

**Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická**

**Proměny teorie sekularizace**

**Vlastimil Pražák**

**Bakalářská práce  
2008**

Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická  
Katedra religionistiky a filosofie  
Akademický rok: 2006/2007

## ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Vlastimil PRAŽÁK**

Studijní program: **B6101 Filozofie**

Studijní obor: **Religionistika**

Název tématu: **Proměny teorie sekularizace**

### Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Hlavním tématem sociologie náboženství bylo od samého začátku odnáboženšťování společnosti v rámci procesu modernizace. Sociologové se lišili v různých způsobech nahlížení na tento jev, nicméně se většinou shodovali, že odklon od náboženství je nutně s modernizací spojený. Od dob otců-zakladatelů sociologie se však společnost a náboženství značně proměnily a reflexe těchto změn mnohé vedl k revizi tradičních teorií sekularizace. Student V. Pražák se ve své bakalářské práci zaměří právě na vývoj teorie i samotného pojmu sekularizace v sociologii. Poukáže, jací významní autoři s ním pracovali a jak se s ním zachází v současné době. Bude vhodné zohlednit i reflexi tohoto pojmu u teologů. Student prokáže, že se adekvátně orientuje v odborné literatuře přístupné v českém jazyce, ale měl by pracovat i s literaturou zahraniční (zde bude vhodné využít dostupnost celých knih online přístupných z počítačů univerzitní sítě), a to jak s literaturou sekundární a referenční, tak také s primární sociologickou literaturou. Výsledná práce by měla mít charakter rozsáhlého hesla "Sekularizace" v odborném religionistickém slovníku.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

Student bude pracovat s klasickými prameny sociologie náboženství (Durkheim, Weber, Wilson, Berger apod.) i s dostupnou současnou a sekundární či referenční literaturou (např.: R. Rémond: Náboženství a společnost v Evropě, Praha, 2003. D. Lužný: Náboženství a moderní společnost. Brno, 1999. M. Gauchet: Odkouzlení světa, Brno, 2004. G. Kepel: Boží pomsta, Brno 1996. M. Hamilton: Sociology of Religion, London, 2001 - dostupné v knihovně UPa.)

Vedoucí bakalářské práce:

**Mgr. Miloš Mrázek**  
Katedra religionistiky a filosofie

Datum zadání bakalářské práce:

**30. dubna 2007**

Termín odevzdání bakalářské práce:

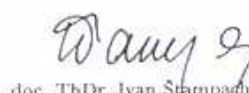
**31. března 2008**



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.

děkan

L.S.



doc. ThDr. Ivan Štampach  
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2007

## **Abstrakt**

Práce má charakter rozsáhlého hesla „sekularizace“ v odborném religionistickém slovníku. Student pracuje s vybranými významnými autory sociologie náboženství. Většina sociologů se shodovala v názoru o spojitosti formování moderní společnosti a odnáboženšťování společnosti. Práce ukazuje proměny chápání pozice náboženství v moderní společnosti, počínaje myšlenkami otců-zakladatelů sociologie (Comte, Marx, Durkheim, Weber), přes teoretiky klasické sekularizační teorie (Wilson, O’Dea, Luckmann, Berger, Stark, Bainbridge, Bellah), až po současnou diskusi v sociologii náboženství (Berger, Casanova, Juergensmeyer, Rémond, Kepel). V krátkosti je zde také představena reflexe této problematiky u teologů.

Sekularizace – Modernizace - Sociologie náboženství – Náboženství

## **Abstract**

The work has character of extensive entry „secularization“ in expert religion glossary. The student works with selected significant authors of sociology of religion. The most of the sociologists had the same opinion in connection with formation of modern community and decline of religion. The work points on position of religion changes in modern community beginning by thoughts of Fathers-founders of the sociology (Comte, Marx, Durkheim and Weber) over classical theoreticians of Theory of secularization (Wilson, O’Dea, Luckmann, Berger, Bainbridge and Bellah) to present discussion in sociology of religion (Berger, Casanova, Juergensmeyer, Rémond and Kepel). In short is there also introductory reaction of that question at the theologians.

Secularization – Modernization – Sociology of Religion – Religion

## Obsah

Úvod.....	7
1. Původ pojmu sekularizace.....	8
2. Klasická sociologie a náboženství.....	9
2.1 Úvod.....	9
2.2 August Comte.....	10
2.3 Karl Marx.....	13
2.4 Émile Durkheim.....	16
2.5 Max Weber.....	19
2.6 Závěr.....	22
3. Klasická teorie sekularizace.....	23
3.1 Úvod.....	23
3.2 Bryan R. Wilson.....	25
3.3 Thomas F. O'Dea.....	28
3.4 Thomas Luckmann.....	31
3.5 Peter L. Berger.....	34
3.6 Rodney Stark a William Bainbridge.....	37
3.7 Robert N. Bellah.....	40
3.8 Závěr.....	43
4. Současná sociologie náboženství.....	44
4.1 Úvod.....	44
4.2 Peter L. Berger.....	46
4.3 José Casanova.....	49
4.4 Roland Robertson.....	56
4.5 Mark Juergensmeyer.....	58
4.6 Gilles Kepel.....	61
4.7 René Rémond.....	63
4.8 Závěr.....	70

5. Teologická reflexe sekularizace.....	71
5.1 Úvod.....	71
5.2 Obvyklé přístupy k sekularizaci v teologii.....	72
5.3 Tomáš Halík.....	75
5.4 Peter Pabian.....	78
5.5 Závěr.....	83
 <i>Závěr</i> .....	 84
 <i>Bibliografie</i> .....	 85

## Úvod

Velmi diskutovaným tématem sociologie náboženství je platnost sekularizační teorie. Zdá se, že naprostá většina autorů je v současnosti přesvědčena o její nefunkčnosti. Smyslem mé práce je představit teoretické koncepty, které se sekularizací zabývaly, a umožnit tak komplexnější náhled na změny přístupu sociologie náboženství k teorii sekularizace.

Nejprve se budu zabývat pojetím náboženství v klasické sociologii. Podíváme se, jakým způsobem přistupovali k postavení náboženství „otcové-zakladatelé“ ve svých analýzách formování moderní společnosti na konci devatenáctého století. Ocitneme se uprostřed vzniku klasických sociálních teorií, které balancovaly na pomezí filosofie dějin, sociální filosofie a sociologie. Jak bylo náboženství chápáno v nově vznikajícím společenském řádu, jaké místo mu bylo prvními sociology určeno a jakou předpovídali náboženství budoucnost?

Po druhé světové válce ztratilo náboženství centrální postavení v sociologické teorii. Předpokládalo se, že náboženství již bylo dostatečně prozkoumáno klasickými sociologickými teoriemi, případně teorií strukturálního funkcionalismu. Ve Spojených státech, kam se přesunulo těžiště sociologického výzkumu náboženství, se v šedesátých letech prohloubil náboženský pluralismus a objevila se řada nových denominací, církví a hnutí. Vystaly nové otázky, ke kterým sociologové přistoupili skrze převažující paradigma, jehož základním pilířem byla tzv. sekularizační teze. Co konkrétně můžeme nazvat klasickou sekularizační teorií? Jaké jsou její premisy? Odpovědi budeme hledat v dílech zásadních teoretiků sekularizační teze.

Jak jsem uvedl na začátku, dnes již naprostá většina autorů pochybuje o platnosti klasické teorie sekularizace. Má se za to, že není schopna postavení náboženství v současnosti adekvátně ozřejmit. Nás bude zajímat, jakým způsobem se v současnosti zachází se sekularizační teorií, jaké okolnosti vedly k přehodnocení dřívějších koncepcí a co je předmětem současné sociologie náboženství.

Často můžeme narazit na názor, že největšími zastánci sekularizační teorie jsou teologové. Pokud si ale chceme vytvořit komplexnější představu pojetí sekularizace v teologickém okruhu, pouze s tímto tvrzením nevystačíme. Na závěr se tedy rozhlédneme v teologické krajině a pokusíme se v ní alespoň trochu zorientovat.



## 1. Původ pojmu sekularizace

Etymologicky je výraz „sekulární“ odvozen z latinského *saeculum*, které je překládáno jako století, doba, čas, „duch doby“.<sup>1</sup> Ve středověku, ještě před rokem 1648, se rozlišovalo mezi duchovenstvem, které bylo spojeno s kláštery či řády, a sekulárním duchovenstvem, existujícím „ve světě“.<sup>2</sup> Rozdíl mezi sakrálním a sekulárním zhruba odpovídal diferenciaci křesťanské koncepce supranaturálního a světského, profánního. Po Vestfálském míru v roce 1648 se termín „sekularizace“ používal k označení transferu území a majetku, které do té doby náleželo církevní autoritě, do rukou světské autority.<sup>3</sup> Na konci devatenáctého století, díky zájmu badatelů o zákonitosti přeměny tradiční společnosti v moderní, odkazuje sekularizace na změnu postavení náboženství ve společnosti.<sup>4</sup>

Vymezit v několika větech pojem sekularizace je v současnosti značně problematické, neboť se v něm odrážejí konkrétní koncepty sekularizace, které byly v průběhu doby zpracovány a aplikovány řadou autorů. To se například odrazilo v diskuzi o sekularizační tezi, kdy docházelo k řadě nedorozumění díky směřování různých sémantických rovin tohoto termínu.<sup>5</sup>

Nemožnost jednoduše definovat pojem sekularizace spočívá v jeho těsné svázanosti s definicí náboženství samého. Koncept sekularizace je přímo závislý na konceptu náboženství.<sup>6</sup>

Jak říká Peter L. Berger, názor, že moderní doba přinesla úpadek náboženství a způsobila jeho ústup ve veřejných projevech i v cítění jednotlivců, patří již dlouho k široce akceptovaným pravdám. „Pro tento údajný proces upadání náboženství a jeho odmítání se obvykle užívá výrazu „sekularizace“; jeho teoretické rozpracování – ať už je prováděno historiky či sociology – se pak označuje jako „sekularizační teorie“.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup>Foret, M, Horyna B. „Sekularizace“, In *Velký sociologický slovník*. s. 977

<sup>2</sup>W. S. F. Pickering, „Sekularizace“, In *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, s. 457

<sup>3</sup>B. Wilson, „Secularization“, In *Encyclopedia of Religion*. s. 8214

<sup>4</sup>F. J. Lechner, „Secularization“, In *The Encyclopedia of Protestantism*, s. 1702

<sup>5</sup>Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 78

<sup>6</sup>B. Wilson, „Secularization“, In *Encyclopedia of Religion*, s. 8215

<sup>7</sup>P.L. Berger, *Vzdálená sláva*, s. 25

## 2. Klasická sociologie a náboženství

### 2.1 Úvod

Počátky sociologie náboženství jsou spjaty se vznikem sociologie samé. Již osvícenští myslitelé a progresivní sociální teoretici vypovídají o rozkladu starého řádu, včetně jeho symbolické legitimizace. Viděli, jak na troskách feudálního systému sílí industrializace, migrace do měst, vzdělání, rozvíjí se obchod a vzniká politika. Sociologie je plodem krize tradiční společnosti a hledání nového symbolického systému, který by zabránil sociální atomizaci, anomii a anarchii. Náboženství chápali jako prostředek sociální kontroly, nedokázali si život bez něj představit. Postosvícenští myslitelé dále rozvinuli představu sociální podmíněnosti náboženství, ale zároveň předvídali konec úlohy náboženství v lidských dějinách. Jedním z nich byl August Comte.<sup>8</sup>

Na konci devatenáctého století a počátkem dvacátého století vznikly tzv. klasické sociální teorie. Je pro ně charakteristické balancování na pomezí filosofie dějin, sociální filosofie a sociologie. Jejich autory považujeme za zakladatele moderního sociologického myšlení. Ve snaze o porozumění procesu formování moderní společnosti na regionální i globální úrovni sehrálo sociologické studium náboženství významnou roli. Náboženství bylo považováno za klíč k porozumění společenským strukturám a procesům. K největším autorům tohoto období dozajista patří Karl Marx, Émile Durkheim a Max Weber.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s 29-30

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 46

## 2.2 August Comte (1798-1857)

Comte pasoval vědu o společnosti na královnu věd. Použil pro ni poprvé výraz sociologie a poukazoval na její obrovský význam ve vývoji lidstva. Snažil se vytvořit holistický systém věd. V jeho myšlenkách je jasně patrný vliv evolucionismu. Pro komplexní zhodnocení jeho přínosu je podle Lužného nutno přistoupit k dílům *Kurz pozitivní filozofie, Systém pozitivní politiky čili Rozprava o sociologii, kterou se zakládá náboženství humanity a Pozitivistický katechismus*. U Comta je patrná naprostá víra v pozitivistickou vědu. Jeho úsilí směřovalo k vytvoření nového náboženství, které by vycházelo z kritického zhodnocení lidského vědění.<sup>10</sup>

V Comteho analýze náboženství se odrážejí jeho představy o tom, co je podstatné pro strukturu a fungování lidské společnosti. Náboženství představuje faktor, který společnost stabilizuje, ale zároveň uvádí do pohybu. Náboženská víra je základ sociální integrity i sociální regulace. Objevil dvě podstatné funkce každého náboženství: 1. zakládá vyšší duchovní autoritu, která nad lidmi vládne, 2. vyvolává společné představy, jež lidi navzájem spojují.<sup>11</sup>

Comte zformuloval zákon, podle kterého musí lidské vědění ve všech společnostech projít třemi stádii, která jsou do značné míry dána typem náboženských představ. Snažil se dokázat, že všechny společnosti směřovaly k vyšším fázím integrace, v nichž se sociální dohody provádějí mírovými a racionálními prostředky. První stádium označil jako teologické, druhé jako metafyzické a třetí stádium nazval pozitivní (vědecké).<sup>12</sup>

Náboženské systémy byly pro Comta pouze výrazem nedokonalého poznání přírodních a sociálních zákonů, proto jim byl připisován nadpřirozený původ.<sup>13</sup>

Uvažování se v teologickém stádiu projevuje připodobňováním vnitřní povahy a podstaty jevů výrazům lidské vůle. Skládá ze tří fází – fetišismu, polyteismu, monoteismu. Fetišismus provádí zbožštění předmětů a jevů. Všichni bohové fetišismu sídlili v určitém jediném předmětu a byli tedy zcela individuální. Rituály mohl provádět každý věřící. Náboženský kult byl velmi rozvinutý a pronikal celým životem jedince.

---

<sup>10</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 17

<sup>11</sup> J. Keller, *Dějiny klasické sociologie*, s. 69-70

<sup>12</sup> A. Harrington a kol., *Moderní sociální teorie*, s. 59

<sup>13</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 30

Individualita božstev neumožňovala sjednocení příslušníků různých kmenů. Zrovna tak chyběla možnost rozvinutí jakékoliv univerzální nauky. Podle Comta bylo nejvyšším zdokonalením fetišismu astrolatrie, která představovala předstupeň polyteismu. Hvězdy coby obecnější entity dovolily širší přijetí různými kmeny a jednotlivci. Současně jejich věčná nepřístupnost vyžadovala vznik komunikačních prostředníků – kněží.<sup>14</sup>

Přechodu od fetišismu k polyteismu přiřkl Comte velký význam. Dokonce větší než pozdějšímu vývoji k monoteismu. Polyteismus, na rozdíl od fetišismu, vidí hmotný svět jako pasivní, podřízený božskému činiteli. Je to velká změna oproti reálně živému světu fetišismu. Příčinou prý bylo poznání podobností jednotlivin, čímž člověk sjednotil příbuzné fetiše. Projevil se zde zárodek vědeckého přístupu – pozorování, srovnávání a zobecňování. Každý bůh v polyteismu nahradil určité množství fetišů, jež měly společné vlastnosti. V okamžiku, kdy byly odděleny božstva od předmětů, mohl být svět měněn člověkem. Obecnost polyteistických bohů umožňovala spojování jednotlivých společenství. Ve válce docházelo k podřízení božstev poražených kmenů. Následně byly začleněny do náboženského systému vítězů. Comte shrnuje rozdíly takto: fetišismus odpovídá usmrcování zajatců, polyteismus otroctví a monoteismu osvobození poddaných. Comte rozděluje polyteismus na teokratický a vojenský ( a dále vymezuje na egyptský, řecký a římský).<sup>15</sup>

Římská říše se rozléhala na obrovském území, které bylo potřeba nějak sjednotit. Jednotlivé rozličné kultury bylo dobré nahradit jednotným náboženstvím. Tato myšlenka výrazně přispěla k rozšíření monoteismu. Podle Comta je pojetí osudovosti v polyteismu předznamenáním monoteismu. Prozířetelnost monoteistů není nic jiného než Osud polyteistů. Největší přínos monoteismu k pokroku lidstva bylo vytvoření nového sociálního řádu feudalismu, který byl založen na oddělení duchovní a světské moci. Comte se zaměřil na katolicismus, který uvedl v platnost nejzákladnější vlastnosti monoteismu. Katolicismus ustavil mravní moc nezávislou na politické moci. Morálka stála mimo politiku a zároveň nad politikou. Morální rovnost všech lidí eliminovala vliv dědičnosti a umožňovala, aby se každá částka společenského organismu cítila důstojná. Dalším přínosem církve byla např. kázeň. Vrcholné fáze dosáhla monoteistická soustava feudalismu na konci třináctého století. Poté začaly vznikat konflikty. Rozvíjelo se kritické bádání a právo svobodného zkoumání, což vedlo

---

<sup>14</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 17-18

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 18-19

rozrušení kázně, hierarchie a nakonec dogmatu. V první fázi vznikl protestantismus, kdy kritické úsilí směřovalo hlavně k rozbití systému hierarchie. V druhé fázi došlo k rozvoji deismu a prosazování neomezeného svobodného bádání.<sup>16</sup>

Metafyzické období je pro Comta období kritického bádání. Při výkladu morálních a fyzikálních jevů nahradila příroda Stvořitele. Za základ etiky začal být považován osobní zájem. Stalo se tak rozvinutím prvků z teologického období, které orientovaly člověka k dosažení vlastní spásy. Zároveň tak zatlačovaly do pozadí význam nezištnosti.<sup>17</sup>

Comte byl přesvědčen, že východiskem z této situace má být rozšíření pozitivní filozofie a mravní reorganizace společnosti. Odmítá hledání prvních příčin a vyzdvihuje formulaci zákonů, k nimž lze dospět prostřednictvím vědeckého poznání. Byl oddaným zastáncem ideálu pokroku a byl přesvědčen, že v pozitivním stádiu dochází k zásadnímu zlomu v historii lidstva. Comtovým dílem prorůstá sjednocení dvou konceptů – ideálu řádu a pokroku, které byly do pozitivního stádia neslučitelné. V pozitivní politice nemůžeme podle Comta pokrokem nazvat nic, co nesměruje k nastolení řádu.<sup>18</sup>

Comtovým dílem začíná pozitivní filozofie, bylo dosaženo vyššího stupně vývoje. „Výsledkem má být pozitivní politika opírající se o poznání, že pravá svoboda spočívá v podrobení se přírodním zákonům.“<sup>19</sup> Dokonce výchova založená na pozitivní filozofii povede k rozvoji sociálního pudu, k vědomí odpovědnosti jedince vůči celku. Comte očekával dosažení harmonického sociálního řádu. Jakkoli se kriticky vyrovnával s fenoménem náboženství, nakonec svým úsilím o vytvoření „náboženství humanity“ se zbožštěným lidstvem a společností uvízl v jeho vodách.<sup>20</sup>

Náboženství v tomto pojetí odpovídá na odvěký problém lidstva, kterým je zajistit v co nejlepší míře jednotu individua a společnosti. Comte hovoří o náboženství jako o způsobu, jak tento problém řešit.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 20-21

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 21

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 22

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 23

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 23

<sup>21</sup> J. Keller, *Dějiny klasické sociologie*, s. 71

## 2.3 Karl Marx (1818 – 1883)

Karl Marx se snažil o překonání tradičních podob náboženství. Tento modernistický přístup se projevil v radikální kritice náboženského odcizení. Formuloval vizi od náboženství osvobozené společnosti. Prostředkem k jejímu dosažení má být globální sociální revoluce, jejíž ústředním činitelem by měla být dělnická třída. Do tehdejšího evropského sociálně-filozofického myšlení vnesl Marx nový podnět – zdůrazňování ekonomických a sociálních faktorů. „Marx chápal třídní boj jako zdroj základních rozporů kapitalistického řádu, ale zároveň předvídal vznik humánnějšího sociálního systému.“<sup>22</sup> Snažil se omezit spekulativně teologizující ráz dosavadní filozofie. V žádné ze svých prací se nezabýval výlučně náboženstvím, avšak kritika náboženství mu byla základem, ze kterého vycházel. Jeho nejdůležitější díla jsou: *Kapitál*, *Ekonomicko-filozofické spisy z roku 1844*, *K židovské otázce*, *Ke kritice Hegelovy filozofie práva*, *Německá ideologie (společně s Engelsem)*, *Ke kritice politické ekonomie*.<sup>23</sup>

Marx přijal bezvýhradně materialistický názor na dějiny. V pozdějším vývoji marxistického myšlení pojem *historický materialismus* označoval Marxovo pojetí života, kdy veškerý duševní a duchovní život závisí na usilování lidského rodu o hmotné přežití a je také jeho odrazem.<sup>24</sup>

„Toto pojetí nehledá, jako idealistické pojetí dějin, v každém období nějakou kategorii, nýbrž zůstává neustále na půdě skutečných dějin, nevykládá praxi z ideje, vykládá ideové výtvořky z materiální praxe, a dochází tak k závěru, že všechny formy a produkty vědomí je možno zrušit ne duchovní kritikou, ne tím, že je převedeme na „sebeuvědomění“ nebo proměníme v „strašidlo“, „přízraky“, „vrtochy“ atd., nýbrž jen praktickým převrácením reálných společenských vztahů, z nichž tyto idealistické tlachy vzešly – dochází také k závěru, že ne kritika, nýbrž revoluce je hybnou silou dějin i náboženství, filozofie a veškeré ostatní teorie.“<sup>25</sup>

Marx vycházel z myšlenek filozofa G. W. F. Hegela, které se snažil zároveň překonat, a dále se nechal inspirovat L. Feuerbachem. Na tomto základě formuloval podobu vlastní kritiku náboženství, přičemž byl přesvědčen, že se již nemá kam rozvíjet. Chtěl zrušit společenské podmínky produkce náboženství. Marx měl představu

<sup>22</sup> A. Giddens, *Důsledky modernity*, s. 16

<sup>23</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 23-24

<sup>24</sup> A. Harrington a kol., *Moderní sociální teorie*, s. 76

<sup>25</sup> K. Marx, O produkci vědomí, In: D. Lužný, *Řád a moc*, s. 185

o bytostně svobodné podstatě člověka. Jejím rozvoji a uskutečnění však brání konkrétní sociální podmínky. A právě s Engelsem se snažili o prosazení nového světového názoru, který by změnil utlačující sociální podmínky. Marx rozvinul materialistickou metodologii studia člověka a jeho historie. V jejím středu se nachází způsob produkce prostředků k životu, který je v důsledku způsobem života. Vypracoval etapizaci lidských dějin podle kritéria způsobu dělby práce a jí odpovídající formy vlastnictví.<sup>26</sup>

Etapy následují po sobě: a) kmenové vlastnictví, b) antické obecní a státní vlastnictví, c) feudální nebo stavovské vlastnictví, d) kapitalistické vlastnictví. Střediskem ekonomického života v kapitalismu je město a klíčovým znakem je soukromé vlastnictví. Na opačných stranách fronty stojí vlastníci výrobních prostředků (kapitalisté) a dělníci, kteří jsou nuceni prodávat svoji pracovní sílu k uspokojení základních životních potřeb.<sup>27</sup>

Od Feuerbacha převzal Marx kritiku náboženství, jejímž hlavním cílem bylo zrušení náboženského odcizení člověka a obnovení bezprostřední lásky člověka k člověku. Lásky by měla být vždy prvotní a ne odvozená. Marx nejenže přístup převzal, ale dále jej aplikoval na další sféry lidské činnosti, především na oblast ekonomické produkce. Nejvyšší hodnotou pro člověka by měl být člověk. Proto požaduje zrušit všechny sociální vztahy, které činí z člověka bytost poníženou.<sup>28</sup> Kapitalismus, chápaný jako transformační síla společnosti, nahradil produkci založenou na lokálním panství za produkci pro národní a mezinárodní trhy, kde se zbožím stávají nejen neomezeně různorodé materiální statky, ale také lidská pracovní síla.<sup>29</sup>

Hlavním činitelem celosvětové revoluce má být proletariát. Proč právě proletariát? Marx chce zrušit všechny formy odcizení a reálně uskutečnit podstatu člověka (nikoli iluzorně jako náboženství). Celosvětovou revoluci může provést jen jedna sociální skupina, jejíž odcizení je v moderní kapitalistické společnosti největší. Proletariát zrušením svého odcizení zruší odcizení obecně, čímž dojde k završení historického vývoje. Ve sféře ekonomické produkce viděl Marx základ veškerého odcizení.<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 25-26

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 27

<sup>28</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 47-48

<sup>29</sup> A. Giddens, *Důsledky modernity*, s. 19

<sup>30</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 48

„Marx ukončil svou analýzu odcizené práce závěrem: Bezprostředním důsledkem toho, že člověk je odcizen své práci, své životní činnosti, své rodové bytosti, je odcizení člověka člověku.“<sup>31</sup>

Součástí Marxových představ o úplné emancipaci člověka bylo i zrušení náboženství. K čemu by byl náboženský odraz skutečného světa, kdyby se vztahy praktického všedního života začaly lidem jevit jako průhledné a rozumné svazky mezi nimi a přírodou? V této souvislosti předpokládá oddělení náboženství od politiky. V okamžiku, kdy se náboženství stane záležitostí soukromé sféry, začnou jedinci sledovat své osobní zájmy, což v důsledku jedince nesjednocuje, ale rozděluje je. A opět se tak náboženství stává výrazem oddělení člověka od jeho společenství, od sebe samého i od ostatních lidí.<sup>32</sup>

Žádný stát by neměl být založen na jakémkoli náboženství, protože by porušoval principy strukturální diferenciaci. Ve vztahu náboženství a státu uvažuje Marx jako teoretik moderní strukturální diferenciaci, sekularizace a privatizace náboženství.<sup>33</sup>

Náboženství je pro Marxe převráceným obrazem světa. Je specifickou formou ideologie, iluze, která se projevuje v sociálním uspořádání, které iluze potřebuje. Marx poukázal na to, že obecné pojmy či ideály jsou jen abstraktním výrazem konkrétních zájmů určitých sociálních skupin a vyjadřují určité sociální vztahy. Podíváme-li se na náboženství z tohoto úhlu, může se jevit jako „opium lidstva“, protože zakrývá utlačovatelský charakter daného sociálního systému, vyvolává falešný pocit štěstí a utlačovanou třídu zbavuje jejího revolučního potenciálu.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 49

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 50

<sup>33</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 30-31

<sup>34</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 51



## 2.4 Émile Durkheim (1858-1917)

Na rozdíl od Marxe nepovažoval Durkheim za ústřední prvek vznikajícího průmyslového řádu kapitalistickou soutěž. Podle Durkheima pramení charakter moderního společenského života z podněcujícího impulzu složité dělby práce. Povahu moderních institucí viděl zejména v důsledcích industrialismu.<sup>35</sup>

Pro Durkheima bylo náboženství nejvýznamnější integrující činitel společnosti. Došel k závěru, že bez znalosti náboženských nauk nemůže nikdo porozumět lidskému vnímání světa a lidskému chápání života. Zajímala ho otázka solidarity a snažil se ukázat na rozdíl mezi tradiční, předmoderní společností a společností moderní.<sup>36</sup>

Tradiční společnost je specifická nízkou mírou sociální diferenciace a homogenní populací. Náboženství prostupuje celý život společnosti, která sama získává náboženský, nadlidský charakter. Systém věr je uniformní v celé společnosti. Individuální vědomí se překrývá s kolektivním. Solidarita je zde mechanická. Dělná práce však vedla k vyšší sociální diferenciaci a tím i ke změně sociální solidarity. Účinnost skupiny nyní závisí na svobodné individuální činnosti člověka, přičemž individuální vědomí již není totožné s vědomím kolektivním. Společnost se najednou podobá organismu tvořenému jednotlivými orgány, které jsou na sobě závislé. Dělná práce, která společnost diferencuje, současně plní funkci integrační. Činnosti jednotlivých orgánů se specializují a mizí homogenita. Navrch získává individualita a svobodná vůle každého občana, což vede k snížení významu tradice. Společnost ztrácí svůj transcendentní charakter. V moderních rozvinutých společnostech dochází k narušení samotné solidarity, resp. sociální integrace. Tento faktor moderního života se podle Durkheima odráží v různých podobách sociální deviace (např. sebevražda).<sup>37</sup>

Rozlišoval čtyři typy sebevraždy: egoistickou, altruistickou, anomickou a fatalistickou. Největší pozornost věnoval Durkheim sebevraždě egoistické. Pro srovnání různé míry sociální integrace a sebevražednosti zvolil i náboženství. Zjistil, že protestantské země mají daleko větší míru sebevražednosti než země s převažující římskokatolickou orientací. Rozdíl vysvětlil různým stupněm autority, jíž vládou tyto

---

<sup>35</sup> A. Giddens, *Důsledky modernity*, s. 19

<sup>36</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 51

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 53-54

dvě křesťanské tradice nad životem jedince. V katolických zemích je totiž silná sociální kontrola a kritika a zpochybňování existuje jen velmi slabě.<sup>38</sup>

V pojetí dělby práce je Durkheim v rozporu s Marxem. Pro Durkheima není dělba práce nástrojem třídního vykořisťování, považuje ji za zdroj solidarity, která je lépe přizpůsobena moderním podmínkám. Třídní konflikty jsou pro něj pouze patologickým produktem moderní společnosti způsobené následkem rychlosti společenských změn.<sup>39</sup>

Idea boha není základem náboženství. Mohou existovat náboženské systémy, které takovou ideu vůbec nepotřebují. Durkheim chtěl říci, že společnost má v sobě vše potřebné k tomu, aby v lidech vyvolala pocit božství. Společnost, stejně jako bůh, je člověku nadřazena – jedinec je na společnosti zcela závislý. Bohové, kterým se lidé klanějí, jsou ve skutečnosti projekcí společnosti, ve které žijí.<sup>40</sup>

Durkheim tvrdí, že žádné náboženství v dějinách lidstva neexistovalo bez sjednoceného společenství věřících – bez církve. Náboženství je pro Durkheima sjednocený systém věr a praktik, vztahujících se k posvátným věcem, který sjednocuje ty, kteří ho dodržují. Za nejjednodušší formu náboženství považoval totemismus. Došel k závěru, že podstatou všech náboženství je rozlišování mezi sakrálním a profánním. Rozdíl mezi posvátnými a světskými věcmi vytváří existence zákazů, které tyto věci ochraňují a oddělují. Jednota klanu totemické společnosti vyplývá z účasti na společné a jednotné rituální praxi.<sup>41</sup>

„Každá nám známá náboženská víra, ať již jednoduchá nebo složitá, má stejnou podstatu jako víry ostatní: předpokládá klasifikaci všech reálných i ideálních věcí, které si jen člověk může představit, do dvou tříd, do dvou protikladných skupin obvykle označovaných dvěma rozdílnými termíny, jež velmi přesně vyjadřují slova profánní a sakrální (profane, sacré).“<sup>42</sup>

Totem je oním činitelem, který rozděluje svět na sakrální a profánní sféru, čímž posvěcuje nejen klan jako celek, ale i jednotlivé členy. Nepřekrývá se tak bůh klanu s klanem samým? Podle Durkheima je posvátné hypostazovaným a idealizovaným klanem (zobrazovaný totemovým zvířetem, rostlinou). Transcendentní síla mana je ve skutečnosti silou společnosti. Dochází ke zbožštění společnosti, jejímž zosobněním je

<sup>38</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 38

<sup>39</sup> A. Harrington a kol., *Moderní sociální teorie*, s. 91

<sup>40</sup> J. Keller, *Dějiny klasické sociologie*, s. 222

<sup>41</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 54-55

<sup>42</sup> E. Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, s. 45

posvátné či bůh. Z toho Durkheim vyvodil, že základním kamenem náboženství je idea společnosti. Náboženství označil za specifický druh sociálních kolektivních reprezentací, ze kterých můžeme studiem poznat samu společnost.<sup>43</sup>

Náboženství vytváří, posiluje a udržuje sociální solidaritu. Jeho hlavní funkcí je sociální integrace. Každá společnost potřebuje v určitých časových intervalech obnovovat a upevňovat své kolektivní představy a posilovat jednotu. Jsou-li tedy bohové symbolickým vyjádřením národů, nelze předpokládat všeobecný zánik náboženství. Dokonce i moderní společnost si vytváří specifickou formu náboženství, jen nedotknutelné a posvátné dostává jinou podobu.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 55

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 55-56

## 2.5 Max Weber (1864-1920)

Max Weber je dalším stěžejním autorem z období klasické sociologie. Z jeho odkazu čerpají prakticky všechny další sociologické školy. Vzhledem k našemu tématu chci upozornit, že náboženství nebylo pro Webera základním tématem, i když se ve svých pracích zabýval také asijskými náboženstvími, starým judaismem a raným křesťanstvím a islámem.<sup>45</sup> Nejvíce ho zajímala otázka vzniku a povahy moderní kapitalistické společnosti. Náboženství chápal v tomto jako nezávislou proměnnou. Aby odhalil smysl sociálního jednání, konceptualizoval tzv. ideální typy.<sup>46</sup>

Ideální typy použil také ve svém nejslavnějším díle *Protestantská etika a duch kapitalismu*. Weber tvrdí, že převážná většina lidí ve všech společenstvích všech epoch, se vyznačuje chamtivostí po zisku a snahou získat co nejvíce peněz, pokud se jim k tomu naskytne příležitost. To ovšem není typickým znakem kapitalismu. Kapitalismus se liší svou racionální plynulou povahou. Není příležitostným nebo náhodným získáváním bohatství. Kapitalismus podle Webera vznikl ze zvláštního typu askeze a úvah o rentabilitě podnikání i života, k nimž dala podnět kalvínská teologie. Cílem není bezhlavé dosahování bohatství, nýbrž obnovovaný zisk - rentabilita. Onu cílevědomou péči o zisk v plynulém podnikání označil jako „duch kapitalismu“.<sup>47</sup>

Moderní kapitalismus se vyvinul v oblasti Západní kultury díky jejím duchovním jedinečnostem:

„Počítání, počítání se složenými čísly a algebru provozovali také Indové, vynálezci systému číselných hodnot podle postavení v čísla v celkové sumě, což se na Západě do popředí dostalo teprve ve službě rozvíjejícího se kapitalismu; v Indii to však nevytvořilo žádnou moderní kalkulaci ani bilanční propočty. Ani vznik matematiky a mechaniky nebyl podmíněn kapitalistickými zájmy. To se spíše dělo s *technickým* využíváním vědeckých poznatků, které bylo rozhodující pro řád života našich mas a podmiňováno ekonomickými premii, jež byly v Okcidentu na toto využívání vysazovány. Tyto premie ale pramenily ze zvláštností *sociálního* řádu Okcidentu.“<sup>48</sup>

Pro moderního ducha kapitalismu je příznačné, že se získávání bohatství stalo samotným smyslem života. Nejedná se zde o pouhé uspokojování materiálních potřeb,

---

<sup>45</sup> M. Loužek, *Max Weber*, s. 171

<sup>46</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 56

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 56-57

<sup>48</sup> Weber, *Metodologie, sociologie a politika*. In: D. Lužný, *Řád a moc*, s. 42

ale o snahu získat co nejvíce peněz a přitom se co nejpřísněji vyhýbat nedbalému utrácení majetku. Toto specifikum je pro člověka nezasaženého duchem kapitalismu naprosto nepochopitelné. Tradiční člověk s premoderním myšlením se snažil jen uspokojit své materiální potřeby. Podstatou ducha kapitalismu je neomezené zvyšování zisku, za současného budování a udržování důvěryhodnosti, což je důležité budoucí kalkulace. Představa ideálního jedince je podnikatel, který se vyhýbá okázalosti, plýtvání, zneužívání moci apod. Hromadí bohatství, ze kterého nemá nic pro svou osobu. Je asketický. Má však dobrý pocit z plnění svého povolání. V tomto bodě můžeme spatřit souvislost náboženských ideí s rozvojem kapitalismu. Člověku byl dán svět. V něm působí a zde má také prokázat, zda-li je hoděn boží milostí. Smyslné užívání bohatství zbožšťuje stvoření a je tedy nepřipustné. Zisk naznačuje, že se lidská činnost Bohu líbí a že jí posvětil. Z toho můžeme vyčíst, že byl člověk Bohem povolán k tomu, aby vydělával peníze. Podmínkou úspěšného dosahování trvalého zisku je rozvíjení určitých ctností (čestnost, přesnost, usilovnost, střídmost, umírněnost...<sup>49</sup>

Racionální práce v povolání je nejlepší pro jednotlivce i pro obecné blaho, neboť je součástí Božího řádu. Výběr povolání by měl člověk činit s ohledem na bohuľibost nového zaměstnání, která se projevuje jeho užitečností. Faktor, který určuje vhodnost daného zaměstnání, je z něho získané bohatství. Člověk má pracovat a dosahovat zisku, protože si Bůh přeje, aby byl bohatý.<sup>50</sup>

Výsledkem moderního kapitalismu je byrokratizace společnosti a legální panství. Weber rozlišuje celkem tři druhy panství. Charismatické panství, které čerpá autoritu z mimořádně silné, charismatické osobnosti jedince. Charisma má dynamický charakter a představuje ryze emocionální vytržení účastníků. Další jeho vlastností je zevšedňování, ztrácí svou sílu a transformuje se do tradiční nebo racionální autority.<sup>51</sup> Tradiční panství je reprezentováno patriarchalismem, je vžitě a probíhá skrze zvyk. Třetí panství nazývá legální, je silně racionalizované, důležitou roli zde hraje byrokracie. I církev je pro Webera jednou z byrokratických struktur.<sup>52</sup>

Podívejme se na zásadní momenty Weberovy teze. Existuje souvislost mezi rozvojem moderního kapitalismu a asketickým kalvinistickým protestantstvím. Jedna

---

<sup>49</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 58-59

<sup>50</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 46

<sup>51</sup> M. Loužek, *Max Weber*, s. 132

<sup>52</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 54

z nejkonstruktivnějších složek moderní kultury je racionální způsob života, který je odvozen z náboženské ideje povolání a je zakotven v křesťanské askezi. A právě protestantství chápe askezi ve vnitrosvětské formě. V každém případě je askeze cílevědomá, systematická, plně uvědomovaná – racionalizovaná. Weber chápal lidské dějiny jako dějiny racionalizace. Racionalizace neprobíhá lineárně, ani není kontinuálním procesem. Tomáš Halík říká<sup>53</sup>, že Weberova racionalizace předpovídá v poslední fázi takovou byrokratizaci a zmechaničtění společnosti, že se v ní bude jedinec cítit stejně ztracený jako v chaosu divoké přírody, ještě před tím, než mu prvotní náboženství poskytlo první orientační rámec světa. Dějinný proces racionalizace spočívá ve dvou momentech. První je charakterizován myšlením a jednáním v principu kalkulace a technického řešení problémů s cílem ovládnout společnost. Druhý moment Weber nazývá „odkouzlení světa“ – vymanění z vlivu magie (Weber užívá pojmu „*die Entzauberung der Welt*“).<sup>54</sup>

Většina interpretů Maxe Webera se shoduje na tom, že se téma racionalizace táhne jeho dílem jako červená nit. Objevuje se otázka, z jakých zdrojů pramení západní racionalismus a jaké má důsledky pro vývoj kapitalismu. Racionalizaci můžeme nalézt v tématech racionalizace náboženských symbolů a pojmů Boha, v klesajícím vlivu tabu a magie a v stoupající systematizaci etických kodexů.<sup>55</sup>

Chtěl bych ještě zmínit další Weberův příspěvek k sociologii náboženství. Mám na mysli souvislost mezi charakterem jednotlivých náboženství a příslušností jejich stoupenců k určité sociální vrstvě. Weber tvrdí, že takový vztah existuje. Přestože se náboženství neomezují svým působením pouze na jedinou sociální skupinu, můžeme nalézt charakteristické rysy příslušné skupiny, které se promítli do formování praktické etiky daného náboženství. Podle této premisy je možné určit skupiny, které měly na formování přístupů ke světu v jednotlivých náboženstvích rozhodující vliv.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> T. Halík, *Vzývání i nevzývání*, s. 60

<sup>54</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 60-61

<sup>55</sup> M. Loužek, *Max Weber*, s. 307

<sup>56</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 63-64

## 2.6 Závěr

Moderní společnost ve smyslu společenského uspořádání vznikla v Evropě již v 17. století. Jedním z produktů formování moderní společnosti je vznik sociologie, ve které se odráží přeměna jednoho typu uspořádání v typ jiný. Sociologie svou reflexí zároveň vstupuje do sociálních změn a samu modernitu formuje.<sup>57</sup>

Vědomí přechodu od společnosti tradiční ke společnosti moderní je základní kámen sociologie. Problém náboženství je integrální součástí obecné sociální teorie. Společně s proměnou společenského systému dochází k výrazné změně postavení náboženství v tomto systému. Z tohoto důvodu je téma náboženství součástí všech teorií modernizace. Britský sociolog náboženství James Beckford vymezil tři základní přístupy k náboženství typické pro sociologii a sociální antropologii konce 19. století. V prvním přístupu je obsah náboženských idejí překážkou pokroku, přesto funkce náboženských institucí mohou nadále přispívat k harmonické integraci rozvíjející se společnosti (A. Comte, J. S. Mill, A. Tocqueville, H. Spencer, J. G. Frazera aj.). U Émila Durkheima se tato teze projevila v myšlence, že jakékoli ustavení společnosti je v podstatě náboženským procesem. Druhý přístup chápe náboženské ideje jako zastaralé a náboženské instituce jako překážku sociálního a politického pokroku. Náboženství v jakékoli podobě je důkazem hluboce zakořeněného odporu proti sociální změně (L. Feuerbach, K. Marx, F. Engels). Třetí přístup nahlíží na náboženství jako na zásobárnu kulturních významů. Náboženství poskytuje významy nejvyšší důležitosti a společně s ostatními sférami kultury představuje formu a zdroj porozumění okolnímu světu (M. Weber, E. Troeltsch, G. Simmel).<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 138

<sup>58</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 42-43

### 3. Klasická teorie sekularizace

#### 3.1 Úvod

Sociologický výzkum náboženství se po druhé světové válce přesunul hlavně do Spojených států, přičemž náboženství většinou ztratilo centrální postavení v sociologické teorii. Důvodem byl obecný předpoklad, že význam náboženství upadá a navíc se předpokládalo, že téma náboženství v moderní společnosti bylo dostatečně prozkoumáno klasickými sociologickými teoriemi, případně teorií strukturálního funkcionalismu Talcotta Parsonse (1902-1979).<sup>59</sup>

V šedesátých letech se však ve Spojených státech prohloubil náboženský pluralismus a objevila se řada nových denominací, církví a hnutí. Začalo také vzrůstat napětí mezi státem a náboženstvím, neboť se některé fundamentalistické a evangelikální skupiny projevíly vzrůstající politickou aktivizací. Sociologové k novým otázkám přistoupili skrze převažující paradigma, jehož základním pilířem byla tzv. sekularizační teze, podle které není náboženství kompatibilní s podmínkami života v moderní společnosti. Teoretici nové situace neřídka vycházeli z klasické sociologické teze.<sup>60</sup>

Například na Weberovu koncepci racionalizace navazovali Thomas O'Dea a Brian Wilson. Společné prvky nalezneme i u Durkheima, Petera L. Bergera a Thomase Luckmanna.<sup>61</sup>

Co však konkrétně můžeme nazvat klasickou teorií sekularizace? Peter L. Berger hovoří o „sekularizační teorii“ jako o volném označení celého korpusu literatury, který byl sepsán historiky a sociology v průběhu padesátých a šedesátých let (samozřejmě k tématu postavení náboženství v moderní společnosti). Hlavní myšlenku sekularizační teorie lze vysledovat až do osvícenství. Popisuje ji takto: „...modernizace nezbytně vede k úpadku náboženské víry, a to jak v rámci společnosti, tak i v myslích jednotlivců.“<sup>62</sup>

Podle José Casanovy, který v současnosti varuje před nebezpečím zjednodušování a ideologickému směřování sekularizační teze, je jádrem teorie

---

<sup>59</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 35

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 77-78

<sup>61</sup> D. Lužný, *Řád a moc*, s. 10-11

<sup>62</sup> Berger, Peter L. „Sekularismus na ústupu“, In: *Sociologický časopis*, s. 7



sekularizace pojmové uchopení procesů společenské modernizace jako procesů funkcionální diferenciacie a emancipace sekulárních sfér od sféry náboženství.<sup>63</sup> V polovině devadesátých let se Casanova pokusil nahlédnout pod pláštík sekularizačního paradigmatu. Kromě výše zmíněného „jádra“ rozlišil další dvě tvrzení uvnitř sekularizační teze. První se týká předpokladu, že v moderních společnostech zákonitě dochází k úpadku náboženského života a druhé zastává tvrzení o omezení náboženství na sféru soukromých zájmů a aktivit každého člověka.<sup>64</sup>

Po druhé světové válce bylo sekularizační paradigma v sociologii náboženství velmi dominantní. Sociálním vědám poskytovalo teoretický rámec, z něž vycházelo mnoho empirických výzkumů a teoretických úvah.<sup>65</sup>

Na následujících stránkách nastíním díla B. Wilsona, T. O'Dey, T. Luckmanna a P. L. Bergera, protože patří mezi velké množství sociologů, kteří od padesátých do sedmdesátých let zastávali sekularizační paradigma.

Se sekularizací, ale zároveň s náboženským oživením se setkáme v pracích Redneho Starka a Wiliama S. Bainbridge, jejichž dílo je považováno za zdařilou aplikaci teorie racionální volby na oblast náboženství.<sup>66</sup>

Jedním z nejproblematictějších předpokladů teorie sekularizace je teze o ostrém oddělení politiky a náboženství v moderní společnosti. Tímto tématem se budu zabývat v poslední části kapitoly, v pojetí náboženské evoluce a konceptu občanského náboženství u Roberta N. Bellaha.<sup>67</sup>

---

<sup>63</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 110

<sup>64</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 85-86

<sup>65</sup> Tamtéž, s. 84-85

<sup>66</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 90

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 95

### 3.2 Bryan R. Wilson (1926-2004)

Řada autorů se v šedesátých letech na základě studia náboženského života snažila uchopit vztah náboženství a moderní společnosti v obecnějším tvrzení. Jedním z nich je i anglický sociolog Bryan R. Wilson, který je považován za jednoho z hlavních představitelů sekularizační teze. Je autorem mnoha prací věnovaných náboženství. Jmenuji alespoň některé: *Sekty a společnost* (1961), *Náboženství v sekulární společnosti* (1966), *Náboženské sekty* (1970), *Vznešení divoši* (1975), *Magie a milénium* (1973), *Současné transformace náboženství* (1976), *Náboženství v sociologické perspektivě* (1982) a jiné.<sup>68</sup>

Klasická sociologická teze říká, že proces sekularizace je součástí přeměny tradiční společnosti ve společnost moderní. Wilson využívá rozlišení dvou typů sociální organizace, které vymezil F. Tönnies.<sup>69</sup> Prvním z nich je *společenství*, ve kterém fungují lokálně omezené a trvalé vztahy relativně stabilní skupiny. Důležitou roli zde hrají intenzivní a bezprostřední mezilidské kontakty. Lidé v tradičním společenství vymezovali sami sebe, svůj původ i sociální uspořádání a osud z oblasti nadempirického. Život společenství (klanu, vesnice) obklopoval náboženský symbolismus, náboženství legitimizovalo způsob života prostřednictvím náboženských procedur. Mezi těmito lidmi bychom podle Wilsona našli prameny náboženství.<sup>70</sup>

V opozici lokálnímu *společenství* stojí rozsáhlá, koordinovaná *společnost*. Je založena na neosobních vztazích a jedinec se stává jakýmsi předvaděčem rolí. Oblasti života, které byly dříve řízeny náboženstvím, jsou v moderní společnosti řízeny praktickými, empirickými a racionálními předpisy. Náboženství ztratilo mnoho veřejných funkcí.<sup>71</sup>

Protože industriální společnost je příliš rozsáhlá, anonymní a racionální, ztratilo význam vše lokální a s tím přišlo o důležitost i náboženství. Sociální významnost ztrácejí náboženské instituce, jednání i vědomí. Náboženské vědomí je nahrazováno empirickou, racionální a instrumentální orientací ve světě. Wilson patří k autorům, kteří proces sekularizace spojují s racionalizací života a celkovým fungováním moderní

---

<sup>68</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 61

<sup>69</sup> Uveřejněné v díle: Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887

<sup>70</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 79-80

<sup>71</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 62

společnosti. Moderní společnost definuje jako systém, který se stále efektivněji racionalizuje prostřednictvím nových technologií a plánovacích procedur. Tradice a náboženství se stává ztrátou času.<sup>72</sup>

Samozřejmě existují výjimky. Wilson hovoří o dvou oblastech, kde stále plní náboženské tradice důležitou roli. První z nich je „kulturní obrana“. Náboženství může poskytovat obranný mechanismus proti narušení národní, místní, či etnické kultury. Za příklad poslouží Polsko a Irsko. Druhá oblast se obvykle projevuje v komunitách přistěhovalců. V nové zemi se ocitají v pozici minority a náboženství jim umožňuje vyjadřovat vlastní identitu v procesu integrace. Tyto faktory podle Wilsona vysvětlují mnoho z revitalizace náboženství v USA.<sup>73</sup>

Základem přeměny tradičního společenství v moderní společnost jsou konkrétní jevy jako posun od nadempirického k empirickému, přechod od orientace na minulost k plánované budoucnosti, přechod od spekulativního zjeveného vědění k praktickým zájmům, od náhodných charizmatických projevů božského k systematickému, plánovanému řízení. Samotnou sekularizaci Wilson vymezuje jako proces, ve kterém náboženské instituce, jednání a vědomí ztrácejí sociální význam. Velkou chybou je podle Wilsona zaměňování pojmu sekularizace za sekularismus. Často se jí dopouštějí především nábožensky motivovaní jedinci a je příčinou řady nedorozumění v diskusi o charakteru sekularizace. Důležité je rozlišovat termín sekularizace, jenž probíhá v sociální struktuře a jeho jádrem je proces sociální diferenciaci a termín sekularismus, který označuje ideologii hlásající úpadek a zánik náboženství. Sekularizace je hodnotově neutrální termín. Podle Wilsona odkazuje na přesun majetku, moci, aktivit a manifestních i latentních funkcí od institucí s nadpřirozeným referenčním rámcem směrem k institucím, které pracují podle empirických, racionálních a pragmatických kritérií. Strukturální změny společnosti se dotýkají nejen náboženských organizací, ale i individuálního vědomí každého člena moderní společnosti. Sekularizace probíhá v různých rovinách života společnosti jinak a s jinou intenzitou. Náboženství odpovídá na určité hluboce zakořeněné lidské potřeby a nelze jej snadno nahradit, což omezuje vliv sekularizace. Důkazem jsou pro Wilsona období náboženského oživení a vznik

---

<sup>72</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 80-81

<sup>73</sup> M. Hamilton, *The sociology of religion*, s. 202

nových náboženských hnutí, které hrají v moderní racionální společnosti velkou roli navzdory faktu, že náboženství již není zastřešující silou společnosti.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 64-65

### 3.3 Thomas F. O'Dea (1915-1974)

Thomas O'Dea metodologicky vychází ze strukturálního funkcionalismu. Jeho hlavní dílo nese název *Sociologie náboženství*<sup>75</sup>. Společnost chápe jako stále pokračující rovnováhu<sup>76</sup> sociálních institucí, které usměřují lidské jednání. Sociální systém je tvořen komplexem institucí, jež jsou navzájem propojené a na sobě závislé. Náboženství je součástí celkového sociálního systému, představuje jednu z forem institucionalizovaného jednání a plní určité funkce. O'Dea se snažil vytvořit funkcionální teorii náboženství.<sup>77</sup>

Podstata náboženství podle O'Dey tkví ve funkci transcendování každodenní zážitků. Lidé potřebují tento transcendentní vztah, protože je naše existence charakterizována třemi věcmi – nahodilostí (zahrnuje nejistotu, nebezpečí, zranitelnost), bezmocí (existenční nejistotou) a nedostatkem.<sup>78</sup>

Zkoumal náboženství ve třech dimenzích: sociální systém, kultura, osobnost. Ve smyslu strukturálního funkcionalismu si položil tři otázky: Jaká je funkce náboženských institucí v udržování rovnováhy sociálního systému jako celku? Jaká je funkce náboženství s ohledem na udržování rovnováhy osobnosti? Jak přispívá náboženství ke kultuře jako celku? Podle axiomu funkcionální teorie přežívá pouze to, co plní nějakou funkci. O'Dea našel funkcí náboženství šest, popsal je a zjistil, že sledují dva podstatné cíle. Prvním je poskytnutí orientace na něco, co je mimo tento svět každodennosti (deprivace a frustrace z tohoto světa je s ohledem na mimosvětské zažívána jako smysluplná). Druhým cílem je poskytnutí pocitu bezpečí a jistoty (účast na rituálu uvádí jedince do vztahu s mimosvětským).<sup>79</sup>

Šest funkcí náboženství podle O'Dey: 1. Poskytuje podporu, konsolidaci a útěchu – důležitá emocionální pomoc. 2. Prostřednictvím kultu a obřadů nabízí transcendentní vztah a tím poskytuje emocionální základ pro pocit bezpečí a identity v nejistém světě. Představuje pevný bod mezi konflikty a spory různých názorů a hledisek. 3. Náboženství sakralizuje normy a hodnoty společnosti a podporuje skupinovou disciplínu, čímž posiluje legitimitu uspořádání dané společnosti. Přispívá

---

<sup>75</sup> *The Sociology of Religion* (1966)

<sup>76</sup> „equilibrium“

<sup>77</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 65-66

<sup>78</sup> M. Hamilton, *The sociology of religion*, s. 137

<sup>79</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 67-68

k sociální kontrole, udržuje řád a stabilitu. 4. Protikladná k předchozím funkcím je tzv. funkce prorocká – náboženství poskytuje základ pro kritiku světských poměrů a daného společenského řádu. Je zdrojem vážných sociálních protestů. 5. Náboženství přispívá ke zformování a udržování identity. Skrze hodnoty a nauky určitého náboženství jedinci snáze pochopí sami sebe. Přispívá k jasnějšímu vědomí odlišnosti jiných jedinců a skupin. 6. Usnadňuje přechody jedince z jedné věkové skupiny do druhé.<sup>80</sup>

O'Dea říká, že tyto funkce nejsou vždy náboženstvím splněny, nicméně nevyhnutelně formují společnost.<sup>81</sup>

Stejně jako Durkheim klade O'Dea důraz na integrační působení náboženství. Protože funkcionální teorie nahlíží na náboženství jako na funkcionální nezbytnost pro všechny společnosti, směřují všechny tendence proti náboženství zároveň proti společnosti. To je také perspektiva O'Dey v otázce sekularizace. Ve svém přístupu odvíjí úvahy od konceptu náboženské zkušenosti a navazuje na práce Durheima, Otta i Weberovu analýzu charismatu.<sup>82</sup>

Nelze si nevšimnout, že O'Dea ohledně sekularizace přijímá ve své době rozšířenou tezi o narůstající privatizaci a individualizaci života v moderních společnostech.<sup>83</sup> Rozlišoval společnosti předmoderní a moderní (obdobně jako Wilson). Velký důraz kladl na proces racionalizace. Obecně říká, že sekularizace vychází ze dvou změn lidského myšlení – desakralizace a racionalizace myšlení. Racionalizace myšlení zahrnuje stále širší užívání logiky na úkor emocionálního a symbolického výkladu světa. Náboženský výklad světa již není dominantní, stává se privátní záležitostí jedince. O tomto faktu mluví jako o sekularizaci kultury.<sup>84</sup>

Na sekularizaci myšlení mělo zásadní vliv pět druhů lidské činnosti – práce, válka, obchod, vládnutí a věda. Rozvoj pracovních činností a technologií zbavil svět nahodilosti a člověka osvobodil od pocitu závislosti na přírodních zdrojích, zbavil ho bezmoci a existenční bídy. Ve válkách se člověk naučil uskutečňovat sám sebe a prosazovat svou moc vůči okolí. Obchod rozvíjí racionální kalkulaci a je založen na dlouhodobém racionálním jednání, čímž desakralizuje tradiční lidské vztahy. S přechodem k velkým politickým jednotkám vznikla potřeba koordinovaného a

---

<sup>80</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 67-68

<sup>81</sup> M. Hamilton, *The sociology of religion*, s. 138

<sup>82</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 68

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 72

<sup>84</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 81

racionálního řízení, jehož nástrojem je kodifikované právo. V oblasti intelektuální činnosti sehrála roli filosofie se svým racionalistickým přístupem a věda jako nástroj k ovládnutí přírodních sil.<sup>85</sup>

Veřejná sféra se ocitla pod nadvládou sekulárního výkladu světa. O'Dea chápe náboženství jako centrální a fundamentální aspekt kultury a je u něho patrná obava z nástupu sekulární kultury. Postupující sekularizaci chápe jako protináboženský vývoj.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 82

<sup>86</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 72

### 3.4 Thomas Luckmann (nar. 1927)

Někteří teoretikové náboženství se pokusili popřít představu, že je sekularizace všezahrnující proces. Podle jejich tvrzení se jedná pouze o iluzi vytvořenou viditelným úpadkem tradičních forem náboženství.<sup>87</sup>

Thomas Luckmann se postavil do opozice k většinové sociologii náboženství. Podal její kritiku v díle *Neviditelné náboženství* (1967)<sup>88</sup> Reagoval na rozšiřující se paletu sociologických výzkumů, které ukazovaly úpadek církevně organizovaného náboženství, včetně jeho nejrůznějších forem a institucí, dále vypovídaly o slábnoucí účasti věřících na bohoslužbách či nedodržování etických příkazů. Velkým tématem Luckmanna byly příčiny úpadku institucionálně specializovaného náboženství. Ve svém díle vyslovil tezi, že církevně orientované náboženství je jen jedním a pravděpodobně ani ne tím nejdůležitějším prvkem v situaci, která charakterizuje náboženství v moderní společnosti. Navrhl proto širší funkcionální přístup, který by vystihoval náboženství jako celek.<sup>89</sup>

V roce 1996 napsal o institucionalizované religiozitě:

„Ale již před třiceti lety bylo zřejmé, že její nadvláda a přetrvávající sociální dopad dospěly ke svému konci. Rozšířený názor, že to znamená konec náboženství, se mi ovšem jevil jako chybný. Dokonce i v době rozkvětu sekularizačních teorií existovaly známky toho, že se objevuje nová, institucionálně méně viditelná forma náboženství a že převládne na úkor formy starší.“<sup>90</sup>

Problémem tehdejší sociologie náboženství (60. léta) byla její jednostranná orientace na církevní religiozitu, což Luckmann považoval za pouze jednu z forem náboženství. Tím se náboženství pro sociologii náboženství identifikovalo s církví. V okamžiku, kdy sociologické výzkumy přinášely informace o oslabení církevní religiozity, docházelo k mylnému závěru, že v industriálních společnostech nastává obecný úpadek náboženství. Luckmann se tedy snaží zjistit příčiny oslabení tradiční církevní religiozity a zda existuje nějaká forma náboženství, která ji nahrazuje.<sup>91</sup>

---

<sup>87</sup> M. Hamilton, *The sociology of religion*, s. 185

<sup>88</sup> Thomas Luckmann, *The Invisible Religion* (1967)

<sup>89</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 115

<sup>90</sup> T. Luckmann, „Privatizace náboženství a morálky.“ In: D. Lužný, *Řád a moc*, s. 253-254

<sup>91</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 73-74



Luckmann vycházel ze svého přesvědčení, že člověk je typický snahou transcendovat svou biologickou podstatu prostřednictvím konstrukce Já v procesu socializace. Osobní identita člověka je univerzální formou religiozity. Světonázor jedince slouží jako legitimizace sociálního řádu a plní náboženskou funkci. Ve složitějších společnostech je osobní identita jako forma religiozity doplňována celou řadou dalších institucí (např. církve).<sup>92</sup>

Tento proces získávání smyslu Já je pro Luckmanna v podstatě náboženský proces. V předešlých společnostech bylo prostředníkem k rozumění universu náboženství, v současnosti tohoto dosahujeme skrze pojmy jako je seberealizace, sebevyjádření a osobní autonomie, které jsou pro nás náboženské v širším a fundamentálním smyslu.<sup>93</sup>

Všechny dosud známé formy náboženství jsou určitými historickými institucionalizacemi symbolických univerz (objektivizovaných systémů významů). V těchto myšlenkách Luckmann vychází z teorie sociologie vědění, kterou vypracoval s Peterem L. Bergerem. Mimo jiné z ní vyplývá, že světový názor jako celek je elementární sociální forma náboženství. V historii lidstva rozlišuje Luckmann tři základní sociální formy religiozity. Vymezil je pomocí míry sociální diferenciace a institucionální specializace náboženství. První nalezneme ve všech archaických společnostech – náboženské funkce jsou rozptýleny po celé sociální struktuře. Druhou nalezneme v civilizacích městských států a raných říších, kde již určitou diferenciaci náboženských funkcí můžeme jasně spatřit. Třetí forma se vyvinula ze středověkých kořenů a v raně moderních společnostech Západu a prostřednictvím kolonizace se rozšířila do různých částí světa. Zde došlo k výrazné institucionální specializaci a k monopolizaci náboženské funkce speciální institucí, čímž se náboženství oddělilo od jiných sociálních institucí. Jejím příkladem jsou křesťanské církve.<sup>94</sup>

Právě ono oddělení a specializace náboženských institucí dosáhlo takové míry, že přestali být vnímány jako integrální součást společnosti, a když byla ještě zpochybněna jejich věrohodnost z vlastních pozic, dochází k sekularizaci. Potřeby sebetranscendence a socializace však dále přetrvávají, a proto Luckmann navrhl obrátit pozornost k novým, pro sociologii dosud „neviditelným“ náboženstvím. V moderní

---

<sup>92</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 116

<sup>93</sup> M. Hamilton, *The sociology of religion*, s. 184

<sup>94</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 74-77

společnosti existuje jakýsi trh s náboženskými idejemi, normami a praktikami, ve kterém žádná strana nedrží monopol. Vzniká díky samotné společenské situaci – zvětšování rozdílu mezi oficiálním církevním náboženstvím a soukromou potřebou, svoboda vyznání, migrace atd. Jedinec má možnost vybírat z široké palety hodnot, norem a představ, které pak začleňuje do vlastního systému nejvyšší významnosti. Vytváří si vlastní náboženství - privatizované náboženství. Není jen záležitostí osobní volby, podléhá samozřejmě i vlivu dřívější socializace (nukleární rodina, přátelé, zkušenosti ...) Navíc se podle Luckmanna moderní religiozita soustřeďuje spíše kolem dříve neznámých témat.<sup>95</sup>

„Tuto sociální formu náboženství nejlépe ilustrují nedávné synkretické výdobytky, jako je hnutí New Age a nový okultismus a jeho předchůdci, například spiritismus. Hnutí New Age klade důraz na duchovní rozvoj každého jednotlivce. Někdy oživuje prvky starších náboženských tradic, které byly kanonizovány a které interpretuje neortodoxním (často za vlasly přitaženými) způsoby.“<sup>96</sup>

Výsledkem je vlastní, silně soukromý systém nejvyšší významnosti. Posvátný kosmos se vytváří v „neviditelné“ sféře soukromí, jehož ústředním tématem je individuální autonomie založená na osvobození individuálního vědomí od omezení sociální struktury. Luckmann za těmito procesy tuší novou sociální formu náboženství.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 116-117

<sup>96</sup> T. Luckmann, „Privatizace náboženství a morálky.“ In: D. Lužný, *Řád a moc*, s. 256

<sup>97</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 80

### 3.5 Peter L. Berger (nar. 1929)

Moje pojednání o Peteru Bergerovi jsem rozdělil do dvou částí. V této části se budu zabírat obdobím jeho práce, ve kterém výraznou mírou přispěl k sekularizační tezi 50. a 60. let. Jedná se především o díla *Sociální konstrukce reality*,<sup>98</sup> které vypracoval spolu s T. Luckmannem a *Posvátný baldachýn*<sup>99</sup>. Začátkem 70. let svůj postoj však zcela přehodnotil, našel jiný úhel pohledu na sekularizaci a své dřívější myšlenky označil za omyl.<sup>100</sup> Bergerovu současnému přístupu k tématu se budu věnovat až v následující kapitole.

Knihy *Sociální konstrukce reality* je koncipována jako systematické a teoretické pojednání o sociologii vědění. Patří ke snaze vyložit obecný teoretický rámec výzkumu náboženství. Touto problematikou se zabýval spolu Luckmannem, ale později byla tématem i jejich samostatných prací. Berger říká o člověku, že lidská přirozenost existuje pouze ve smyslu antropologických konstant,<sup>101</sup> lidství je sociokulturně proměnlivé, člověk si buduje svou přirozenost a vytváří sám sebe. Jedná se ale vždy o společenskou záležitost. Člověk nejen že během svého vývoje vytváří sám sebe v interakci s okolním prostředím, ale zároveň svou činností vytváří svět, ve kterém žije. Proces, při kterém člověk zvnějšňuje sebe sama a určuje podobu svého okolí označuje Berger jako externalizaci. Při své neustálé externalizaci člověk vytváří sociální řád.<sup>102</sup>

Člověk jako příslušník početného společenství a svět vstupují do vzájemné interakce, kdy výtvar zpětně ovlivňuje svého tvůrce. „*Společnost je výtvozem člověka. Společnost je objektivní realitou. Člověk je výtvozem společnosti.*“<sup>103</sup>

Sociální řád je udržován procesem institucionalizace. Původ institucionalizace tkví v habitualizaci: „Jakákoliv často opakovaná činnost se ustálí ve vzorec, který pak může být bez větší námahy napodobován a který je pak svým vykonavatelem chápán

---

<sup>98</sup> Peter L. Berger – Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Garden City 1966

<sup>99</sup> Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday 1967

<sup>100</sup> S. Bruce, „The curious case of the unnecessary recantation.“ In *Peter Berger and the study of religion*, s. 87

<sup>101</sup> V úvodu knihy *Sociální konstrukce reality* upozorňuje, že podobné sporné pojmy užívá v sociologickém kontextu, nikoli např. ve filosofickém.

<sup>102</sup> Berger, Peter - Luckman, Thomas. *Sociální konstrukce reality*, s. 53-56

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 64

jako vzorec“<sup>104</sup> V budoucnu může být daná činnost opakována bez většího úsilí. „K institucionalizace dochází vždy při vzájemné typizaci habitualizovaných činností určitým typem vykonavatelů těchto činností. Jinak řečeno, každá taková typizace je institucí“<sup>105</sup>

Přestože jsou řád světa i instituce produktem lidské činnosti, jsou vnímány jako objektivní realita (byli zde před životem jedince a budou tu i po jeho smrti). Dochází ke zvěcnění reality. Výsledek lidské činnosti - společenský řád - tak může být pokládán za odraz božského řádu univerza. Společenský řád však musí být potvrzován, vysvětlován a ospravedlňován procesem legitimizace, který můžeme rozdělit na čtyři úrovně. Na nejnižší úrovni se nacházejí tradiční ponaučení („protože se to tak dělá“), na nejvyšší úrovni legitimizace dochází k uspořádávání jednotlivých teorií a vykládají institucionální řád jako celek – vytvářejí „symbolická univerza“. Symbolická univerza vytvářejí interpretační rámec života jedince i společnosti, naplňují každodenní úkony smyslem, legitimizují identitu jedince, vytvářejí historickou paměť těch společenství, která tato symbolická univerza sdílejí a vysvětlují mezní životní situace. Vytvářejí nad jedincem i celou společností zastřešující baldachýn.<sup>106</sup>

Náboženství je jedním z nejdůležitějších symbolických univerz. Představuje historicky nejrozšířenější a nejefektivnější nástroj legitimizace, protože spojuje sociálně konstruovanou realitu s univerzálním řádem. Náboženství umísťuje sociální instituce do posvátného rámce, dává jim nejvyšší ontologický status a tím je legitimizuje.<sup>107</sup>

Berger velmi přispěl ke klasické teorii sekularizace dvěma tématy. Posílil Weberův důraz na racionalizaci světa - ve svých raných pracích<sup>108</sup> poukázal na prvky racionality v monoteismu Starého Zákona, čímž judaismus a křesťanství živili zárodek vlastního rozkladu. Racionalizace, rozvoj vědy, technologie a kapitalismus vytvořily předpoklady, které nakonec způsobily, že velké množství lidí začalo žít bez náboženství. Druhým příspěvkem byla podpora fenomenologie Alfreda Schutze, kde hraje roli pluralizace a věrohodnost náboženských systémů.<sup>109</sup>

---

<sup>104</sup> Berger, Peter - Luckman, Thomas. *Sociální konstrukce reality*, s. 56

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 58

<sup>106</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 83-84

<sup>107</sup> Tamtéž, s. 84

<sup>108</sup> S. Bruce zmiňuje stať *Israelite prophets* (1963), In *Peter Berger and the study of religion*, s. 87

<sup>109</sup> S. Bruce, „The curious case of the unnecessary recantation.“ In *Peter Berger and the study of religion*, s. 88

Náboženský pluralismus podle Bergera zpochybňuje věrohodnost monopolistických náboženských institucí a relativizuje univerzalistické nároky jednotlivých náboženství. Nastává situace kdy si věřící na základě svobodné volby vybírá náboženskou tradici, které chce být součástí. Různé náboženské formy a instituce se stávají tržními subjekty a náboženské tradice spotřebním zbožím. Náboženské instituce podléhají byrokratizaci zevnitř i zvenčí. Současně vzrůstá laicizace náboženského života, protože tradiční náboženští profesionálové nejsou schopni dostát změněným požadavkům. Na náboženském trhu se konkurenční skupiny nevnímají jako úhlavní nepřátelé, neútočí na sebe, naopak vzrůstá spolupráce, neboť se všichni potýkají s podobnými problémy. Samotná pluralitní situace znesnadňuje vytváření pevné náboženské struktury věrohodnosti, čímž dochází k oslabení celku daného náboženství. Náboženství již nelegitimizuje celý svět, stává se subjektivnější a privátnější. Ztratilo svou sociální významnost, bylo zatlačeno z veřejné sféry do soukromí jednotlivců. Dochází k tzv. privatizaci náboženství.<sup>110</sup>

„Berger vymezuje sekularizaci jako proces, v němž jsou jednotlivé sektory společnosti a kultury oddělovány od nadvlády náboženských institucí a symbolů.“<sup>111</sup> V rovině náboženských institucí se konkrétně projevuje odlukou státu a církve, vyvlastněním církevních pozemků či emancipace vzdělání od ekleziální autority. V rovině kultury a symbolů představuje úpadek náboženských obsahů v umění, filosofii, literatuře, v rozvoji vědy a pohledu na svět. Sekularizace má objektivní stránku (sociální procesy) a individuální stránku (vnitřní život jedince). V Bergerových prvotních úvahách byla sekularizace univerzálním jevem moderních společností. Původní oblastí sekularizace měla být ekonomika s kapitalistickými a industriálními prvky, která se jako první osvobodila od nadvlády náboženství. Odtud se sekularizace rozšířila do dalších oblastí života společnosti.<sup>112</sup>

Tolik tedy k Bergerovu prvnímu tvůrčímu období v oblasti sekularizace.

---

<sup>110</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 83-84

<sup>111</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 85

<sup>112</sup> Tamtéž, s. 85-87

### 3.6 Rodney Stark (nar. ?) a William S. Bainbridge (nar. 1940)

Přístup Starka a Bainbridge má obrovský význam pro moderní sociologickou teorii religiozity.<sup>113</sup> V jejich pracích se odráží zdařilá aplikace teorie racionální volby na oblast náboženství. Oba jsou autory řady monografií, ale nejvýznamnější jsou jejich společná díla *Budoucnost náboženství* (1985), *Teorie náboženství* (1987), *Náboženství, deviace a kontrola* (1996), a hlavně *Teorie náboženství*<sup>114</sup>, dílo, které je vyvrcholením jejich snahy o vytvoření „velké teorie“ sociologie náboženství a které bylo některými sociology označeno za mezník v sociologii náboženství.<sup>115</sup>

Stark se na náboženství dívá „ekonomickým“ pohledem a opírá se o řadu dřívějších myslitelů. Ve skutečnosti je tento přístup hodně reduktivní. Avšak díky své jednoduchosti a operacionalizovatelnosti se dokázal výrazně prosadit. Všech sedm axiomů, 104 definic a 344 prepozic z knihy *Teorie náboženství* lze velmi jednoduše empiricky ověřovat, potvrzovat nebo falzifikovat.<sup>116</sup>

Podle teorie racionální volby se lidé snaží dosáhnout cílů, které jim přinášejí uspokojení, a zároveň se chtějí vyhybat zbytečným nákladům, které vedou ke ztrátám. Lidské jednání řídí složitý systém zpracovávání informací, který mezi problémy hledá řešení s co nejmenšími náklady ztrátami. Některé vytoužené cíle jsou však těžko dostupné, případně zcela mimo dosah člověka (spása, posmrtný život). V případě takové situace nabývají významu tzv. kompenzátory nabízející víru, že uspokojení bude dosaženo ve vzdálené budoucnosti, či za nějakých odlišných podmínek, které nemohou být okamžitě nastoleny. Jejich působnost nemůže být ověřena. Rozlišujeme specifické kompenzátory (nahrazují jedinou, specifickou odměnu) a obecné kompenzátory (nahrazují více odměn a odměny s širokým obsahem). Mnoho lidí si přeje zvítězit nad smrtelností. Náboženství nabízí návody, jak toho dosáhnout v průběhu delší doby. Náboženství je tomto podání systém obecných kompenzátorů založených na nadpřirozených předpokladech (síly přemáhající přírodu).<sup>117</sup>

Každý náboženský systém obsahuje konkrétní požadavky na lidské jednání. Člověk tak vstupuje do dlouhodobého „ekonomického“ vztahu s transcendentem či

<sup>113</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 18

<sup>114</sup> R. Stark – W. S. Bainbridge, *Theory of Religion*, New York – Bern: Petr Lang 1987

<sup>115</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 90

<sup>116</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 39

<sup>117</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s 90-91

jeho pozemskými reprezentacemi a vytváří určité závazky.<sup>118</sup> Stark a Bainbridge chápou sekularizaci jako progresivní zeslabování moci náboženských organizací. Součástí procesu sekularizace je i silná eroze náboženského závazku. Ta se liší podle velikosti sociální a geografické mobility daných společností. V případě uzavřených a pevných skupin má geografická mobilita podobu migrace celých společenství a jedinec je nucen přijmout převažující náboženství. Avšak v kosmopolitních společnostech existuje velká kulturní diverzita, jedinec navazuje mnoho slabých vazeb s lidmi bez ohledu na jejich náboženskou příslušnost, setkává se s lidmi různých vyznání i s ateisty a proto neexistuje stálý a jednotný tlak na přijetí určité víry. Jedinec v kosmopolitní společnosti ztrácí příslušnost k náboženské skupině, ale ne své náboženské založení. Příčinou sekularizace (snížení moci náboženských institucí) je podle Starka a Bainbridge mobilita.<sup>119</sup>

Sekularizace je v jejich pojetí sebelimitující proces, který vyvolává dva protikladné pohyby. Podporuje náboženské oživení již existujících náboženských tradic a podněcuje vznik nových tradic.<sup>120</sup> Tento pohled není nic nového, neboť je součástí představy cyklického vývoje náboženství. Tato představa hovoří o dlouhodobých cyklech vzednutí a úpadků náboženství. Úpadek tradičních náboženství by bylo možné popsat jako normální projev cyklické změny.<sup>121</sup>

Stark a Bainbridge rozlišují: církve – konvenční náboženské organizace, sekty – deviantní náboženské organizace s tradiční naukou a praktikami, kulty – deviantní náboženské organizace s novou naukou a novými praktikami. Sekty jsou aktéry náboženského oživení, kdežto kulty představují náboženskou inovaci. Dále zjistili, že sekularizace ohrožuje především náboženské organizace, které nevytvářejí velké napětí s okolní společností (tradiční církve). Sekty mají nejvíce konfliktů s okolím a protože jsou jejich členové od okolí dobře izolováni, jsou od sekularizačních vlivů lépe chráněny. Sekty, stejně jako sociální a politická hnutí, nabízejí především specifické kompenzátory. Náboženská a politická radikální hnutí mají proto k sobě blízko. Stark a Bainbridge jsou přesvědčeni, že jedním z udivujících důsledků sekularizace je rozkvet náboženství, nikoliv jeho ústup.<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 39

<sup>119</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 92-93

<sup>120</sup> Tamtéž, s. 93

<sup>121</sup> M. Hamilton, *The sociology of religion*, s. 205

<sup>122</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 93-95

Stark a Bainbridge ze svých hypotéz usoudili, že kultury a formování sekt jsou určitou reakcí na sekularizaci. Sekularizace se dotýká tradičních církví, ale nevytváří nenáboženskou populaci. Religiozita se stává více necírkevní. Dokonce i v oblastech s nízkým členstvím v církvích existuje stále silná víra v nadpřirozeno.<sup>123</sup>

Příčinou úpadku etablovaných církví a zároveň příčinou vzniku sekt a kultů je i tendence vývoje k větší světskosti tradičních církví. Stark a Bainbridge soudí, že věda nemůže uspokojit mnoho centrálních lidských potřeb a žádostí. Nemůže odstranit utrpení a bezpráví v tomto životě. Naplnit existenci smyslem může v lidských očích pouze taková instance jako je bůh.<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> M. Hamilton, *The sociology of religion*, s. 207

<sup>124</sup> Tamtéž, s. 205-206



### 3.7 Robert N. Bellah (nar. 1927)

Bellah na sebe v šedesátých letech upoutal pozornost díky konceptu náboženské evoluce. Nejprve jej uveřejnil v článku „*Náboženská evoluce*“ (1964), který se později stal součástí knihy „*Mimo víru. Eseje o náboženství v posttradičním světě*“.<sup>125</sup> Podpořil představu individualizace moderního náboženského života, avšak zároveň ukázal, že náboženství a politika mají k sobě stále blízko. Tím se dostal do rozporu s jedním z předpokladů teorie sekularizace, tedy o ostrém oddělení politiky a náboženství v moderním světě.<sup>126</sup>

Náboženská evoluce je pro Bellaha součástí obecné sociokulturní evoluce. V evoluci dochází ke zvyšování schopnosti přizpůsobení se okolnímu světu a k prohlubování autonomie dané jednotky. Zároveň vzrůstá diferenciací a komplexita. Samotné náboženství chápe Bellah jako soubor symbolických forem a aktů, které člověka vztahují ke konečným podmínkám jeho existence. V evolučním procesu náboženství se ze svých méně komplexních předchůdců vyvíjejí a stále více odlišují komplexnější formy. Podle těchto kritérií vymezil stádia náboženské evoluce (teoretické ideální typy), kdy každé vyšší stádium představuje nárůst komplexnosti, otevřenosti a náchylnosti vůči změně. Prvním je primitivní náboženství, zcela založené na mytologii, kde bohové svět ještě neovládají a nejsou předmětem uctívání. Náboženské role jsou rozptýlené mezi ostatními, není potřeba žádného zprostředkovatele. Primitivní náboženství spočívá v účasti na rituálu a posiluje sociální solidaritu. Druhým typem jsou archaická náboženství (systémy Afriky, Polynésie, Indie, Číny, Předního východu). Dochází ke vzniku kultu s komplexem bohů a kněží. Vztahy mezi bohy jsou systematictější, svět je chápán monisticky. Třetí fáze zahrnuje historická náboženství. Monismus je zlomen, objevuje se transcendentalismus, objevuje se náboženská elita, dochází ke konfliktům mezi nároky světské a náboženské moci. Náboženství se stává dynamickou silou umožňující změny ve společnosti a současně plní dřívější funkci legitimizace a posilování sociálního řádu. Dualismus přetrvává. Poslední etapou náboženské evoluce je moderní náboženství. Dochází k rozkladu dualismu, objevuje se struktura multiplexního světa. Moderní svět má nekonečně mnoho možností, žádná

---

<sup>125</sup> Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York - Evanston - London: Harper & Row 1970

<sup>126</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 95

skupina si nemůže nárokovat náboženský monopol. Odpovědnost za život a duchovní hledání nese dynamické, neustále se transformující „já“.<sup>127</sup>

Základním tématem Bellahova bádání jsou otázky individualismu a společenského celku. Skrze teorii občanského náboženství (*civil religion*)<sup>128</sup> zpochybnil zjednodušenou představu jednoznačného oddělení moderního státu a náboženství. Ukázal úlohu náboženství ve veřejném životě současných Spojených států. Náboženské ctivosti jsou uloženy v samotných základech USA, náboženství a politika byly od počátku ve shodě a tak je tomu i dnes. Podle Bellaha neznamena princip odluky církve a státu absenci náboženské dimenze v politickém životě. Hovoří o určitých společných náboženských elementech ve veřejném životě, které hrály zásadní roli ve vývoji sociálních institucí USA.

Bellah tvrdí, že americká kultura má v sobě silný prvek *sacrum*, který ji odlišuje od jiných kultur. Národní symboly jako je vlajka, osoba prezidenta, text Ústavy nebo Deklarace nezávislosti jsou uctívány s náboženskou horlivostí. Dokonce některé náboženské události mají para-náboženský charakter.<sup>129</sup>

Podle Bellaha se původní koncepce, z níž vychází podoba společenského života Spojených států, opírala o vysoce náboženské a morální základy, které byly vtěleny do veřejného a politického života USA. Svým intelektuálním úsilím chce Bellah pomoci Spojeným státům překonat palčivé problémy současného světa.<sup>130</sup>

Politici teoretici, kteří zastávají pozici o oddělení církví a státu, jsou zaskočení jeho afektem pro nápravu národního úpadku. Otevírá se otázka jeho objektivity jako sociologa.<sup>131</sup>

Ve spojených státech tedy vzniklo specifické národní náboženské sebepojetí, ve kterém jsou spojené státy považovány za nový Izrael, zatímco Evropa za biblický Egypt, z něhož Bůh vyvedl svůj lid do země zaslíbené, jež bude světlem pro všechny ostatní národy. V díle *Porušená smlouva* (1975) se zabíral otázkou, zda-li ještě dnes

---

<sup>127</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 96-99

<sup>128</sup> Teorie občanského náboženství vychází především z díla A. de Tocquevilla, který v první polovině 19. století podal sociálně-historický popis rozdílů mezi evropskou a severoamerickou společností. Opírá se ale i o myšlenky J. J. Rouseaua.

In: Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 126

<sup>129</sup> B. Pelc, „Americké civilní náboženství.“ In *Teologické texty*, s. 189

<sup>130</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 100-103

<sup>131</sup> M. A. Neal. „Civil Religion“. In *New Catholic Encyclopedia*, s. 756

toto občanské náboženství funguje.<sup>132</sup> Právě v tomto díle hovoří jako prorok o národním úpadku a zároveň vyjadřuje určitou naději.<sup>133</sup> Dokonce postuluje, aby se americké civilní náboženství (které není uctíváním amerického národa) stalo civilním náboženstvím všech národů.<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 127

<sup>133</sup> M. A. Neal. „Civil Religion“. In *New Catholic Encyclopedia*, s. 755

<sup>134</sup> B. Pelc, „Americké civilní náboženství.“ In *Teologické texty*, s. 190

### 3.8 Závěr

Za pojmem „klasická teorie sekularizace“ se skrývá velké množství myšlenek a nemenší množství různých pojetí, která analyzují postavení náboženství v moderním světě.

Zvláště v kontextu globalizace se ukázalo, že strukturálně-funkcionalistický koncept modernizace (a tedy i sekularizace), který se výraznou měrou projevil u řady autorů, je značně omezený. Dnes se má spíše za to, že není schopný postavení náboženství v současnosti adekvátně ozřejmit. Jednak model sekularizace jako strukturální diferenciací odráží modernistický konstrukt náboženství, a také se v něm projeví snahy o eliminaci politické moci římskokatolické církve (proto je úzce vázán na Západní svět a není aplikovatelný na jiné kultury).<sup>135</sup>

Kritice a přehodnocení „klasické teorie sekularizace“ se budu věnovat v následující kapitole.

---

<sup>135</sup> D. Lužný, Řád a moc, s. 11-13

## 4. Současná sociologie náboženství

### 4.1 Úvod

Přibližně od sedmdesátých let přestávalo sekularizační paradigma stále zřetelněji odpovídat nestranným analýzám postavení náboženství ve světě. Nebylo možné nezaznamenat, že si náboženství našlo opět našlo cestu do veřejné sféry, kde ovlivňuje řadu oblastí včetně kultury a vzdělávání, politiky, ekonomiky i rodinného života.<sup>136</sup>

V současné sociologii náboženství tak můžeme narazit na pojmy deprivatizace a desekularizace náboženství.

Ukázalo se, že zastánci sekularizačního paradigmatu často přehlíželi důležité poznatky. Ve Spojených státech sice došlo k oddělení církví od státu, přesto si ale náboženství uchovalo svůj veřejný význam. Stále více autorů je přesvědčeno, že vývoj náboženství v Evropě nepředstavuje univerzální proces.<sup>137</sup>

Zvláště v kontextu globalizovaného světa je patrná nefunkčnost sekularizační teze. Autoři představeni v této kapitole jsou pouze vzorkem obsáhlé diskuze současné sociologie náboženství. Peter L. Berger je obzvláště vhodným autorem k tématu mé práce, neboť v šedesátých letech patřil mezi zastánce sekularizační teze, kdežto nyní je jedním z největších propagátorů její nefunkčnosti. Zajímavou reflexi klasické sekularizační teorie provedl také José Casanova. Z angloamerického sociologického mainstreamu jsem dále zpracoval Rolanda Robertsona a Marka Juergensmeyera, kteří analyzují postavení náboženství v globalizovaném světě.

V současné sociologii náboženství dominují britské a americké výzkumy, avšak významné podněty přicházejí i z Francie a Německa. Velké téma ve Francii tvoří „laicité“. Jedná se o institucionalizovanou sekularizaci spojenou se sekularistickou ideologií, která se aktivně projevuje prostřednictvím sekulárních institucí. Hovoří se o boji mezi klerikály a antiklerikály, církví a liberalizující se společností. Z tohoto důvodu bylo nutné sepsat dějiny francouzskému antiklerikalismu, čehož se chopil René

---

<sup>136</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 141

<sup>137</sup> Tamtéž, s. 86

Rémond.<sup>138</sup> I jeho knize se budu na dalších stránkách věnovat. Další osobností z francouzského okruhu autorů, kterému se budu věnovat, je islamolog Gilles Kepel.

---

<sup>138</sup> Tamtéž, s. 90-91

## 4.2 Peter L. Berger (nar. 1929)

Peter L. Berger se teorie sekularizace držel do počátku sedmdesátých let.<sup>139</sup> Dnes považuje sekularizační teorii z padesátých a šedesátých let za mylnou. Přesněji říká, že se zmýlil v tezi o sekularizaci, ale ne již ve své teorii pluralizace. Důvodem bylo neporozumění vztahu mezi nimi. Pluralismus nemusí nezbytně vézt k sekularizaci (jak ukazuje americká výjimka). Pluralismus podlamuje staré jistoty v náboženství i v ostatních sférách života a působí na způsob existence víry.<sup>140</sup>

Současný svět, až na výjimky, považuje za stejně zuřivě náboženský, jakým byl vždy. Modernizace sice měla jistý sekularizační dopad, avšak hlavní myšlenka, že modernizace nezbytně vede k úpadku náboženské víry, je naprosto mylná. Upozorňuje, že sekularizace v rovině společnosti, není nevyhnutelně spjata se sekularizací v rovině individuálního vědomí. Některé náboženské instituce moc a vliv ztratily, ale na druhé straně i nové náboženské názory nabývají institucionálních podob. Dokonce i společenské a náboženské instituce, které se veřejně hlásí k náboženství, mohou hrát důležitou roli ve společnosti. Vztah mezi náboženství a moderní dobou je dosti komplikovaný.<sup>141</sup>

Podle Bergera již byla vyvrácena představa o spřízněnosti modernizace a sekularizace. Argumentem pro toto tvrzení je pro něj nárůst protisekularizace v současném světě. Představu vazby mezi moderností a sekularitou přijímali i lidé věřící. Náboženské obce v současném světě mají možnost uchýlit se ke dvěma strategickým postupům – odmítnutí nebo přizpůsobení se. Odmítnutí lze provést skrze zavedení antimoderního náboženství pro celou společnost (těžko proveditelné a nepravděpodobné), nebo vytvořit subkulturu dostatečně odloučenou od vnější moderní společnosti. Sekularizační teorie byla viditelně vyvrácena strategickými pokusy o přizpůsobení náboženských institucí moderní době. Strategie přizpůsobení se totiž opírá o empirický předpoklad, podle kterého by v sekularizovaném světě měly přežít náboženské instituce, které se sekularitě dokáží přizpůsobit. To se ovšem nestalo. Naopak širokého úspěchu dosáhla náboženská hnutí s názory a zvyky, která podle

---

<sup>139</sup> Berger, Peter L., „Náboženství a Západ.“ In: *Teologie & Společnost*, s. 32

<sup>140</sup> Berger, Peter L., „Postscript.“ In: Woodhead, L. – Heelas, P. – Martin, D. *Peter Berger and the study of religion*, s. 194

<sup>141</sup> Berger, Peter L., „Sekularismus na ústupu.“ In: *Proglas*, s. 7

Bergera překypovala „reakčním supranaturalismem“. Na mezinárodní scéně jsou na vzestupu konzervativní, ortodoxní či tradicionalistická hnutí.<sup>142</sup>

Berger svůj osobní postoj k „přizpůsobování se“ náboženství modernímu světu vysvětluje v knize *Vzdálená sláva*. V křesťanství vyzdvihuje *cizost* křesťanské zvěsti jako celku. V tomto aspektu se křesťanství zásadně neliší od ostatních náboženství. Říká, že vzdá-li se církev ve snaze usmířit si údajného ducha doby transcendentálního jádra tradice, vzdává se tak současně i své nejvzácnější pravdy.<sup>143</sup>

Berger ve své představě desekularizace světa vidí přinejmenším dvě výjimky. První výjimkou je západní Evropa, kde stará sekularizační teorie podle všeho stále platí. S rostoucí modernizací dochází i k růstu ukazatelů sekularizace (v rovině vyjadřovaných názorů, v chování spojeného s církví, v získávání duchovních). Nyní existuje výrazně sekulární eurokultura. Situace v Evropě a Spojených státech se značně liší. Možná že nové výzkumy popíší situaci, ve které se Evropa nyní nachází, ne jako sekularizaci, nýbrž jako posun v institucionálním umístění náboženství. Pokud ovšem tyto teze obstojí v podrobném průzkumu. Druhou výjimku z desekularizační teze, kterou však nevnímá tak jednoznačně, vidí Berger v existenci určité globální elitní kultury. Jednalo by se o mezinárodní sekularizovanou subkulturu tvořenou lidmi s vyšším vzděláním západního typu. Jsou velice vlivní, ovládají instituce jako je vzdělávací systém, hromadné sdělovací prostředky a sféry právního systému, čímž podávají „oficiální“ popis reality, který může být v důležitých aspektech náboženství zkreslující.<sup>144</sup>

Podle Bergera je srovnání náboženské situace v Evropě a Spojených státech strategicky důležité. Pokud je sekularizace skutečně spjata s modernizací, někdo by mohl tvrdit, že jsou Spojené státy méně moderní, než např. Britské království.<sup>145</sup>

Podívejme se nyní, v čem Berger vidí kořeny celosvětové obnovy náboženství. První příčinou může být sklon modernity rozbít jistoty, podle nichž lidé žili velkou část své historie. Pro mnohé lidi je takový stav nesnesitelný a proto pro ně mají náboženská hnutí, která jim tuto jistotu vrátí, velkou přitažlivost. Další možností je silný antisekulární postoj lidí, kteří nejsou součástí elitní sekulární kultury a cítí z její strany

<sup>142</sup> Berger, Peter L., „Sekularismus na ústupu.“ In: *Proglas*, s. 8-9

<sup>143</sup> Berger, Peter L., *Vzdálená sláva*, s. 16-17

<sup>144</sup> Berger, Peter L., „Sekularismus na ústupu.“ In: *Proglas*, s. 10

<sup>145</sup> Berger, Peter L., „Postscript.“ In: Woodhead, L. – Heelas, P. – Martin, D. *Peter Berger and the study of religion*, s. 194



ignoranci svých hodnot a názorů. „Náboženská hnutí, která se vyznačují silným antisekulárním sklonem, tedy přitahují lidi, jejichž zlost a odpor někdy mají zcela nenáboženské kořeny.“<sup>146</sup> Jinou příčinou obnovy náboženství ve světě může být teze, že hluboce procítěná náboženská víra nás obklopovala vždy. Problém by tedy nespočíval ve vysvětlení přítomnosti víry, ale v objasnění její absence.<sup>147</sup>

Jak bylo řečeno výše, situace v Evropě se oproti situaci v USA značně liší. Berger považuje vysvětlování evropského sekularismu za jeden z nejzajímavějších námětů pro studium současného náboženství. Nejvíce sekularizované oblasti na světě jsou Západ a střed Evropy. Berger tento fakt vidí jako součást evropské kultury, který se šíří s procesem integrace Evropy. „Dovoluji si vyslovit názor, že státy jsou sekularitou absorbovány úměrně své integraci do Evropy.“<sup>148</sup> Příčinou situace v Evropě i USA je podle Bergera pluralismus, který způsobil transformaci náboženství, a to jak institucionálně, tak ve vědomí jednotlivců. Rozdílná situace v Evropě a USA nám ukazuje, že neexistuje žádné jednotlivé paradigma modernosti.<sup>149</sup>

Stav náboženské víry v moderním světě by mohl být vysvětlen z hlediska pluralizační teorie. Náboženský pluralismus chápe Berger jako jednu z několika proměnných fenoménů pluralismu. Moderní pluralismus je charakteristický svým masovým charakterem a spolu s postupující urbanizací se prohlubuje a rozvíjí. Tržní ekonomika a demokratické politické zřízení zesilují účinky tohoto procesu. Podle Bergera bude mít pluralismus sekularizační účinky a pravděpodobně by je měl i bez jiných sekularizačně působících faktorů, jakými jsou věda a technika. Moderní doba zapříčinila stálý rozvoj vzájemného symbiotického vztahu pluralismu a sekulárnosti<sup>150</sup>

---

<sup>146</sup> Berger, Peter L., „Sekularismus na ústupu.“ In: *Proglas*, s. 11

<sup>147</sup> Tamtéž, s. 11

<sup>148</sup> Berger, Peter L., „Náboženství a Západ.“ In: *Teologie & Společnost*, s. 32

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 32-36

<sup>150</sup> Berger, Peter L., *Vzdálená sláva*, s. 34-37

### 4.3 José Casanova

V osmdesátých letech se v různých částech světa náboženství znovu stalo veřejným a politickým činitelem. Někteří autoři si uvědomili, že náboženství v globální perspektivě není přežitek minulosti, neztrácí sociální význam. Otevřeli tedy znovu otázku postavení náboženství v moderní společnosti. Jedním z těchto autorů je americký sociolog José Casanova. Ve své knize *Veřejná náboženství v moderním světě*<sup>151</sup> shrnuje diskuzi o sekularizační tezi ze šedesátých a sedmdesátých let a ze získaných závěrů analyzuje změny, které proběhly v osmdesátých letech.<sup>152</sup>

Teorie modernizace a sekularizace přisoudily náboženství marginální a privatizované role. Náboženské tradice však jednají jinak, nechovají se podle předpovědí teoretiků sociologie náboženství a tento jev Casanova označuje jako deprivatizaci náboženství. Náboženská hnutí chtějí zasahovat do veřejných věcí, včetně státní politiky a ekonomiky. Podobné snahy evidentně existovaly již dříve, avšak v osmdesátých letech získaly globální charakter a rozšířili se na všechny velké náboženské tradice, tedy na judaismus, islám, katolicismus, protestantismus, hinduismus a buddhismus.<sup>153</sup>

Důležitým prvkem teze José Casanovy je myšlenka existence ne dvou světů („náboženského“ a „sekulárního“), nýbrž světů tří. Rozlišuje nebeský „jiný svět“ a pozemský „tento svět“, který teprve dělí na náboženský a sekulární. V takto rozděleném světě má teorie sekularizace zjistit, jaký nový systém klasifikace a diferenciací vzniká uvnitř jediného sekulárního světa a jaké bude nové místo náboženství uvnitř nově diferencovaného systému mít.<sup>154</sup>

Teorii sekularizace neodmítá, pouze varuje před zjednodušováním a ideologickým zkreslováním. Jádrem teorie sekularizace je pojmové uchopení procesů společenské modernizace jako procesů funkcionální diferenciací a emancipace sekulárních sfér od sféry náboženství. Diferenciací a emancipace představuje obecný moderní strukturální trend, v němž společenské subsystemy rozvíjejí vlastní

---

<sup>151</sup> José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago – London: University of Chicago Press

1994

<sup>152</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 107

<sup>153</sup> Tamtéž. s. 108

<sup>154</sup> Tamtéž. s. 109

institucionální autonomii a svoji vlastní vnitřní dynamiku. Pro náboženství platí, že je nuceno přijmout moderní princip strukturální diferenciacce sekulárních sfér, ale také tento princip následovat a rozvíjet vlastní autonomní sféru.<sup>155</sup>

Náboženství vstupuje na veřejnou scénu třemi základními způsoby. Brání tradiční životní svět před různými formami pronikání státu a trhu a otvírá diskuzi o morálních problémech dnešních společností. Zpochybňuje absolutní právní a morální autonomii sekulárních sfér a zdůrazňuje princip společného blaha proti individualistickým moderním liberálním teoriím.<sup>156</sup>

Ve stati *Naděje a úskalí veřejného náboženství* Casanova vychází ze své obsáhlejší a systematictější analýzy, kterou rozvádí v knize *Public Religions in The Modern World* (Chicago 1994). V první části se zabývá formami „veřejného náboženství“, které jsou v moderním světě možné, a právě tato část bude obsahem mého dalšího pojednání.

Hned v úvodu zproblematizuje samotnou otázku po možných podmínkách veřejných náboženství:

„Z hlediska většiny liberálních politických teorií a z hlediska panujících sociologických teorií sekularizace se musí koneckonců již otázka po možných podmínkách moderních veřejných náboženství jevit jako nesmyslná, přímo rozporná. Liberalismus a sekularizace totiž předpokládají, že omezení náboženství na sféru soukromí patří ke strukturálním znakům, které definují modernu jako takovou.“<sup>157</sup>

Z uvedené výpovědi můžeme jasně vyčíst, že liberalismus a sekularizace ve svých teoriích vyčleňují náboženství do sféry soukromí, což patří mezi základní kameny definice moderny. Dále zpochybňuje význam geografického dělení Evropy na Západ a Východ pro empirické srovnávání náboženství. Nemá bezprostřední význam.<sup>158</sup>

Mělo politické rozdělení Evropy na východní a západní, způsobené železnou oponou, pro náboženství důsledky, které mohly přetrvat i po zhroucení sovětského modelu státu? Podle Casanovy poskytuje paradigma sekularizace určitý teoretický a analytický rámec, ve kterém mohou sociální vědy zkoumat náboženství v moderním světě. Navíc vyslovuje známou tezi:

„Aniž bych zde měl v úmyslu podat systematický výklad, chci prostě konstatovat, že to, co obvykle vystupuje jako jedna kompaktní teorie sekularizace,

---

<sup>155</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 110

<sup>156</sup> Tamtéž, s. 112-113

<sup>157</sup> J. Casanova, „Naděje a úskalí veřejného náboženství“, *In Evropa a její duchovní tvář*, s. 83

<sup>158</sup> Tamtéž, s. 83

sestává ve skutečnosti ze *tří* zcela rozdílných, nestejnorodých tvrzení, netvořících žádný celek.<sup>159</sup>

Co tedy pod pojmem sekularizace rozumíme? První význam je politického rázu a vyjadřuje vydělení a emancipaci tzv. světské oblasti od náboženských nařízení a norem. Jedná se zde o sféru veřejného života, o svázání vládnutí a konfese. Druhý význam obsahuje úpadek náboženského přesvědčení a náboženských forem chování a třetím významem je již zmiňované vytlačení náboženství do sféry soukromí. Casanova chce upozornit na mylnou představu pevné svázanosti těchto tří významů. „Protože tyto tři procesy sekularizace vystupovaly náhodou v Evropě společně, vycházely rozhodující sociologické teorie z toho, že jsou spolu spojeny nejen historicky, nýbrž i strukturálně a na základě své podstaty.“<sup>160</sup> Což je ovšem podle Casanovy zavádějící. Jako důkaz zde zmiňuje náboženskou situaci v dnešní Americe. Přestože je náboženství v Americe odděleno od státu, uchovalo si veřejný význam.

Americká situace tak nezapadá do běžných schémat a teoretikové sekularizace se k tomuto stavěli různě. „Sekularizační teorie z nejnovější doby měly ještě sklon takové doklady opačného působení buď ignorovat, nebo pomocí chabě dokládáných tezí o „americké výjimce“ odmítat.“<sup>161</sup>

„Mezitím se protidůkazy pro mnohé analyticky začaly jevit do té míry přesvědčující, že celé sekularizační paradigma se ukvapeně a nekriticky opouští jako mýtus.“<sup>162</sup> Na její místo nastupují teorie cyklického ožívání náboženství a návratu posvátného. Zkoumají se témata návratu fundamentalismu, střetu civilizací a etnicko náboženských konfliktů.<sup>163</sup>

Zde představovaná stať José Casanovy se zabývá veřejnou dimenzí náboženství v Evropě (otázky privatizace, popř. odprivatizování). Poznámky k ostatním aspektům sekularizace uvádí pouze pokud s privatizační tezí souvisí.

#### Část první

Teze: „Vydělení světské sféry a její emancipace z kontroly náboženských institucí a norem zůstává průběžným a charakteristickým trendem pro všechny moderní

---

<sup>159</sup> J. Casanova, „Naděje a úskalí veřejného náboženství“, In *Evropa a její duchovní tvář*, s. 84

<sup>160</sup> Tamtéž, s. 84

<sup>161</sup> Tamtéž, s. 84

<sup>162</sup> Tamtéž, s. 85

<sup>163</sup> Tamtéž, s. 85

společnosti.<sup>164</sup> Tvrdí, že státní církvev není s moderní diferenciovanou společností slučitelná. Základní zásadou moderního liberalismu je zákaz spojování politického a náboženského společenství. Autor poukazuje na jistý „strukturální trend moderny“ – Jakmile církevně pojaté náboženství ztratí svůj institucionální donucovací charakter, získává podobu dobrovolného náboženského sdružení, sekty, nebo „svobodné církve“. Ze strany státu se hovoří o konfesi (v USA denominaci)<sup>165</sup>

#### Část druhá

Teze: „Na rozdíl od této konstitucionální a institucionální odluky náboženství od státu, *ústup náboženského přesvědčení od náboženské praxe* nepředstavuje strukturálně nutný trend moderny, i když se přitom bezpochyby jedná v mnoha evropských společnostech o fakticky převládající dějinnou tendenci.“<sup>166</sup> A vzápětí vyslovuje tezi další: „Krátke řečeno: Čím více se náboženství zpěčují procesu modernistické diferenciaci (tzn. sekularizaci v prvním smyslu), tím více budou dlouhodobě vystavena tendenci ústupu od víry (tedy sekularizaci ve smyslu druhém).“<sup>167</sup> Církve, které se spíše přizpůsobí modernistickému procesu diferenciaci náboženských a světských dimenzí a institucí, by tedy takový ústup prožít neměli. Podle Casanovy nás „americká výjimka“ učí právě tomuto.<sup>168</sup>

#### Část třetí

„K poslední dílčí tezi sekularizačního paradigmatu lze konstatovat, že *privatizace náboženství* nutně nepředstavuje strukturální tendenci moderny.“<sup>169</sup> Zároveň k tomuto konstatuje, že se jedná pouze o historicky převládající rys mnoha evropských společností. Dále je pravdou, že se s privatizací náboženství setkáváme ve společnostech, které současně prodělávají úpadek náboženství. Privatizace náboženství tedy představuje jednu z historicky možných podob strukturálního vývoje moderny. Tento trend ovšem není nutný. Casanova říká, že je „přednostně“ volený. Dále jej rozděluje na viděno „zevnitř“ (z pohledu náboženství), kdy preference privatizace vyplývá z procesu racionalizace náboženství v době moderny, a viděno „zvnějšku“, určováno diferenciací struktury moderních společností. Myšlenka omezení náboženství

<sup>164</sup> J. Casanova, „Naděje a úskalí veřejného náboženství“, In *Evropa a její duchovní tvář*, s. 85

<sup>165</sup> Tamtéž, s. 85

<sup>166</sup> Tamtéž, s. 86

<sup>167</sup> Tamtéž, s. 86

<sup>168</sup> Tamtéž, s. 86-87

<sup>169</sup> Tamtéž, s. 87

na sféru soukromí je přítomna v celé struktuře moderního západního myšlení (včetně politických ideologií a ústavních teorií). Pro liberalismus je příznačné ve vztahu k náboženství oddělování soukromé a veřejné sféry. Až se tato myšlenka zpochybní a nějakou alternativní koncepcí veřejné sféry dokážeme udržet od sebe oddělenou tezi privatizace náboženství a požadavek odluky církve od státu, teprve tehdy budeme moci přemýšlet o podmínkách možnosti existence moderních veřejných náboženství.<sup>170</sup>

Podle Casanova se problém vztahu náboženství a politiky nedá jednoduše redukovat na otázku jasně vymezené odluky církve od státu. Odluka je jistě nezbytná pro osobní svobodu svědomí, aby nebyla ovlivňována ze žádné z obou stran. Stát a církev zůstanou svobodnými. Z toho ovšem nevyplývá, že se musí náboženství stát soukromou záležitostí. Liberální myšlení má ovšem tendenci s odlukou náboženství od státu předepisovat i jeho odpolitizování a omezení na sféru soukromí.<sup>171</sup>

Co se týče „občanského náboženství“, není pravděpodobné, že dojde k jeho vzniku v moderních společnostech. Alespoň ne pokud je chápeme politicky – tzn. jako sílu, která politickou obec normativně svazuje na úrovni státu, nebo sociologicky – tzn. jako sílu, která stmeluje sociální soužití ve společnosti. Casanova to považuje za teoreticky neudržitelné. „Moderní, funkčně diferencované společnosti netouží po normativní, společensky „pozitivní“ integraci toho druhu, jak ji předpokládá Durkheimova teorie, a je značně nepravděpodobné, že by ji vykazovaly. Proto každá teorie moderního náboženství, která pokládá za pravděpodobné „zrození nových bohů“, „návrat posvátného“, nebo existenci „občanského náboženství“, protože údajně vycházejí vstříc potřebě integrace společnosti, spočívá na neudržitelném předpokladu.“<sup>172</sup>

Casanova vyzívá ke zkoumání rolí (účelových, neúčelových), které by mohla plnit stará a nová, tradiční i moderní náboženství ve veřejné sféře občanské společnosti. Zároveň je potřeba přeformulovat pojem „občanské náboženství“. Moderní „obec“ vymezuje na tři oblasti – na stát, občanskou společnost a politiku. Náboženství by se mohlo usadit ve všech třech veřejných prostorách obce.<sup>173</sup>

---

<sup>170</sup> J. Casanova, „Naděje a úskalí veřejného náboženství“, In *Evropa a její duchovní tvář*, s. 87

<sup>171</sup> Tamtéž, s. 88

<sup>172</sup> Tamtéž, s. 89

<sup>173</sup> Tamtéž, s. 89

José Casanova mluví o pokračujícím náboženském znovuprobuzení. Na závěr bych rád představil tři oblasti, ve kterých podle autora plní náboženství pozitivní funkci pro demokratizační proces.

### 1. Obrana lidských práv

Protestantské komunity hrály při prosazování novodobé zásady všeobecných lidských práv rozhodující roli. Lidská práva chápaly jako transcendentní a zjevené pravdy. Casanova zde říká, že se jedná patrně o nejvýznamnější příspěvek náboženství k moderní demokratizaci.

„Tím, že deklarovalo náboženskou svobodu a svobodu svědomí jako jedno nezadatelné, Bohem dané právo, jako základ veškerých moderních práv a svobod, tím se náboženství postavilo za posvěcování lidstva v osobě každého jednotlivého člověka.“<sup>174</sup>

### 2. Náboženské ctnosti a ctnost republikánská

Do vztahu náboženských ctností a ctností republikanismu pronikl Alexis de Tocqueville a Casanova jeho myšlenky připomíná. Dále tvrdí: „Kdyby vedlo náboženské oživení k morálnímu probuzení v oblasti soukromí, veřejné sféře by to jen prospělo.“<sup>175</sup> Roli zde také sehrává kvazirepublikánský charakter amerických protestantských církví. Za důležitý moment Casanova považuje konstatování, že církve nejsou zakotveny ani ve státě, ani v politických organizacích, ale v občanské společnosti, kde představují dobrovolná sdružení.<sup>176</sup>

### 3. Náboženství ve veřejné sféře

Náboženství by se nemělo zabývat pouze soukromými záležitostmi, ale i veřejnými otázkami a mělo by se zapojovat do jejich veřejného projednávání. Náboženství nutí svými argumenty moderní společnosti k tomu, aby své normativní struktury promýšlely veřejně a kolektivně. Také stavěním se do pozice společnosti s vyšší úrovní mravnosti představují výzvu převažujícím individualisticko-liberálním teoriím, které mají tendenci redukovat pojem dobra. Velký význam má zasazování se o zásadu solidarity mezi všemi lidmi.<sup>177</sup>

---

<sup>174</sup> J. Casanova, „Naděje a úskalí veřejného náboženství“, In *Evropa a její duchovní tvář*, s. 100

<sup>175</sup> Tamtéž, s. 100

<sup>176</sup> Tamtéž, s. 100-101

<sup>177</sup> Tamtéž, s. 101-102

Změny v současných podobách náboženství nejsou tzv. návratem posvátného. Mezi veřejným vzkříšením náboženství a postmodernitou není podle Casanovy žádná přímá spojitost. Jedná se spíše o imanentní kritiku jednotlivých forem institucionalizace modernity z moderně normativní perspektivy.<sup>178</sup>

---

<sup>178</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*. s. 114



#### 4.4 Roland Robertson

Globalizace přináší jednak posilování kulturního a náboženského univerzalizmu, což je patrné v ekumenismu a ve snaze o mezináboženský dialog, a na druhé straně můžeme vidět silnou tendenci k posilování sociokulturního partikularismu, kdy se národy nebo etnika spojují s určitým náboženstvím. Děj se odehrává na politickém kolbišti a pro sociologii náboženství se tak otevírá stará otázka vztahu náboženství a politiky.<sup>179</sup>

Jedním z nejvýznamnějších autorů, kteří se zabývají vztahem globalizace a náboženství je Roland Robertson, který hovoří o partikularizaci univerzálního a o univerzalizaci partikulárního.<sup>180</sup>

Problematiku globalizace, kterou analyzuje v různých souvislostech, řeší v řadě svých studií a statí. Jeho nejvýznačnějším dílem je *Globalizace. Sociální teorie a globální kultura*.<sup>181</sup> Robertson se snaží zformulovat obecnou sociologickou teorii globalizace, která by zahrnovala ekonomické, politologické a kulturologické aspekty. K rozvíjení teorie globalizace ho vedl růst náboženského „fundamentalismu“ a celosvětová politizace náboženství na konci sedmdesátých a začátku osmdesátých let, který ukázal jistou omezenost západních koncepcí náboženství. Podle Robertsona není současná politizace náboženství není z historického hlediska nijak unikátní. Z historického a komparativního pohledu je výjimečná spíše strukturální diferenciací a její relativní oddělení náboženství a politiky.<sup>182</sup> Sám dokonce říká, že depolitizace náboženství byla ústředním mýtem plánu společenské modernizace.<sup>183</sup>

Partikularizací univerzálního Robertson myslí konkretizaci problému univerzalizmu probíhajícího v globálních podmínkách. Jedná se o stránku procesu globalizace, na kterou reagují různá hnutí, která se soustřeďují na otázku „skutečného významu“ světa jako celku (single place). Na druhé straně stojí proces hledání partikulárního, jež ústí v tendenci vyjadřovat partikulární identity a v globální

---

<sup>179</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 175-176

<sup>180</sup> Tamtéž, s. 176

<sup>181</sup> Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications 1992

<sup>182</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 128-129

<sup>183</sup> R. Robertson. „Globalizace, modernizace, postmodernizace. Nejasné postavení náboženství.“ In: D. Lužný, *Řád a moc*, s. 297

očekávání, podle něhož by jednotlivé společnosti měly mít odlišné identity. Tento proces nazývá univerzalizací partikulárního.<sup>184</sup>

Podle Robertsona je představa globalizace, která ústí v celkovou unifikaci a homogenizaci, v podstatě mylná. Situace je složitější. Na jedné straně stojí určitá tendence k unifikaci, ale na druhé straně globalizace sama produkuje rozmanitost, podporuj heterogenitu uvnitř homogenity a diferenciaci uvnitř již existující identity. Globální podmínky totiž oživují kulturní, etnické, skupinové i individuální odlišnosti. Zároveň se prohlubuje vnímání světa jako celku.<sup>185</sup>

Tím, že se svět stává „jedním místem“, jsou různé skupiny lidí nuceny k deklaraci své odlišnosti a tím i k vymezení svého místa v globálním řádu. Globalizace tak posiluje význam pospolitosti a všech „fundamentů“, které jedinci i celému společenství určují místo v globálním celku světa.<sup>186</sup>

Náboženství se v kontextu globalizace stává důležitým faktorem. I nadále zůstává zdrojem kolektivní a individuální identity. Robertson také vytvořil klasifikaci náboženských skupin se čtyřmi kategoriemi. Liší se podle své koncepce legitimizace a způsobu náboru nových členů: inkluzivní – denominace a církve, exkluzivní – sekty a institucionalizované sekty.<sup>187</sup>

Různé podoby současného vzestupu „fundamentalistických“ náboženských hnutí chápe Robertson jako odpověď na sílící globalizaci. Robertson vidí kategorii „náboženství“ jako produkt moderní doby. Představa, že náboženství je jednou ze sfér společnosti, kterou je možno studovat, je součástí diskuze o povaze sekularizace, a je tedy úzce spjata s reflexí procesu modernizace. Jedním z důsledků studia globalizace je podle Robertsona problematizace pojmu náboženství.<sup>188</sup>

---

<sup>184</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 176

<sup>185</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 130

<sup>186</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 176

<sup>187</sup> M. Hamilton, *Sociology of Religion*, s. 234

<sup>188</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 135

## 4.5 Mark Juergensmeyer

Zajímavou analýzu proměn postavení náboženství v globalizované době provedl i Mark Juergensmeyer. Studuje současné snahy náboženství o zapojení do veřejného života a o prosazování mravnosti do politiky. V díle *Nová studená válka? Náboženský nacionalismus v konformitaci se sekulárním státem*<sup>189</sup> dochází k překvapivému závěru – představa propojení tradičního náboženství s moderní politikou je pro řadu náboženských aktivistů přijatelná. K překvapení některých autorů sílí různá sociální hnutí, která nepřijímají sekulární liberální demokracii a její oddělování politiky od náboženství. Chtějí se osvobodit od sekulární kultury Západu. Juergensmeyerova nová studená válka je globální, je založena na rozdílných pohledech na svět. Proti sobě stojí moc náboženská a sekulární.<sup>190</sup>

Západní odluka státu a náboženství podle svých kritiků vedla k úpadku sociokulturních hodnot. Juergensmeyer odmítal termín náboženský fundamentalismus, protože je zavádějící a navíc nabyl pejorativního významu. Začal hovořit o etnickém nacionalismu. Formují se etnonáboženská hnutí, která propojují náboženskou a etnickou identitu svých nositelů. Odmítají oddělování náboženství a politiky a kritizují westernizaci. Modernizace ve vědeckém a technickém smyslu je přijímána, stejně tak politický aparát moderního národního státu. Výsledkem má být moderní teokratický stát, který se bude hlásit k demokracii. Některé demokratické principy by ale měly být vyloučeny. Mají být například zachovány svobodné volby, ale řízení státu by mělo podléhat boží vůli třeba prostřednictvím parlamentní komory teologů (podobně jako Írán po roce 1979).<sup>191</sup>

Náboženští revolucionáři jsou přesvědčeni, že je jejich tradiční náboženství pod útlakem sekulárního nacionalismu a jejich kultura pod útlakem Západu. Cestu k osvobození vlastního národa hledají ve vytvoření národní kultury založené na určité náboženské tradici. Za nepřítel považují sekulární Západ, ale také ostatní vlády, které

---

<sup>189</sup> Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkley

– Los Angeles – London: University of California Press, 1993.

<sup>190</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 114-115

<sup>191</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 155-156

jsou s tímto globálním nepřítelem v spojení. Zápaní společnosti a zvláště USA jsou nahlíženy jako „říše zla“.<sup>192</sup>

Proces, kdy vnímání nepřítele překročí hranici, za kterou stojí hluboká a trvalá nenávisť k nepříteli, označuje výrazem „satanizace“. „Proces vytváření satanských nepřátel je ve skutečnosti jedním z kroků vedoucích ke konstrukci obrazu kosmické války...“<sup>193</sup>

Někteří náboženští nacionalisté jsou násilní. Pro revolucionáře všeho druhu je násilí příznačné a proto není překvapující, že se to týká i revolucionářů náboženských, kteří svou násilnost zahalují do náboženské rétoriky. Podle Juergensmeyera je mnoho významných momentů a symbolů v náboženstvích potřísněno krví (např. ukřižování Ježíše, umučení Husajna, krvavé boje v hebrejské bibli). Z tohoto vyvozuje, že v každé náboženské tradici zaujímají obrazy násilí ústřední místo. Existuje celá řada studií, které potvrzují, že zdánlivá všudypřítomnost těchto symbolů náboženského násilí není náhodná (odkazuje na René Girarda, Watlera Burkerta a Eliho Sagana). A říká: „Z tohoto důvodu musí každý pokus porozumět násilí v náboženském nacionalismu začít s pochopením násilné povahy náboženství obecně.“<sup>194</sup>

„Juergensmeyer byl jedním z prvních autorů, kteří dlouho před 11. zářím 2001 věnovali pozornost „náboženskému terorismu“, zejména v jižní Asii a na Středním východě.“<sup>195</sup>

V knize *Teror v mysli Boží* Juergensmeyer podnikl cestu k porozumění náboženskému terorismu. Z jakého důvodu a jakým způsobem dochází k tomu, že symbolická představení násilí v některých případech souvisejí se skutečnými násilnými akty? Symbióza symbolického a skutečného násilí proniká do samé podstaty náboženské představitosti. Juergensmeyer vymezuje několik příčin, proč do sebe zápasy ve skutečném světě vtahují náboženství, a z jakého důvodu se odívají do hávu kosmické války. Jedná se o situace: 1. Je-li zápas chápán jako obrana základní totožnosti a důstojnosti. 2. Je-li porážka v zápase nemyslitelná. 3. Ocitne-li se zápas ve slepé uličce, takže ho už není možné vyhrát v reálném čase nebo s vynaložením

---

<sup>192</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 118

<sup>193</sup> M. Juergensmeyer, *Teror v mysli boží*, s. 232

<sup>194</sup> M. Juergensmeyer, „Proč jsou náboženské konfrontace násilné.“ In: D. Lužný, *Řád a moc*, s. 357- 358

<sup>195</sup> T. Halík, „Globalizace a náboženství“, In: V. Mezřický(ed.), *Globalizace*, s. 137

myslitelných prostředků. V těchto momentech dochází k sakralizaci konfliktu a dokonce i drobné potyčky získávají monumentální význam.<sup>196</sup>

Existuje funkcionální podobnost mezi náboženstvím a nacionalismem. Oba systémy totiž pracují se stejnými potřebami kolektivní identity, morální autority a loajality vůči něčemu, co člověka vysoce přesahuje. Juergensmeyer oba systémy označuje jako ideologie řádu. Oba mají schopnost vytvářet koherentní obraz světa a poskytují autoritu, která legitimizuje sociální a politický řád, a dále vymezují jedinci místo v sociálním řádu a správný způsob existence. Klíčová je zde představa řádu a jeho protikladu v podobě chaosu.<sup>197</sup>

S náboženským nacionalismem se můžeme setkat v menší míře i mimo muslimský svět. Podle Juergensmeyera v postkomunistických zemích (pravoslaví ve východoevropských zemích, buddhismus v Mongolsku...), politickém judaismu, hinduistickém a sikhském nacionalismu v Indii, nebo u buddhistickým mnichů na Srí Lance.<sup>198</sup>

Náboženský nacionalismus může být nahlížen jako pokus o smíření tradičního náboženství a moderní politiky. Podle Juergensmeyera v podmínkách globalizace znovu ožívá problém moderní společnosti, jež je postavena na principu difenciace, který náboženský nacionalismus výrazně zpochybňuje. V podstatě tím zpochybňuje samotný společenský řád.<sup>199</sup>

---

<sup>196</sup> M. Juergensmeyer, *Teror v mysli boží*, s. 207-209

<sup>197</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 116-117

<sup>198</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 159

<sup>199</sup> D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost*, s. 121

## 4.6 Gilles Kepel (1955)

Francouzský sociolog Gilles Kepel byl jedním z prvních, kdo reflektoval nový vstup náboženství do veřejného prostoru. V knize *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět* popsal znovuprosazování religiozity do politického a společenského kontextu judaismu, křesťanství a islámu. Od poloviny sedmdesátých let se v rámci těchto tří tradic rozvíjejí nová náboženská hnutí „zdola“<sup>200</sup>

Kolem roku 1975 dochází k obratu tendencí šedesátých let, kdy se zdálo, že se pouto mezi náboženstvím a společností znatelně uvolňuje. Krize sedmdesátých let odhalila nové typy lidské úzkosti a bídy. Je to období, kdy světské utopie – liberální a marxistické – ukazují svou prázdnotu, což se projevilo na Západě konzumním egoismem a na Východě a ve třetím světě represivně řízeným nedostatkem.<sup>201</sup>

Křesťanská, židovská a muslimská hnutí „...především se snaží pojmenovat zmatek a nepořádky světa, tak jak je jejich stoupenci vnímají: přitom ožívují slovník a kategorie náboženského myšlení a aplikují je na současný svět.“<sup>202</sup> Také mají mnoho společných charakteristických rysů, jako je neuznávání laickosti a ve svém celku tato hnutí neuznávají legitimitu sekulární obce.<sup>203</sup>

Reislamizační hnutí podle Kepela prošla od poloviny sedmdesátých let dvěma velkými historickými etapami. Po prvním desetiletí se zdálo, že převzetí moci je na dosah ruky. Určitým vzorem byla íránská revoluce. Koncem osmdesátých let začíná fáze, kdy se reislamizační úsilí zaměřuje spíše na jednotlivce, nikoli na státy. Kepel říká: „Cíl obou postupů je totožný: reislamizace společnosti v muslimských zemích a šíření islámu po světě až do přeměny veškerého lidstva v *ummu*, tj. obec věřících.“<sup>204</sup>

Rechristianizační hnutí vznikají ve společnostech, které již dlouhou dobu žijí v hluboké sekularizaci (na rozdíl od reislamizačních hnutí, které vyvstávají v zemích, kde jsou částečně laicizovány pouze elity ovlivněné Západem). To se projevuje například nevidanou lhostejností ve věcech víry. Pro muslimské obyvatelstvo je koránská terminologie snadno srozumitelná, neboť jsou pro ně náboženské reference velmi živé. Naproti tomu musí rechristianizační hnutí znovu učit mladé lidi

<sup>200</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 144-145

<sup>201</sup> Kepel, Gilles. *Boží pomsta*. s. 9-12

<sup>202</sup> Tamtéž, s. 163

<sup>203</sup> Tamtéž, s. 163-164

<sup>204</sup> Tamtéž, s. 45

evangelijním pojmům, které ke svému účelu používá. To je jeden z důvodů, proč je celkový dopad těchto náboženských hnutí v katolické Evropě menší, než je tomu v islámském světě.<sup>205</sup>

Po pádu komunismu očekávali zastánci rechristianizace nastolení „křesťanské společnosti“. Zde však došlo k určitému konfliktu. Rechristianizace narazila u části katolíků na touhu po demokracii. Jedná se o určité „omezení demokracií“.<sup>206</sup>

Kepel tento případ vidí i v Československu. Po čtyřech desetiletích komunistického útlaku a pronásledování pocítila církev svobodu. Jan Pavel II. byl první osobností, kterou Havel pozval do země po revoluci. Křesťanskodemokratická Lidová strana očekávala ve volbách v červnu 1990 triumf. To se však nestalo. Mnoho věřících odevzdalo svůj hlas Občanskému fóru, zatímco „katolická strana“ získala méně hlasů než komunisté.<sup>207</sup>

Rechristianizace i reislamizace usiluje o oddělení moderní techniky od převládající kulturní normy civilizace, z níž tato technika vzešla. Američtí evangelikálové a fundamentalisté zaujímají zvláštní, ale zároveň ústřední postavení. K šíření svého poselství totiž používají nejmodernějšího jazyka a nejvyspělejší techniky – televangelistům se nikde nikdo nevyrovnal.<sup>208</sup>

Hnutí, o kterých Kepel píše, se stále šíří s silí. Důvodem může být jejich sociální orientace, neboť poskytují sociální pomoc v nouzi, usnadňují socializace vykořeněných migrantů do měst a vůbec bojují proti sociální a ekonomické výlučnosti. Kepelův výklad bere do úvahy pouze sociálně integrační funkci náboženství.<sup>209</sup>

---

<sup>205</sup> Kepel, Gilles. *Boží pomsta*. s. 50-51

<sup>206</sup> Tamtéž, s. 88

<sup>207</sup> Tamtéž, s. 75

<sup>208</sup> Tamtéž, s. 118

<sup>209</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 145

## 4.7 René Rémond

Francouzský historik René Rémond se zabývá dějinami francouzského antiklerikalismu. Já jsem zde využil myšlenky z jeho knihy *Náboženství a společnost v Evropě*.

Pro Evropu je specifická její kontinuita s kontinentálními dějinami. Jednota světadílu je velkým tématem a zároveň otázkou. V každém případě je cesta k jednotě Evropy provázena spory, konflikty, rozkoly a vnitřními protiklady. Charakteristickým rysem náboženství v Evropě, je už po dlouhá staletí jeho kolektivní rozměr. Náboženství se projevovalo v rozmanitých konfesních odnožích, které udržovaly se společností všechny možné podoby vztahů. Na co bychom neměli zapomenout: „Náboženství společnosti má nepochybně spojitost s upřímností a horlivostí osobní víry: kdyby nebylo věřících, neexistoval by problém vztahu společnosti a náboženství.“<sup>210</sup> Za předmět svých úvah vymezuje zbožnost kolektivní, ať už upřímnou či předstíranou, nikoli však individuální.<sup>211</sup>

Evropa jako kontinent se od ostatních liší jedním důležitým faktem: jako jediná byla celá křesťanská. Právě tato příslušnost ke křesťanské víře, je nedílnou součástí evropské totožnosti. Vyrostly kostely, zakládaly se kláštery, prostor byl rozparcelován, na křižovatkách cest vyrůstaly kříže, katedrály a baziliky. Prostřednictvím liturgického kalendáře poznamenalo křesťanství i čas.<sup>212</sup>

Podívejme se nyní, jak vypadala Evropa v předvečer Velké francouzské revoluce, nedlouho před tím, než byly zpřevráceny vztahy mezi náboženstvím a společností. Rémond rozeznává aspoň tři, ale možná i čtyři nebo pět náboženských Evrop, jež jsou vzájemně více či méně propletené. První z nich byla stále katolická ( zde ale autor upozorňuje na fakt, že tato Evropa byla přetvořena katolickou reformou neméně než ta druhá reformací). Sem patří Pyrenejský poloostrov, Apeninský poloostrov, království Francie, Rakouské Nizozemí (dnešní Belgie), několik švýcarských kantonů, západní a jižní oblasti německého světa, především Porýní a Bavorsko, dědičné země Habsburků, většina Uher a polská Rzeczpospolita. Druhá byla Evropa reformace, která v sobě zahrnovala několik konfesí. Skandinávské země,

---

<sup>210</sup> R. Rémond, *Náboženství a společnost v Evropě*, s.10

<sup>211</sup> Tamtéž. s. 10-11

<sup>212</sup> Tamtéž. s. 27



Švédsko, Dánsko a část německého světa. Dále Švýcarsko, Uhry, Skotsko a samozřejmě Anglie. Dělicí linie nebyla vymezena jasně a při přechodu z jednoho knížectví do druhého se měnilo i náboženství. Zajímavý řez provedl Augsburský mír z roku 1555. Poddaní neměli na vybranou a byli nuceni hlásit se k náboženství svého panovníka podle zásady *Cuius regio, eius religio*. Třetí významný religiózní celek tvořila Evropa pravoslavná. K celkovému obrazu náboženské situace nám nesmí chybět židovská diaspora. Možnou pátou skupinou by mohl tvořit odpor nekonformních osob (tzv. libertínů) a menší skupiny jinověrců (např. valdenští).<sup>213</sup>

V době před Velkou francouzskou revolucí bylo náboženství všudypřítomné. Veřejná moc běžně zasahovala do života církví, což ovšem nebylo považováno za vměšování. Pro tehdejší myšlení byla charakteristická symbióza vztahů společnosti a náboženství, která byla naprosto legitimní.<sup>214</sup>

V předrevoluční době byl stát konfesní, což v praxi znamenalo, že se hlásil jen k jednomu náboženství, stejně jako jednotliví lidé. Ateismus byl zapovězen a dokonce pronásledován i na individuální rovině.

„Existovala jen jedna pravda, vše ostatní byl omyl. Mezi tím nic. Každá církev, ať katolická, protestantská či pravoslavná, si byla jistá, že onu jedinou pravdu má právě jen ona, a jakékoli dogmatické vyjádření, jež se sebemeně odlišovalo do její vlastní formulace, považovala za zhoubný blud.“<sup>215</sup>

Z tohoto důvodu církve považovaly za samozřejmé, že povinností státu je klást šíření bludu překážky a zároveň přispívat k hlásání pravdy. Kde se vzala zásada, podle které stát nesměl připustit pluralitu vyznání? Existovala představa, že jednota a stabilita státu je možná pouze tehdy, když se všichni jeho obyvatelé odvolávají na společné hodnoty. Náboženská věrnost a vlastenectví si bylo rovno.<sup>216</sup>

Průlom ve starém řádu učinila Francie. Desátý článek Deklarace práv člověka a občana, která byla přijata 26. srpna 1789, přerušil historickou kontinuitu se stáletou tradicí a zrušil pouto mezi náboženstvím a státem. Později shromáždění zamítlo návrh na uznání katolického vyznání za státní náboženství. Přiznalo protestantům a židům úplné občanství. Občanství bylo odděleno od vyznání.<sup>217</sup>

---

<sup>213</sup> R. Rémond, *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 28-31

<sup>214</sup> Tamtéž s. 39

<sup>215</sup> Tamtéž s. 41

<sup>216</sup> Tamtéž s. 39-43

<sup>217</sup> Tamtéž s. 47

V následujících letech můžeme pozorovat prvotní známky sekularizace. Zákonodárné shromáždění zřídilo občanské matriky. Uvědomme si, že tím připravilo duchovní o společenskou funkci, kterou zastávalo od nepaměti, tedy zaznamenávat významné okamžiky života jedince. Zároveň zbavilo církevní akty jejich právních účinků. Novinkou byl také občanský sňatek, který musel proběhnout dříve, než sňatek církevní. Byla zrušena platnost řeholních slibů a kongregacím se nařídilo, aby se rozpustili. Stejně tak byl zrušen kněžský celibát. V roce 1872 zmizely z formulářů pro sčítání obyvatelstva všechny zmínky o náboženství. Velkým rozhodnutím učinilo Zákonodárné shromáždění zavedením rozvodu, neboť se v tomto bodě vůbec poprvé legalizovalo chování, které bylo v rozporu s učením katolické církve.<sup>218</sup>

Proces sekularizace trval v každé zemi různě dlouhou dobu. Nikde netrval méně než sto let a dodnes není všude dovršen. Nejdříve vyústil v odluku církve od státu a poté oddělil náboženství a společnost. Ve všech zemích můžeme spatřit podobnou výchozí situaci, kterou byl konfesní stát.<sup>219</sup> Konfesní charakter státu měl zásadní důsledky pro státní církve a její postavení. Náboženské dogma zde platilo za zákonem uznávanou pravdu. Duchovní v tomto systému v některých ohledech zastávali zvláštní status. Platilo to například v otázce jurisdikční kompetence. Například díky privilegii církevní spravedlnosti spadali kněží pouze pod církevní jurisdikci. Zločin byl potrestán podobným způsobem jako u soudu civilního. Církve v takovém případě prostě nepřipouštěla, aby duchovního mohli soudit laikové. Duchovní byl díky své příslušnosti posvátný. Dalším ožehavým a diskutovaným privilegiem bylo osvobození od vojenské služby. Za významnou výsadu bychom mohli považovat zbavení kléru fiskální povinnosti, což bylo privilegium velmi starobylé a běžné ve všech předrevolučních společnostech. Díky uplatňování principu rovnosti však docházelo k odstraňování všech výsad. Církve však poukazovaly na jedinečnost svého poslání a prohlašovaly, že se zásadám občanské společnosti podřídit nemohou. Cílem bylo udržení postavení zvláštního společenství. Církve, přestože se zaměřovaly na duchovní oblast, musely nějakým způsobem pokrývat nemalé „provozní“ výdaje. Hovoříme o vydržování duchovních, studiu budoucích kněží, údržbě budov, péči o chudé a nemocné a jiné výlohy. Církve měly dva hlavní zdroje příjmů. Desátek byl cenou za služby pro společnost, jakousi protihodnotou za obřady a modlitby. Druhým příjmem byly výnosy

---

<sup>218</sup> R. Rémond, *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 53-55

<sup>219</sup> Tamtéž s. 147-148

z vlastního majetku. V mnoha zemích byl klérus největším pozemkovým vlastníkem a patřila mu značná část městských budov. Bohatství vzbuzovalo ve vládách touhu po penězích, proto se stávalo, že čas od času některý panovník část církevního majetku zabavil, dostal-li se finančně do úzkých. Vzpomeňme na Filipa IV. Sličného, který se zmocnil bohatství templářů.<sup>220</sup>

Zde se dostáváme k prvnímu užívání výrazu sekularizace:

„Touha po majetku některého bohatého opatství nebo po důchodech místní diecéze byla v 16. století nejdříve spjata s rozhodnutím toho či onoho vládce, že přijme reformované náboženství. V této době se také pro vyvlastňování tohoto typu poprvé objevil termín sekularizace – tedy dlouho před tím, než se ho začalo užívat pro označení procesu oddělování náboženství a společnosti.“<sup>221</sup>

Přechod od konfesního státu k nábožensky neutrálnímu probíhal ve čtyřech či pěti po sobě jdoucích etapách. Některé státy je ovšem neprodělaly všechny.

První etapa: odstranění náboženské diskriminace. Spočívá v zavedení podmínek pro reálnou svobodu vyznání. Bylo totiž nutné ze všech zákonů předpisů odstranit vše, co by mohlo vytvářet jakoukoli diskriminaci na základě vyznání jedince. Volba náboženství se týká pouze svědomí občana a nesmí podléhat kontrole společnosti ani zásahům státu.

Druhá etapa: dezetablování státní církve. Zde Rémond hovoří o oddělování náboženských aktů od úředních.

„Princip náboženské svobody oddělení příslušnosti jednotlivce k určitému církevnímu společenství od jeho občanských povinností se tedy prakticky projevily ve všech zákonech týkajících se každého z významných aktů lidského života, jež jsou důležité také pro celou společnost. Občanské společnosti zároveň umožnil, aby překonala druhou zásadní etapu na cestě k sekularizaci.“<sup>222</sup>

Třetí etapa: odluka a laicizace. Liberální myšlení mělo dalekosáhlé důsledky. U všech činností se začalo rozlišovat mezi sférou veřejnou a soukromou a náboženství se po revolučních událostech zařadilo do sféry soukromé. Stát se nesměl na stranu žádné s konfesí, nýbrž musel zůstat neutrální. V reakci na nekompromisně odsuzující stanoviska papeže k moderní společnosti, nabývala sekularizace zcela nového významu. Pokud náboženství začíná představovat stálou hrozbu pro moderní principy a hodnoty,

---

<sup>220</sup> R. Rémond, *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 72-75

<sup>221</sup> Tamtéž s. 75

<sup>222</sup> Tamtéž s. 161-162

je nutné, aby se stát prosadil za jejich udržení a zároveň za potlačení vlivu náboženství. Stát přestává být neutrální a vydává zákony k potlačení vlivu náboženství.<sup>223</sup>

Poslední etapa procesu oddělování náboženství od společnosti vyvrcholila zrušením veškerých vazeb mezi státem a církvemi. Nastala odluka. Francie v tomto došla nejdále. V roce 1905 přijal parlament zákon, podle kterého republika nadále nezná, nepodporuje ani nefinancuje žádné vyznání.<sup>224</sup>

Nelze ovšem poukazovat pouze na záporné důsledky sekularizace pro církve. Církve totiž odlukou zároveň získali i autonomii, kterou předtím ztratily, nebo ji vůbec neměly. Moc nechtěla vzhledem k laicizaci odvozovat legitimitu od církevních institucí, čímž zároveň ztratila možnost zasahovat do vnitřních záležitostí církví.<sup>225</sup>

„Církve se už se sekularizací smířily: přesvědčily se, že je nezvratná, a připustily, že rozlišování mezi politickou společností a náboženstvím neodporuje samo o sobě zájmům, ba ani zásadám křesťanství. Jestliže kvůli ní ztratily na autoritě a snad i na prestiži, naučily se naopak oceňovat to, co na ní vyzískaly: svoji nezávislost.“<sup>226</sup>

Pravdou je, že ve svých počátcích probíhala sekularizace proti vůli církevních institucí. Probíhala ve značně konfliktním ovzduší, neboť byla církevním institucím vnucována z pozice síly. Navíc takové změny režimu někdy doprovázely zákony vyloženě diskriminační, jako ve Francii na začátku dvacátého století.

„Sekularizace byla tehdy synonymem vytlačování náboženství na okraj společnosti, přičemž neutralita státu znamenala v tomto ohledu naprosté přehlížení, jako by církve ani neexistovaly. Nelze se potom divit, že církve i věřící tento stav pocíťovali jako perzekuci a že po něm zbyla nadlouho nezhojená rána.“<sup>227</sup>

Nesmíme ovšem zapomenout, že státy nakonec navázaly s náboženskými institucemi přívětivé vztahy a uznaly určitou náboženskou realitu. Politická moc byla dovedena zkušeností k tomu, že začala náboženský faktor uznávat za součást občanské společnosti.

Kolem sekularizace se stále točí mnoho otázek. Bude ještě ve svém vývoji pokračovat, nebo zažíváme její konečné stadium? Kromě rozvodu se až do 60. let 20. století legislativa shodovala s církevním učením ve většině evropských společností. Hřích byl v očích zákona přestupkem nebo trestným činem. Platí to i v případě

---

<sup>223</sup> R. Rémond, *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 150-167

<sup>224</sup> Tamtéž, s. 173

<sup>225</sup> Tamtéž s. 207

<sup>226</sup> Tamtéž s. 217

<sup>227</sup> Tamtéž s. 218

cizoložství. V současnosti se však ve společnosti vyskytují markantní rozdíly a nejhlubší rozpory se týkají sexuality a předávání života.<sup>228</sup>

Podle Rémonda není problematika vztahů mezi náboženstvím a společností stále uzavřena. Sekularizaci nemůžeme považovat za ukončenou. Ve většině evropských zemí vzbuzuje náboženská otázka opětovné spory. Týká se to nejen zemí s dlouhou liberální tradicí, nýbrž i států, které se teprve nedávno vymanily z područí totalitních režimů. Vzpomeňme na požadavky navrácení konfiskovaného církevního majetku, se kterými se potýká Česká republika. Katolická církev u nás požaduje navrácení asi 500 budov a 700 000 hektarů lesů. A komu vlastně má patřit katedrála sv. Víta, kterou komunistická vláda v roce 1954 znárodnila.<sup>229</sup>

Nové otázky vyvolá přítomnost neevropských náboženství. V současnosti se v Evropě nacházejí miliony muslimů. Protože se mnozí z nich v Evropě již narodili, přejí si mít veškerá práva, která s tím souvisí, ale zároveň si chtějí uchovat vlastní zvyky. Nutně v nás muslimská přítomnost vyvolá otázku, zda je vůbec islám slučitelný s pojmem laického státu. I boj proti kriminálnímu jednání náboženských společenství není snadnou záležitostí. Musíme nejprve stanovit hranici mezi náboženskou institucí, která si zaslouhuje uznání, a definovat náboženskou institucí, která je již společensky nebezpečná.<sup>230</sup>

„Otázku, zda je legitimní, aby mělo náboženství také společenský rozměr, tedy kladně vyřešil reálný život. Zkušenosti jasně ukázaly, že liberální představa o uzavření náboženství do sféry soukromí jednotlivce, byla značně iluzorní. Vyplynul z nich i závěr, že je přehnaným zjednodušením, když veškeré jevy dělíme do pouhých dvou kategorií na soukromé a veřejné, což v hrubých rysech odpovídá jinému dělení, totiž na individuální a kolektivní. Celý vývoj moderních společností prokázal, že existuje (a velmi se už rozrostl) jakýsi uprostřed ležící sektor kolektivního soukromí a dále také oblast smíšená, v níž se kříží soukromá iniciativa s působením veřejné moci. A právě sem patří i náboženství. Ta jeho část, která se projevuje na veřejnosti, je tedy naprosto způsobilá, aby se těšila svobodám přiznávaným všem složkám občanské společnosti. Rozdílnost náboženství a politiky se sice neustále upřesňuje a prohlubuje, až se nakonec promítla do vzájemné maximální zdrženlivosti, nicméně u vztahů mezi náboženstvím a společností tomu tak není.“<sup>231</sup>

Rémond tvrdí, že dnes existuje jeden způsob usměrňování vztahů mezi náboženstvím a společností. Je společný evropským národům a také je originální vůči

---

<sup>228</sup> R. Rémond, *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 233

<sup>229</sup> Tamtéž s. 239-241

<sup>230</sup> Tamtéž s. 247-248

<sup>231</sup> Tamtéž s. 249

neevropským zemím. „Všichni uznávají zásadní odlišnost mezi náboženským přesvědčením jednotlivců a občanstvím, vedoucí až k jejich úplnému oddělení. Stát už nemůže být konfesní: je věcí všech, a proto musí být neutrální a musí uplatňovat přísnou rovnoprávnost mezi konfeseми.“<sup>232</sup>

---

<sup>232</sup> R. Rémond, *Náboženství a společnost v Evropě*, s. 252

## 4.8 Závěr

Současná sociologie náboženství má možnost se zabývat širokou paletou náboženských projevů, ať už se jedná o důsledky globalizace, kdy se různé kultury setkávají tváří v tvář a jsou nuceni řešit problémy multikulturního soužití, anebo velké téma politizace náboženství, či problematiku sekt a nových náboženských hnutí. Jak jsem se pokusil ukázat na předcházejících stránkách, současně s novými myšlenkovými podněty se teoretici vyrovnávají s odkazem „klasické teorie sekularizace“. Zajisté můžeme říci, že náboženství, s ohledem na světové dění, je v současnosti velmi důležitým tématem sociologů, historiků a antropologů.

## **5. Teologická reflexe sekularizace**

### **5.1 Úvod**

V předchozích kapitolách jsem se věnoval převážně sociologickému zacházení s termínem sekularizace. Nyní zaměřím pohled na reflexi fenoménu sekularizace v teologickém prostředí. Vymezím základní přístupy k tomuto problému, přiblížím některé autory a poukážu na výrazné momenty. Konkrétní pojetí si ukážeme u dvou autorů - Tomáše Halíka a Petra Pabiana.



## 5.2 Obvyklé přístupy k sekularizaci v teologii

Pokud nás zajímá náboženský postoj k problematice moderního sekulárního světa, je nezbytně nutné rozlišovat mezi sekularizací a sekularismem. Sekularismem se rozumí vědomě zastávaná ideologie, jejíž zastánci usilují o dosažení stavu úplné sekularizace. V devatenáctém století vzniklo ve Velké Británii hnutí pod vedením G. D. Holyoakea a C. Bradlaugha, které aktivně usilovalo o potlačení náboženství a propagovalo humanistickou etiku, stejně jako podobná hnutí v Evropě.<sup>233</sup>

Naproti tomu fenomén sekularizace lze interpretovat různými způsoby. Tomáš Halík<sup>234</sup> vymezuje tři obvyklé způsoby interpretace a navrhuje používání čtvrtého, který by umožnil pochopit dosud opomíjené rozměry pojmu.

### I. Bezvýhradné programové přijetí sekularizace

Jedná se o postoj, který by se dal nazvat „sekularismem“. Sekularizace je chápána jako osvobození člověka z náboženského odcizení. Obvykle je vyživován z myšlenek francouzského osvícenství a hegelovské levice, pozitivismu, marxismu, některých proudů psychoanalýzy, existencialismu aj.<sup>235</sup>

### II. Indiferencované, defenzivní odmítání sekularizace

Sekularizace je jednoznačně negativním jevem, je kořenem zla v moderní civilizaci. V katolickém okruhu takový postoj zastávali francouzští protirevoluční myslitelé (L. de Bonald, J. de Maistre), Španěl J. D. Cortés a papežové 19. století (zejména Pius IX.). Tímto přístupem je plně určován I. vatikánský koncil a ve dvacátém století např. obranná pozice Pia XI. proti liberalismu, komunismu a nacismu.<sup>236</sup>

Katolická církev se při vstupu do moderního světa více či méně oprávněně obávala destrukce tradičních forem víry. To bylo také důvodem odmítání liberalismu, socialismu, ale i příliš individualistického kapitalismu. Proti modernitě se postavilo

---

<sup>233</sup> W. S. F. Pickering, „Sekularizace“, In *Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*, s. 457

<sup>234</sup> Využívám zde referát Tomáše Halíka přednesený 26.10. 1992 na kolokviu o posvátnu, které uspořádala

Křesťanská akademie Praha a oddělení religionistiky katedry filozofie filozofické fakulty Karlovy univerzity v emauzském klášteře v Praze.

<sup>235</sup> T. Halík, „Sekularizace a postmoderna“, In *Teologické texty*, s. 9

<sup>236</sup> Tamtéž, s. 9

dogma o neposkvřněném početí Panny Marie z poloviny 19. století, vyhlášení papežské neomylnosti na 1. vatikánském koncilu a protimodernistická encyklika *Pascendi* z roku 1907. Vytvořila se „pevnost katolicismu“, která však o věřící spíše přicházela.<sup>237</sup>

V protestantské oblasti vidí v sekularizaci zradu křesťanských hodnot skupina německých teologů (Heim, Scholz, Elter aj.). V sekularizaci je rovněž spatřován kořen totalitních ideologií, jež vedli ke světové válce a útisku.<sup>238</sup>

### III. Diferencované teologické přijetí sekularizace

Zde setkáváme se sekularizací ve smyslu legitimního dědictví křesťanské víry. Sekularizace může hrát roli očištného faktoru víry. Po teologické stránce analyzoval sekularizaci jako plod křesťanství zejména Friedrich Gogarten a jeho žáci. Z katolické strany podobný přístup zastával Karl Rahner, Johann B. Metz, Marie Dominique Chenu, Gustave Thils, Edward Schillebeckx aj. Sekulární teologii můžeme spatřit v radikální větvi „teologie smrti Boha“ (J. Altizer, W. Hamilton, P. van Buren, G. Vahanian). Za sekulární teology jsou označováni H. Coxe, J. A. T. Robinsona a D. Bonhoeffera.<sup>239</sup>

Bonhoeffer byl za účast na přípravě atentátu na Hitlera popraven v koncentračním táboře. V zajetí si položil otázku, co znamená mluvit o Bohu v sekulárním, nenáboženském světě. Sekulární člověk se dokáže vyrovnat s vážnými problémy života a světa, aniž by potřeboval Boha jako pracovní hypotézu. Bonhoeffer hovoří o dospělém člověku nebo o nenáboženském člověku. Moderní člověk si neví rady náboženskou představou Boha. Jakmile člověk poznal, že svět, příroda, ekonomika a politika mají své zákony a přirozené příčiny, již nepotřebuje náboženskou představu Boha. Náboženství se muselo stáhnout do ghetta „posledních otázek“. Návrat před sekularizací není možný, ani by to nebylo intelektuálně poctivé. Bonhoeffer si položil otázku interpretace evangelia v nové situaci, přehodnocuje dosavadní křesťanskou tradici a naznačuje nový směr. Kristovskou existenci nevidí v uskutečňování své svatosti, nýbrž ve světském bytí pro druhé.<sup>240</sup>

Po druhé světové válce, kdy bylo sekularizační paradigma velmi dominantní, navázali náboženští sociologové, kteří se právem obávali úpadku svých vlastních církví,

<sup>237</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 150-151

<sup>238</sup> T. Halík, „Sekularizace a postmoderna“, In *Teologické texty*, s. 9

<sup>239</sup> Tamtéž, s. 9

<sup>240</sup> O. A. Funda, *Mezi vírou a racionalitou*, s. 179-182

na teologii Slova švýcarského protestanta Karla Bartha. Proces sekularizace a církevní úpadek je chápán pozitivně, protože náboženskou sféru vyhrazuje jen těm skutečně věřícím.<sup>241</sup>

Tváří v tvář modernímu světu se postavil 2. vatikánský koncil. Vyhlásil *aggiornamento*, tedy snahu o uvedení církve do souladu s dneškem. V teologické a praktické rovině vedlo ke třem možným řešením – návrat k pramenům, obrat k Já, důraz na politické a sociální působení církve (takto je nazvala Linda Woodhead).<sup>242</sup>

#### IV. Hlubinná analýza latentní religiózní dimenze sekularizace

Podle Halíka předchozí tři interpretační přístupy k jevu sekularizace nepostihují důležitou skrytou dimenzi, ve kterém lze objevit řadu kryptoreligiálních fenoménů. Tento pohled čerpá z objevu Jungovy hlubinné analytické psychologie, z fenomenologického pohledu na současnou duchovní situaci (Husserl, Ricoeur, Patočka), fenomenologie náboženství (Eliade), fenomenologicky inspirované sociologie vědění (Scheler, Mannheim, Luckmann) a politické filozofie (E. Voegelin). Halík říká, že sekularizační proces novověku náboženství nepřekonal, ani neodstranil, nýbrž spíše vytěsnil. Jevy moderního věku, které se zdály být nejcharakterističtější pro sekulární a ateistickou povahu té doby, v sobě obsahují více nebo méně latentní fenomény kryptoreligiálního, iracionálního a okultního zaměření. Vzpomeňme na „bohyni rozumu“ za Francouzské revoluce, na pseudoreligiální prvky v díle Augusta Comta, nebo na pseudoreligiální charakter komunismu. Ani nacismus, liberalismus a konzumismus není výjimkou. V přechodu od moderní doby k postmoderní, zdá se, dochází k vyčerpání hlavních ideových pilířů sekularismu, ideologie pokroku, scientismu, racionalismu apod.<sup>243</sup>

---

<sup>241</sup> Nešpor-Lužný, *Sociologie náboženství*, s. 84-85

<sup>242</sup> Tamtéž, s. 151

<sup>243</sup> T. Halík, „Sekularizace a postmoderna“, In *Teologické texty*, s. 10

### 5.3 Tomáš Halík

Podívejme se nyní, jak na situaci náboženství v současném světě pohlíží Tomáš Halík.

V jedné ze svých přednášek razí překvapivou tezi: „Náboženstvím Evropy dnes už není křesťanství a naše evropské křesťanství už není náboženství.“<sup>244</sup> Přesto nepovažuje Evropu za nenáboženskou, neboť náboženství chápe jako kulturní a antropologickou konstantu života jednotlivce i společnosti. Mění se však její obsah a forma. Z toho důvodu je nutné v diskuzi o křesťanství a náboženství přihlížet ke změnám kulturních a sociálních paradigmat.<sup>245</sup>

Halík vymezuje sílu integrující společnost, kterou nazývá „religio“. Avšak upozorňuje: „Nechci tím tvrdit, že „náboženství integruje společnost“, nýbrž že to, co integruje společnost, je jejím náboženstvím.“<sup>246</sup> Vracíme se do antického Říma, kde byl pojem *religio* obsahově blízký modernímu konceptu „občanského náboženství“. Religio neobsahovalo osobní spiritualitu a niternost, nebylo věcí přesvědčení, nýbrž spočívalo spíše ve správném rituálním vztahu ke státem uznaným bohům. Jednalo se o výraz loajality občana vůči státu, příp. projev řádného vztahu k sakrálnímu základu společnosti. Rituální praxe Římanů byla pro rané křesťany i židy formou modloslužby, naprosto rozdílná od tradice víry jakožto důvěry či osobního vztahu k Bohu. Svou víru soudobí křesťané nenazývali *religio*.<sup>247</sup>

Během pátého století, po dobytí Říma, přebírá křesťanství v říši sociálně politickou roli *religio*. Nastaly významné změny v křesťanském společenství. Papežství dlouho hrálo roli spíše právní autority než spirituálního vedení a osvědčilo se jako nástroj a záruka kontinuity římské civilizace po dobytí Říma. Poustevnictví a mnišství se v tomto prostředí objevuje jako alternativa proti etablovanému křesťanství. Objevují se i charismatické osobnosti, které získávají mnoho příznivců, rodí se reformní hnutí. Vytváří se „křesťanská civilizace“, která prostupuje celou škálou společenského a individuálního života. Tomáš Halík přímo říká: „Před *osvícenstvím* *neexistuje*

---

<sup>244</sup> T. Halík, *Vzývání i nevzývání*, s. 23

<sup>245</sup> Tamtéž, s. 22-23

<sup>246</sup> Tamtéž, s. 23-24

<sup>247</sup> Tamtéž, s. 24-26

„náboženství“ jako jev vedle ostatních společensko-kulturních jevů, nýbrž „prostupuje vším“, je vzduchem, který všichni dýchají.“<sup>248</sup>

Náboženství má schopnost vyjádřit společnou zkušenost, kterou sdílí drtivá většina společnosti. *Religio* se v tomto pojetí chová jako společný jazyk. Schopnost být jednotícím jazykem, který může vyjádřit převažující vědění a cítění lidí, ztrácí pozdě středověká teologie. Příčin je mnoho – poreformační západní rozkol, diskreditace církví v náboženských válkách, neschopnost teologie vstřebat impulzy rozvíjející se přírodovědy, humanistická textová kritika, tělesnost a individualita v renesanci apod. Svou roli sehrála také nacionalizace Evropy. Její latentní kořeny jsou již v patnáctém století a ideologicky vrcholí v devatenáctém století. Tragicky se projevila ve válkách dvacátého století. Nyní se dostáváme k otázce, co Tomáš Halík považuje za klíčový moment sekularizace. Je jím transformace křesťanského náboženství z „živého jazyka“ do „mrtvého jazyka“. Křesťanská víra a náboženství ve smyslu *religio* se rozešly.<sup>249</sup>

Od Voltaira po Marxe se Evropou rozléhá výsměch náboženskému tmářství. „*Od sedmnáctého století je dominantní religio Západu věda.*“<sup>250</sup> Zvláště se však jedná o zlidovělou, zpopularizovanou verzi vědy, které porozumí široká veřejnost a ne pouze úzký okruh vzdělanců. Ve dvacátém století se však i věda stává natolik komplikovanou a vysoce abstraktní, že nutně ztratila schopnost být „společným jazykem“, podobně jako byla pro renesančního člověka složitá pozdě středověká scholastika. Ve společnosti průmyslových velkoměst se vedle vědy stává integrující silou také kapitalistická ekonomika. Vzpomeňme na Marxovy a Weberovy studie vztahu náboženství a ekonomie.<sup>251</sup>

Současným západním náboženstvím dneška jsou podle prof. Tomáše Halíka média. Roli tradičních náboženství přebrala média po druhé světové válce. Nabízejí nejen společnou zkušenost, symboly a interpretaci světa, ale ovlivňují myšlení a chování lidí a jsou také arbitry pravdy. „*Obemykají a spojují prakticky všechny sektory života společnosti.*“<sup>252</sup> Zprostředkovávají daleko víc než jen informace o dění ve světě. V záplavě obrazů je implicitně obsažen obraz světa, který je vnímán „podprahově“ a není často reflektován ani tvůrci, ani konzumenty mediálních programů. Na rozdíl od

---

<sup>248</sup> T. Halík, *Vzývání i nevzývání*, s. 28-29

<sup>249</sup> Tamtéž, s. 30-32

<sup>250</sup> Tamtéž, s. 32

<sup>251</sup> Tamtéž, s. 33-35

<sup>252</sup> Tamtéž, s. 38

totalitních režimů, je předávaný obraz jistě „nezáměrný“, o to je však sugestivnější. Tento obraz světa není jednotný, je roztržštěn. V televizních obrazovkách a na monitorech domácích počítačů probíhá „transsubstanciací“ velkého nepochopitelného světa ve srozumitelný svět, kterým lze nezávazně manipulovat pomocí dálkového ovladače. Média vytvářejí globální společnost, jsou její integrující silou. Podle autora jsou tedy média funkcionální ekvivalent dřívějších náboženských systémů.<sup>253</sup>

Tomáš Halík se ve svém pojetí vztahu křesťanství a náboženství přiklání k myšlenkám Karla Bartha, Dietricha Bonhoeffera či Friedricha Gogartena. Barth postavil křesťanství ostře proti náboženství, Bonhoeffer hlásal nenáboženské křesťanství a Gogarten zastával tezi, že křesťanství sekularizuje svět. Halík přímo říká: „Osobně se domnívám, že „křesťanství v rámci pouhé sekularity“ patrně není vyvrcholením a koncem křesťanské cesty dějinami, i když je to nepochybně jedna z jejích kulturních mutací.“<sup>254</sup> V sekulární společnosti Západu nevidí konec křesťanství ani náboženství, ale považuje ji za jednu z forem křesťanství, za jev, který stojí uvnitř širokého dějinného proudu křesťanství.<sup>255</sup>

Konkrétně teorie sekularizace se dnes často považuje za vědecký omyl. Je-li pojem sekularizace používán jako součást charakteristiky současného světa, je zde současně snaha ho přesněji vymezit a odlišit od sekularismu.<sup>256</sup>

V globalizovaném světě se mění sociální role náboženství. Sílí náboženská pluralita a relativizují se nároky na univerzalitu, tradiční náboženské struktury jsou oslabeny a naopak sílí alternativní podoby křesťanství. V důsledku kontaktu světových náboženství posiluje synkretismus. V křesťanských církvích rostou ekumenické snahy a přes hranice křesťanství přesahuje mezináboženský dialog. Jinou reakcí na globalizaci a její průvodní jevy může být náboženský fundamentalismus.<sup>257</sup>

---

<sup>253</sup> T. Halík, *Vzývání i nevzývání*, s. 38-40

<sup>254</sup> Tamtéž, s. 60

<sup>255</sup> Tamtéž, s. 58-61

<sup>256</sup> T. Halík, *Globalizace a náboženství*, s. 137

<sup>257</sup> Tamtéž, s. 140-143

## 5.4 Petr Pabian

Sekularisace: historie, současnost, hodnocení.

V roce 2005 uspořádal Výbor Spolku evangelických kazatelů kurz pro kazatele ČCE. Záměrem bylo nahlédnutí na problematiku českého ateismu, na jeho kořeny, na rozdíl mezi ateismem a sekularizací, bezbožností či náboženskou apatií. Je česká náboženská situace něčím výjimečná? Podívejme se na příspěvek Petra Pabiana, který jsem zařadil k našemu exkurzu.

Petr Pabian rozumí pod pojmem sekularisace pokles, úpadek či úbytek náboženství. Zaměřuje se na sekularisaci Evropy, kterou si troufá díky její spjatosti s křesťanstvím nazvat odkřesťanštěním. Domnívá se, že pokles či úbytek křesťanství v Evropě je nejlepší kontext sekularizace, ve kterém je možné porozumět současnému ateismu. Rozlišuje dva rozměry sekularisace v tomto pojetí: 1. Pokles významu křesťanství pro fungování společnosti. 2. Pokles individuální religiosity. V přístupu k problematice se nezabývá vývojem idejí. Nezajímá ho osvícenství, filosofická kritika náboženství, technické myšlení dvacátého století, dokonce ani neschopnost církví odpovídat na intelektuální výzvy doby. Ve středu autorova zájmu je role náboženství v životě obyčejných lidí a při fungování společnosti.<sup>258</sup>

Porozumění poklesu významu náboženství pro fungování společnosti je podle Pabiana klíčem ke křesťanským hodnocením sekularisace. Do druhé poloviny osmnáctého století existovalo úzké spojení mezi politikou a náboženstvím. Křesťanství plnilo mnoho důležitých společenských funkcí. V konfesním státě vládl panovník z Boží milosti a zároveň chránil pravé křesťanské náboženství (ať už lutherské, reformované, anglikánské či katolické). Konfesní menšiny byly na svých občanských právech diskriminovány přímým zákazem nebo omezenou tolerancí, neboť plná politická práva byla pouze pro vyznavače státního vyznání. Odmítání katolicismu bylo v Habsburské monarchii v osmnáctém století heresí a zločinem proti státu. Spojení státu a jednoho z křesťanských vyznání skončilo v devatenáctém století. Státy zaručovaly politická práva nezávisle na vyznání a přebraly značnou část funkcí plněných dříve církvemi (např. vedení matrik a vzdělávání). Následoval konflikt o podobu nového

---

<sup>258</sup> Petr Pabian, „Sekularisace“, In *Český ateismus*, s. 8

politického režimu, o nové místo křesťanství v něm. Ve znamení tohoto konfliktu byla evropská politika v devatenáctém a v první polovině dvacátého století. Tomuto období říká Petr Pabian „doba náboženské polarisace“. Proti sobě stála konzervativní pravice a liberální, později socialistická levice. Dominantní církve se postavily na stranu pravice, která obhajovala starý režim, často bojovala za odstranění levicového nebezpečí a nastolení nového křesťanského režimu. Ve Španělsku a Portugalsku zvítězily pravicové diktatury, což mělo za následek zřízení nových katolických států. Levice bojovala proti starému řádu, proti politickému vlivu církví a vůbec se snažila omezit vliv křesťanství na společnost. V komunistických státech došlo k odstranění náboženství z politiky a veřejného života. V české republice, stejně jako ve většině zemí, skončil konflikt kompromisem obou směrů. Výsledky procesu sekularisace se velice zásadně lišily. Od téměř dokonalé politické sekularizaci v komunistických státech po obnovení náboženských států. Nejčastější případ – kompromis – byl také případem sekularizace, protože význam náboženství v politice i společnosti výrazně poklesl. Období od šedesátých let do současnosti je pro Petra Pabiana dobou náboženské fragmentace. Dochází k dalšímu poklesu politického a sociálního významu křesťanství. Jednak skončily katolické diktatury na Pyrenejském poloostrově a také upadají křesťansko-demokratické politické strany ve většině evropských zemí.<sup>259</sup>

Jak se s transformací společenského řádu vyrovnávalo soudobé křesťanství? V době konfesionálních států bylo spojení náboženství a politiky a státní podpora křesťanského společenského řádu považována za klíčovou součást křesťanství. Takové pojetí předpokládá, že pokud nebude křesťanství uplatněno na celou společnost, nebude ani naplněno pravé křesťanství. Celá společnost i stát musí být křesťanské.

„Mimo tento křesťanský společenský a politický řád není křesťanství vůbec možné – na tom se shodovaly všechna poreformační křesťanská vyznání, od anglikanismu přes kalvinismus a katolicismus až k lutherství.“<sup>260</sup>

Objevovaly se křesťanské hlasy tvrdící, že odstranění křesťanského státu povede ke zničení křesťanství i politiky. V tomto pohledu je na sekularisaci nahlíženo negativně. O nebezpečnosti sekularisace byla přesvědčena velká část evropského křesťanstva po celé devatenácté století.<sup>261</sup>

---

<sup>259</sup> Petr Pabian, „Sekularisace“, In *Český atheismus*, s. 9-10

<sup>260</sup> Tamtéž, s. 11

<sup>261</sup> Tamtéž, s. 11



V opozici k negativnímu hodnocení sekularisace stála druhá interpretace. Sekularisace měla být nástrojem očištění křesťanství od nepodstatných přívazků a umožnit tak věřícím soustředit se na pravou podstatu křesťanství – pěstování vztahu mezi člověkem a Bohem. Zde má sekularisace pozitivní roli, neboť osvobozuje křesťanství od druhotných nánosů.<sup>262</sup>

V rámci sporu o sociální pozici křesťanství v moderní Evropě můžeme hovořit o střetu dvou interpretací křesťanství. Na jedné straně stojí přesvědčení o nezbytné existenci křesťanského státu a na druhé straně protiklad v podobě individuálního vztahu víry mezi člověkem a Bohem. Střet skončil naprostým vítězstvím druhého pojetí. Dnes je jako téměř samozřejmý v současných církvích přijímán názor, že politická a sociální sekularisace byla pozitivní, a že zbavila křesťanství zbytečného balastu. Za sebe Petr Pabian na konec dodává:

„A konečně za třetí, chtěl jsem upozornit na možnost, že onen zavržený názor o nezbytnosti křesťanského politického řádu byl možná pravdivý. Politickou a sociální sekularisaci totiž provázal rozsáhlý pokles křesťanské religiosity v Evropě.“<sup>263</sup>

Církev a státy v konfesijním období se snažili upevnit právě křesťanství nejen politicky a společensky, ale i přímo mezi obyvatelstvem. Došlo k obnovení misí a osmnácté století je pravděpodobně vrcholem pokřesťanštění Evropy. V dalším období byl klíčový výše popsaný konflikt pravice a levice, který zasahoval do všech oblastí života. Projevil se v třídním konfliktu dělnictva a buržoazie, v politickém konfliktu liberalismu a konservatismu, v nesčetných etnických konfliktech apod. Navíc se konflikty složitě prolínaly. Na straně, kterou církev v konfliktech podporovala, religiozita vzrostla. Na opačné straně došlo k odcizení od církve. A právě v sociálních skupinách, které byly v nejostřejším konfliktu s církvemi, vznikl moderní evropský ateismus jako masový jev. Z toho autor vyvozuje: „Ateismus a sekularismus tak pramenily spíše z účasti na radikální protiklerikální politice než ze sporu vědy a náboženství nebo z filosofické kritiky křesťanství“<sup>264</sup> Přesto zůstal ateismus okrajovým jevem. Častější formou odcizení od církve byla specifická forma více či méně křesťanské religiosity. Naprostá většina obyvatelstva nadále absolvovala církevní obřady (při narození, svatbě a smrti) a zachovala si členství v některé z křesťanských

---

<sup>262</sup> Petr Pabian, „Sekularisace“, In *Český ateismus*, s. 11

<sup>263</sup> Tamtéž, s. 12

<sup>264</sup> Tamtéž, s. 13

církví. Objevily se spíše odlišnosti od oficiálního učení jejich církve spojené s protiklerikalismem a odporem vůči církevní politice. Na druhé straně konfliktu však můžeme pozorovat vznik silně církevně orientovaných forem křesťanství, kde vznikají široké sítě konfesních organizací a spolků, jako např. v nizozemském katolicismu a orthodoxním kalvinismu, v Irsku nebo v Polsku. Od začátku devatenáctého století do poloviny století dvacátého nelze jednoznačně hovořit o poklesu religiosity. Její podobu výrazně ovlivnila účast církví v sociálních a politických konfliktech. Petr Pabian proto tvrdí, že sekularizační procesy probíhaly s zároveň s procesy sakralizace. Změna nastala v šedesátých letech dvacátého století. Nastal rychlý a téměř univerzální pokles křesťanské religiosity v celé Evropě, avšak podobný úpadek čekal organisovaný ateismus a sekularismus. Protiklerikální či atheistická hnutí prakticky zmizela. Existují různé odpovědi na otázku, co nastoupilo na místo upadlého křesťanství a ateismu. Petr Pabian se však domnívá, že na jejich místo nenastoupilo nic.<sup>265</sup>

V současné době je dost populární závěr, že je pro dnešní českou společnost typický proces odcírkevnění odehrávající se paralelně s rychlým rozšířením netradiční religiosity. Podle Petra Pabiana však tento názor opomíjí důležitý aspekt náboženské situace v Česku, kterým je prostá lhostejnost k náboženství. Svůj názor podpírá o sociologický průzkum. Z příložených grafů je patrné, že naprostá většina obyvatelstva považuje náboženství za zcela nedůležité pro své životy. Lidé náboženství přikládají mizivý význam ve srovnání s hodnotami jako je rodina, práce, přátelství či volný čas. Typický postoj je tedy lhostejnost vůči náboženství i ateismu. Závěr je jasný: „Jinými slovy, je téměř úplně jedno, čemu lidé věří nebo nevěří, protože jejich víra či nevíra mají malý význam jak pro ně samotné, tak pro společnost.“<sup>266</sup> Bojovné náboženství i bojovný ateismus byly odsunuty na okraj společnosti.<sup>267</sup>

Křesťanské hodnocení sekularizace je různorodé. Můžeme mluvit o pozitivním hodnocení, které se objevuje zejména v protestantské teologii. Sekularisace je zde osvobození od přehnané sakralizace toho, co je a má být světské. Druhý názor tvrdí, že sekularizace vytváří u lidí duchovní prázdno, které se snaží naplnit náhražkovým náboženstvím, ať už se jedná o sekulární náboženství, nacionalismu či komunismus. Ani s tímto názorem Petr Pabian nesouhlasí, neboť sekularizace vytváří nezájem jak o

---

<sup>265</sup> Petr Pabian, „Sekularisace“, In *Český ateismus*, s. 12-14

<sup>266</sup> Tamtéž, s. 18

<sup>267</sup> Tamtéž, s. 14-18

tradiční náboženství, tak i o případné náhražky. Třetí náhled na sekularizaci mluví o duchovním hledání, které není vázané na tradiční křesťanské církve, nýbrž se orientuje na alternativní nekřesťanskou religiositu pocházející z nejrůznějších náboženských tradic. Ještě jsme nezmínili bojovně odmítavý pohled na sekularisaci. Varuje před ohrožením celé naší civilizace, neboť odkřesťanštění nevede jen k úpadku církví, ale také k úpadku klíčových hodnot. Také tento názor považuje Petr Pabian za scestný, už jen proto, že sociologické výzkumy ukazují nárůst celkové životní spokojenosti u většiny obyvatelstva. Sekulární společnost je tedy možná. Spor o hodnocení sekularisace má stejnou polarisaci jako u hodnocení poklesu společenského významu křesťanství a je do značné míry sporem o interpretaci křesťanství. Jednoznačný křesťanský postoj k sekularisaci neexistuje.<sup>268</sup>

---

<sup>268</sup> Petr Pabian, „Sekularisace“, In *Český ateismus*, s. 19-21

## 5.5 Závěr

Na závěr snad jen zopakují nejdůležitější momenty. Můžeme říci, že náboženství není jednoznačně ochotné akceptovat ideologii sekularismu, kdežto k sekularizaci jako k procesu zaujímá několikero různých postojů, od naprostého odmítání po jeho přijetí ve smyslu nástroje očištění. Myšlenky Tomáše Halíka a Petra Pabiana mluví samy za sebe.

## Závěr

Pokusme se nyní shrnout zjištěné informace. Klasické sociologické teorie považovaly náboženství za klíč k porozumění společenským strukturám a procesům. Ve snaze o porozumění procesu formování moderní společnosti sehrálo sociologické studium náboženství významnou roli. Sociologie svou reflexí vstoupila do sociálních změn a sama se tak podílela na formování modernity. Náboženství je chápáno jako zdroj porozumění okolnímu světu a také jako překážka vývoje a pokroku. Postosvícenští myslitelé rozvinuli představu sociální podmíněnosti náboženství a zároveň předvíдали konec úlohy náboženství v lidských dějinách.

Na představu nezadržitelného odnáboženšťování společnosti, ať už ve vnitřní nebo vnější rovině, navázalo v 50. a 60. letech 20. století mnoho sociologů. Teoretické rozpracování této představy dostalo název „sekularizační teorie“. Je tvořena konkrétními koncepty vztahu náboženství a společnosti, jež byly ve zmíněné době publikovány. V 70. letech, díky náboženskému znovuoživení, začalo stále více autorů přehodnocovat předpovědi o nevyhnutelném konci náboženství.

V kontextu globalizace se ukázalo, že strukturálně-funkcionalistický koncept modernizace, který se výraznou měrou projevil u řady autorů, je značně omezený. Nové pojetí ukázalo, že model sekularizace jako strukturální diferenciace odráží modernistický konstrukt náboženství. Zastánci sekularizačního paradigmatu často přehlíželi důležité poznatky. Koncept sekularizace je přímo závislý na konceptu náboženství. Nebylo možné nezaznamenat, že si náboženství opět našlo cestu do veřejné sféry, kde ovlivňuje řadu oblastí včetně kultury a vzdělávání, politiky, ekonomiky i rodinného života. Současná sociologie náboženství se vyrovnává s chybnými předpověďmi sekularizační teze a analyzuje současné cesty náboženství v životě jednotlivců i ve veřejném životě globalizovaného světa.

Teologové k otázce sekularizace nezaujímají jednotný postoj. Objevuje se naprosté odmítání, ale také přijetí sekularizace jako očištného činitele, který zbaví náboženství přebytečných nánosů.

## Bibliografie

### I. Primární literatura:

Berger, Peter L. *Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Přeložil P. Pšeja. 1. vydání. Brno: Barrister & Principal, 1997. 188 s. ISBN 80-85947-18-8

Berger, Peter L. „Náboženství a Západ.“ In *Teologie&Společnost: Časopis pro náboženství, kulturu a veřejný život*, listopad 2005, roč. 3, č 6, s. 32-36. ISSN: 1802-3142

Berger, Peter L. „Sekularismus na ústupu.“ In *Proglas: Revue pro politiku a kulturu*, 1997, roč. 8, č 5-6, s. 7-13. ISSN: 1802-3142

Berger, Peter L. „Postscript“ In *Peter Berger and the study of Religion*. Linda Woodhead (ed.). 1st publ. London: Routledge, 2001. 189-198. ISBN 0-415-21532-3

Berger, Peter - Luckman, Thomas. *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*. Přeložil Jiří Svoboda. 1. vydání. Brno: CDK, 1999. 214 s. ISBN 80-85959-46-1

Casanova, José. „Naděje a úskalí veřejného náboženství.“ In *Evropa a její duchovní tvář: Eseje, komentáře, diskuze*. Hanuš, J.- Vybíral, J. (eds.). 1. vydání. Brno: CDK, 2005. s. 83-105. ISBN 80-7325-071-3

Durkheim, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Přeložila P. Sadílková. 1. vydání. Praha : OIKOYMENH, 2002. Edice Oikúmené. ISBN 80-7298-056-4

Giddens, Anthony. *Důsledky modernity*. Přeložil K. Muller. 2. vydání. Praha: SLON, 1998. 200 s. Edice Post. ISBN 80-86429-15-6

Halík, Tomáš. *Vzýván i nevzýván: Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*. 1. vydání. Praha: NLN, 2004. 371 s. ISBN 80-7160-692-3

Halík, Tomáš. „Sekularizace a postmoderna: Sociologicko-teologická rekognoskace pastorační situace.“ In *Teologické texty: Časopis pro teoretické a praktické otázky teologie*. Číslo 1993/1. s. 9-11. ISSN 0862-6944

Juergensmeyer, Mark. *Teror v mysli boží. Globální vzestup náboženského násilí*. Přeložil Tomáš Suchomel. 1. vydání. Brno: CDK, 2007. ISBN 987-80-7325-109-3

Juergensmeyer, Mark. „Proč jsou náboženské konfrontace násilné.“ In: *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Uspořádal Dušan Lužný. 1. vydání. Brno: Masarykova univerzita, 2005. 395 s. Edice Religionistika. ISBN 80-210-3043-7

Kepel, Gilles. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět* Přeložila R. Ostrá. 1. vydání. Brno: Atlantis, 1996. 182 s. ISBN 80-7108-120-5

Luckmann, Thomas. „Privatizace náboženství a morálky.“ In *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Uspořádal Dušan Lužný. 1. vydání. Brno: Masarykova univerzita, 2005. 395 s. Edice Religionistika. ISBN 80-210-3043-7

Marx, Karl. „O produkci vědomí.“ In *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Uspořádal Dušan Lužný. 1. vydání. Brno: Masarykova univerzita, 2005. 395 s. Edice Religionistika. ISBN 80-210-3043-7

Pabian, Petr. „Sekularisace: historie, současnost, hodnocení“. In *Český ateismus: příčiny, klady, zápory. Sborník příspěvků z kurzu pro kazatele ČCE, pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 24.- 28. ledna 2005*. 1. Vydání. Benešov: EMAN, 2006. s. 9-22. ISBN 80-86211-46-0

Rémond, René. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: NLN, 2003. 273 s. Edice Utváření Evropy. ISBN 80-7106-496-3

Robertson, Roland. „Globalizace, modernizace, postmodernizace. Nejasné postavení náboženství.“ In *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Uspořádal Dušan Lužný. 1. vydání. Brno: Masarykova univerzita, 2005. 395 s. Edice Religionistika. ISBN 80-210-3043-7

Weber, Max. „Metodologie, sociologie a politika.“ In *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Uspořádal Dušan Lužný. 1. vydání. Brno: Masarykova univerzita, 2005. 395 s. Edice Religionistika. ISBN 80-210-3043-7

## II. Sekundární literatura:

Bruce, Steve. „The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization.“ In *Peter Berger and the study of Religion*. Linda Woodhead (ed.). 1st publ. London: Routledge, 2001. s. 87-100. ISBN 0-415-21532-3

F. J. Lechner, „Secularization“, In *The Encyclopedia of Protestantism*. Ed. Hans J. Hillerbrand. Volume 4. New York: Routledge, 2004. s. 1702-1707 ISBN 0-415-92472-3

Foret, M, Horyna B. „Sekularizace.“ In *Velký sociologický slovník*. Editoval Pavel Klener. Vydání 1. Praha: Karolinum, 1996. Svazek 2. ISBN: 80-7184-310-5

Hamilton, Malcolm. *The sociology of religion: theoretical and comparative perspectives*. 2nd ed. London: Routledge, 2002. 308 s. ISBN 0-415-22667-8

Harrington, Austin. *Moderní sociální teorie: Základní témata a myšlenkové proudy*. Přeložila H. Loupová. 1. vydání. Praha: Portál, 2006. 495 s. ISBN 80-7367-093-3

Keller, Jan. *Dějiny klasické sociologie*. 1. Vydání. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2004. Ediční řada *Studijní texty*. ISBN 80-86429-34-2

Loužek, Marek. *Max Weber: Život a dílo. Weberovské Interpretace*. 1. Vydání. Praha: Karolinum, 2005. 753 s. ISBN 80-246-0812-X

Lužný, Dušan. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. 1. vydání. Brno: Masarykova univerzita, 1999. 183 s. Edice Religionistika. ISBN 80-210-2224-8

Lužný, Dušan. *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. 1. vydání. Brno: Masarykova univerzita, 2005. 395 s. Edice Religionistika. ISBN 80-210-3043-7

Neal, M. A. „Civil Religion“. In *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 12. 2nd. ed. Detroit: Gale, 2003. s. 755-757. ISBN 978-0787640040

Nešpor, Z. – Lužný, D. *Sociologie náboženství*. 1. Vydání. Praha: Portál, 2007. ISBN 987-80-7367-251-5

Pelc, Bogdan. „Americké civilní náboženství.“ In *Teologické texty*. 2004, č. 5. s. 187-191. ISSN 0862-6944

Pickering, W. S. F. „Sekularizace“, In *Blackwelova encyklopedie moderního křesťanského myšlení*. Editoval Alister E. McGrath. 1. vydání. Praha: Návrat domů, 2001. s. 457-461. ISBN 80-7255-043-8

Potvin, R. H. „Secularization.“ In *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 12. 2nd. ed. Detroit: Gale, 2003. s. 867-869. ISBN 978-0787640040

Wilson, Brian. „Secularization.“ In *Encyclopedia of Religion*. Lindsay Jones (ed.). Vol. 12. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. s. 8214-8220. ISBN 9780028657332