

Technická univerzita v Liberci

FAKULTA PŘÍRODOVĚDNĚ-HUMANITNÍ A PEDAGOGICKÁ

Katedra: FILOSOFIE

Studijní program: UČITELSTVÍ PRO 2. STUPEŇ ZÁKLADNÍ ŠKOLY

Studijní obor: ANGLICKÝ JAZYK – OBČANSKÁ VÝCHOVA

KRITIKA TEORIE SEKULARIZACE CRITIC OF SECULARIZATION THESIS

Diplomová práce: *12-FP-KFL-242*

Autor:

Anna ŠÁFROVÁ

Podpis:

.....

Vedoucí práce: doc. PhDr. David Václavík, Ph.D.

Konzultant: -

Počet

stran	grafů	obrázků	tabulek	pramenů	příloh
73	0	0	0	38	0

V Liberci dne: 27. 4. 2012

Čestné prohlášení

Název práce: Kritika teorie sekularizace
Jméno a příjmení autora: Anna Šáfrová
Osobní číslo: P06100766

Byl/a jsem seznámen/a s tím, že na mou diplomovou práci se plně vztahuje zákon č. 121/2000 Sb. o právu autorském, právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména § 60 – školní dílo.

Prohlašuji, že má diplomová práce je ve smyslu autorského zákona výhradně mým autorským dílem.

Beru na vědomí, že Technická univerzita v Liberci (TUL) nezasahuje do mých autorských práv užitím mé diplomové práce pro vnitřní potřebu TUL.

Užiji-li diplomovou práci nebo poskytnu-li licenci k jejímu využití, jsem si vědom povinnosti informovat o této skutečnosti TUL; v tomto případě má TUL právo ode mne požadovat úhradu nákladů, které vynaložila na vytvoření díla, až do jejich skutečné výše.

Diplomovou práci jsem vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a na základě konzultací s vedoucím diplomové práce a konzultantem.

Prohlašuji, že jsem do informačního systému STAG vložil/a elektronickou verzi mé diplomové práce, která je identická s tištěnou verzí předkládanou k obhajobě a uvedl/a jsem všechny systémem požadované informace pravdivě.

V Liberci dne: 27. 4. 2012

.....
Anna Šáfrová

Poděkování:

Děkuji vedoucímu práce doc. PhDr. Davidovi Václavíkovi, Ph.D. za laskavé vedení a cenné rady a své rodině, kolegům, kamarádům za pochopení, trpělivost a podporu.

ANOTACE

Tato práce podává kritickou reflexi tzv. sekularizační teze. Zejména pak jejich východisek, hlavních charakteristik a dopadů. V první části jsou na příkladu několika konkrétních teorií zpracovaných předními světovými sociology, kteří se v 50. a v 60. letech, tedy v době jejího rozkvětu, řadili mezi její hlavní zastánce, ukázána hlavní metodologická východiska celé koncepce. Největší důraz je kladen na dílo P. L. Bergera, které je významné jak svými prosekularizačními myšlenkami, tak jejich následnou kritikou. Právě změna Bergerova pohledu na platnost teorie sekularizace slouží jako propojení první a druhé části práce, která se zaměřuje na hlavní příčiny kritiky teorie sekularizace. Stěžejní pro tuto část jsou soudobé společenské jevy jako desekularizace, deprivatizace a náboženský nacionalismus, které spolu s přehledem vývoje náboženství v několika posledních desetiletích slouží jako základní body její kritiky.

Klíčová slova

Sekularizace, privatizace, náboženství, společnost, modernita, desekularizace, deprivatizace, náboženský nacionalismus

Abstract

This work provides a critical reflection of the secularization thesis focusing on its bases, main characteristics and impacts. The first part analyzes the major methodological issues on the example of four specific theories formulated by some of world's leading sociologists who were the main proponents of the thesis in the 50th and 70th. The biggest emphasis is put on the work of P.L. Berger, which is significant for its conformity with the secularization theses, but also for its subsequent criticism. Berger's opinion change on the validity of the secularization thesis serves as a link of the first and second part of this work,

which is focused on the main causes of the critic of the secularization thesis. The main points of this part are contemporary social phenomena as desecularization, deprivatization and religious nationalism, which serve together with an overview of the development of religion in the past few decades as the most important elements of the critic.

Key words:

Secularization, deprivatization, religion, society, modernity, desecularization, deprivatization, religious nationalism

Annotation

Diese Arbeit gibt kritische Reflexion der sog. Säkularisationsthese. Insbesondere bringt sie ihre Ausgangspunkte, Hauptcharakteristik und Auswirkungen. In erstem Teil zeigt die Arbeit den wichtigsten methodologischen Ausgängen ganze Konzeption. Diese wurde auf Beispiel einigen konkreten Theorien, die durch führende Weltsoziologe, die in 50.er und 70.er Jahre letztes Jahrhundert, das heißt in Zeit ihre Auf, zwischen ihre Fürsprecher gehörten, gemacht. Es legt Nachdruck auf Werk des P.L.Berger, das sowohl durch seine Prosäkularisationsgedanken wie ihre anschließende Kritik bedeutend ist. Genau der Wechsel des Bergers Sicht an Gültigkeit der Säkularisationstheorie dient als Verbindung des ersten und zweiten Teil der Arbeit, die konzentriert sich an Hauptursache der Kritik der Säkularisationstheorie. Grundlegend für dieses Teil sind gleichzeitige Sozialerscheinung wie Desäkularisation, Deprivatisierung und religiöse Nationalismus, die zusammen mit Übersicht der Religiösentfaltung in einigen letzten Jahrzehnte als Grundpunkte ihre Kritik dienen.

Schlüsselwörter:

Säkularisationsthese, Privatisierung, Religion, Gesellschaft, Moderne, Desäkularisation, Deprivatisierung, religiöse Nationalismus

Obsah

1 ÚVOD.....	7
2 SEKULARIZACE	10
2.1 Vysvětlení pojmů a obecná definice.....	10
2.2 Sekularizace v historické perspektivě.....	13
2.3 Příčiny vzniku teorie sekularizace	16
2.3.1 Přerod tradiční společnosti ve společnost moderní	17
2.3.2 Proměny moderní společnosti.....	20
2.3.3 Modernizace	24
2.3.4 Shrnutí	26
2.4 Základní sekularizační teze.....	27
2.4.1 Snižování sociálního významu institucionalizovaného náboženství.....	27
2.4.2 Sekularizace jako vzrůstající racionalizace	29
2.4.3 Privatizace náboženství	33
2.4.4 Shrnutí	36
2.5 Pojetí sekularizační teze v díle P.L. Bergera	37
2.5.1 Sociální konstrukce reality.....	37
2.5.2 Náboženství jako posvátný baldachýn	40
2.5.3 Sekularizace společnosti a pluralizace náboženství	42
2.5.4 Pluralismus	44
2.5.5 Shrnutí	46
3 KRITICKÝ POHLED NA SEKULARIZAČNÍ TEORII.....	47
3.1 Desekularizace společnosti.....	48
3.2 Deprivatizace náboženství	50
3.3 Repolitizace náboženství a náboženský nacionalismus	53
3.4 Vývoj náboženství v současném světě.....	56
3.4.1 Náboženský revival v USA	59
3.4.2 Ve jménu Alláha.....	62
3.4.3 Výjimečný případ Evropa	63
3.5 Shrnutí	66
4 ZÁVĚR.....	69
5 POUŽITÁ LITERATURA A ZDROJE	71

1 ÚVOD

Teorie sekularizace byla po několik desetiletí téměř nezpochybnitelným paradigmatem sociologie náboženství. Nejvýrazněji se dostala do všeobecného podvědomí v 60. letech 20. století, kdy se objevila řada vědeckých studií i laických pozorování svědčících o zcela zásadním poklesu významu náboženství v rámci evropské kultury i o velkém úbytku participace příslušníků evropských společností na náboženských rituálech.

Klíčové sekularizační myšlenky však byly zformulovány už v době osvícenství. Zakladatelé sociologie na počátku minulého století věřili, že tváří v tvář postupující racionalizaci bude náboženství tak, jak ho známe, jako konstitutivní element společnosti, nahrazeno (Madan 2008: 311). Právě myšlenka, že modernizace nutně povede k úpadku náboženství, a to jak ve společenské rovině, tak v myslích jednotlivců, se ukázala být nepodložená a teorie sekularizace, tak jak byla původně zformulovaná, se dnes často považuje za vědecký omyl vzniklý neoprávněnou generalizací „eurocentrického“ postoje k proměnám vztahu náboženství, jeho funkcí a moderní společnosti.

Je pravdou, že mnoho náboženských institucí ztratilo svůj vliv a moc, naproti tomu mnoho jiných nově vzniklo nebo upevnilo své postavení a začalo hrát významnou sociální i politickou roli. Zejména v druhé polovině 20. století byl západ konfrontován s velkým náboženským oživením a posléze s objevením mohutných proudů politicky aktivních náboženských aktivit a organizací, ať už v rámci západního světa nebo politicky aktivních subjektů neevropských kultur.

Řada politicky významných událostí¹ pouze ilustrují obecnější fakt, že náboženství ani na počátku 21. století nepřestalo být silným mobilizačním zdrojem lidského jednání, ani významnou legitimizační složkou politické aktivity.

¹ Útok na Světové obchodní centrum v New Yorku, neustávající ozbrojené konflikty na Blízkém východě, zboření mešity v Ajódze hinduistickými nacionalisty, ozbrojené útoky na nemocniční zařízení provádějící

Americký sociolog David Martin ve své knize *A General Theory of Secularization* (1978) prohlásil, že je již vědecky neobhajitelné považovat sekularizaci za všeobecný, jednotný a nezvratný proces. Se stejnou myšlenkou ve svém díle pracuje i José Casanova, který tvrdí, že celé sekularizační paradigma se v současné době ukvapeně a nekriticky opouští jako mýtus a na jeho místo nastupují teorie cyklického ožívání náboženství a návratu posvátného (Casanova 2005: 84-85).

Teorie sekularizace je hlavním tématem této diplomové práce. Důraz bude kladen zejména na její validitu v perspektivě současné společnosti. První část práce bude věnována teorii sekularizace, tak jak se na ní nahlíželo v době jejího největšího rozkvětu. Vytyčeny budou hlavní příčiny jejího vzniku a popsány čtyři hlavní teoretické koncepty předních světových sociologů, kteří se svého času řadili mezi její hlavní zastánce. Podrobněji se zaměřím na konkrétní podobu sekularizační teze v díle Petera L. Bergera, která v sociologii náboženství výrazně dominovala v průběhu 60. a 70. let minulého století. Jeho pojetí a zejména pak obrat v jeho postoji k této problematice poslouží k ilustrování celkové změny sekularizačního diskurzu v sociologii náboženství. V druhé části práce svou pozornost zaměřím na myšlenku desekularizaci společnosti, zpracovanou právě P. L. Bergerem, deprivatizaci náboženství v podání José Casanovy a na rozmach náboženského nacionalismu popsaného Markem Juergensmeyerem. Tyto tři novodobé jevy svou existencí jasně argumentují proti původně celospolečensky uznávané teorii sekularizace a spolu se závěrečným přehledem vývoje náboženství v současném světě poslouží v této práci jako základní východiska její kritiky.

Struktura práce vychází z procesu formování celé sekularizační teorie a jejího následného „života“ v sociologii náboženství. První kapitoly se snaží o úvod do celé problematiky na základě vysvětlení základních pojmů, uvedení několika obecných definic sekularizace a zasazení do historického rámce. Vzhledem k tomu, že ve většině sociologických pojetí je sekularizace nerozlučně spjata

interrupce, debata o definici náboženských kořenů Evropy v ústavě Evropské unie, narůstající vliv Nové křesťanské pravice na vnitřní i mezinárodní politiku USA nebo aktuální nástup nacionalistických stran hlásících se ke katolickému křesťanství do nejvyšších pater politiky v sousedním Polsku...

s vývojem moderní společnosti, je další část práce věnována jednotlivým zlomovým bodům tohoto procesu. Sekularizací jako takovou se zabývá další kapitola popisující čtyři odlišné koncepty, na kterých jsou ukázána hlavní metodologická východiska celé teorie. Tato část je stěžejní pro pochopení, proč byla teorie sekularizace ve své době natolik úspěšná a proč začala být její validita v pozdějších letech zpochybňována. Druhá polovina práce se už zaměřuje na konkrétní jevy vycházející z vývoje soudobé společnosti, které jasně hovoří proti teorii sekularizace a jsou tak považovány za hlavní důvody její kritiky. Procesy desekularizace společnosti, deprivatizace a repolitizace náboženství jsou v poslední kapitole doloženy na základě stručného popisu vývoje náboženství v současném světě a konkrétněji rozebrány na dvou významných náboženských systémech a dvou geografických oblastech, které svou existencí a působením jasně popírají celou teorii sekularizace. Posledním kouskem do skládky zvané teorie sekularizace je tzv. výjimka v současném světovém protisekularizačním vývoji. Paradoxní je, že právě tato soudobá výjimka, kterou je myšlena téměř celá oblast Evropy, je základním stavebním kamenem celé původní teorie a její existence stále dokazuje přetrvávající hodnotu sekularizační teorie - ačkoli globálně neaplikovatelné.

2 SEKULARIZACE

2.1 Vysvětlení pojmů a obecná definice

Výraz sekularizace pochází z latinského *saeculum*, "tento věk, svět" a *saecularis*, světský. V té nejobecnější rovině se o sekularizaci mluví jako o odnáboženštění společnosti. V terminologii je ovšem důležité odlišovat pojem „sekularizace“ od pojmu „sekularismus“. Ačkoliv jsou oba pojmy velmi podobné, nenabízí stejnou odpověď na otázku role náboženství ve společnosti. Brian Wilson sekularizaci vymezuje jako proces, jenž probíhá v sociální struktuře a jehož jádrem je proces sociální diferenciacce. Termín sekularismus se pak týká ideologie, která se s tímto procesem plně ztotožňuje a hlásá úpadek a zánik náboženství. Důležité je také vymezení pojmů „koncept sekularizace“, „sekularizační teze“ a „teorie sekularizace“. „Koncept sekularizace“ se používá pro označení jevu, respektive procesu; „sekularizační teze“ je tvrzení, že v moderní době dochází k oslabování náboženství a pod pojmem „teorie sekularizace“ je myšlen soubor navzájem provázaných teoretických propozic, které se snaží podat vysvětlení daného jevu (procesu).

Pro stručné vysvětlení pojmu sekularizace bych zvolila definici zformulovanou známým americkým sociologem P. L. Bergerem, který byl v době největšího rozkvětu myšlenek o teorii sekularizace jejím umírněným zastáncem, a přesto se v jeho pozdějších dílech objevuje značná kritika celého sekularizačního konceptu. Jako doplnění je uvedena definice od Briana R. Wilsona, který je asi neznámějším a nejvýraznějším zastáncem sekularizační teorie.

Sekularizace je podle Wilsona hodnotově neutrální termín, který odkazuje na přesun majetku, moci, aktivit a manifestních a latentních funkcí od institucí s nadpřirozeným referenčním rámcem směrem k institucím, které fungují podle empirických, racionálních a pragmatických kritérií (Lužný 1999: 65).

Sekularizace, tak jak ji z počátku viděl P. L. Berger, je proces, v němž jsou jednotlivé sektory společnosti a kultury oddělovány od nadvlády náboženských

institucí a symbolů. V rovině náboženských institucí představuje sekularizace v rámci moderní západní historie odsun křesťanských církví z oblastí, které byly do této doby pod jejich kontrolou nebo vlivem. V rovině kultury a symbolů představuje sekularizace něco více než tyto sociální strukturní procesy a zahrnuje celek kulturního života. Projevuje se na úpadku náboženských obsahů v umění, filozofii a literatuře, především v rozvoji vědy jako zcela autonomního sekulárního pohledu na svět. Proto lze mluvit nejenom o objektivní stránce sekularizace, ale také o stránce subjektivní, což znamená, že se zvyšuje počet jedinců, kteří si při interpretaci světa a svého života obejdou bez náboženství (Lužný 1999: 85).

Teorií sekularizace se zabývá mnoho sociologů. U mnohých z nich je na prvním místě snaha o zmapování a analyzování jednotlivých sekularizačních tezí. Jednu z prvních a zároveň nejvýznamnějších konceptuálních map zabývající sekularizací vytvořil Larry Shiner (1966). Ten rozlišil šest možných významů sekularizace, mezi které řadí úpadek náboženství, větší přizpůsobení se „tomuto světu“, oproštění společnosti od náboženství, přeměnu náboženských věr a institucí na jejich nenáboženské formy, desakralizaci světa a posun od „sakrální“ společnosti k „sekulární“ (Hamilton 2001: 187). José Casanova sekularizaci popisuje třemi odlišnými tvrzeními, která spolu netvoří jednotný celek, a polemizuje tak s výklady, které vykládají sekularizaci v rámci jedné kompaktní teze. První tvrzení je odvozeno od procesu diferenciací, při kterém dochází v moderních společnostech k oddělování náboženství od ostatních sfér života společnosti (např. od vědy, vzdělání, umění, politiky, hospodářství apod.). Druhé tvrzení je založeno na přesvědčení, že v moderní společnosti dochází k úpadku náboženského přesvědčení a chování² a podle třetího tvrzení se náboženství tzv. privatizuje, čímž se myslí je přesun z veřejné sféry do sféry

² Podle Casanovy je druhé tvrzení spíše neodpovídajícím popisem reálného trendu, přičemž uvádí rozdíl mezi náboženskými projevy v různých částech světa. Například v některých evropských zemích můžeme pozorovat jisté snížení pevné vazby na jednu konkrétní náboženskou organizaci a pokles náboženské praxe, ale v globálním měřítku je zřejmé, že k žádnému celkovému úpadku náboženství nedochází.

privátní³ (Lužný, Nešpor 2007: 85-86). Casanova (2005) k tomu dodává, že přestože výše uvedené procesy probíhaly v evropském prostoru v podstatě zároveň, neznamená to, že jsou tyto procesy vzájemně propojeny ať historicky nebo strukturálně. Podle Casanovy se jedná spíše o nahodilost historického vývoje, na jehož základě velká část sociálních teoretiků dospěla k chybnému závěru, že je sekularizace globální jev provázející moderní společnost.

Na rozdíl od José Casanovy vidí Karl Dobbelaere (2002) sekularizaci jako multidimenzionální koncept. Podle něj lze tento proces definovat na třech úrovních – na společenské, organizační a individuální úrovni. Primárně se sekularizace vyskytuje na společenské úrovni, kde je definována na základě působení procesu funkční diferenciaci, která míní oddělování náboženství a náboženských institucí od ostatních sektorů společnosti⁴. Dále se proces sekularizace vyskytuje na úrovni organizační. Této úrovni odpovídá termín „náboženská změna“, při níž náboženské instituce ztrácí svůj specifický náboženský charakter a stávají se více „světské“. Stejně tak jako u organizační úrovně, tak i u individuální, hrají nejdůležitější roli změny rozsahu náboženské autority. V této souvislosti používá Dobbelaere termín „náboženská angažovanost“, která v souvislosti se sekularizací zahrnuje úpadek osobní náboženské víry a aktivity, jako např. členství a participace v církvích a jiných náboženských organizacích.

³ Tento přesun náboženství do soukromé sféry každého jedince je patrný zejména v moderních západních společnostech a nelze ho tedy interpretovat jako neodvratný globální vývoj náboženství. Casanova také poukazuje na souvislost s diferenciací společenských sfér a dodává, že přestože se mohou v některých oblastech všechny tři výše uvedená tvrzení prolínat (např. v západní Evropě), ve zbytku světa však platit nemusí.

⁴ Pro tento proces používá Dobbelaere v souvislosti se sekularizací označení „laicizace“ společnosti.

2.2 Sekularizace v historické perspektivě

Pro lepší vhléd do problematiky sekularizace bych ráda nastínila stručný přehled historických událostí a jevů, které byly zásadní pro pozdější zformulování sekularizačních tezí a zároveň významně ovlivnily vývoj celé západní společnosti.

V původním významu se sekularizací myslí proces vyvlastňování církevního majetku a postupnou ztrátu politické moci. José Casanova (2005) ho popisuje jako vydělení a emancipace světské oblasti od náboženských nařízení a norem.

Sekularizace majetku církve začala v pozdním středověku a to zejména prohlášením, že církev je ve světských věcech podřízena panovníkovi a její majetek tudíž patří jemu. I přesto byl však panovník v mnoha ohledech na církvi závislý, a to zejména díky propojení náboženství a politiky, ve které náboženství sloužilo k formálnímu legitimizování panovníkovi moci a jeho vlády z „boží milosti“.

Díky občanským válkám s náboženskými motivy, které zpustošily výraznou část Evropy v 16. a 17. století, se v politické teorii začala prosazovat myšlenka, že náboženství a církev se musí z veřejného života stáhnout, že na veřejnosti musí platit náboženská tolerance a panovníci a státy se musí vzdát náboženských funkcí a podpory církví. K těmto krokům docházela na evropském kontinentu, buď pokojným postupným vývojem, nebo revolucemi.

Nejvýznamnější revolucí v tomto ohledu byla Velká francouzská revoluce, která přinesla zásadní zlom v propojenosti církve a státu. V roce 1789 se revolucionáři pokusili v *Deklaraci práv člověka a občana* oddělit náboženský a občanský princip a zbavit katolicismus dominantního postavení, které pokládali za neslučitelné se svobodou svědomí a také se snažily redukovat politickou, sociální a ekonomickou moc církve (Nešpor 2008: 297). V tomto případě nešlo ani tak o nenávisť k náboženství, ale o myšlenku nezávislosti a svobody státu.

Další etapou evropského sekularizačního vývoje, který postupně víceméně kopíroval francouzský model – byť ne do nejzazších důsledků -, byla proklamace neutrality státu v náboženských záležitostech, tedy úplné zrovnoprávnění dosud povolených vyznání, obvykle však nikoli ateismu, který byl považován za nedůvěryhodný (Nešpor, 2008: 297).

Tato sekularizační vlna zasáhla v 19. století téměř celou Evropu a vlivem protináboženského liberalismu začal teď už neutrální stát vytlačovat náboženství ze státní a veřejné sféry do sféry soukromé. Zpřetrháním jakýchkoliv vazeb mezi státem a církvemi, které byly od tohoto momentu brány jako jakékoli jiné spolky, vedlo k razantní změně ve významu náboženství ve společnosti i v životě jedince. Začala upadat jeho sociálně identifikační a legitimizační role a na jeho místo se začaly drát nové modely vycházející zejména z osvícenství a racionalismu.

Mezi ty nejúspěšnější patřil nacionalismus, který upevňoval individuální i skupinovou identitu a vybudoval moderní státy, které jsou dodnes hlavním rastrovým v členění evropských populací. Pro jeho slávu byli lidé dlouho ochotni přinášet ty nejvyšší oběti. I když je dnes nacionalismus stále více zpochybňován, pro velkou část Evropanů víc než sto let plnil roli jakéhosi náhradního náboženství (Nešpor 2008: 297). To, že zaplnil prostory dříve vyplněné náboženstvím lze doložit převzetím řady rituálů a stereotypů (např. národní slavnosti, poutě, svěcení spolkových praporů, kultury národně významných míst a hrdinů) (Malíř 2007: 137).

Nacionalismus je jedna z forem tzv. implicitního náboženství⁵, které sice plní určité náboženské funkce, ale zároveň popírá svůj religiózní charakter. Nacionalismus a jiné ideologie, tak úspěšně konkurovali tradičním formám náboženství, zejména díky příslibu naplnění spásy v mnohem bližší

⁵ Holandský religionista Jacques Waardenburg (1997) hovoří o „implicitních“ a „explicitních“ náboženstvích. Náboženství, která se označují jako explicitní, označují sama sebe jako náboženství a zároveň se tak prezentují i svému okolí. Na rozdíl od toho termín implicitní označuje ty náboženství, která se za náboženské nepovažují či toto pojmenování odmítají. Někdy se pro ně používá pojem „náhradní“ náboženství a jejich hlavním problémem je jejich problematická identifikace, která se často vyjasní až bližším analyzováním jejich vnějších projevů.

budoucnosti, než v původní náboženské ideje vyrovnání za hranicemi tohoto světa.

Z těchto důvodů francouzský filozof Raymond Aron v roce 1944 napsal: *„navrhuji nazývat “sekulárními náboženstvími“ ta učení, která v duších našich současníků zaujímají víru, jež se vytratila, a spásu umisťují do tohoto světa, do daleké budoucnosti v podobě společenského řádu, jež je třeba vytvořit“* (Aron 1999:150).

Je třeba si uvědomit, že naznačený společenský vývoj od tradičního náboženství k jejich implicitním „náhražkám“, případně k subjektivizované spiritualitě a spotřebě, proběhl především v západní Evropě a jen v některých dalších oblastech světa, jako je například Japonsko. V žádném případě se přitom nestal modelem, podle kterého by se ubírala modernizace dalších oblastí světa, což si představovala klasická teorie sekularizace (Nešpor 2008: 304).

2.3 Příčiny vzniku teorie sekularizace

Zhruba na začátku 60. let 20. století dochází u většiny populace západní společnosti k prudkému poklesu participace na tradičních náboženských praktikách. Tato výrazná změna ve vztahu náboženství a společnosti vyvolala u mnohých sociologů potřebu tento proces reflektovat.

I když se mnoho vědců shoduje v identifikaci sekularizace jakožto ústředního tématu moderní náboženské historie západní Evropy, radikálně se rozcházejí v názoru na míru, příčiny a časový průběh tohoto procesu (McLeod 2008:12)

Podle McLeoda se většina historiků shodla na čtyřech klíčových obdobích, ve kterých trend k sekularizaci začal výrazně převažovat. Prvním klíčovým obdobím, pokud jde o Německo, Francii a v menší míře o Anglii, je osvícenství 18. století, od kterého navzdory některým dočasným přerušením v určitých mezidobích probíhal proces sekularizace v podstatě kontinuálně až do současnosti. Druhé klíčové období je zejména podle britských historiků spatřováno v průmyslové revoluci a masivnímu přesunu populace z venkova do měst, k němuž docházelo asi od roku 1800. Třetí klíčové období nebo spíše přístup, upřednostňovaný zvláště historiky idejí a literatury, osvětloval různé směry vývoje vědy, filosofie a náboženských studií kolem poloviny devatenáctého století. Za ústřední postavu se v tomto pojetí obvykle pokládal Darwin a za ústřední text jeho dílo *O původu druhů*, vydané roku 1859. Za čtvrté klíčové období se považuje přístup období asi od roku 1960, kdy se úpadek náboženské praxe stal zřetelnějším a mnohem rychlejším (McLeod 2008: 12-13)

Já osobně vidím zásadní společenské procesy, které zapříčinily vzniku teorie sekularizace v transformaci tradiční společnosti ve společnost moderní podle Briana R. Wilsona, v jednotlivých proměnách odehrávajících se už ve společnosti moderní, tak jak je ve své knize *Náboženství a moderní společnost* (1999) uvedl Dušan Lužný a v samotném procesu modernizaci popsaném Anthony Giddensem a Ulrichem Beckem.

2.3.1 Přerod tradiční společnosti ve společnost moderní

Společnost, tak jak jí dnes vnímáme, prošla v průběhu historie složitým vývojem, který výrazně ovlivnil její podobu, funkci a vztah k náboženství. K nejvýznamnějším krokům patří podle mnohých sociologů přechod od takzvané tradiční společnosti ke společnosti moderní. Jedním z těch, kdo se ve svém díle zabývají tímto přechodem, je Brian R. Wilson, který je zároveň považován za jednoho z hlavních představitelů teorie sekularizace.

Podle Wilsona je sekularizace součástí společenské změny způsobené postupnou transformací společnosti, kterou nazývá pojmem societalizace. Výsledkem této transformace je moderní společnost, pro kterou používá Tonniesovo označení Gessellschaft. Vznikla jako výsledek postupného spojování lokálních společenství Gemeinschaft a jednotlivců do velkých a složitých celků, pro které je typické racionálně artikulované předvádění rolí (Václavík 2010: 32). Podle Wilsona (1976) je moderní společnost samodefinující, autonomní, vnitřně strukturovaný systém skupiny lidí, kteří sdílejí kulturu a stejný geografický prostor a jsou řízeni danými zákony a politickým systémem. Zatímco pojmem společenství je označována trvalá nepočetná skupina lidí, pro které náboženství plní základní legitimizační a sjednocující funkce sloužící k morální i praktické interpretaci osobního a sociálního života, stejně jako světa a přírody.

Společenství byla zcela prostoupena nadpřirozeným, protože lidé vymezovali sami sebe, svůj původ, sociální uspořádání a osud odkazem na oblast nadempirického, transcendentního (Václavík 2008: 293)⁶. Na počátku se

⁶ Sociolog Max Weber v této souvislosti tvrdí, že nábožensky nebo magicky motivované jednání je také ve své původní podobě jednání vcelku racionální, a přestože dříve operovalo s fantastickými prostředky a sledovalo podivné cíle, přece užívalo prostředků, ke kterým došlo zkušeností. Například jiskra získaná vrtěním je produkt právě tak „magický“ jako déšť získaný vyvolavačem deště (Weber 1998, 121)

náboženství orientovalo na pozemský život a činy z něj vyvozené byly zacíleny na zajištění dlouhého a dobrého života tady na zemi. Veškerá kolektivní aktivita tradičních společností vycházela podle E. Durkheima z náboženství, z čehož vyplývá, že právo, věda, politika atd. byly ve svých počátcích aktivitami náboženskými a že např. náboženské mýty a legendy daly základ vědě a poezii, náboženská ornamentika a kultovní obřady se transformovaly do malířství a sochařství a z rituální praxe vzniklo právo a morálka (Lužný 1999: 34).

Anthony Giddens (1998) ovšem podotýká, že kromě náboženství jsou v tradičních kulturách důležité ještě jiné kontexty, které mají významný vliv na utváření a formování sociálního řádu a jeho postupné integrace do společenství. Jedná se hlavně o systém příbuzenských vztahů, jako prostředek stabilizující sociální svazky v čase a prostoru. Dále o místní komunitu jako místo představující známé prostředí. A v neposlední řadě tradice a jejich normativní charakter reprezentující, co se dělá a co by se dělat mělo.

Všechny tyto kontexty fungují ve společenství zejména díky jeho lokálnímu charakteru. Původní tradiční řád a praktiky vyvozené z náboženství ztrácí v moderní společnosti svou logiku a morální autenticitu. Tato změna není jen záležitostí úpadku víry v nadpřirozeno. Je to daleko více záležitost vytvoření sociálních souvislostí, ve kterých je požadováno empirické a racionální přemýšlení, protože v současném sociálním řádu není příliš místa pro tajemství a posvátno, ale je výrazně regulován vědou a technikou. Původní tradiční řád a praktiky tak ztratily svou logiku a morální autenticitu.

Dalo by se tedy říct, že náboženství jako jeden z možných způsobů legitimizace sociálního řádu, konkrétně řádu, který je typický pro společenství je v moderní společnosti překonaná záležitost a všechny jeho funkce mohou být nahrazeny alternativními postupy.

Wilson tyto postupy ve svém díle popisuje a zároveň porovnává s funkcemi, které původně náležely náboženství. Latentní funkce⁷, tak jak je Wilson nazývá, byly v tradiční společnosti zdánlivě náhodné vlivy působící na daná sociální uspořádání zůstávající po dlouhou dobu skryté. Proces societalizace tyto funkce odkrývá a popisuje jako subjekty záměrného působení. Latentní funkce hrají zásadní roli i v moderních sociálních systémech. Nejsou však aplikovány pomocí náboženství, ale stávají se více vědomými mechanismy působící skrze racionální, jasně definované technologické postupy.

⁷ Latentním funkcím náboženství se budu více věnovat v kapitole, kde je budu srovnávat s funkcemi náboženství, tak jak je vidí Thomas O'dea.

2.3.2 Proměny moderní společnosti

Lidský život se v moderní společnosti stává složitější a organizovanější, a jak jsem se zmiňovala v předcházející kapitole, funkce, které do této doby náležely náboženství a jiným zdánlivě náhodným vlivům na sociální uspořádání společenství jsou v moderní společnosti nahrazeny vědomými racionálními mechanismy a jasně definovanými technologickými postupy.

Zejména na přelomu 19. a 20. století dochází k radikálním sociokulturním změnám, které bourají mnohá omezení daná tradičním uspořádáním. Raná modernizace vede k vytvoření centralizované státní moci, ke koncentraci kapitálu, k novým formám dělby práce, k mobilitě, urbanizaci, masovému konzumu apod. (Umlauf 2000: 40). Právě změny v mocenské struktuře, ekonomickém životě společnosti a odlišném chápání prostoru a času jsou procesy, jejichž rychlost a rozsah oddělují tradiční a premoderní společnosti a od společnosti moderní.

2.3.2.1 Centralizace moci

José Casanova ve své eseji *Naděje a úskalí veřejného náboženství* tvrdí, že vydělení světské sféry a její emancipace z kontroly náboženských institucí a norem zůstává průběžným a charakteristickým trendem pro všechny moderní společnosti. Tato diferenciací může být pokládána za jednu z nejdůležitějších definičních znaků moderny a vychází z ní teze braná jako základní zásada moderního liberalismu - státní církve je s moderní diferencovanou společností neslučitelná a každé spojování politického a náboženského společenství se prohřešuje proti základnímu principu moderního občanství (Casanova 2005: 85). Historickým příkladem mohou být nacionální státy 19. stol, které rušily dosud platný model křesťanské Evropy, vybudované na dědičných katolických monarchiích a snažily se po vzoru francouzské a americké ústavy o odluku církve od státu a vyvlastnění rozsáhlého církevního majetku. Z tohoto vyplývá, že jedním ze základních prvků moderního státu je sekularizace, která brání přímému propojení státní moci a jednotlivých náboženských skupin. Základy moderního sekulárního státu tedy nejsou postaveny na náboženské tradici, ale

na principu občanství, na kterém je založena široce strukturovaná občanská společnost, která je tvořena oblastmi rodinného, ekonomického, kulturního a společenského života. (Lužný 1999: 11-15)

2.3.2.2 Industrializace a kapitalistický systém ekonomiky

Industrializace a kapitalistický systém ekonomiky založený na soukromém vlastnictví a generalizaci trhu patří k dalším typickým znakům moderní společnosti. Po evropské průmyslové revoluci dochází v 19. stol. k masivnímu zvyšování produkce, které je výsledkem zavádění moderních technologií do procesu výroby a nového přerozdělování práce. Silná organizovanost výroby se přenáší i do společenského uspořádání a od této chvíle je jedinec ve společnosti definován především svým místem v produkci a spotřebě zboží a jeho život je determinován jeho příslušností ke společenské třídě. Tento nový socioekonomický systém, jehož cílem je dosažení zisku v tržní směně a uspokojování individuálních zájmů jedince, přináší naděje na zlepšení stavu společnosti a života lidí. Například Durkheim věřil, že pokračující expanze průmyslového rozvoje založí harmonický a plnohodnotný sociální život integrovaný kombinací dělby práce a morálně založeného individualismu. (Giddens 1998: 16).

2.3.2.3 Oddělení času a prostoru

Dynamika modernity se odvozuje z oddělení času a prostoru a jejich opětovného spojování ve formách, které umožňují přesné časoprostorové „zónování“ sociálního života, z vyvázání sociálních systémů a z reflexivního uspořádání a přeuspořádání sociálních vztahů s ohledem na stálé vstupy vědění ovlivňující jednání jednotlivců a skupin (Giddens 1998: 23).

V premoderních společnostech byly prostor a místo totožné, avšak příchod modernity oddělil prostor od času. Jedním ze základních momentů v tomto procesu je podle Anthonyho Giddense takzvané „vyprázdnění času“, jehož klíčovým okamžikem bylo objevení mechanických hodin a jejich rozšíření mezi všechny členy společnosti. Od teď už „kdy“ nezáleželo na „kde“, ale časové

jednotky začaly existovat nezávisle na dějích, které měly měřit (Lužný 1999: 11).

Podle Giddense nedošlo pouze k „vyprázdnění času“, ale také k „vyprázdnění prostoru“. V premoderních společnostech představovaly prostor a místo totéž, překrývaly se, protože všechny sociální aktivity byly prostorově lokalizovány (Giddens 1998: 23). Vlivem postupného objevování planety, rozvoje dopravy a komunikace se postupně proměňovaly tradiční představy o času a prostoru.

Lužný uvádí, že další součástí časoprostorových změn v rámci moderní společnosti bylo zvýšení sociální mobility. Horizontální mobilita představovala přesunutí velké části obyvatelstva z venkova do měst. Byl to především proces urbanizace, který definitivně proměnil vztahy závislosti mezi městem a venkovem. Venkov se v moderní společnosti stává periferií a moderní společnost můžeme charakterizovat jako městskou společnost. Jedním z důsledků rozvoje měst v moderní společnosti byl proces centralizace a proměna struktury moci a došlo k významnému odlišení soukromé sféry od veřejné. Tím, jak docházelo k odchodu lidí z venkova, tak se významně snížily jeho funkce a došlo k rozpadu tradičních vazeb, hierarchií, norem a hodnot. To mělo významný dopad na náboženství. Vznik moderní společnosti také způsobil uvolnění tradičních omezení vertikální mobility a sociální struktura v moderní společnosti se tak stává více otevřená. Jak se dále Lužný zmiňuje, aby mohlo dojít k uskutečnění strukturální proměny premoderní společnosti, bylo nutné mobilizovat všechny její podstatné části a bylo nutné vytvoření masové společnosti (Lužný 1999:12).

2.3.2.4 Změny v charakteru a distribuci vědění

Zásadní zlom v charakteru a distribuci vědění můžeme zaznamenat díky Francouzské revoluci, která sebou přinesla nové osvícenské ideje, jako například racionalismus hlásající jako jedinou cestu k poznání racionální postupy nebo empirismus, podle něhož se má veškeré vědění o člověku, přírodě a společnosti zakládat na smyslově vnímatelných a intersubjektivně doložitelných empirických faktech (Lužný 1999:12).

Vlivem emancipace světské sféry a snazšího přístupu ke vzdělání se tyto radikální myšlenky rychle rozšiřovaly mezi širokou veřejnost, pro kterou tak náboženství přestalo být jediným klíčem k interpretaci světa, naopak se pro výklad světa začala upřednostňovat věda a její zcela autonomní sekulární pohled na svět. Giddens tuto situaci okomentoval slovy: „*Náboženská kosmologie je nahrazena reflexivně organizovaným věděním, jež je vedeno empirickým pozorováním a logickým myšlením a zaměřeno na materiální techniku a sociálně utvářené symboly.*“ (Giddens, 1998: 45).

Dalším výrazným aspektem moderního myšlení je podle Lužného jeho inženýrský charakter, který by se dal chápat jako snaha o technické a mechanické zvládnání problémů, které lze efektivně využít při potřebě ovlivňovat svůj život a své okolí. Lidské konání od tohoto momentu postrádá magický rozměr. Už není potřeba obětovat bohům ovci, aby se vydařila úroda, mnohem zásadnější je aplikace nových poznatků, vycházejících z moderní vědy a jejího každodenního uplatňování.⁸

⁸ Peter L. Berger ve své knize *Vzdálená sláva* polemizuje s myšlenkou, že moderní technika výrazně rozšířila naši schopnost být skutečnými pány svých životů. Naopak podotýká, že jsme v procesu vývoje možná ztratili mnoho cenného. „*Mluvím o pravdách, které jsme v procesu modernizace dost možná poztráceli. Naši předkové nevěděli nic o fyzice elementárních částic, ale mluvily s anděly. Předpokládejme, že jsme se skrze znalost fyziky elementárních částic dobrali nového rozměru pravdy... Jsme si opravdu jisti, že pravdy, jež nám předkládá moderní fyzika, nevyhnutelně znamenají, že andělé nejsou* (Berger 1997: 15)?

2.3.3 Modernizace

Modernizace je proces, který se snaží o vytvoření nového sociokulturního uspořádání v době, kdy se vlivem neodvratitelného vývoje hroutí staré struktury premoderních společností. Norris Inglehart modernizaci popisuje jako „*ekonomické, kulturní a politické změny probíhající společně v koherentních vzorcích, které industriální společnosti ukazují jako zásadně odlišné od preindustriálních společností* „(Inglehart 1998: 98).

Podle Wuthnowa je hlavním předpokladem všech variant teorie modernizace myšlenka, která by mohla být ve skutečnosti charakterizována jako substanciální rozlišení mezi moderní společností od společnosti tradiční. Mezi základní znaky této diferenciaci, která zároveň signalizuje větší modernost té či oné společnosti, patří zejména míra industrializace, užívání vyspělých technologií, gramotnost, komplexní vzdělávací systém, urbanizace a neposlední řadě marginalizace sociálního a politického významů náboženství (Václavík 2008: 291-292).

Modernizace není radikální zlom probíhající v jednom momentě. Podle sociologů jde o proces, který má 2 vymezené fáze. Ulrich Beck modernizaci dělí na *jednoduchou* (průmyslovou) a na modernizaci *reflexivní*. Základními předpoklady pro první fázi jsou třídní determinace, funkcionální diferenciaci subsystémů a racionalizace, zatímco ve druhé fázi jde zejména o individualizaci a detradicionalizaci.

2.3.3.1 Jednoduchá (průmyslová) modernizace

Typickým znakem jednoduché modernizace je industrializace. Jak už jsem se zmiňovala v předešlé kapitole, tento proces vedl k vytvoření centralizované státní moci, ke koncentraci kapitálu, k novým formám dělby práce, k mobilitě, urbanizaci a masovému konzumu. Raná fáze modernizace také přinesla rozpad tradičního řádu a na jeho místo nastolila řád založený na funkcionální diferenciaci subsystémů, jako je politika, ekonomika, náboženství či kultura. Tyto jednotlivé subsystémy si vytvářejí vlastní pravidla, která nejsou vzájemně přenositelná. Dalším předpokladem sociologických teorií o rané modernizaci je představa lineárního stupňování racionality (Beck 2007:79). Racionalizace je

podle Becka systémově specifická účelová racionalita, která každý problém vygenerovaný modernizací odbourává nějakým novým postupem, který ovšem opět přináší další problém a na ten opět navazuje nové řešení.

2.3.3.2 Reflexivní modernizace

Racionalita se tak stává *reflexí*. Beck nechápe tuto reflexi jako sebezrušení industriální moderny, ale jako „*sebeaplikaci*“ modernizace na industriálně společenskou modernizaci. Reflexivní modernizace ruší tradiční kulturní modely sociálních tříd a nahrazuje je formami individualizace sociální nerovnosti. Společenské instituce tak ztrácejí sociálně strukturální řád, na kterém stavěly. Industriální společenské životní formy jsou buď zrušeny, nebo vystřídány jinými a jednotlivci si proto musí „svůj životopis utvářet, inscenovat, přištipkovat sám“. Tento proces se pak nazývá *individualizace* (Beck 2007: 75 – 77).

2.3.3.3 Individualizace

Individualizace se stává jedním ze stěžejních bodů druhé fáze moderny. Jedná se o proces, ve kterém dochází ke snižování významu tradičních hodnot a zároveň vzrůstá význam individuálních rozhodnutí jedince týkajících se hodnot a norem jeho chování. Individualizací se tedy myslí zrušení a vystřídání industriálně společenských životních forem jinými, v nichž si musí jednotlivci svůj život utvářet sami (Beck 2007: 136). Individualizace znamená, že lidská identita přestala být daností, neboť jedinec je osvobozen od předepsaného, zděděného a vrozeného určení, jaké sociální postavení k němu náleží. Identita se v této situaci stává spíše „úkolem“ (Baumann 2004: 171). Od této chvíle je jedinec stávně naplněn zodpovědností za vlastní život. Musí volit mezi různými rozhodnutími a zvažovat jejich důsledky. Jeho život, myšlení a konání se tak stává trvale reflexivní (Lužný 2010: 29).

Tato nově nabytá „svoboda“ přináší změny i do náboženského života jedince, který je čím dál méně vázán a identifikován s jedinou náboženskou skupinou a možnost volby z různých legitimujících systémů ho často vede k odklonu od tradičních forem institucionalizovaných náboženství, aby jedinou autoritou tak zůstal on sám. Zejména v západní společnosti je patrná ztráta pozic

monopolních náboženství. Naopak vzrůstá počet sociálních forem náboženství, které nekladou důraz na transcendentní obsah, ale na osobní rozvoj jedince.

2.3.4 Shrnutí

Tato kapitola vymezuje několik stěžejních společenských změn, které měly významný vliv na vztah náboženství a společnosti. Za tu nejzásadnější je obecně považována transformace tradiční společnosti ve společnost moderní. Hlavním prvkem této společenské proměny (Wilson ji nazývá societalizace) je výrazné snížení sociálního významu a úlohy náboženství, které se projevuje ztrátou politické moci náboženských institucí, vyvlastňováním církevního majetku a změnou sociální kontroly. Vliv náboženství na moderní společnost je dále usměrňován postupnou racionalizací vycházející z masivní industrializace, prudkého technologického rozvoje, z centralizace moci, odlišného vnímání času a prostoru a ze změn v charakteru vědění. Samotný proces modernizace, který zahrnuje všechny zmíněné jevy, je považován za obecnou příčinu sekularizace společnosti. Nejedná se o radikální zlom probíhající v jednom momentě, ale jde proces, který má 2 vymezené fáze. Základními předpoklady pro první fázi jsou třídní determinace, funkcionální diferenciací subsystémů a racionalizace, zatímco ve druhé fázi jde zejména o individualizaci a detradicionalizaci.

2.4 Základní sekularizační teze

2.4.1 Snižování sociálního významu institucionalizovaného náboženství

Jedním ze sociologů zastávající názor, že je sekularizace neodvratitelnou součástí společenského vývoje, je Bryan R. Wilson. Jak už jsem se zmínila v předcházejících kapitolách, Wilson chápe sekularizaci jako součást zásadní sociální změny, při které se tradiční společnost jako forma sociální organizace transformuje a vzniká společnost moderní. Zásadním prvkem této proměny je podle Wilsona (1976) výrazná ztráta sociálního významu a úlohy náboženství, která se projevuje ztrátou politické moci náboženských institucí, vyvlastňováním církevního majetku a změnou sociální kontroly, která se posouvá od náboženské směrem ke kontrole světské. Z tohoto úhlu pohledu vidí Wilson tradiční společnost jako primárně náboženskou a moderní společnost jako sekularizovanou.

Tradiční společnosti byly prostoupené nadpřirozenem, protože lidé vymezovali sami sebe, svůj původ, sociální uspořádání a osud s odkazem na to, co je samé přesahuje. Identifikační a legitimizační funkce ztrácí v moderní státem koordinované společnosti svůj původní význam a náboženství se stává pozůstatkem toho, čemu se říká „přirozený řád“.

Všechny oblasti, které byly dříve podřízeny náboženství (mimo jiné též proces výroby a spotřeby, koordinace různých aktivit, mocenské nástroje, způsoby přenosu vědomostí atd.) jsou v moderní společnosti řízeny praktickými empirickými a racionálními předpisy (Lužný 1999: 62 - 63). Přesun majetku, moci, latentních a manifestních funkcí není jen záležitostí úpadku víry v nadpřirozeno, jde spíše o záležitost vytvoření nových sociálních souvislostí založených na procesu diferenciaci, ve kterých je požadováno vědecké a racionální přemýšlení.

V současném sociálním řádu není příliš místa pro tajemství a posvátno, a to je tedy jedním z hlavních důvodů, proč dochází k postupnému nahrazování většiny náboženských funkcí. Brian Wilson se ve svém díle (1976) na tento jev

zaměřuje a uvádí 5 základních latentních funkcí, které moderní společnost nahradila více vědomými a více racionálními mechanismy.

- 1) V tradičních společnostech náboženství zaštiťovalo sociální kontrolu systémem tabu a předpisů legitimizovaných odkazem na přirozený řád – např. na nebe a peklo. Sociální kontrola v moderních společnostech je dosahována pomocí uměle vytvořené právní legislativy.
- 1) Náboženství napomáhalo sociální soudržnosti legitimizací hodnot charakterizujících styl dané sociální skupiny, v současné době se sociální soudržnost buduje na základě národní identity, ale také ústavami či listinami práv a svobod.
- 2) Stejně tak jako náboženství legitimizovalo společenské hodnoty, legitimizovalo také z nich vycházející aktivity – např. války. V dnešní době už politické akce nejsou ospravedlňovány „vůli boží“, místo toho politické autority jednájí „ve jménu lidu“.
- 3) Náboženství interpretovalo vesmír, poskytovalo výklad o fyzickém světě a společnosti a dávalo význam a smysl lidskému životu. Moderní společnost všechny základní otázky zodpovídá na základě empirického poznání a to, co ještě vysvětleno nebylo, je považováno za prozatím nevyřešený problém a ne za magickou záhadu.
- 4) Náboženství usnadňovalo zacházení s emocemi, protože vytvářelo příležitosti, pro které bylo typické prožívání určité emoce, a tím jasně definovalo, kdy je vhodné se radovat, kdy vyjadřovat smutek a lítost a kdy pociťovat strach. Díky tomuto řízenému kolektivnímu projevení emocí pomáhalo náboženství udržovat emoční stabilitu jedinců i celé skupiny. V moderních společnostech už nejsou lidské emoce usměrňovány náboženskými rituály, tuto roli převzaly rekreační a zábavní centra, sportovní zápasy a jiné mediálně propagované způsoby emocionálního vybití.

Přestože náboženství plní svůj účel hlavně ve společenství, Wilson nepopírá jeho určitý význam i v moderní společnosti. Podle něj náboženství odpovídá na určité hluboce zakořeněné lidské potřeby, a proto je jen stěží nahraditelné.

Výrazem této skutečnosti jsou období náboženského oživení a vznik nových náboženských hnutí (Lužný 1999: 65).

2.4.2 Sekularizace jako vzrůstající racionalizace

Dalším ze sociologů zabývajícím se problematikou vztahu náboženství a moderní společnosti je americký sociolog Thomas O'dea, který je autorem funkcionální teorie náboženství, jež metodologicky vychází ze strukturálního funkcionalismu.

Podle něj je společnost stále pokračující rovnováha sociálních institucí, které usměrňují lidské jednání. Tento komplex institucí vytváří sociální systém, jehož všechny složky jsou propojeny a vzájemně se ovlivňují. Náboženství v tomto ohledu zastupuje jednu z primárních forem institucionalizovaného lidského jednání a jako ostatní instituce náležící do daného sociálního systému plní určité funkce.

Význam náboženství spočívá v tom, že poskytuje orientaci na něco, co je mimo svět každodennosti. To umožňuje, aby deprivace a frustrace z tohoto světa byla zažívána s ohledem na to „mimo“ jako něco smysluplného. Náboženství také poskytuje pocit bezpečí a jistoty prostřednictvím účasti na rituálu, který jedince uvádí do vztahu s mimosvětovým (Lužný 1999: 66).

O'Dea s ohledem na základní důrazy funkcionální teorie náboženství vytyčuje šest funkcí, díky kterým je náboženství důležitou sociální institucí po dlouhá období lidských dějin a dá se na něj tak aplikovat základní axiom funkcionální teorie, podle něhož přežívá jen to, co plní nějakou funkci nebo komplex funkcí (Lužný 1999: 66-67). Tento komplex funkcí náboženství vidí O'Dea v poskytování podpory a útěchy, dodávání pocitu bezpečí a identity, udávání společenských norem a hodnot, podávání kritiky světských poměrů, formování a udržování identity jedince i společnosti a usnadňování přechodů v životě jedince.

- 1) První funkce působí jako emocionální podpora, kterou člověk potřebuje v konfrontaci s každodenním životem plným nejistoty, zvrátů a zklamání. Slouží jako most pomáhající dostat souladu se společností a okolním světem.

- 2) Druhá funkce také poskytuje emocionální základ, zejména pro pocit bezpečí a identity. Náboženství samo o sobě přispívá ke zformování a udržení identity zejména skrze výklad podstaty světa, člověka a společnosti a také přijetí určitých náboženských hodnot. Díky autoritě založené na nauce a hodnotách představuje náboženství pevný bod uprostřed konfliktů a různých rozporů vyplývajících z reálné existence rozdílných názorů a hledisek (Lužný 1999: 67).
- 3) Třetí funkce se výrazně podílí na legitimizaci uspořádání společnosti. Tím, že náboženství udává normy a hodnoty, které upřednostňují skupinové cíle před přáním jednotlivce, a vymezuje k tomu odpovídající vzorce chování, přispívá tak k vyšší sociální kontrole a udržuje řád a stabilitu. Náboženství upevňuje stabilitu společnosti i díky faktu, že vzorce chování, které jsou považovány za odlišné, je možné napravit a viníka opět integrovat do společnosti.
- 4) Přestože se může zdát, že čtvrtá funkce je z určitého pohledu v rozporu s těmi předcházejícími, jejím hlavním úkolem je poskytovat kritiku daného společenského řádu, a tím pomocí diskuze s veřejným prostorem usměrňovat moc, kterou mají světské autority. Náboženství totiž může nabízet určité hodnoty způsobem, který zpochybňuje zavedené normy, a tím směřovat proti stávajícímu uspořádání společnosti. Patrné je to zvláště v případě zdůrazňování transcendence Boha a jeho nadřazenosti a nezávislosti na společenských autoritách (Lužný 1999: 67). Casanova se v této souvislosti zmiňuje i o vlivu náboženství na oblast soukromé morálky a tvrdí, že tím, že náboženství konfrontují osobní morálku s veřejnými problémy a veřejnost konfrontují s otázkami soukromé morálky, nutí moderní společnosti k tomu, aby své normativní základy reflektovaly a aby je rekonstruovaly (Casanova 2005: 90).
- 5) Svou pátou funkcí náboženství přispívá ke zformování a udržování identity, která není vrozená, ale vyvíjí se v průběhu života, formuje se procesem socializace a odráží vztah jedince a společnosti, jíž je členem. Přijetí hodnot určitého náboženství a jeho nauky o povaze člověka a

možnosti spásy umožňuje jedincům lepší pochopení sama sebe. Identita člověka ovšem neslouží pouze jemu samotnému, aby se vyznal v okolní realitě, aby se vyznal sám v sobě a aby sám sebe orientoval určitým směrem. Svou identitu dává určitými způsoby navenek znát, umožňuje ostatním, aby s ním jednali. Druzí lidé musí mít z člověka vyčíst, jak k němu přistupovat (Václavík 2010: 24). K upevnění identity vedle toho přispívá též účast na náboženských rituálech a bohoslužbách (Lužný 1999: 67).

- 6) Svou šestou funkcí je náboženství spjato s růstem, dospíváním a dalším vývojem jedince, neboť usnadňuje přechody z jedné věkové skupiny do druhé. Během života prochází člověk různými věkovými stupni a každý z nich přináší odlišné problémy a povinnosti – v dětství si musí jedinec vybudovat základní důvěru v ostatní lidi, později se musí naučit jednat samostatně, stát na vlastních nohou, a ještě později se musí naučit odkládat vlastní uspokojení a zvládat různé podněty tak, aby byly v souladu s cíli celé společnosti. (Lužný 1999: 68). Přechodové rituály jsou sociální události, kterým dává náboženství jasný rámec a slouží jako společenský tmel, který podporuje harmonii mezi lidmi i harmonii jednotlivce se sebou samým, a tím posiluje náboženské cítění a zakotvení ve víře. Díky své opakovatelnosti slouží rituály také k upevnění společenské organizace a norem. Mají zároveň velmi důležitou integrační funkci. V průběhu života jedinec prochází mnoha rituály, které mu díky svému průběhu pomáhají se zařadit do nové skupiny v rámci dané společnosti a přijmout tak odpovědnost za nově získanou roli, kterou musí následně zastávat. Jedním z takových rituálů je například křest. Křest symbolicky znamená opuštění nebo umření starého života utopením ve vodě a následné znovuzrození jako nový, plnohodnotný a očištěný člen společnosti.

Je zřejmé, že O'Dea klade velký důraz na integrační působení náboženství. Podle něj náboženství sjednocuje jedince s jeho skupinou, podporuje ho v okamžicích nejistoty, utěšuje pocity zklamání a vede jej k takovému myšlení a jednání, které je v souladu s cíli společnosti (Lužný 1999: 68). Zároveň

náboženství s odkazem na transcendentno pomáhá chápat lidský život jako smysluplný a stává se tak funkcionální nezbytností pro všechny společnosti. O'Dea z pohledu funkcionální teorie chápe všechny tendence, které směřují proti náboženství jako momenty narušující sociální systém (Lužný 1999: 68).

O'Dea vidí sekularizaci náboženství jako proces racionalizace myšlení, který mění vztah člověka k nadempirickému. Mytologický způsob uvažování a emocionální prožívání náboženských představ se transformuje v racionalistické myšlení a systematické kognitivní zvažování náboženských idejí. Podle O'dey je racionalizace myšlení kognitivní postoj, který je relativně osvobozen od emocí, ale také stále širší užívání logiky na úkor emociálního a symbolického výkladu světa. Sekularizace pak znamená, že náboženský výklad světa již není základním a dominantním způsobem myšlení a stává se pouze privátní záležitostí jedince (O'Dea 1966: 80-85).

Racionalizace myšlení, která zapříčinila náboženskou sekularizaci, vyplývá podle O'Dey z pěti druhů lidské činnosti – práce, války, obchodu, vládnutí a vědy. Z těchto pěti činností považuje práci za nejdalekosáhlejší vliv na sekularizaci myšlení. Práce, která nutí člověka překonat nároky a tlaky vnějšího prostředí s cílem uspokojení lidských potřeb, vede skrz aplikaci a rozvoj jeho vlastní inteligence k technologickému pokroku a růstu společnosti.

Rozvoj vědy a moderních technologií přinesl člověku větší kontrolu přírodních sil a zbavil tak svět nahodilosti a člověka vysvobodil z pocitu bezmocnosti a existenční bídy. Člověk se naučil, že spíše než náboženskými úkony získá větší kontrolu nad svým životním prostředím aktivní přeměnou tohoto prostředí – naučil se měnit záhady v problémy (Lužný 1999: 70-71).

Stejně tak při válkách ustoupily magické praktiky technologii, která snad nikdy nebyla rozvíjena s takovým odhodláním jako pro potřeby války. Další činností zásadní pro racionalizaci lidského myšlení je obchod. V tradičních společnostech byl obchod podřízen neekonomickým vztahům uvnitř i vně sociálních organizací. Rozvoj trhu v moderních společnostech přestal být založen na tradičních postupech a nahradil je psanými smlouvami a racionální kalkulací. Tento proces desakralizoval tradiční lidské vztahy a přispěl tak

k postupné sekularizaci. V rámci přechodu od menších sociálních uspořádání k větším politickým jednotkám vyvstala nutnost změnit způsob řízení na více koordinované a racionální. Kodifikované právo, které se ukázalo být v tomto ohledu nejúspěšnější, mělo za následek ještě větší odklon od náboženských norem. Tento trend pak dále posílil myšlení a jednání, které je orientováno na tento svět, a zdůraznil normy odvozené ze zkušenosti či racionální úvahy (Lužný 1999: 71). Poslední oblastí, která přispěla k sekularizaci, je sféra intelektuální činnosti. Věda a filozofie se postupnou racionalizací společnosti staly jedinými přijatelnými nástroji k výkladu světa a smyslu života. Tento empirický monopol se ukázal být rozhodujícím faktorem pro racionalizaci a desakralizaci myšlení.

O'Dea vidí v náboženství centrální fundamentální aspekt kultury a nástup sekulární kultury hodnotí jako v zásadě protináboženský vývoj. V sekulárním světě ztrácí náboženství svojí funkci a je stále více zatlačováno do soukromí jednotlivců. Veřejná sféra se tak ocitá pod nadvládou sekulárního výkladu světa a sekulárního způsobu myšlení (Lužný 1999:72).

2.4.3 Privatizace náboženství

Dalším ze sociologů, který se ve svém díle zabývá procesem sekularizace, je Thomas Luckmann. Svou teorii postavil na východiscích, která vypracoval spolu se svým dlouholetým kolegou Peter L. Bergerem⁹ v knize *Sociální konstrukci reality*, která se snaží zformulovat novou sociologii vědění zabývající se vytvářením sociální reality. Oba sociologové se ve svých individuálních pracích vzájemně doplňují, přesto na samotný proces sekularizace nahlíží z odlišné perspektivy.

Thomas Luckmann se vymezuje vůči tvrzení, že sekularizace moderní společnosti je spojena s úpadkem náboženské víry, či dokonce s jejím úplným zánikem. On sám vidí jev, ve kterém je v současných industriálních společnostech zejména církevní religiozita marginalizována, jako jeden z aspektů komplexního procesu, v němž má dalekosáhlé důsledky

⁹ Peterovi L. Bergerovi bude věnována celá další kapitola, kde budou podrobněji rozebrány odlišnosti v pojetích obou sociologů.

institucionální specializace náboženství a globální transformace sociálního řádu a to, co běžně bývá vnímáno jako symptom úpadku, může být symptomem daleko revolučnější změny, kterou je podle Luckamanna nahrazení institucionální specializace náboženství jeho novou sociální formou (Lužný 1999: 80).

Luckmann tedy tvrdí, že náboženství nezaniká, ale proměňuje se. Jeho nová podoba vznikající na základě přechodu z veřejné sféry do sféry soukromé se stává čistě subjektivní a privátní záležitostí. Tento proces nazývá privatizací náboženství a vidí ho jako součást obecné privatizace individuálního života v moderních společnostech, jejíž sociální podmínkou je vysoký stupeň funkcionální diferenciací sociální kultury (Václavík 2010: 35).

Luckmann od stupně funkcionální diferenciací (a stupně institucionální specializace) odvozuje tři základní formy religiozity, které se vyvíjely v průběhu lidské historie a kterými podporuje své argumenty pro privatizaci náboženství. Podle něj se první forma religiozity vyvinula už v archaických společnostech a je pro ni příznačná rozptýlenost všech náboženských funkcí po celé sociální struktuře, ve které transcendentno určovalo a legitimizovalo sociální jednání v naprosté většině situací a dávalo konečný význam všem stádiím života jedince. V druhé sociální formě se rozvinula určitá diferenciací náboženských funkcí, na jejichž základě se formovaly samostatné náboženské instituce. Veškerá sociální struktura byla legitimizována posvátnem, významné náboženské funkce však byly již institucionalizovány relativně samostatně a dosáhly zřetelného spojení s diferencovanými institucemi moci. Ve třetím typu sociální formy religiozity došlo k výrazné institucionální specializaci náboženství a k monopolizaci náboženské funkce. Náboženství se tak viditelně oddělilo od jiných institucí (Luckmann 1974: 174-175).

V současnosti se podle Luckamanna formuje čtvrtá sociální forma náboženství, která vzniká na základě institucionální specializace náboženství, a jejíž důsledky Luckmann souhrnně označuje jako sekularizaci, čili oddělení náboženství od společenského celku. Znamená to, že institucionálně specializované základy tradičních náboženských institucí dnes již nepředstavují

sociálně převažující formu náboženství – tou se stává privatizovaná podoba náboženství, pro kterou je typické velké množství různorodých aktérů zapojených do sociálního konstruování různých druhů transcendence. Základním strukturním procesem privatizace náboženství je v tomto ohledu demonopolizace náboženského trhu (Luckman 1974: 79).

Demonopolizace náboženského trhu v moderní společnosti vedla u jedinců k vzrůstu individuální autonomie založené na osvobození individuálního vědomí od sociální struktury. Vnější rámec tohoto procesu je uzákonění svobody vyznání. Individuální autonomie se pak různými způsoby projevuje v důrazu na sebevyjádření a seberealizaci v nejrůznějších oblastech (Luckmann 1974: 113).

Podle Luckmanna, je tento proces úzce spjat s jejich konzumní orientací, kdy subjektivní preference každého z nich vedou k individuálnímu výběru, spotřebního zboží, lidských vztahů či osobní identity, tvořené právě například individuální religiozitou, která se může odlišovat od oficiálního modelu náboženství, do kterého byli socializováni. Náboženskému konzumentovi je v moderní společnosti předkládáno velké množství alternativních forem religiozity, mezi kterými si může zvolit tu, která nejlépe naplní jeho osobní preference.

Jako jedna z neúspěšnějších privatizovaných forem náboženství, které nemají stabilní organizaci či kanonizovaná dogmata, je podle Luckmanna hnutí New Age, které klade velký důraz na duchovní rozvoj každého jednotlivce, přičemž k němu přistupuje, jako k silně individualizovanému zákazníkovi. Často přitom používá různé nekanonizované prvky starších tradic, které interpretuje neortodoxním způsobem (Lužný 1999: 81).

2.4.4 Shrnutí

Tato část práce je věnovaná několika vybraným sekularizačním tezím zformulovaným předními sociology náboženství, kteří se řadili mezi její hlavní zastánce. Po již zmíněném B. R. Wilsonovy, který sekularizaci popisuje jako snižování sociálního významu institucionalizovaného náboženství, je zde uveden Thomas O'Dea nahlízející na sekularizaci jako na proces racionalizace myšlení, který mění vztah člověka k nadempirickému. Podle něj je racionalizace myšlení kognitivní postoj, který je relativně osvobozen od emocí, ale také stále širší užívání logiky na úkor emociálního a symbolického výkladu světa. Sekularizace pak znamená, že náboženský výklad světa již není základním a dominantním způsobem myšlení a stává se pouze privátní záležitostí jedince (O'Dea 1966: 80-85). Thomas Luckmann pracuje s pojmem privatizace náboženství, která vychází z myšlenky, že se role náboženství přesouvá z veřejné sféry do sféry soukromé a stává se tak privátní záležitostí každého jedince.

2.5 Pojetí sekularizační teze v díle P. L. Bergera

Peter Ludwig Berger je americký sociolog původem z Rakouska, který je nesporně jedním z nejvýznamnějších současných sociologů náboženství. Témata, kterými se zabýval, jeho přístup a obecné závěry měly a dodnes mají vliv na mnoho centrálních oblastí výzkumu v sociologii náboženství i v religionistice. Konkrétně jde o výzkumy sociologické přirozenosti náboženského závazku jedinců, transformace náboženství v moderní době, vztahy mezi náboženstvím a ekonomikou, sekularizační teze a později její revize, biblická studia či vzájemný vztah mezi teologií a sociologií (Woodhead 2001: 5).

V sociologii náboženství, která je jeho nejvlastnějším zájmovým polem, zprvu zastával umírněnou verzi sekularizační teze, podle které v souvislosti s modernizací dochází k růstu náboženské plurality a tím ke zpochybnění, byrokratizaci a/nebo privatizaci náboženství, jež dříve fungovalo jako „posvátný baldachýn“ společnosti. Tuto myšlenku v devadesátých letech vzhledem k rostoucímu náboženskému oživení odmítl a začal studovat různé formy deprivatizace náboženství a různé formy desekularizace společnosti (Nešpor 2008: 389).

2.5.1 Sociální konstrukce reality

V sociologické teorii je považován za jednoho z vůdčích představitelů sociálního konstruktivismu, což je přístup, který odmítá, že by naše vědění bylo přímým vnímáním reality – ve skutečnosti můžeme říci, že si (stejně jako kulturu nebo společnost) konstruujeme mezi sebou naši vlastní verzi reality. Pakliže přijmeme historický a kulturní relativismus všech forem vědění, pak se „pravda“ stane problematickým pojmem. Z pohledu sociálního konstruktivismu neexistuje nic jako objektivní fakt – veškeré vědění pramení z pohledu na svět z určité perspektivy a slouží konkrétním zájmům (Burr 2003: 6).

Na základě tohoto přístupu vyložili společně s Thomasem Luckmannem obecný teoretický rámec výzkumu náboženství. Jejich nejznámějším společným dílem je kniha *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, kde hovoří o konceptu sociální reality jako formě lidského svědomí a která dnes už představuje klasické dílo proudu sociálního konstruktivismu a sociologie. Hlavní myšlenka knihy by se dala vystihnout třemi větami: „*Společnost je lidský produkt. Společnost je objektivní realita. Člověk je společenský produkt.*“ (Berger, Luckmann 1999: 64) Takto popsaná cirkularita je jádrem představy společnosti jako sociální konstrukce. Berger ve svém zkoumání vztahu náboženství a společnosti (a jejího vývoje) nahlíží na člověka ve srovnání s jinými živočichy jako na zcela odlišného tvora, jež nemá své přirozené prostředí, a proto si ho musí neustále vytvářet. Berger tvrdí, že snaha o vytvoření stabilního prostředí, v němž by byl člověk schopen přežít, vyplývá z vnitřní nestability lidského organismu, a je tedy antropologickou nutností (Berger, Luckmann 1999: 51-52). Až v interakci se svým okolím se lidský jedinec, který se rodí jako fyzicky a psychicky nedokončená bytost, stává plnohodnotným člověkem. Tento proces Berger popisuje jako externalizaci, která společně se dvěma dalšími vzájemně propojenými procesy - objektivizací a internalizací - vytváří a reprodukuje realitu lidského života. Externalizace je podle Bergera neustálé „vylévání“ lidské existence do světa. Svou činností tak člověk aktivně určuje podobu svého okolí (Berger 1969: 4). Na základě fyzické i duševní aktivity vznikají externalizované lidské produkty, které se transformují do světa a získávají objektivní povahu. Společnost sama o sobě je jedním z nich a její objektivita se rozšiřuje i na všechny její konstitutivní elementy (jako jsou například instituce, role nebo lidská identita), které existují jako objektivně reálné fenomény uvnitř sociálního světa, přestože také nejsou ničím jiným než lidskými produkty (Berger 1969: 13). Dalo by se říct, že se člověk rodí do objektivního světa, který se mu jeví stejně tak přirozený jako příroda, ale neuvědomuje si, že je celý jeho vlastním výtvořem. Berger to ve své knize *The Sacred Canopy* komentuje slovy: „*jakkoliv jsou řád světa i svět institucí produktem*“

lidské činnosti, člověk je prožívá jako objektivní realitu – byly tu dříve, než se jedinec narodil a budou tu i po jeho smrti“ (Berger 1967: 63).¹⁰

Posledním procesem je internalizace, při které si pak člověk znovu-osvojuje tuto objektivní realitu, transformuje struktury objektivního světa do struktur subjektivního vědomí. Skrze internalizaci se člověk stává produktem společnosti (Berger 1969a: 4). Výchozím bodem procesu začlenění jedince do společnosti (protože člověk se jejím členem nerodí, ale stává) je právě internalizace. Člověk je díky ní schopen porozumět ostatním lidem a potažmo i světu jakožto společné realitě, jež má pro něj určitý význam (Berger, Luckmann 1999: 128-129). S procesem internalizace je spojena i subjektivní identifikace jedince se sociální rolí, kterou zastává, a jejími příslušnými normami (Berger, Luckmann 1999: 137).

Celý dialektický vztah člověka a společnosti shrnuje Berger následovně: Společnost je výtvozem člověka, společnost je objektivní realita, člověk je výtvozem společnosti (Berger, Luckmann 1999: 64). Člověk totiž poté, co sociální realitu v procesu externalizace vytváří, a poté, co sociální realita v procesu objektivizace získává samostatnost, zpětně tuto realitu prostřednictvím socializace internalizuje a vytváří si vlastní subjektivní realitu. Výsledkem tohoto procesu je stav, v němž člověk nachází své místo ve společnosti a chápe se jako nedílná součást. Člověk pak zažívá svět jako smysluplný řád, který je řízen jasnými pravidly a zákony (Lužný 1999: 84).

¹⁰ Lužný (1999) na to navazuje myšlenkou, že na některé lidské činnosti je nahlíženo jako na výsledky Boží vůle, zákonů kosmu nebo přírodních procesů, a tak i společenský řád může být chápán jako odraz božského řádu univerza.

2.5.2 Náboženství jako posvátný baldachýn

Sociální řád je klíčovým produktem pomáhajícím udržovat stabilní a bezpečné prostředí pro lidskou existenci. Přestože je vnímaný jako objektivní realita, musí být neustále vysvětlován a ospravedlňován. Mechanismus, který mu přisuzuje kognitivní hodnotu a význam, a tím mu zajišťuje stabilní existenci je nazýván legitimizace. Legitimizace je proces, který se uskutečňuje ve čtyřech rovinách:

- 1) Nejnižší rovinu představují předteoretické legitimizace založené na jednoduchých, tradicích posvěcených tvrzení typu „je to tak, jak to má být“ nebo „protože se to tak dělá“.
- 2) Vyšší rovinu představuje to, co bychom mohli nazvat lidovou tradicí, která dává legitimizaci podobu přísloví, morálních maxim a tradiční moudrosti.
- 3) Na této rovině má legitimizace poprvé charakter jakési explicitní teorie, kterou představují různé mýty, legendy a báje. Podobně jako u předchozí úrovně ani tato však ještě není schopna vysvětlit svět jako celek.
- 4) Teprve na této rovině dochází k vytváření souborů teoretických tradic, které uspořádávají jednotlivé teorie do jednotných systémů, díky kterým je ontosociální řád vykládán a zažíván. Berger tyto systémy označuje jako symbolická univerza (Václavík 2010: 14).

Symbolická univerza poskytuje důležité interpretační rámce, které uvozují životy jedinců i existenci celé společnosti. Každá část skutečnosti získává své místo a význam s odkazem na nejvyšší řád. Symbolická univerza umísťují každou jednotlivou událost do historie, propojují minulost, přítomnost a budoucnost a tvoří tak historickou paměť společností, které tyto symbolická univerza sdílejí. Pro jedince je pak důležité, že tato univerza zahrnují i mezní situace života a chrání člověka v mezních situacích před strachem a chaosem a vytvářejí nad celou společností ochranný zastřešující baldachýn (Berger, Luckmann 1999: 96-104).

Jedním z nejdůležitějších symbolických je právě náboženství, které je podle Bergera historicky nejrozšířenější a nejefektivnější nástroj legitimizace (Berger 1967: 32), přičemž vychází z myšlenek E. Durkheima, který vidí náboženství jako systém, který má ve společnosti specifickou funkci. Působí jako důležitý prvek sociální integrace, která symbolicky legitimizuje existenci společnosti, napomáhá její soudržnosti a udržuje sociální solidaritu. Klíčová úloha náboženství v procesu legitimizace je vysvětlitelná jeho jedinečnou schopností „umístit“ vše lidské do kosmického referenčního rámce a propojit tak dva řády, které Berger nazývá mikrokosmos a makrokosmos. Vztah mezi oběma řády je přísně analogický, a proto platí, že to, co se děje „tady dole“, je odrazem dění „tam nahoře“ (Václavík 2010: 15). Z toho pohledu pak každý jedinec, jenž dodržuje pozemské normy a zákony, participuje na chodu posvátného kosmu (Berger 1967: 34). Lidský svět, který náboženství legitimizuje jeho začleněním do posvátné reality, musí být neustále sociálně udržovaný, protože každé jeho zpochybnění může ohrožovat jeho samotnou existenci. Na základě této možnosti je nutné vytvořit určitou sociální základnu, která bude potlačovat veškeré pochybnosti o správném definování reality. Takovouto sociální základnu Berger označuje jako strukturu věrohodnosti, která je složena ze společenství lidí, kteří sdílejí stejnou definici reality a kteří si ve vzájemných kontaktech toto své pojetí potvrzují. Každá náboženská tradice si tak vytváří specifické společenství, v jehož rámci se určitý obraz reality bere za daný a samozřejmý, a jedinec je v něm socializován takovým způsobem, že tento obraz chápe reálný pro všechny lidi (Lužný 1999: 85).

V momentě, kdy je struktura věrohodnosti určitým způsobem poškozena, dochází k pochybování o pravdivosti definované reality. Podle Bergera se podobný případ odehrává v dnešní moderní společnosti, kdy náboženství přestává sloužit jako jediná struktura věrohodnosti pro celou společnost a začíná o tuto funkci soupeřit s jinými alternativními formami. Boj mezi náboženskými monopoly a novými sociálními formami, vede ke snížení legitimizačních funkcí náboženských symbolických univerz. Berger tyto procesy popisuje jako pluralizaci a sekularizaci.

2.5.3 Sekularizace společnosti a pluralizace náboženství

Podle Bergera je sekularizace proces, při němž se jednotlivé sektory společnosti a kultury odprošťují od vlivu náboženských institucí a symbolů, což z pohledu západních moderních společností znamená emancipaci od kontroly a vlivu křesťanských církví, odluku státu a církve, vyvlastnění církevních pozemků a emancipaci vzdělání od církevní autority.

Sekularizace jako socio-strukturní proces celkově ovlivňuje kulturu společnosti, kde může být pozorována například na úbytku náboženských obsahů v umění, filosofii, literatuře a zejména ve vědě, která pro moderní společnost znamená ryze empirické a racionální, tedy vlastně sekulárního nahlížení na svět a všechno v něm.

Sekularizace má podle Bergera dvě roviny – objektivní stránku a subjektivní stránku. Objektivní stránkou se myslí sekularizace společnosti a kultury, zatímco subjektivní stránka je spatřována v sekularizaci vědomí, kterou Berger vysvětluje jev, kdy v moderním světě narůstá množství jedinců, kteří nahlíží na svět a své vlastní životy bez podpory náboženských interpretací (Berger 1969: 107-108).

Ve své první fázi formování sekularizační teze Berger považoval sekularizaci za proces, který zasahuje všechny moderní společnosti a stává se tak globálním fenoménem. Z jeho pohledu však sekularizace nezasahuje rovnoměrně celou společnost, ale její vliv se výrazně liší v rámci jednotlivých sociálních skupin. Zajímavostí je, že sekularizace má větší vliv na muže než na ženy. Méně překvapující je větší vliv sekularizace na obyvatele měst než na obyvatele vesnic a na společenské třídy přímo spojené s moderní industriální produkcí tzv. pracující třídu, než na lidi věnující se tradičním zaměstnáním jako například řemeslník či maloobchodník. Berger také uvádí, že vliv sekularizace je patrnější u protestantů než u lidí s katolickým vyznáním (Berger 1969: 108), jako opodstatnění pro tento argument uvádí, že protestantismus sehrál zvláštní

roli v procesu vývoje moderního světa. S odvoláním na myšlenky Maxe Webera chápe totiž moderní svět jako něco, co úzce souvisí s protestantismem, který radikálně redukuje a oklešťuje posvátnou „esenci“ náboženství, když zpochybňuje tři nejstarší a nejmocnější projevy posvátného – tajemství, zázrak a kouzlo (Václavík 2010: 37). „Odkouzlení světa“, jak tento jev nazval Weber, postupuje od judaismu přes křesťanství až po již zmíněný protestantismus. Svě kořeny má už ve Starém zákoně, který obsahuje tři významné motivy: motiv transcendentnosti, kde se se Bůh radikálně vymezuje od pozemského, což znamená, že nemůže být spojen s ničím lidským a přírodním, motiv historizace, který vkládá mýtické události do časového rámce a zároveň přikládá daleko větší význam konání jedinců, jakožto jedinečných individuí a motiv etické racionalizace, která omezuje význam magie v každodenním životě a zároveň racionálně vykládá chování člověka. Křesťanství představovalo podle Bergera z hlediska některých sekularizujících starozákonních motivů jakýsi zpětný krok, který vysvětloval nárůstem zprostředkovatelů mezi Bohem a lidmi v podobě andělů a svatých, naopak k sekularizaci významně přispělo zformováním církve¹¹, která koncentrovala náboženské symboly a činnosti do jedné institucionální sféry, čímž zapříčinila oddělení sakrální oblasti od zbytku profánní společnosti, která se tak stala legitimně autonomní (Berger 1969: 121-124). Právě oddělení těchto dvou sfér výrazně narušilo legitimitu náboženství jako jediné uznávané struktury věrohodnosti, což bylo podle Bergera základem, jenž později umožnil celospolečenskou sekularizaci, která vyústila v rozsáhlý kolaps věrohodnosti tradičních náboženských definic reality (Lužný 1999: 87).

Jako další příčinu sekularizace v moderních společnostech vidí Berger v ekonomických oblastech, které byly formovány kapitalistickými a industriálními procesy. Na základě těchto procesů se v moderní společnosti vytvořila sféra,

¹¹ Émile Durkheim popisuje církev jako morální společenství, které sjednocuje všechny přívržence daného náboženství, přičemž náboženství vidí jako jednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, tj. věcem odtažitým a zakázaným (Durkheim 2002: 55 – 56).

keré byla zcela autonomní vůči náboženské nadvládě a ze které se sekularizace šířila i do ostatních sociálních oblastí, přičemž docházelo k polarizaci náboženství mezi veřejné a soukromé sektory. Veřejnou sféru podlehnoucí sekularizaci představoval stát. Casanova v této souvislosti podotýká, že vydělení světské sféry a její emancipace z kontroly náboženských institucí a norem bylo průběžným a charakteristickým trendem pro všechny moderní společnosti a zároveň byla tato diferenciací jedním z nejdůležitějších definičních znaků moderny (Casanova 2005: 85). Soukromá sféra zahrnující oblast rodiny si také prošla výraznými změnami, při kterých bylo náboženství v důsledku individualizace života moderních společností velkou měrou privatizováno, a stalo se tak záležitostí individuální volby jedince či jeho nukleární rodiny (Lužný 1999: 88). Náboženství odsunuté do privátní sféry každého jedince nemůže podle Bergera plnit svůj tradiční úkol, čili konstruovat obecný svět, v němž vše v sociálním životě získává nejvyšší význam závazný každému, interpretovat a legitimizovat svět jako celek. Místo toho je tato religiozita limitována na specifické enklávy sociálního života a může konstruovat pouze fragmentární subsvěty a dílčí struktury věrohodnosti (Berger 1969: 133-134). Sekularizace s sebou tedy ve svých důsledcích přináší demonopolizaci náboženského života a vede k vytvoření situace, jejímž nejvýznačnějším rysem je pluralismus (Lužný 1999: 88).

2.5.4 Pluralismus

V moderní společnosti je lidské vědomí posunuto od osudu k volbě a od železné danosti k oslnivým možnostem. Názory a hodnoty, které kdysi spočívaly v zóně základních jistot, se nyní přesunují do mnohem nestálejší zóny vlastního mínění a preferencí (Berger 1997: 60-61). Dříve existoval v rámci jedné společnosti pouze jediný soubor názorů a hodnot působící jako unifikovaný a soudržný pohled na svět a který téměř všichni chápali jako samozřejmou pravdu (Berger 1997: 12). Svět a všechno v něm bylo vykládáno pomocí náboženství. Tento monopol na definování reality, který legitimizoval individuální i kolektivní život, se začal bortit v momentě, kdy se určité oblasti sociálního života oddělily a vytvořily si vlastní paralelní struktury věrohodnosti.

Se zvyšováním množství struktur věrohodností působící na jednom trhu, klesla věrohodnost každé z nich, neboť v široké nabídce si nemohla žádná osobovat právo na samozřejmost a každá se stávala stále subjektivnější a osobnější (Lužný 1999: 89). Náboženské monopoly už nadále nemohly pokládat loajalitu svých stoupenců za samozřejmou. Náboženské tradice, které byly dříve prosazovány autoritativně, jsou nyní nabízeny jako zboží, které si lidé můžou nebo nemusí zakoupit (Berger 1969: 135-137). Náboženství se tak stává součástí tržní ekonomiky, která musí dynamicky reagovat na poptávku odvozující se od náboženských preferencí individualizovaných jedinců.

Pluralismus z tohoto úhlu pohledu znamená koexistenci různých náboženských skupin v rámci jedné společnosti, které mezi sebou volně soutěží (Lužný 1999: 88), aniž by se vnímaly jako úhlavní nepřátelé. Jde spíše o přirozené konkurenční prostředí. Berger v tomto případě podotýká, že moderní pluralismus může mít pro náboženského konzumenta sekularizující efekt. Najednou neexistuje jediná pravda, ale hned několik verzí pravdy. Vysvětluje to na situaci, kdy několik kazatelů káže současně a všichni tvrdí, že prezentují pravdu. Jejich posluchače to tak vede k pochybnostem o věrohodnosti každého z nich, také dodává, že v pluralistické situaci, kdy jsou dostupné různé alternativní světonázory a existuje mnoho „pravd“ soupeřících o pozornost, se lidé stávají relativistickými a skeptickými a jsou méně ochotni uchýlit se pod nějaký „posvátný baldachýn“, který by zastřešoval konkrétní všeobsahující světonázor (Berger 1997: 42).

Moderní pluralismus tak podněcuje ke vzniku stresových situací, které na jedince působí tíživě a je pro něj velkou úlevou, když se ho zbaví. Podle Bergera se toho dá dosáhnout dvěma protichůdnými způsoby. První vede do oblasti falešných jistot a druhý k přístupu, který se vzdává vší naděje na jakýkoli možný průnik k pravdě. Celá situace vede k rozmachu ortodoxních přístupů, které lidem slibují obnovení ztracené jistoty (Berger 1997: 20). Václavík (2010) k tomu dodává, že paradoxnost celého problému je tak podtržena tím, že soudobý náboženský život je vlastně směsicí tolerance a fanatismu.

2.5.5 Shrnutí

Jedním z hlavních témat P. L. Bergera je snaha definovat roli náboženství ve vztahu ke společnosti, přičemž staví na myšlence sociální konstrukce reality. Jde o proces, ve kterém si člověk vytváří vlastní realitu, která se na něm později stává nezávislá a člověk si ji tak zpětně internalizuje, čímž se z něj stává legitimní člen společnosti. V tomto procesu je náboženství považováno za nejdůležitější symbolické univerzum, které funguje jako jakýsi zprostředkovatel mezi objektivní a subjektivní realitou a jeho hlavní funkce je legitimizovat nastolenou definici reality a dodávat jí posvátný ontologický status. Náboženství vysvětluje a ospravedlňuje instituciální řád, tak že jeho objektivovaným významům přisuzuje kognitivní hodnotu.

Podle Bergera ztrácí náboženství v moderní společnosti svoji nejdůležitější funkci, protože už není výlučným zprostředkovatelem legitimizace. Postupná pluralizace vede ke snižování věrohodnosti náboženství, což Berger vidí jako hlavní příčinu sekularizace. Podle něj je to jev, který je univerzální pro všechny moderní společnosti a vymezuje ho jako proces, ve kterém původní nadvláda náboženských institucí a symbolů slábne, společenské dění je chápáno jako výlučně profánní a náboženství jako takové se přesouvá do soukromé sféry, kde se o něm hovoří jako o individuální záležitosti každého jedince.

3 KRITICKÝ POHLED NA SEKULARIZAČNÍ TEORII

Jak už jsem předeslala v úvodu, není teorie sekularizace jako celek považována v současné době za pravdivou. Až do 80. let 20. století většina sociologů předpokládala, že v moderním světě nastane to, co Nietzsche proklamoval jako „smrt boha“. Nestalo se. Bůh (a náboženství) nejenže přežil, ale dokonce vzrostl jeho vliv na celosvětovou společnost. Už od 70.let se začalo stále více prosazovat náboženské oživení, které zasahovalo nejen tzv. třetí svět, ale i naší západní společnost. V některých oblastech upevnily své pozice stávající formy náboženství, v jiných byl zaznamenán významný nárůst alternativních forem religiozity.

Fenoménem společnosti se stávají obrodná náboženská hnutí, která výrazně ovlivňují celosvětovou náboženskou scénu. Pohlédne-li člověk na tento jev globálním měřítku, zjistí, že dvě z těchto obrodných hnutí jsou obzvláště výrazná. Jedno z nich je muslimské, druhé evangelicko-protestantské. Přestože mezi nimi lze nalézt psychologickou podobnost, jsou jak jejich dopady na společnost, tak jejich vztahy k modernizaci velmi odlišné. Shodují se samozřejmě v tom, že v obou případech jde o jevy zaměřené *proti* něčemu. Shodují se i v tom *proti čemu* se zaměřují: objektem jejich nevraživosti jsou některé důsledky moderního způsobu života, konkrétně jeho sublimační efekt a pocit ztráty smyslu (Berger 1997: 31).

José Casanova toto dění komentuje slovy, že některá náboženství dnes znovu vstupují na veřejnou scénu nikoli jenom proto, aby se sama bránila vlivům sekularizace, ale hlavně proto, aby se „účastnila zápasu o definování a stanovení hranic mezi veřejným a soukromým, mezi rodinou, občanskou společností a státem“ (Casanova 1994: 6). Giles Kepel k tomu dodává, že se *formuje se nový náboženský diskurs, jehož cílem není přizpůsobit se světským hodnotám, nýbrž vrátit posvátný základ organizaci společnosti – a v případě potřeby tuto společnost změnit* (Kepel 1996: 9).

3.1 Desekularizace společnosti

V této kapitole navážu na kapitolu předcházející, která se zabývala sekularizační tezí, tak jak ji viděl Peter L. Berger. Jak už jsem se zmínila, byl to právě on, kdo se v pozdější době stal jejím nejdůležitějším kritikem. Spolu s José Casanovou zformulovali nový pohled na problematiku vztahu náboženství a společnosti a vyvrátili tak jednotlivé mýty související s teorií sekularizace.

Teorii sekularizace se nejčastěji vytýká, že je vnitřně slabá ve své logické struktuře. Problém je v tom, že celá na první pohled kompaktní teorie, zahrnuje hned několik odlišných věcí. Na jedné straně je jí označován proces postupného mizení náboženství, na straně druhé je používána pro popis náboženskosti v moderní společnosti, spojené s její privatizací a individualizací. Další výtky se opírá o to, že sekularizační teorii o postupném mizení náboženství popírají data z výzkumů uskutečněných v posledních desetiletích. Jejich většina totiž jasně ukazuje, že náboženství si v moderní společnosti stále uchovává svojí roli, a to nejen v podobě privatizované formy religiozity. Soudobá společnost je zasažená vlnou alternativní religiozity v podobě tzv. nových náboženských hnutí a novými formami etablovaných církví, které vyvracují tvrzení, že by náboženství mizelo ze současného společenského dění. Jako další argument na podporu nepravdivosti teorie sekularizace je fakt, že je náboženství čím dál tím větší politickou a ekonomickou silou na celém světě (Václavík 2010: 40).

Bergerův původní předpoklad, že žijeme v sekularizovaném světě, je v dnešní společenské perspektivě nepochybně milný. Sám tvrdí, že svět dneška je, až na nějaké výjimky, dokonce nespoutaně (*furious*) náboženský. Berger je v odsudku teorií sekularizace nekompromisní, když tvrdí, že veškerá historická a společenskovědní literatura volně označovaná jako sekularizační teorie se zcela zásadně mýlí (Berger 1999: 2). Zásadním omylem, je myšlenka zformulovaná už v době osvícenství, která předpokládala, že postupná modernizace společnosti nevyhnutelně povede k úpadku náboženství a to jak na společenské rovině, tak v rovině individuálního vědomí. Berger si je vědom,

že modernizace vnesla do společnosti určité sekularizační prvky, přesto je jako komplexní teorie neplatná.

Dokládá to třemi fakty, které hovoří ve prospěch desekularizace současné společnosti a nutí tak k revizi původní sekularizační teorie. Prvním z oněch faktů je náboženský revivel v USA založen zejména na nárůstu konzervativních a evangelických církví, naproti tomu klesá počet lidí hlásících se církvím liberálním. Dalším podpůrným jevem je nárůst a přetrvávání zájmu o náboženství v sekulární Evropě, která je pokládána za epicentrum sekularizační teorie. Posledním jevem, který Berger zmiňuje je expanze východních náboženství a jejich vitální působení ve svých původních zemích.

Berger ve své knize *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics (1999)* popisuje dva důvody, které podle něj vedou k tak výraznému náboženskému oživení. První z nich vidí v tendenci modernity podkopávat určité jistoty, na základě kterých žili lidé po většinu historie. Tento nový pocit nejistoty shledává mnoho lidí jako těžko snesitelný, a tak se čím dál častěji přidávají k náboženským hnutím, které jim nabízejí úlevu od zmateného světa a návrat ztracených jistot. Druhým důvodem je podle Bergera vliv čistě sekulárního pohledu na svět¹², který většinová společnost odmítá, přesto se jí cítí být výrazně ovlivněná. Toto napětí opět vytváří úrodnou půdu pro různá obrodná (případně fundamentalistická) náboženská hnutí (Berger 1999: 11).

¹² Podle Bergera (1999) jsou nositeli sekulárních hodnot, vycházejících z osvícenských ideálů zejména lidé vzdělaní v rámci západního vzdělávacího systému. Tato mezinárodní společenská elita je sice relativně nepočetná, ale disponuje širokým vlivem. Jedná se hlavně o možnost kontroly společenských institucí, které poskytují oficiální definice reality, ať už v rámci daného vzdělávacího systému nebo prostřednictvím médií.

3.2 Deprivatizace náboženství

80. léta zaznamenala výraznou změnu ve vztahu náboženství a politiky. V mnoha oblastech světa se náboženství prudce politizovalo a stalo se znovu součástí veřejného dění. Opětovné zapojení náboženství do fungování moderní společnosti, zpochybnilo celou teorii sekularizace a dokázalo, že náboženství není přežitkem minulosti, který ztrácí svůj sociální význam, ale stává se jedním z klíčových témat veřejné diskuze (Lužný 1999: 107).

Jedním z předních sociologů zabývajících se tímto vztahem byl José Casanova, jehož hlavním předmětem zkoumání byla průkaznost teorie sekularizace v situaci současného náboženského oživení. Casanova (1994) se domnívá, že není vhodné tvrdit, že nárůst religiozity empiricky potvrzuje názor, že je teorie sekularizace pouze moderním mýtem, ale stejně tak odmítá dokazovat chybnost této teorie na roli náboženství v současných politických konfliktech (Lužný 1999: 107). Podle Casanovy jsou některé části sekularizační teze stále platné, a tudíž není jejím zapřisáhlým odpůrcem. Spíše kritizuje její přehnané zjednodušování a ideologizování. Sekularizaci vidí jako neodmyslitelnou složku modernizace západní kultury, pokud se mluví o funkcionální diferenciaci a vydělení světské sféry a její emancipaci z kontroly náboženských institucí a norem. Co se týče tohoto aspektu, zůstává rozhodujícím kritickým momentem osvícenství a jeho střet s organizovaným náboženstvím a i v dnešní společnosti podle Casanovy platí, že státní církev je s moderní diferencovanou společností neslučitelná a každé spojování politického a náboženského společenství se prohřešuje proti základnímu principu moderního občanství¹³. Casanova vidí nutnost odluky církve od státu zejména kvůli získání oboustranné autonomie, čili aby náboženství fungovalo bez vměšování státu, aby se stát vyhnul poručníkovaní ze strany náboženství a aby osobní svoboda svědomí nebyla ovlivňována žádnou z obou stran, Jednoduše řečeno odluka je potřebná pro svobodu státu, stejně tak jako pro organizované náboženství (Casanova 2005: 85-89).

¹³ Teze, která se od té doby stala základní zásadou moderního liberalismu.

Podle Casanovy náboženství, která modernistický princip odluky církve od státu akceptovala, byla zároveň schopná akceptovat i modernistickou zásadu konfesní příslušnosti na základě dobrovolnosti, a tím se tak lépe připravila na modernistický proces diferenciaci náboženských a světských institucí. Snahou o sebezáchovu byly nakonec ochotné přijmout formu evangelikálního probuzeneckého hnutí a začít se tak úspěšně pohybovat na svobodném trhu náboženských věr. Casanova dokládá, že v některých katolických zemích (jako například Španělsko, Polsko nebo Brazílie) dobrovolná odluka církve od státu umožnila hrát církvi významnou roli v jeho demokratickém systému, což vysvětluje tím, že pokud církve staví obranu svých privilegií do služby lidské osoby a uznávají princip náboženské svobody za všeobecné právo člověka, jsou nyní poprvé s to představit se veřejnosti v novém světle, totiž v úloze bojovnic za lidská práva, za vznik moderní společnosti a za zavedení demokratických forem vládnutí (Casanova 2005: 86-91).

Tento nový jev, kdy různé náboženské tradice odmítly akceptovat marginální a privatizovanou roli, které jim přisoudila modernizace a sekularizace, označuje Casanova jako deprivatizaci náboženství (Lužný 1999: 108). Deprivatizace se podle něj projevuje ve dvou klíčových sférách moderní sekulární společnosti - politice a ekonomice - a jde o proces, který je považován za globální fenomén postihující všechny významné náboženské tradice světa. Deprivatizace může být popsána ve třech základních bodech.

- 1) Náboženství se domáhá veřejného uznání proto, aby bránilo tradiční životní styl a jeho hodnoty před zdánlivým hodnotovým relativismem současné společnosti.
- 2) Náboženství se snaží svým veřejným vystupováním zpochybnit autonomii státu a trhu, které se odmítají podřítit tradičním náboženským hodnotám a v očích náboženství se mohou jevit jako nemorální a nespravedlivé.
- 3) Náboženství odmítá liberální princip individualismu a za základ společenského uspořádání chce považovat transcendentálně legitimizovanou intersubjektivní strukturu (Václavík 2008: 306-307).

V prvním bodě bylo stručně řečeno, že náboženství konfrontují osobní morálku s veřejnými problémy a veřejnost konfrontují s otázkami soukromé morálky, nutí tak moderní společnosti k tomu, aby své normativní základy reflektovaly a aby je rekonstruovaly¹⁴ (Casanova 2005: 90). Další funkcí náboženství zásadní pro celý proces deprivatizace, kterou Casanova uvádí, je obrana lidských práv. Vychází tak z rozhodující role protestantských komunit, kterou seřály při prosazování novodobé zásady všeobecných lidských práv jako transcendentních a zjevených pravd. Tím, že deklarovaly náboženskou svobodu a svobodu svědomí jako jedno nezadatelné, Bohem dané právo, utvořily základ veškerých moderních práv a svobod každého jedince¹⁵. Druhý bod se odehrává v momentě, kdy náboženství vstupuje na veřejnost, aby zpochybnilo snahu dvou hlavních společenských subsystémů (státu a trhu) fungovat podle svých vlastních norem bez ohledu na tradiční morální normy (Lužný 1999: 112). Casanova k tomu dodává: *„Vzhledem k obecné demoralizaci a morálnímu úpadku, stejně jako vzhledem k sekularizované pustině, kterou po sobě zanechala desítky let trvající komunistická moc, bychom neměli podceňovat význam, který může mít znovuoživení „božských“ (víra, naděje, láska) i kardinálních (spravedlnost, moudrost, umírněnost a statečnost) teologických ctností. Kdyby vedlo náboženské oživení k morálnímu probuzení v oblasti soukromí, veřejné sféry by to jen prospělo.“* (Casanova 2005: 100) Poslední formu privatizace vidí Casanova v globálním rozšiřování jednoho ze základních principů tradičních náboženství. Tím je tzv. obecné dobro, které bylo díky individualisticko-liberálním teoriím redukováno na sumu preferencí jednotlivých osob. Náboženství tak svým tvrdošijným lpěním na zásadě „dobra“ a stavěním se do pozice společnosti s vyšší úrovní mravnosti představují výzvu moderním společnostem a nutí je k tomu, aby své normativní

¹⁴ Lužný (1999) dodává, že jedním z příkladů kdy náboženství proniká do veřejné sféry je veřejná kampaň Morální většiny a katolické církve proti potratům, ve které se odpůrci potratů odkazují mimo jiné i na obecné právo na život.

¹⁵ Durkheim o tom v této souvislosti mluví jako o „posvátné důstojnosti lidské osoby“ a nazývá to náboženstvím moderny.

struktury promýšlely veřejně a kolektivně. Casanova tedy zastává názor, že nejdůležitější úkol náboženství nakonec spočívá v tom, aby se veřejně zasazovalo o solidaritu mezi všemi lidmi (Casanova 2005: 102)

3.3 Repolitizace náboženství a náboženský nacionalismus

Přestože v 19. století došlo ve většině zemí k odluce státu od církve a podřízení se světské moci. Náboženství stále hraje významnou roli ve světovém politickém dění a otázka vztahu těchto dvou institucí je v poslední době více než aktuální. Již delší dobu poukazují někteří politologové a sociologové na znovuoživení intenzivní vazby mezi náboženskou identitou a některými politickými hnutími v různých částech světa. Giles Kepel ve své knize *Boží pomsta* tvrdí, že 70. léta 20. století byla desetiletím zvratu, pokud jde o vztahy mezi náboženstvím a politikou, které v poslední čtvrtině našeho století doznávají nečekané přeměny. Přestože se podle něj zdálo, že od konce druhé světové války si oblast politiky rozhodným způsobem vydobyla autonomii ve vztahu k náboženství a že vliv náboženství se omezil na soukromou nebo rodinnou sféru a organizaci ovlivňoval jen nepřímo jako pozůstatek minulosti (Kepel 1996: 9), v současnosti jsou patrné následky akceptace různých forem náboženství, jako jednoho ze základních zdrojů ideového postoje mnoha politických stran a skupin, kterým religiózní zdůvodnění poskytuje legitimizační nástroj pro fundamentalistické postoje a extrémistické akce. Kepel na podporu tohoto tvrzení uvádí řadu příkladů z celého světa. Nejmarkantnější je tzv. islámská revoluce, vliv evangelikálních skupin na politický život USA či vliv konzervativního judaismu na politiku Izraele.

Snahou světových náboženství aktivně zasahovat do veřejného života a zejména do politiky se zabývá i americký sociolog Mark Juergensmeyer (1993), jehož hlavním předmětem zkoumání je náboženský nacionalismus, který je podle něj založen na propojování etnického prvku a náboženství a můžeme ho pozorovat na různých místech světa - v afrických zemích, v Iránu, Egyptě, Izraeli, Palestině, Mongolsku, Indii, Srí Lance a celé Střední Asii.

Náboženský nacionalismus vznikl jako odmítavá reakce na rozšíření západní sekulární kultury do celého světa. V očích mnoha náboženských nacionalistů, je jejich tradiční náboženství a kultura utlačována expanzivní sekulární kulturou západu, kterou sice odmítají jako celek, ale neodmítají některé sekulární principy politiky. Je pro ně přijatelná syntéza tradičního náboženství a politická forma národního státu, která byla mnoha neevropským zemím původně importována v období kolonizace.

Náboženský nacionalismus se vyvinul a posléze začal konkurovat pro moderní společnosti typickému sekulárnímu nacionalismu, který byl západem původně chápán jako něco naprosto přirozeného a tedy univerzálně aplikovatelného a morálně správného. Sekulární nacionalismus nevycházel z Boží vůle nebo zákonů přírody, ale byl politickou manifestací osvícenského pohledu na lidství. Právě jeho nulová vazba k vyšší pravdě, relativizace morálních hodnot a ostrý individualismus byly jedním z hlavních důvodů, pro jeho odmítnutí a nahrazení náboženským nacionalismem. Tento střet mezi sekulárním a náboženským chápáním socio-politického řádu nazývá Juergensmeyer „novou studenou válkou“, kde proti sobě stojí náboženský nacionalismus a sekulární stát (Lužný 1999: 114-118).

Etnonáboženská hnutí odmítající oddělení náboženství a politiky typické pro moderní společnosti západního typu sice kritizují westernizaci, ale nikoliv modernizaci ve vědeckém a technickém smyslu, ani politický aparát moderního národního státu není zpochybňován. Negativně vnímána je spíše ideologie představující stát jako produkt společenské smlouvy a obecného legitimizačního rámce, který výrazně transcendentuje jeho participanty.

Západní kultura je pro mnohé náboženské revolucionáře zdrojem rasismu a politických a korupčních skandálů. Dále je obviňována z šíření drog, z existence svobodných matek a z nárůstu nemravnosti jako takové. Demonstrativním nepřítelem se až příliš často stávají Spojené státy, a to nejen díky své aktuální politické hegemonii, ale především proto, že symbolicky reprezentují celý (post)křesťanský Západ. Uplatňování hodnot, které mají svůj původ

v americkém evangelikálním křesťanství, ještě zhoršuje soužití odlišných náboženských struktur a vede mnohé stoupence náboženského nacionalismu ke snaze prosazovat „znáboženštění“ jednotlivých společností na základě síly. Agresivita a rozmach terorismu má podle Juergensmeyera své kořeny v logické kritice amorálnosti sekulární politiky, ekonomiky a fungování společnosti jako takové, takže *„nejúčinnějším na náboženské násilí se nakonec může stát obnovené uznání náboženství samotného“* (Juergensmeyer 2007: 308).

Do jaké míry se podaří náboženským nacionalistům dosáhnout svého, se v současnosti nedá odhadnout. Vlivem globalizace dochází k posilování transnacionálních forem religiozity, které jsou ve své podstatě neslučitelné s jakýmkoli etnickými či státními hranicemi. Spojování náboženství a politiky má také mnoho odpůrců jak mezi přesvědčenými sekularisty ze západní Evropy, tak v řadách stoupců různých náboženských tradic, včetně těch konzervativních. Navíc není jisté, do jaké míry by bylo náboženství dostatečně pevným a všeobecně přijímaným základem sociálně-politické jednoty větší skupiny lidí, tak aby obstálo v dnešním globalizovaném světě.

Přestože se různé verze náboženského nacionalismu hlavně v devadesátých letech dvacátého století a na počátku tohoto tisíciletí dokázaly prosadit a jejich politický vliv je v některých zemích nezanedbatelný, je spíše nepravděpodobné, že by se v této podobě dokázaly dlouhodobě udržet (Nešpor 2008: 314-318).

3.4 Vývoj náboženství v současném světě

Tvrzení, že teorie sekularizace už není v současnosti aktuální, bych ráda ilustrovala na stručném přehledu současného vývoje náboženství a jeho vztahu ke společnosti. Tento vývoj je sám o sobě nejsilnějším argumentem pro kritiku sekularizační teorie, a přestože ve světě existují oblasti, které jsou téměř ukázkovým příkladem tohoto sociálního paradigmatu, z globálního měřítka jsou jen kapkou v náboženském moři.

Od konce 19. století se demografie náboženství výrazně proměnila. Některé, zejména evropské země, jejichž populace byly vždy v průběhu historie většinově křesťanského vyznání, zaznamenaly významný pokles aktivních vyznavačů této víry. Úpadek aktivní účasti na náboženském životě nebyl zaznamenán pouze v návštěvnosti kostela a účasti na jiných náboženských rituálech, ale klesl i zájem o kněžství a řeholní způsob života. Zdálo se, že od konce druhé světové války si společnost rozhodným způsobem vydobyla autonomii ve vztahu k náboženství a jeho vliv se omezil na soukromou nebo rodinnou sféru a zdálo se, že organizaci minulosti ovlivňuje jen nepřímo jako pozůstatek minulosti. (Kepel 1996: 9)

Na druhé straně od 19. století narůstá počet obyvatel sub-saharské Afriky, který postupně konvertuje ke křesťanství. V západním světě, vyjma USA, se naopak zvýšilo procento lidí, kteří odmítali a odmítají příslušnost k jakékoliv konkrétní církvi a staví se spíše do opozice vůči náboženským organizacím. Dalo by se říct, že zatímco v zemích třetího světa a ve Spojených státech dochází k náboženskému rozvoji a návratu religiozity do veřejné sféry, západní Evropa vykazuje zřetelný úpadek zájmu o institucionalizované formy náboženství. Výjimku tvoří některé země Východní Evropy, kde byly projevy náboženského vyznání regulovány či úplně zakázány komunistickou vládou. V průběhu let tak narůstala frustrace, která byla po pádu režimu kompenzována vzkříšením, jak tradičních forem pravoslavného křesťanství, tak formami neopohanství a jiných náboženských hnutí.

Další významnou událostí pro náboženský svět byl II. Vatikánský koncil pořádaný v letech 1962-1965. Jeho hlavním cílem se ustanovila potřeba flexibilně reagovat na změny soudobé společnosti. Papež Jan XXIII, který koncil svolal, tento čin obhájil slovy: „*Chci nechat otevřená okna církve, abychom viděli na lidi venku a oni se zase mohli dívat dovnitř*“. Tato snaha o přiblížení katolické církve současnému životu se začala nazývat *aggiornamento*. Přestože se výraz překládá jako *zdnešnění*, není jeho záměrem přizpůsobování víry mentalitě dnešních lidí. Jde spíše o snahu najít cesty, jak společně komunikovat. Slovy papeže: „*Pravdy, které byly Církvi svěřené, není možné hlásat jazykem včerejška, epochy překonané historickým vývojem, ale jazykem dneška*“.

Kolem roku 1975 dochází v celém tomto postupu k obratu. Formuje se nový náboženský diskurs, jehož cílem není přizpůsobit se světským hodnotám, nýbrž vrátit posvátný základ organizaci společnosti – a v případě potřeby tuto společnost změnit. (Kepel 1996: 9). 70. léta byla také desetiletím zvratu, pokud jde o vztahy mezi náboženstvím a politikou. Například v Americe některá náboženská hnutí procházela všemi vrstvami společnosti¹⁶ a díky výjimečně mistrovskému používání televize a jiných rafinovaných forem komunikace si vybudovala obrovskou kazatelskou a sponzorskou síť. Některá z nich měla, za prezidentství Jimmiho Cartera a hlavně Ronalda Reagana, snadný přístup do Bílého domu a do nejvyšších úřadů, toho podle Kepela využila k prosazování své koncepce společnosti založené na respektování křesťanských hodnot, ať už šlo o modlení ve školách nebo zákaz umělého přerušené těhotenství (Kepel 1996: 15).

Co se týká mimoevropských náboženských systémů, se do popředí zájmu v posledních několika letech dostává zejména islám. Z religionistického hlediska je náboženstvím, jež je významné svým přesahem přes hranice světadílů i kultur, svou sociální rolí a dynamikou (Štampach 2008: 123). 19. a první polovina 20. století byla pro islámský svět obdobím výrazného oslabení

¹⁶ Kepel (1991) uvádí, že jsou zastoupena jak v černošské nebo v hispánské menšině, tak u „bílých anglosaských protestantů“ (*White anglo-Saxon Protestants*).

především díky koloniální nadvládě evropských mocností, naopak druhá polovina 20. století se nesla ve znamení rozmachu a posílení vlny radikálních reformy spojené s protikoloniální politikou. V dnešní době je Islám misijně úspěšný zejména v Africe a expanduje pomocí přistěhovalců také do Evropy, kde se stává početně druhým nejvýznamnějším náboženstvím hned po křesťanství (Štampach 2008: 123)

Ještě širší geografický rozsah má hnutí evangelikální, jež se většinou projevuje důrazem na události letniční. Toto hnutí je velmi silné ve Východní Asii a především pak v Jižní Koreji, kde dosahuje rozměrů až gigantických. Výrazně se též prosazuje v oblasti jižního Tichomoří. Velice úspěšné i v subsaharské Africe, kde se často neortodoxně spojuje s obrodnými proudy uvnitř tradičních afrických náboženství. Nejdramatičtěji se expanze evangelické větve protestantismu projevuje v Latinské Americe, skrze niž se žene prerijský požár a získává přitom ohromné davy nových stoupců (odhady napovídají, že jde zhruba o 40 milionů lidí). V některých státech této oblasti (hlavně v částech Brazílie a Chile) dokonce zásadně proměňují stávající společenskou, politickou a ekonomickou tvář země (Berger 1997: 31).

Berger celou současnou situaci komentuje slovy: „*Náboženská horlivost světa je právě tak prudká, jako byla kdy předtím, ba možná ještě větší.*“ A zároveň dodává, že je třeba mít v první řadě na mysli pevný, neochabující vliv, který má na ohromné množství lidí žijících prakticky kdekoli mimo Západ tradiční náboženství, ať už je to ve východní či jihovýchodní Asii (případně s výjimkou Japonska), popřípadě v daleko větší míře v Asii jižní a v celém muslimském světě, subsaharské Africe a Latinské Americe (Berger 1997: 30).

3.4.1 Náboženský revival v USA

Zemí, která je jedním z nejpřesvědčivějších argumentů pro kritiku teorie sekularizace, jsou Spojené státy, kde podle Grace Davie (1999) dochází k úspěšné koexistenci energického náboženského života s rozvinutou modernitou. V období rozvinuté modernity v americké společnosti úspěšně funguje kompetitivní trh náboženských institucí, ve kterém mají paradoxně větší úspěch konzervativně orientované náboženské skupiny, na rozdíl od těch méně liberálních. Podle Davie je to schopnost odolávat kompromisům, která se zdá být převažujícím faktorem úspěšnosti náboženských institucí v současné kultuře vzrůstající nejistoty.

Přestože je postavení náboženství v dnešní americké společnosti pozoruhodně silné, Během šedesátých let se zdálo, že se pouto mezi náboženstvím a společenským řádem uvolňuje do té míry, že to církevní vzdělanci začali považovat za znepokojivé (Kepel 1996: 9). Jednou z příčin bylo celospolečenské ovlivnění érou Hippies a jejich experimentováním s různými východními tradicemi a novými náboženskými hnutími. Na počátku sedmdesátých let byl podle mnohých průzkumů zaznamenán opětovný nárůst lidí hlásících se ke křesťanství. Vlivem na tuto změnu by mohla být změna postoje amerického evangelikalismu, jak k politice, tak celé společnosti.

Základní příčina vitality náboženského života v USA bývá spatřována v principu voluntarismu, na němž je místní náboženský systém založen a který je podstatou kongregací (Davie 2002: 51). Podle Nancy Ammermanové (1997) některé kongregace sice čelí úpadku, obecně se ale dá říct, že jsou americké církve vytrvalé a schopné se vypořádat s měnícími se hospodářskými a sociálními okolnostmi, měnit působiště, přizpůsobovat se a inovovat v takové míře a takovými způsoby, jaké v evropském prostoru nemají obdoby (Davie 2002: 48-49). Jedním z takových příkladů může být americký mediální fenomén ve světě známý jako televangelismus. Televangelizace představuje jakési „mediální křídlo“ specifických forem amerického náboženství, které se rozšířilo zhruba v polovině dvacátého století jako reakce na prudký rozvoj

elektronických médií¹⁷. Náboženské skupiny využívající televizi a rádio pro šíření vlastní nauky a také kvůli získávání prostředků pro vlastní činnost jsou nazývány jako elektronické církve a je pro ně typické přesvědčení o neomylnosti biblické zvěsti, důraz na působení a dary Ducha svatého a vyzdvihování spásné úlohy osobního znovuzrození v Kristu (Václavík 2008: 328-329).

V 50. letech využily relativně uvolněného mediálního prostředí téměř všechny významné denominace a začaly tak vysílat programy „kultivující společnost a působící v zájmu obecného blaha“. Koncem šedesátých let bylo striktně nekomerčním programům dovoleno prodávat část vysílacího času ke komerčním účelům, čímž se otevřel mediální prostor i pro menší a méně významné náboženské skupiny. Během několika let se tak zněkolikanásobil počet rozhlasových a televizních stanic s náboženským charakterem a umožnil tak vyniknout novým hráčům na elektronické církevní scéně. Značného společenského vlivu dosáhlo hned několik televizních kazatelů, kteří měli na svědomí jak ohromný nárůst popularity televangelismu, tak i jeho postupný ústup. První generace televangelistů se snažila být spíše apolitická, Mezi ty nejznámější patřil Oral Roberts zastávající relativně umírněný postoj k pluralitě teologického kázání a zdůrazňující spíše individualistický evangelismus.

70. a 80. léta znamenají pro televangelismus rozkvět, který ovšem ukázal i jeho stinné stránky a kontroverzi. Další generace kazatelů, mezi které se řadí Jerry Falwell a Pat Robertson, využila relativně špatné pověsti tehdejší politické scény a začala se aktivně vyjadřovat nejen k jejich pojetí víry, ale i k politické situaci. Jerry Falwell své konzervativní politické názory ztělesnil ve dvou významných nábožensko-politických hnutích – Morální většině a Křesťanském hlasu, které se staly významným hráčem na politickém poli a nejdůležitější součástí tzv. nové křesťanské pravice, která programově kritizovala liberalismus a morální „úpadek“ společnosti. Pat Robertson nebyl jenom kazatelem, ale také

¹⁷ Jak upozorňuje Davie, pokusy o jeho rozšíření v Evropě skončily vesměs fiaskem, protože obecnost, k němuž se v USA televizní kazatelé obracejí, zde nemá žádný protějšek (Davie 2002: 46-47).

aktivním politikem, který svoji představu fundamentalistického evangelikálního křesťanství spojil s politickým konzervatismem. Oba kazatelé byly nejenom významnými vůdčími náboženskými osobnostmi, ale také úspěšní mediální magnáti, jejichž vliv na americkou politickou scénu osmdesátých let je nezpochybnitelný (Václavík 2008: 328-333).

Výraznou změnu vlivu televangelismu přinesla v roce 1987 aféra jednoho z předních televangelistů, který byl obviněn z nemanželského poměru se svojí sekretářkou. Tato událost odstartovala vlnu odhalování špinavostí i u jiných předních televizních kazatelů, kteří byli zejména oponenty televangelismu obviňováni z pokrytectví, posedlosti po moci a bohatstvím. Dřívější morální kritikové zkažené americké společnosti se ze dne na den stali symboly náboženské hamižnosti a komercializace.

Vliv televangelismu na náboženský život Američanů se i přes odlišná tvrzení některých jeho stoupců nejeví až tak zásadně. Přestože se ve své době jednalo o mediální fenomén, průzkumy dokázaly, že v rekrutování nových stoupců nebyl nijak zvlášť úspěšný. Naprostá většina diváků již byla aktivními věřícími a sledování pořadů s náboženskou tematikou brali spíše jako „posilování“ jejich víry (Václavík 2008: 328-333).

Tento náboženský fenomén přispívá k tvrzení, že pokud jde o náboženství, jsou Američané poněkud „jiní“ než Evropané. Podle statistických údajů Evropského výzkumu hodnot (EVS) se Američané zdají být nejen „náboženštější“ než Evropané, ale i znatelně „ortodoxnější“. Uvnitř amerického náboženského schématu samozřejmě existují nápadné odlišnosti, kdy se například účast na bohoslužbách výrazně odlišuje v různých regionech¹⁸, a navíc je zde určitá pochybnost, zda aktivní účast skutečně dosahuje takové míry, o jaké hovoří respondenti nebo zda uvádějí častější návštěvnost ve snaze zapůsobit dojmem příkladnějších věřících (Davie 2002: 42-43), nicméně je jasné, že na konci 20. a

¹⁸ Davie uvádí (2002), že vyšší účast je pozorovatelná na jihu a ve středu USA – tedy v tzv. biblickém pásu, směrem na sever a k oběma pobřežím klesá.

na začátku 21. století je pro Američany jejich víra stále důležitá a i přes značně pokročilou pluralitní situaci, kdy zde různé náboženské denominace koexistují na jednotném náboženském trhu a soupeří o přízeň věřících, se nezdá, že by nějak ztrácely na síle a významnosti.

3.4.2 Ve jménu Alláha

Po USA dnes existují i jiné rozsáhlé oblasti, ve kterých modernizace nejen že nevedla k sekularizaci, ale naopak přispěla k dalšímu posílení víry. Dnešní svět Islámu s jeho důrazem na náboženské hodnoty je toho živoucím důkazem. Muslimská obrodná hnutí se rychlostí blesku šíří v celém islámském světě od Atlantiku až k Čínskému moři (Berger 1997: 27-31).

Reislamizační hnutí prošla od poloviny 70. let, kdy se objevila na politické scéně islámského světa, dvěma velkými historickými etapami. Po prvním desetiletí se zdálo, že převzetí moci je na dosah ruky. Nejzásadnější událostí tohoto období byla islámská revoluce v Iránu roku 1979. Tato revoluce vedla k odstranění šáhova režimu a návratu šíitských duchovních z exilu, kteří se přičinili o získání většího podílu na moci a vytvoření tzv. moderního teokratického státu. Západní parlamentní demokracie byla v případě Iránu doplněna jakousi rozšířenou verzí náboženského „ústavního soudu“, který však neposuzuje pouze platnost (ústavnost) zákonů, ale i rozhodnutí výkonné moci (Nešpor, Lužný 2007: 157). K převzetí moci, které bylo snahou těch nejradikálnější aktivistických skupin, došlo pouze v Iránu, v ostatních případech byla daleko úspěšnější reislamizace „zdola“, zaměřující se na společenskou mravnost a způsob života. Tato druhá fáze, ve které se reislamizační úsilí zaměřovalo ne na státy, ale spíše na jednotlivce, byla záležitostí až konce osmdesátých let, nicméně cíl zůstával pořád stejný. Výsledek obou postupů měl vést ke kompletní reislamizaci společnosti v muslimských zemích a šíření islámu po celém světě, až do přeměny veškerého lidstva v *ummu* tj. obec věřících (Kepel 1996: 21,44).

Reislamizace „zdola“ vychází z jasně stanovených pravidel, které se vztahují na každodenní život, způsob oblékání, modlení, vztahy k druhému pohlaví a výchovu dětí. Původně byl tento postup vypracován pietistickou organizací

Džamá'at al-tablígħ („společnost pro šíření islámu“) působící v Indii jako reakce na „zkaženost“ menšinových muslimů ovlivněných hinduistickou společností. Cesta k odlišení pravých muslimů od těch „zbloudilých“ vedla přes doslovné napodobování chování a jednání proroka Mohameda, jakožto největší muslimské autority, a nejvlastnější vtělení islámských ctností. V sedmdesátých letech se začalo obyvatelstvo muslimského původu usazovat v Evropě a paradoxně se dostalo do podobné situace jako v Indii na začátku století. Tablígħ se i zde stal velmi populární a získal rozhodující vliv na organizovaný islám v zemích na sever od středozemního moře (Kepel 1996: 36-37).

Podle Kepela je reislamizace „zdola“ především způsobem, jak obnovit identitu v novém destruktuovaném světě. Podle něj se až do poloviny osmdesátých let většina stoupců rekrutovala z méně vzdělaného prostředí. Jednalo se zejména o nezaměstnané a neukotvenou mládež postrádající tradiční autoritu, která svůj zmatek a pocit životní nenaplněnosti utápěla v alkoholu či drogách, dokud je potulní kazatelé nepřivedli na cestu náboženství. Na rozdíl od revolučních islámských aktivistů měla hnutí podobná Tablígħu podporu státu, který v nich spatřoval konzervativní síly napomáhající sociálnímu míru a potlačující vliv islámských radikálů. Koncem 80. let už hnutí za reislamizaci „zdola“ stála v čele mohutných komunitářských sítí, které měly často pod kontrolou celé městské čtvrti a staly se nejvýznamnějšími prostředníky pro komunikaci mezi veřejnou správou a marginalizovanými společenskými skupinami. Podle Kepela k tomuto jevu došlo jak v muslimských zemích, tak v západní Evropě, což dokládá na příkladu francouzského „islámského závoje“, palestinské intifády a vzniku Islámské fronty spásy.

3.4.3 Výjimečný případ Evropa

Peter L Berger (1997) tvrdí, že ve skutečnosti existuje jen jediná geografická oblast a jediná vícenárodnostní skupina lidí, na něž sekularizační teorie platí téměř beze zbytku. Podle něj je onou oblastí Evropa a onou skupinou jsou lidé s vyšším vzděláním západního typu kdekoli na světě.

Severní Evropa, pravděpodobně počínaje Anglií (která byla jako první zasažena průmyslovou revolucí), již ve skutečnosti prochází procesem sekularizace vycházejícím z postupné modernizace společnosti. Skandinávie obecně a Švédsko zvláště jsou v současné době zosobnění vrcholné fáze sekularizace, a to jak co se týče lidského chování, tak i běžně vyjadřovaných názorů. Berger považuje za zajímavé, že ten samý proces příznačný pro severské země zachvátil i jižní Evropu, zejména Itálii a Španělsko. V případě východní Evropy, ve které se na rozdíl od ostatních částí Evropy náboženství začíná prosazovat silněji, zatím není jasné, jak se situace vyvine. Otázkou zůstává, zda značný význam, který církve v některých zemích (jako například katolická církev v Polsku a církve luteránská v bývalé Německé demokratické republice) v současnosti mají, je opravdu příznakem opětovného náboženského oživení, nebo zda byla tato skutečnost způsobena nepřítomností jiných institucí schopných poskytnout v těchto bývalých totalitních společnostech určitý stupeň „svobodného prostoru“. Ať už je tomu jakkoli, podle Bergera Evropa je a nadále bude vynikajícím případem použitelným pro podporu sekularizační teorie (Berger 1997: 29).

Dalším ze sociologů, kteří se zabývají náboženskou situací v Evropě je Grace Davie a i ta je přesvědčena, že Evropa (speciálně západní) je jediný světový region, o kterém se dá říci, že zde platí „staré“ sekularizační teorie predikující úpadek náboženství na základě postupné modernizace společnosti. Tento apriorní předpoklad vyvrací v současné době mnoho skutečností, nejvýraznější je již zmiňovaná náboženská situace v USA, kde i přes veškeré sekularizační předpovědi dochází k úspěšné koexistenci energického náboženského života s vysoce rozvinutou modernitou. Nejen díky USA je zřejmé, že tradiční pojetí teorie sekularizace je v současnosti neplatné, nicméně se zdá, že Evropský kontinent stále kráčí v sekularizačních šlépějích a stává se tak celosvětovou výjimkou.

Davie (1999) při vysvětlování této evropské náboženské zvláštnosti vychází z její historie, na jejímž základě identifikuje tři nejvýznamnější formativní faktory, které historicky nejpodstatněji přispívají k vzniku toho, co bývá označováno jako

evropská, v dnešní době značně sekularizovaná kultura - jedná se o židovsko-křesťanský monoteismus, řecký racionalismus a římský způsob organizace. Podle Davie jsou právě tyto tři faktory, hlavní příčinou specifického vývoje evropské kulturní identity a jejího propojení s náboženstvím.

Davie ovšem upozorňuje, že ani v Evropě nelze teorii sekularizace stoprocentně aplikovat. Stejně tak jako se úrovně a formy religiozity liší v celém světě, rozdílná je i náboženská situace v rámci Evropy. Zde sice byly všechny společnosti konfrontovány jak s demokracií, tak s moderním individualismem a racionalismem, přesto se v mnoha faktorech liší¹⁹.

Davie například uvádí, že ačkoliv míra náboženské příslušnosti a participace na náboženských rituálech je zejména v západní Evropě značně nízká, náboženská víra obecně je na tom podstatně lépe. Davie na základě tohoto zjištění tvrdí, že evropské populace jsou spíše než jednoznačně sekularizované pouze „odcírkevněné“ (*unchurched*) – tj. klesající účast na bohoslužbách a náboženských rituálech není doprovázena opuštěním náboženské víry. Tuto situaci pak autorka označuje jako „víru bez přináležení“ (*believing without belonging*) (Davie 1999).

Institucionální církve v Evropě mají mnohem slabší vliv než např. ve Spojených státech amerických. Podle Davie je pokles jejich vlivu dán již zmíněným dějinným vývojem. Přestože měla církev po mnoho set let v Evropě výsadní postavení a participace na institucionalizovaném církevním náboženství byla pro všechny. V posledních letech ztrácí církve svojí tehdejší exkluzivitu a náboženství se v moderní Evropě přesouvá spíše do privátní sféry každého jedince a stává se spíše volnočasovou aktivitou. Davie také uvádí, že z různých průzkumů sice vyplývá evidentní úpadek náboženské praxe, ale naopak

¹⁹ Pro zjištění úrovně náboženských hodnot a náboženského jednání Davie (1999) používá v rámci EVS pět indikátorů: náboženská příslušnost, návštěvnost kostela, postoje k církvi, indikátory náboženské víry a náboženských dispozic. Davie uvádí, že tyto indikátory se shlukují do dvou skupin – v jedné jsou seskupeny indikátory náboženského citění, zkušeností a náboženské víry a ve druhé indikátory měřící náboženskou ortodoxii, rituální participaci a institucionální příslušnost. Právě na indikátorech druhé skupiny je založena většina sociologických měření stupně sekularizace v Evropě.

náboženská víra jako taková v evropském prostoru stále přetrvává, jen se stává daleko více osobní záležitostí (Davie 2002: 101-111).

I Berger v této souvislosti upozorňuje, že data získaná z mnoha sociologických výzkumů ukazují na stále silné přežívání náboženství (většinou křesťanství), a to i přes obecně rozšířené odcizení od organizovaných církví. Přesto stále platí, že se Evropa ve svých náboženských projevech zcela odlišuje od zbytku světa a zejména od USA, které je jí ovšem svou kulturou a technologickou vyspělostí nejbližší. Berger tuto situaci, kdy jsou v současnosti Američané o tolik „náboženštější“ a o tolik „církevnější“ než Evropané, vidí jako nejzajímavější „hádanku“ současné sociologie náboženství (Berger 1999: 10).

3.5 Shrnutí

Tato druhá polovina práce je zaměřena na společenské jevy vyskytující v současné společnosti, které svou existencí hovoří proti teorii sekularizaci. Jedná se zejména o desekularizaci, deprivatizaci a repolitizaci. Prvním zmíněným jevem se zabývá americký sociolog Peter L. Berger, který byl v raném období jedním z hlavních zastánců sekularizační teze. Hlavní příčinu sekularizace původně viděl v pluralismu, který vybízí ke srovnávání různých náboženských tradic, čímž narušuje jejich strukturu věrohodnosti a nutí tak lidi k pochybování o náboženství jako o jediném zdroji absolutní pravdy. V 80. letech Berger svou sekularizační tezi přehodnotil a uznal své přecenění negativních dopadů narůstajícího pluralismu na vědomí jedinců. Náboženství sice z určitého úhlu pohledu ztratilo svou strukturu věrohodnosti a bylo částečně vytlačeno z veřejné sféry do sféry soukromé, nicméně jak sám připouští, narůstající pluralizace nutně neznamená úpadek náboženství jako takového a podle něj jsou lidé stále náboženšší, jen to dávají najevo jinými způsoby. O desekularizaci začíná Berger hovořit až ve svých pozdějších pracích. Jako pozorovatelné projevy tohoto novodobého procesu uvádí například náboženský *revival* v USA, který je založen zejména na nárůstu konzervativních a evangelických církví a zároveň doprovázen ustupujícím zájmem o církve liberální. Také mohutná expanze východních náboženství do celého světa a

jejich vitální působení v zemích svého původu ukazuje na výrazné náboženské znovuoživení. Vedle současného náboženského rozkvětu Berger popisuje i jiné důvody, které podle něj vedou současnou společnost k její desekularizaci. Jeden z těch nejvýznamnějších popisuje jako ztrátu životních jistot zapříčiněnou zbesilým technologickým vývojem, který výrazně mění celou společnost. Náboženství v tomto případě funguje jako záchytný bod v příliš rychlém světě, který lidem nabízí ony ztracené jistoty.

José Casanova ve vztahu náboženství a současné společnosti hovoří o jeho opětovném pronikání do veřejné sféry a tento proces nazývá deprivatizací. Deprivatizace, započatá v 80. letech, se podle něj projevuje zejména v politice a ekonomice, a jde o proces, který je považován za globální fenomén postihující všechny významné náboženské tradice světa. Vliv náboženství na politiku je patrný zejména v mnoha mimoevropských zemích, kde sílí různá sociální hnutí, odmítající sekulární liberální demokracii. Formuje se nová podoba nacionalismu, která se snaží skloubit prvky tradičního náboženství s moderní politikou. Ve většině případů se jedná o reakci na tzv. westernizaci, která je mnohými náboženskými nacionalisty vnímána jako proces utlačování jejich tradičního náboženství, hodnot a životního stylu expanzivní sekulární kulturou západu.

Závěrečná část práce je věnována přehledu náboženského dění v současném světě. Dvě vybrané oblasti reprezentují hlavní náboženské proudy, které mají v náboženském světě nejsilnější pozici a které v poslední době zaznamenávají nejrapidnější nárůst stoupenců. Jedná se o hnutí vycházející z evangelické větve protestantismu zaplavující zejména USA a většinu Jižní Ameriky a muslimská obrodná hnutí zasahující velkou část Asie a Afriky. Třetí uvedenou oblastí je Evropa, která je obecně považována za určitou výjimku v nábožensky aktivním světě a je zde ještě možné aplikovat mnohá pravidla teorie sekularizace, přesto i zde nastává určitá proměna, kterou Grace Davie označuje jako „víra bez přináležení“. V době největšího rozkvětu sekularizačních teorií tedy zhruba v 50. až 70. letech bylo náboženství v Evropě (i v Americe) skutečně poněkud upozaděno a zatlačeno do soukromé sféry a na

rozdíl od Ameriky, kde se od 80. let náboženství mocně vrací zpět do veřejného prostoru, v Evropě je celý proces daleko pomalejší a méně nápadný. Evropský vývoj ve vztahu k náboženství je tedy pořád blíže sekularizačním procesům vycházejícím z postupné modernizace společnosti než k bouřlivé náboženské obrodě.

4 ZÁVĚR

Teorie sekularizace byla zformulována na základě zkušeností vycházejících z rozvoje modernity a jejího vlivu na náboženství. Zásadním problémem ovšem bylo výlučné zaměření na euroamerický kontext, ze kterého byl vyvozen pravděpodobný směr vývoje vztahu náboženství a společnosti, a který byl posléze aplikován na zbytek světa s předpokladem, že stejně jako ovlivnil náboženství nástup modernity v západních společnostech, bude se tak dít i jinde. Současný světový vývoj ovšem ukazuje, že vztah mezi sekularizací a modernitou není ani zdaleka tak jednoznačný a nelze ho zobecňovat.

Přibližně od 70. let přestávala teorie sekularizace odpovídat reálnému fungování náboženství ve společnosti. Bylo zřejmé, že i v západním světě, kde náboženství skutečně po dlouhou dobu stálo stranou a netěšilo se nijak zásadnímu společenskému významu, začalo docházet k opětovnému posilování jeho pozic jak ve veřejné, tak v soukromé sféře. Tento proces je v současné době nejmarkantnější ve Spojených státech, které sice dosáhly vysokého stupně modernity, ale náboženství (zejména evangelická větev protestantismu) je zde stále silnějším hlasem ve veřejném dění. Nepopíratelný vliv na velkou část světa má i mohutně expandující islám a jeho snaha o aktivní ovlivňování jedinců i celé společnosti s důrazem na život a zejména mravnost podle muslimských zásad.

Oba příklady svou existencí popírají teorii sekularizace z odlišného úhlu pohledu. Zatímco v případě Ameriky jde o popření teze, že sekularizace společnosti jde ruku v ruce s její modernizací, ve zbytku nábožensky aktivního světa teorie sekularizace pochybila ve své přehnané generalizaci vycházející z „eurocentrického“ postoje. Nejen tyto příklady zapříčinily, že sekularizace přestala být považována za sociální paradigma dominující v soudobé sociologii náboženství, ale mnoha autory byla zamítnuta, jako naprosto neplatná.

Přestože se teorie sekularizace nedá obecně aplikovat na současný globalizovaný svět, není nutné ji celkově zavrhnout. Grace Davie (2002) si

myslí, že je možné ji použít při analýze vývoje náboženství určitého přesně vymezeného časového úseku a určitého přesně definovaného geografického prostoru. Roman Vido (2011) zastává názor, že teorie sekularizace má v sociologické perspektivě pořád smysl, a pokud se oprostí od osvícenských konotací a kriticky se zhodnotí veškeré nedostatky raných teorií, může mít přínos i v současné sociologii náboženství.

5 POUŽITÁ LITERATURA A ZDROJE

- 1) **ARON, R.** 1999. *Historie XX. století*. Praha: Academia
- 2) **BECK, U.** 2007a. *Vynalézání politiky: K teorii reflexivní modernizace*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- 3) **BERGER, P. L.** 1969. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday.
- 4) **BERGER, P. L.** 1997. *Vzdálená sláva, hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal.
- 5) **BERGER, P. L.** 1999. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethic and Public Policy Center.
- 6) **BERGER, P. L., LUCKMANN, T.** 1999. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- 7) **BURR, V.** 2003. *Social Constructionism*. London – New York: Routledge.
- 8) **BRUCE, S.** 2002. *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Basil Blackwell.
- 9) **CASANOVA, J.** 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- 10) **CASANOVA, J.** 2005. "Naděje a úskalí veřejného náboženství. Srovnání mezi východní a západní Evropou". Pp. 83 – 103 in Hanuš, J., Vybíral, J. (eds.) *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- 11) **DAVIE, G.** 1999. "Europe: The Exception That Proves the Rule?". Pp. 65-83 in Berger P. L. (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethic and Public Policy Center.
- 12) **DAVIE, G.** 2002. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- 13) **DOBBELAERE, K.** 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels: P. I. E. – Peter Lang.

- 14) **DURKHEIM, E.** 2002. *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikúmené.
- 15) **GIDDENS, A.** 1998. *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- 16) **HAMILTON, M.** 2001. *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge.
- 17) **JUERGENSMEYER, M.** 1993. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- 18) **JUERGENSMEYER, M.** 2007. *Teror v mysli boží. Globální vzestup náboženského násilí*. Brno: CDK.
- 19) **LUŽNÝ, D., NEŠPOR, Z.** 2007. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- 20) **KEPEL, G.** 1996. *Boží pomsta*, Praha: Atlantis.
- 21) **LUCKMANN, T.** 1974. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York - London: The Macmillan Company.
- 22) **LUŽNÝ, D.** 1999. *Náboženství a moderní společnost*. Brno: Masarykova univerzita. ISBN: 80-210-2224-8.
- 23) **LUŽNÝ, D., VÁCLAVÍK, D.** 2010. *Individualizace náboženství a identita - Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern.
- 24) **MADAN, T. N.** 2008. „Toward a Radical Sociology of Religion“. *Contribution to Indian Sociology* 42/2: 312-319. Los Angeles – London – New Delhi – Singapore: SAGE Publications. Online, dostupné z: <http://cis.sagepub.com/content/42/2.toc> (staženo 15. 10. 2011).
- 25) **MALÍŘ, J.** 2007. „Sekularizace a politika v 'dlouhém' 19. století.“ Pp. 11-24 in L. Fasora, J. Hanuš, J. Malíř. (eds.). *Sekularizace českých zemí v letech 1848-1914*. Brno: CDK.
- 26) **MARTIN, D.** 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- 27) **MCLEOD, H.** 2008. *Sekularizace v západní Evropě (1848 - 1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

- 28) **NEŠPOR, Z. R. 2008.** „Vývoj sociologie náboženství“. Pp. 296-305, 312-318 in Nešpor, Zdeněk R.; Václavík, David (a kol.). *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- 29) **O´DEA, T. 1966.** *The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- 30) **SHINER, L. 1966.** *The Secularization of History: An Introduction to the Theology of Friedrich Gogarten*. Abingdon Press
- 31) **ŠTAMPACH, I. O. 2008.** *Přehled Religionistiky*. Praha: Portál.
- 32) **VÁCLAVÍK, D. 2008.** „Vývoj sociologie náboženství“. Pp. 291-296, 328-331 in Nešpor, Zdeněk R.; Václavík, David (a kol.). *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- 33) **VÁCLAVÍK, D. 2010.** *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada Publishing.
- 34) **VIDO, R. 2011.** *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno: CDK.
- 35) **WAARDENBURG, J. 1997.** *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*. Brno: Masarykova univerzita & nakladatelství Georgetown.
- 36) **WILSON, B.** *Aspects of Secularization in the West*. Japanese Journal of Religious Studies. 3/4 December 1976. Pp 259-276. Online, dostupné z: <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/pdf/46.pdf> (staženo 7. 2. 2012)
- 37) **WILSON, B. 1992.** *Religion in Sociological Perspective*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- 38) **WOODHEAD, L. 2001.** „Introduction“. Pp. 17 in Woodhead, Linda; Heelas, Paul; Martin, David (eds.). *Peter Berger and the Study of Religion*. London – New York: Routledge.