)	9,62*** (0,39)	9,29*** (0,37)	6,09*** (0,30)	10,44*** (0,52)	8,90*** (0,43)
R2	4,96 %	34,16 %	20,76 %	20,30 %	28,33 %	36,06 %	36,01 %
F	7,72	65,75	33,20	32,27	43,77	49,86	49,75
(df1:df2)	(6; 888)	(7; 887)	(7; 887)	(7; 887)	(8; 886)	(10; 884)	(10; 884)
BIC	4708,26	4386,51	4552,30	4557,54	4469,31	4380,66	4381,37
(df)	7	8	8	8	9	11	11

Zdroj: ČSDA, ISSP 2008; výpočty vlastní

Note: † <0,1; * p < 0,05; ** p < 0,01; *** p < 0,001

7.5. Interakční modely

Tabulka 10: Testování interakcí v modelech s tradiční a alterantivní religiozitou. (standardní chyby) (N = 895)

Postoj k náboženství (0/destabilizace - 16/stabilizace)	<i>T_interakce 1</i>	<i>A_interakce 1</i>	<i>T_interakce 2</i>	<i>A_interakce 2</i>	<i>T_interakce 3</i>	<i>A_interakce 3</i>
Tradiční religiozita (0-12)	- 0,41*** (0,05)		- 0,44*** (0,06)		- 0,38*** (0,04)	
Alternativní religiozita (0-12)		- 0,28*** (0,04)		- 0,29*** (0,04)		- 0,29*** (0,03)
Přihlášení se k náboženskému vyznání (0=ano, 1=ne)	- 0,24 (0,30)	- 0,64* (0,29)	- 0,28 (0,30)	- 0,64* (0,29)	- 0,27 (0,34)	- 0,40 (0,34)
<i>Frekvence návštěv bohoslužeb (kontrast méně než 1 za rok)</i>						
Občas	0,51 † (0,39)	1,17*** (0,30)	- 0,54 (0,76)	1,18* (0,58)	0,45 (0,43)	1,47*** (0,40)
několikrát za měsíc	2,01*** (0,44)	3,92*** (0,37)	1,55* (0,72)	4,01*** (0,61)	2,05*** (0,49)	4,19*** (0,41)
Pohlaví (0=muž, 1=žena)	- 0,17 (0,53)	0,23 (0,45)	0,12 (0,19)	0,09 (0,19)	0,15 (0,19)	0,09 (0,19)
<i>Vzdělání (kontrast základní)</i>						
středoškolské	- 0,02 (0,20)	0,00 (0,19)	- 0,03 (0,20)	- 0,01 (0,20)	- 0,03 (0,20)	- 0,02 (0,20)

Tabulka 10. (pokračování)

vysokoškolské	0,24 (0,32)	0,30 (0,32)	0,24 (0,32)	0,30 (0,32)	0,23 (0,32)	0,29 (0,32)
<i>Věk (kontrast 18-29)</i>						
30-44	- 0,14 (0,29)	- 0,03 (0,29)	- 0,14 (0,29)	- 0,03 (0,29)	- 0,13 (0,29)	- 0,04 (0,29)
45-59	- 0,43 (0,29)	- 0,28 (0,30)	- 0,43 (0,29)	- 0,28 (0,30)	- 0,41 (0,29)	- 0,26 (0,29)
60+	- 0,07 (0,30)	- 0,06 (0,30)	- 0,08 (0,30)	- 0,06 (0,30)	- 0,08 (0,30)	- 0,06 (0,30)
Pohlaví* tradiční religiozita	0,03 (0,05)					
Pohlaví * alternativní religiozita		- 0,02 (0,06)				
Tradiční religiozita*bohoslužby občas			- 0,54 (0,76)			
Tradiční religiozita*bohoslužby několikrát za měsíc			1,55* (0,71)			
Alternativní religiozita*bohoslužby občas				0,00 (0,08)		
Alternativní religiozita*bohoslužby několikrát za měsíc				- 0,02 (0,09)		

Tabulka 10. (pokračování)

Nehlásí se k náboženskému vyznání*bohoslužby občas					0,24 (0,61)	- 0,57 (0,61)
Nehlásí se k náboženskému vyznání*bohoslužby několikrát za měsíc					- 4,34 (2,76)	- 7,00** (2,73)
Konstanta	10,64*** (0,61)	8,81*** (0,50)	11,00*** (0,67)	8,89*** (0,47)	10,41*** (0,56)	8,69*** (0,46)
R2	36,09 %	36,02 %	36,25 %	36,02 %	36,26 %	36,53 %
F	45,33	45,20	41,80	41,37	41,81	42,30
(df1:df2)	(11; 883)	(11; 883)	(12; 882)	(12; 882)	(12; 882)	(12; 882)
BIC	4387,07	4388,04	4391,59	4394,92	4391,48	4387,68
(df)	12	12	13	13	13	13

Zdroj: ČSDA, ISSP 2008; výpočty vlastní

Note: † <0,1; * p < 0,05; ** p < 0,01; *** p < 0,001

7.6. Modely OLS regrese při vynechání proměnné „Existuje Bůh, který osobně pečuje o každou lidskou bytost“

Tabulka 11: Vztah proměnných tradiční religiozita, alternativní religiozita, náboženské vyznání a chození na bohoslužby na postoj k náboženství jako (de)stabilizačnímu prvku společnosti. (standardní chyby) (N= 1096)

Postoj k náboženství (0/destabilizace - 16/stabilizace)	<i>kontrolní</i>	<i>T_model</i>	<i>A_model</i>	<i>V_model</i>	<i>B_model</i>	<i>T_finální</i>	<i>A_finální</i>
Tradiční religiozita		- 0,62*** (0,03)				- 0,44*** (0,04)	
Alternativní religiozita			- 0,38*** (0,03)				- 0,27*** (0,03)
Přihlášení se k náboženskému vyznání (0=ano, 1=ne)				- 2,62*** (0,20)		- 0,30 (0,25)	- 0,56* (0,24)
<i>Frekvence návštěv bohoslužeb (kontrast méně než 1 za rok)</i>							
Občas					2,02*** (0,22)	0,64* (0,26)	1,11*** (0,25)
několikrát za měsíc					4,52*** (0,28)	2,04*** (0,36)	3,48*** (0,32)

Tabulka 11. (pokračování)

Pohlaví (0=muž, 1=žena)	0,81***	0,19	0,32†	0,47**	0,43**	0,18	0,13
	(0,19)	(0,17)	(0,18)	(0,18)	(0,17)	(0,17)	(0,17)
<i>Vzdělání (kontrast základní)</i>							
středoškolské	- 0,44*	- 0,05	- 0,18	- 0,18	- 0,25	- 0,05	- 0,06
	(0,20)	(0,18)	(0,19)	(0,19)	(0,18)	(0,17)	(0,17)
vysokoškolské	0,02	0,17	0,16	0,04	0,06	0,17	0,19
	(0,34)	(0,30)	(0,32)	(0,32)	(0,31)	(0,29)	(0,29)
<i>Věk (kontrast 18-29)</i>							
30-44	0,01	- 0,03	0,07	- 0,16	0,02	- 0,04	0,01
	(0,32)	(0,27)	(0,29)	(0,30)	(0,28)	(0,27)	(0,27)
45-59	- 0,23	- 0,38	- 0,06	- 0,72*	- 0,40	- 0,45 †	- 0,33
	(0,32)	(0,27)	(0,29)	(0,30)	(0,28)	(0,27)	(0,27)
60+	0,77**	0,18	0,62*	- 0,31	0,01	- 0,07	- 0,06
	(0,31)	(0,27)	(0,28)	(0,30)	(0,28)	(0,27)	(0,17)

Tabulka 11. (pokračování)

Konstanta	6,67*** (0,30)	11,24*** (0,35)	9,46*** (0,35)	8,91*** (0,33)	6,19*** (0,27)	9,96*** (0,44)	8,77*** (0,38)
R ²	4,19 %	29,47 %	18,34 %	17,34 %	24,48 %	32,14 %	31,64 %
F	7,93	64,95	34,90	32,60	44,04	51,39	50,21
(df1:df2)	(6; 1089)	(7; 1088)	(7; 1088)	(7; 1088)	(8; 1087)	(10; 1085)	(10; 1085)
BIC	5672,53	5343,69	5504,40	5517,73	5425,72	5322,43	5330,54
(df)	7	8	8	8	9	11	11

Zdroj: ČSDA, ISSP 2008; výpočty vlastní

Note: † <0,1; * p < 0,05; ** p < 0,01; *** p < 0,001