

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA



DIPLOMOVÁ PRÁCE

SEKULARIZACE JAKO PROVOKACE KŘESŤANSTVÍ
K teologickým východiskům sociální teorie P. Bergera a Ch. Taylora

Kryštof Doležal

Katedra systematické teologie
Vedoucí práce: Mgr. Petr Gallus, Ph.D
Studijní program: Teologie (N6141)
Studijní obor: TSE (6141T079)

Praha 2018

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 15. června 2018

Kryštof Doležal

Bibliografická citace

Doležal, Kryštof. *Sekularizace jako provokace: K teologickým východiskům sociální teorie P. Bergera a Ch. Taylora*. Praha, 2018. 85 s. Diplomová práce (Mgr.) Universita Karlova, Evangelická teologická fakulta. Vedoucí diplomové práce Mgr. Petr Gallus, Ph.D.

Anotace

Ve zde předkládané diplomové práci vykládám teologické motivy v sociální teorii P. L. Bergera a Ch. Taylora, a to ve vztahu k jejich interpretaci pojmů sekularizace a sekularity. Prvním cílem práce je ukázat, zda lze tyto dílčí sociologické koncepty číst jako teologicky podmíněné. A následně vykázat, jak závislost těchto konceptů na vlastních teologických východiscích ovlivňuje vysvětlení pertinence křesťanství v současném světě. Druhým cílem práce je prokázat vnitřní souvislosti mezi myšlením obou autorů; vysvětlit, jak a z jakých příčin nabývá pojetí sekularizace a sekularity u obou autorů shodných nebo rozdílných výrazů. Práce je uspořádána do čtyř oddílů, první oddíl definuje rámec debaty o sekularizaci a sekularitě, ve kterém se téma této práce pohybuje a předkládá vysvětlení základních pojmů. Druhý a třetí oddíl poskytuje analýzu Bergerova a Taylorova sociologického přístupu. Poslední oddíl srovnává koncepty, které se na základě tohoto rozboru ukáží jako zásadní pro výklad sekularizace a sekularity.

Klíčová slova

Peter L. Berger, Charles Taylor, sekularizační debata, sekularita, sekularismus, náboženství, křesťanství, imanence, transcendence, pluralismus, víra

Abstract

This master thesis is focused on interpreting theological motives in the social theory of P. L. Berger and Ch. Taylor, particularly in relation to their interpretation of the concepts of secularization and secularity. The first objective of the thesis is to demonstrate whether these partial sociological concepts can be read as theologically conditioned. Consequently, to elucidate how the dependence of these concepts on their theological origins influences the explanation of the pertinence of Christianity in the contemporary world. The second aim of this thesis is to testify the inner connection between the ideas of both authors; in order to explain how and for what reason the concepts of secularization and secularity acquire the same or different expressions. This thesis is organized into four sections, the first section defines the framework of the secularization debate in which the topic of this work operates. The second and third sections provide an analysis of Berger and Taylor's sociological approach. The last section compares the concepts that prove to be essential for the interpretation of secularization and secularity in Berger and Taylor.

Key words

Peter L. Berger, Charles Taylor, Secularization Debate, Secularity, Secularism, Religion, Christianity, Immanence, Transcendence, Pluralism, Faith

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu této práce Mgr. Petrovi Gallusovi, Ph.D. za inspirativní přístup k teologii, nepostradatelné rady, vstřícnou pomoc a trpělivost. Současně děkuji také své rodině, Lídě a Ester za pomoc a podporu při psaní této práce

Obsah

Úvod.....	1
I. Teorie sekularizace a sekularity v sociální teorii a teologii.....	7
II. Sociologie náboženství P. Bergera	12
1. <i>Sekularizace a pluralizace</i>	<i>12</i>
2. <i>Teologická antropologie</i>	<i>18</i>
3. <i>Induktivní teologie.....</i>	<i>23</i>
III. Sekulární věk Ch. Taylora.....	29
1. <i>Pojem sekularity a sekularizace.....</i>	<i>29</i>
1.1 <i>Taylorovo pojetí náboženství a sekularizační narativ.....</i>	<i>32</i>
2. <i>Imanentní rámec. Porézní já versus zapouzdřené já.....</i>	<i>40</i>
3. <i>Koncept plnosti.....</i>	<i>46</i>
4. <i>Konverze a otevření se kontingenci.....</i>	<i>54</i>
IV. Srovnání.....	62
Závěr.....	68
Bibliografie.....	70
<i>Primární literatura.....</i>	<i>70</i>
<i>Sekundární literatura</i>	<i>72</i>

Sekularizace jako provokace křesťanství

K teologickým východiskům sociální teorie P. Bergera a Ch. Taylora

*Naslouchej ševeru vln: dívej se na světly,
zčeřený odraz, který je krásnější než život
sám: lákají proudy vln tam dolů, kde
hejna rorýsů krouží a křídly stříhají
podvodní vzduch; a co má duše? Podléhá
lákání; proč by se zdráhala, když volá
nekonečno?*

Andrej Bělýj. *Stříbrný holub*. Praha: MF, 1971.

Úvod

V práci, kterou předkládám, se zabývám myšlením dvou významných sociologů náboženství: Petera L. Bergera (1929–2017) a Charlese Taylora (1931). Bergerův i Taylorův popis náboženství, společnosti a člověka je motivován jejich osobní náboženskou vírou. Berger svou práci rozvíjí z perspektivy protestantismu, ale odmítá se identifikovat s konkrétní denominací (Berger 2004, viii). Taylor píše z pozice římského katolíka (Taylor 2007, 437). Oba autoři ve své práci vědomě narušují požadavek hodnotově nezatíženého výzkumu a ohledávají jeho hranice.¹ Základní osou této práce je analýza teologických motivů a zdůvodnění pertinence náboženství (křesťanství) v západních (post)moderních společnostech, které v prostoru vědeckého diskurzu v současnosti stále čelí sekulárnímu paradigmatu. Práce usiluje o verifikaci dvou hypotéz (obsahové a metodické): (i) promýšlení sekularizace a sekularity je u Bergera a Taylora postaveno na teologických základech a nabývá v jejich díle povahy *teologických tezí*; (ii) myšlenky obou autorů lze pojmut jako *sekvenci*, Berger s Taylorem identifikují analogické problémy, a lze tak sledovat jejich vzájemnou obsahovou, teoretickou i kritickou provázanost.

¹ A současně oba autoři vytýkají sekulárním autorům nevyřčený předsudek vůči náboženství.

Podle Bergera i Taylora křesťanství potřebuje společně se západní společností projít sekularizačním procesem, aby se mohlo plně realizovat, sekularizace má pro křesťanství pozitivní konsekvence. Projekt modernity a modernizace je ovšem nedokončený,² neboť v průběhu sekularizace a dalších modernizačních procesů byla poškozena a téměř ztracena konstitutivní dimenze lidského života. Modernímu člověku chybí vztah a citlivost vůči transcenci, vztah k něčemu, co jej přesahuje a co má svůj vlastní zdroj mimo tento svět. Moderní člověk potřebuje opětovně nabýt tuto zapomenutou (náboženskou) dimenzi.³ Berger i Taylor proto zkoumají, jaké motivy, konstrukce smyslu a významu jsou stále možné a kompatibilní v prostředí sekularizované modernity a jaký je jejich *základ*. Ve svých textech se nezaměřují na to, zda je moderní společnost skutečně (empiricky) sekularizována, ale z jakých příčin se to ve vědeckém diskurzu tvrdí. Pokouší se nalézt přesvědčivé argumenty pro možnosti víry v moderním světě, nejen víry v Boha, ale v transcenci v jakékoli formě.

Tato diplomová práce je strukturována následovně. V prvním oddíle představím rámec akademické debaty ve vztahu k pojmům sekularizace, sekularity a sekularismu a vyložím různé přístupy a interpretace náboženství v moderních společnostech.

V následujících oddílech této práce analyzuji konkrétní příspěvky obou autorů. Ve svém výkladu postupuji vždy od společenské k individuální rovině. Druhý oddíl, věnovaný Bergerovi, je rozdělen do tří částí. Postupně zde vysvětluji Bergerovo pojetí sekularizace a pluralizace; teologické antropologie a induktivní teologie. Rovněž napříč jednotlivými subkapitoly definuji základní pojmy jeho myšlení: *posvátný baldachýn*, *přijatelnostní struktury*, *heretický imperativ*, *cizost*, *signály transcendence* apod. Pracuji přitom primárně se třemi Bergerovými studii, ve kterých se věnuje teologickým aspektům svého pojetí náboženství. Diskutované Bergerovy texty mají formu spíše popularizační, neboť se jedná o upravené přednáškové cykly či eseje. Často se tak Berger dopouští značně zjednodušujících argumentů, rezignuje na detailní filosofická nebo empirická zdůvodnění a jeho teologické pozice samotné jsou poměrně mělké. Lze říci, že Bergerovo teologické myšlení zůstalo v průběhu jeho publikační činnosti do značné míry

² O modernizaci jako nedokončeném projektu uvažuje také Habermas, ale ze sekulární perspektivy již ve své *Strukturální přeměně veřejnosti* (2000).

³ Srov. Tillich, Paul. *Lost Dimension*. New Jersey: Prentice Hall, 1973.

identické navzdory skutečnosti, že v 80. a 90. letech revidoval dílčí závěry své sociologické teorie. I přesto je Berger relevantní pro akademickou reflexi, neboť jeho teze jsou v prostoru teologie a sociologie náboženství stále živé a nelze je obejít. Na následujících řádcích postupně tyto texty představím.

V textu *A Rumor of Angels* z roku 1969 Berger sleduje možnosti a sílu teologického myšlení na pozadí afirmace sekularizačního paradigmatu. Berger je zde sofistikovanější v porovnání se svými jinými texty a teologická témata klade více do souvislostí s vlastní sociologickou prací. Zejména zde artikuluje argument nutnosti nahlédnout společenskou situaci v daném historickém momentu, ze které lze následně vysvětlit pozici jednotlivce a poté konstruovat adekvátní teologii. Sekularizační paradigma zde úzce svazuje s modernizací. Tvrdí, že sekularizace probíhá i vně okruh západní civilizace, a nepokládá za pravděpodobné, že by tento trend mohl být jakkoliv zvrácen (Berger 1971, 22–25, 29–30). Dále pracuji s dílem *Vzdálená sláva* z roku 1993, ve kterém Berger pojednává o teologickém myšlení s novými akcenty, jež vznikají jak kvůli proměně jeho vnímání sekularizační teorie, tak kvůli proměně historicko-společenské skutečnosti. Třetím textem je *Questions of Faith* z roku 2004, kde Berger shrnuje a komentuje vlastní vyznání víry a teologické myšlení autorů, kteří jsou blízcí jeho postojům, a abstrahuje zde od své vlastní sociální teorie.

Co se týče další Bergerových sociologických spisů, pracuji s publikací *Sociální konstrukce reality* (spoluautor T. Luckmann) z roku 1966, kde Berger představuje základní východisko pro svou sociologickou analýzu: skutečnost je společensky podmíněný a konstruovaný produkt, dále s dílem *The Sacred Canopy*⁴ z roku 1967, ve kterém uvozuje svůj základní pohled na sociologii náboženství, vycházející přitom ze své konstruktivistické teorie. Náboženství je fenoménem vytvořeným společností, je *posvátným baldachýnem*, který udílí smysl světu, životu člověka, a společnosti; rovněž zohledňuji úvodní studii ke kolektivní monografii *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* z roku 1999, ve které Berger upozorňuje na rostoucí význam náboženství v současném světě, a tudíž na nutnost revidovat určité teze teorie sekularizace, a publikaci *The Many Altars of Modernity* z roku 2014, ve kterém

⁴ Kniha *Sacred Canopy* z roku 1967 je psána ze sociologické perspektivy, *Rumor of Angels* z roku 1969 zaujímá teologickou perspektivu.

Berger shrnuje své dílo a doporučuje teorii pluralismu jako základní paradigma pro výzkum náboženství.⁵

Třetí oddíl, zabývající se Taylorovým myšlením, postupuje ve výkladu na základě stejné logiky jako oddíl věnovaný P. Bergerovi. V první kapitole se zaměřuji na Taylorovo pojetí *sekularity* jako alternativy k sekularizačním teoriím, vymezuji zde trojí typ sekularity a čtyři formy *uzavřených struktur světa*. V následující subkapitole se věnuji Taylorovu převyprávění dějinného příběhu o sekularizaci, jeho kritice sekularizačních teorií a jeho reformulaci ústřední pointy sekularizace. Ve třetí kapitole vysvětluji Taylorovu antropologii a pojmy *porézní* a *zapouzdřené* já v kontextu ustavení *imanentního rámce*. V posledních dvou kapitolách tematizují koncepty *plnosti* a *konverze* a možnosti vykročení z imanentního rámce.

Základními texty mi jsou *A Catholic Modernity* (1996), jehož ústřední tezí je, že nástup modernity umožnil křesťanství rozvinout zcela zásadní prvky; a obsáhlý spis *Sekulární věk* (2007).⁶ Sekulární věk je filosofickou kritikou sociologického pojetí sekularizačních narativů. Taylor zde podává detailní výklad jednotlivých myšlenkových směrů, které ovlivnily diskurz modernity ve vztahu k náboženství.⁷ Interpretuje nejružnější pozice a alternativy myšlení, vznikající (zejména) v průběhu posledních dvou set let, které byly a jsou určeny základním rozporem mezi vírou a nevírou. Celá kniha je z velké části komentářem k myšlenkám jiných autorů a je tak náročné vytěžit vlastní Taylorova stanoviska. Dále pracuji s texty *Recovering the Sacred* (2011), kde Taylor vysvětluje své vlastní pojetí axiálního věku, „posvátna“ a budoucnosti náboženství; *The*

⁵ Svě čtení Bergerových děl současně konzultuji s kolektivní publikací *Peter Berger and the Study of Religion* (2001), ve které celá řada teologů a sociologů náboženství kriticky hodnotí Bergerovo dílo a jeho přínos pro promýšlení náboženství; dále se studii D. Reavese *Peter Berger and the Rise and Fall of the Theory of Secularization* (2012); a s prací A. Ahern *Berger's Dual-Citizenship Approach To Religion* (1989).

⁶ V práci vycházím z anglicko-jazyčného vydání z roku 2007, ale rovněž z českého, pouze částečného vydání původního díla z roku 2014, neboť sleduji český překlad Taylorových zásadních pojmů.

⁷ Taylor v *Sekulární věku* (2006) a v *Secularism and Freedom of Conscience* (2011) vypracovává své pojetí náboženství v moderní společnosti, také z důvodu jeho angažovanosti v reálných politických otázkách a vyjednáváních, kterých se v Quebecu účastnil, a to zejména v kontextu debat o multikulturalismu a migraci.

Church Speaks – to Whom? (2012), ve kterém rozvádí svá eklesiologická stanoviska; a *Reason, Faith, and Meaning* (2012) vysvětlující posuny v novověké subjektivní filosofii.⁸

Jednotlivým textům Ch. Taylora na téma modernita a náboženství je nutné rozumět v celku jeho politicko-filosofického díla,⁹ ve kterém promýšlí ideál autonomie jedince v konkrétní historicky a kulturně podmíněné společnosti. Není proto možné oddělit Taylorův výměr sekularity od jeho historického rozboru subjektivity (*Sources of the Self* 1989, *Etika authenticity* 2001) od jeho zkoumání pospolitosti (*Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, 1994) a sekularismu (*Secularism and Freedom of Conscience* 2011). Taylor se ve svém myšlení o sekularitě a sekularizaci snaží promyslet požadavky a hodnoty osvícenství/modernity a spojit je s otevřeností člověka vůči transcenci, která jej motivuje k hlubší citlivosti ve vztahu k realitě tzv. „imanentního rámce“,¹⁰ a nabídnout tak progresivní filosofický katolicismus pro sekulární věk (srov. Gordon 2008, 648; Matějčková 2014, 746).

V posledním oddíle postavím přístupy a jednotlivé pojmy Bergera a Taylora proti sobě; ukážu na jejich shodné a odlišné aspekty, silné a slabé stránky jejich děl.

Téma práce se tematicky pohybuje v oblasti teologie, sociologie náboženství a filosofie. Využívá proto metod, které jsou v těchto oborech obvyklé.: zejména textovou a konceptuální analýzu primárních a sekundárních textů, které jsou dále interpretovány a

⁸ Co se týče sekundární literatury, čerpám zejména ze dvou kolektivních publikací, které komentují Taylorovo pojetí sekularity: *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010) a *Working with Secular Age* (2016); dále z textu *How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor* (2014) J. Smithe; a s dílčími studiiemi *The Place of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor's A Secular Age* (2008) P. Gordona, *Transcendence and the Problem of Otherworldly Nihilism: Taylor, Heidegger, Nietzsche* (2011) I. Thomsona; *Jenom svět nestačí: Charles Taylor o sekularismu* (2011) P. Glombička; *Articulating the Secular: The Transcendent in Charles Taylor's Pluralism* (2014) J. Bolduca a M. Hanvelta; a *Hledání transcendence a authenticity v sekulárním věku* (2014) T. Matějčkové.

⁹ Taylor svými texty navazuje na historicko-filosofickou debatu 80. let, která se odehrála především ve Francii a Německu a která diskutovala narativy sekularizace buď jako kontinuitu (Gauchet 2004), nebo jako zlom (Blumenberg 1983) ve vývoji západní civilizace.

¹⁰ *Imanentním rámcem* Taylor označuje současné pojetí světa, které vychází z procesu odkouzlení a racionalizace. Tento rámec je chápán jako přirozený svět v opozici ke světu nadpřirozenému. Všichni jednotlivci tomuto rámci podléhají, různit se můžou pouze jejich vlastní interpretace a uzavřenost/otevřenost transcenci. Jsou to právě sekularizační teorie, které činí imanentní rámec něčím přirozeným (viz níže, oddíl III., kap. 2.).

rozdávěny. Při rozboru Bergerových a Taylorových děl sleduji jejich interpretační hlediska a jejich specifické užívání klíčových termínů. V závěrečné části práce vyjdu z možností komparativní (diachronní) metody.

I. Teorie sekularizace a sekularity v sociální teorii a teologii

Tzv. sekularizační debata, v jejímž kontextu je nezbytné vnímat zde předkládanou diplomovou práci, se odehrávala zejména na poli sociologie (náboženství) od 60. let 20. století do počátku století 21. Prvními texty byly výklady Wilsona (1966), Luckmanna (1967), či Bergera (1967), přičemž mezi předchůdce těchto autorů můžeme řadit práce klasických sociologů A. Comta, H. Spencera, K. Marxe, E. Durkheima, či M. Webera. Sekularizační teorie vychází z předpokladu, že modernizace má kauzální dopad na snižující se společenský význam náboženství a že fenomén náboženství je v modernitě odsouzen k zániku. Sociální soudržnost již v modernitě není zajištěna jediným systémem (náboženstvím), ale diferencovanými společenskými systémy, zejména státní politikou a administrací. J. Casanova strukturoval teorii sekularizace do tří subtezí a oblastí výzkumu – ústup náboženských praktik (mizení religiozity), oddělení náboženských institucí od politické sféry (diferenciace) a privatizace náboženství (Casanova 2011).¹¹

¹¹ V této souvislosti je vhodné předložit a vysvětlit základní pojmy, které v práci používám. *Sekulárno* je specificky teologická kategorie, která se zrodila v západním křesťanství a nemá ekvivalent v jiných náboženských tradicích. Latinský pojem *saeculum* nesl význam nekonečnosti času, následně začal být pojem *saeculum* (časově podmíněný, profánní, svět) využíván v opozici k náboženskému (duchovnímu, posvátnému světu spásy), umožňoval tak strukturovat prostorovou i časovou realitu středověkého křesťanství. Tato binární opozice byla rovněž využívána v oblasti kanonického práva. Umožnila rozlišit klerus do dvou skupin: na kleriky *náboženské* (mniši, kteří se ze světa stáhli do klášterů) a na kleriky *sekulární* (kněží vykonávající službu mezi laiky ve světě). Sloveso *sekularizovat* nabývalo významu učinit něco světským, respektive učinit náboženské osoby nebo objekty sekulárními (např. odchod mnichů z klášterů; zabavení klášterů v průběhu protestantské reformace v 16. století; nebo konfiskace církevního majetku v průběhu francouzské revoluce na konci století 18.) (Casanova 2011, 56). Pojem sekularizovat byl dále používán ve smyslu rušení církevních privilegií a práv; zejména v katolických zemích 19. a počátku 20. století byl tento pojem značně politizován, představoval antiklerikální program mající za cíl omezit či zrušit vliv náboženství na společnost, kulturu a školství (Luhmann 2015, 238).

V rovině vědeckého diskurzu je sekularizace tématem, kterým se sociologie sama konstituuje, sekularizací „spoluní sebe samu“ (Luhmann 2015, 237). Disciplína sociologie je se sekularizací bezprostředně provázaná, a to důrazem na vlastní náboženskou neangažovanost a vědecký ateismus. Sociologie se snaží jako první vědecká disciplína najít odpověď na otázku, co je to společnost jako autonomní jednotka a jak ve společnosti vzniká (imanentní) řád, když je transcendence zpochybněna a společnost již není vysvětlována skrze kosmologické analogie. Teorii sekularizace je rovněž nutné vnímat jako součást teorií modernizace: popisuje modernizační proces ve vztahu k náboženské komponentě, hledá vysvětlení zásadní

Teologie se sekularizační debatou komunikovala již od jejího samého počátku a konstitovala (zejména v protestantské tradici) perspektivu, která sekularizaci pochopila jako dějinné vyústění vnitřní logiky křesťanské víry samotné. Tento směr promýšlel křesťanství neizolovaně, jako bytostnou součást industrializované a sekularizované společnosti. D. Bonhoeffer (1991, 198-202) například tvrdí, že moderní člověk se díky procesu sekularizace dokázal zbavit starých forem náboženství, a nazřel tak svou skutečnou situaci před Bohem. Sekularizace oprostila křesťanství od falešné představy Boha a vede jej k pravému Bohu Bible, který svůj vliv a moc ve světě získává vlastní bezmocí. Zesvětštění světa v moderní epoše Bonhoeffer vnímal skrze metaforu „dospívání lidstva“: z dětské etapy se lidstvo přesouvá k dospělosti a člověk přebírá skutečnou odpovědnost za vlastní život. Emancipační silou v tomto procesu je člověku Bůh, Bůh sám si přeje, aby člověk dospěl. Hošek (2012, 25–36) ukazuje, že někteří teologové tento proces popisovali také jako „odposvátnění světa“, jako boj proti idolatrii, antropologickým představám o Bohu a jako konečné očištění náboženské víry od jejích naivních forem a politické utilizace. F. Geogarten předkládá tvrzení, že sekularizace je pozitivní, problematickým zůstává pouze sekularismus. Ten svádí ke snaze christianizovat svět důrazem na křesťanskou morálitou a poskytnout tak řešení společenských patologií. *Víra* se tímto pohybem nezbytně mění v *náboženství*, v ideologii, a zavádí normy a preskripce, které jsou křesťanské víře bytostně cizí (Bedouelle, 2005, 1466-1468). Nebo H. Cox (2013, 22–26) se domníval, že jsou to

ruptury v dějinách západu, tj. ozřejmuje fenomén mizení náboženství z veřejné sféry, ústup náboženské praxe a privatizace náboženské víry.

Pojem *sekulárna* je centrální kategorií modernity, je teologicko-filosofickou, právně-politickou a kulturně-antropologickou kategorií, která umožňuje „... konstruovat, formalizovat, zachycovat a zakoušet skutečnost, která je odlišná od skutečnosti ‚náboženské‘.“ (Casanova 2011, 54). *Sekularizace* je konceptem, který odkazuje k „... empiricko-historickým schémátům transformace a diferenciaci ‚náboženských‘ (církvní instituce a církve) a ‚sekulárních‘ (stát, ekonomika, věda, umění, zábava, zdraví a sociální zabezpečení) institucionálních sfér ve vývoji od raně moderních k současným společnostem.“ (Casanova 2011, 55) Sekularizace je, jak již bylo řečeno, jednou ze základních teorií sociologie a teze o úpadku a privatizaci náboženství jsou jejími základními komponentami. Pojem *sekularismu* referuje k „...celému souboru moderních sekulárních svetonázorů a ideologií, které mohou být vědomě zastávány a výslovně rozpracovány do filosofie dějin a do normativně-ideologických státních projektů, do projektů modernity a kulturních programů, nebo alternativně, může být pochopen jako epistemický režim vědění, který může být zastáván nereflexivně ...“ (Casanova 2011, 55)

zejména křesťanské instituce, které jsou natolik zatížené anachronickými tradicemi a konvencemi, že sekularizace je příležitostí tyto nánosy odfiltrvat a křesťanskou praxi od základu proměnit. Dle Coxe sekularizace umožnila vznik pluralismu, tolerance, odsvětštění a relativizaci absolutních hodnot.

Teologické myšlení těchto a jiných autorů¹² pak dalo vzniknout tzv. *sekulární teologii*, jejímž nejvýraznějším zástupcem je J. A. T. Robinson (2006), a *teologii smrti Boha*, jejímž reprezentanty jsou například američtí teologové T. J. J. Altizer, W. Hamilton, J. A. Caputo, či G. Vahanian nebo německá autorka D. Sölle. Sekulární teologie se profilovala jako teologie odmítající institucionální formy církve, konvenční teologické koncepty, terminologii a dogmata. Snažila se proto přijít se zcela novou formulací Boha a dalších křesťanských kategorií. Ilustrovala nereálnost Boží přítomnosti v moderní epoše a teologii promýšlela v intimním sepětí s moderní kulturou, přičemž kladla akcent, byť ve specificky antropologickém smyslu, na christologický rozměr teologie (Shiner 1965, 279-280; Lukeš 2014, 515-519; Avakian 2015, 3, 9-10).

Až do 80. let měla sekularizační teorie v oblasti sociologie statut ortodoxie, avšak na přelomu 80. a 90. let začala být zpochybňována v důsledku rostoucího vlivu konzervativních a evangelikálních církví v USA, kvůli vzrůstajícímu vlivu a viditelnosti militantního islámu, díky demokratizační roli církví v zemích východního bloku a na základě vitality náboženství především v zemích tzv. třetího světa. Někteří autoři proto sekularizační teorii revidovali: náboženství neztratilo relevanci v politickém životě. Náboženské instituce a praktiky nabývají nových forem a mají nové funkce. Ve veřejném prostoru vznikají nové typy vztahů mezi náboženstvím a politickou mocí (Casanova 1994, Berger 1999).¹³ Teorie sekularizace jako determinovaný, neosobní proces je

¹² Například filosoficko-teologický existencialismus P. Tillicha (2004).

¹³ Proti Bergerovým důvodům, proč opustit sekularizační teze, staví S. Bruce – jeden z největších zastánců sekularizační teorie – následující argumenty. Za prvé zpochybňuje význam růstu konzervativních církví v USA. Zvýšení počtu členů v církvích totiž není kauzálně spjat s rostoucí popularitou náboženství, ale rostoucí populací. V USA je jiná dynamika urbanizace než v Evropě, nelze tak proto Evropu a USA srovnávat, jsou totiž v jiném dějinném stádiu vývoje. Za druhé, nárůst konzervatismu a pokles liberalismu nesvědčí o nevhodnosti sekularizačních tezí. Adaptace na sekularitu nutně neznamená její nápodobu. Bruce tvrdí, že liberální formy náboženství jsou na sestupu právě proto, že individualismus, tolerance a vysoká sociální mobilita vlastní současné liberální demokracii rozbíjí kohezi nezbytnou pro organizace typu církví. A za třetí, sekularizační teze není možné lehkomyšlně přenést do prostoru zemí třetího světa, jsou zcela konkrétními tezemi o vlivu řady sociálních změn za určitých okolností (Bruce 2002, 89–94).

zpochybněna, naopak se stává prostorem konfliktu, v němž se střetávají různé světové názory. Jiní autoři zpochybňují evropské čtení sekularizace, navrhují aplikovat postupy teorie racionální volby, a tvrdí, že sekularizace je v Evropě určena nedostatkem náboženské plurality (Stark 1987, 1997, Gill 2007); odmítají kauzální propojení modernizace a sekularizace, její univerzální platnost, a akcentují neinstitucionální formy náboženství (Davie 2005); nebo (McLeod 2000; 2007) kritizuje sekularizační teze ze zpětného linearizování historické skutečnosti a poukazuje na nutnost diference mezi sekularizací myšlení a sekularizací společenskou; nebo navrhují zcela opustit sekularizační perspektivu a zaměřit se na proces oddělování náboženské a kulturní sféry a na otázku homogenizace náboženství v době globalizace (Roy 2011); či navrhují přistoupit k výzkumu náboženství z hlediska teorie komunikace a systémové teorie, kde je základním komunikačním kódem distinkce mezi imanencí a transcencí (Luhmann 2015).

Existuje rovněž široké množství autorů, kteří se snaží udržet relevanci sekularizační teorie a zjemňují pouze některé její radikální teze (Bruce 2002, Luhmann 2015). Sekularizační teorie je nutné chápat jako specificky historické pojetí západní Evropy, které je zobecnitelné do jiných rámců jen do té míry, do které jsou její konkrétní prvky v neevropském kontextu reprodukovány. Není proto nutné zpochybnovat sekularizační teze jen proto, že nezápadní prostředí se vyvíjela jinak než referent, na jehož základě byla tato teorie vytvořena.

Debata v sociální a politické filosofii se v novém tisíciletí transformovala v polemiku o roli náboženství ve veřejné sféře. Na jedné straně stojí zastánci (post)sekularismu, kteří chtějí ponechat jasnou distinkci mezi politickou sférou a sférou náboženskou. I přestože přiznávají náboženství legitimní funkci a stanovují nutnost v jistém smyslu inkorporovat náboženství do veřejného prostoru. Zejména určité náboženské koncepty by dle těchto autorů měly být zachovány, aby byl možné využít jejich morálního a sémantického potenciálu a obohatit jím veřejnou debatu (Rawls 1997, Conolly 1999, Habermas 2008, Foret 2009, Haynes 2012). Druhý proud (Asad 2003, Taylor 2006, Taylor and MacLure 2011, Dressler and Mandair 2011, Cady and Hurd 2014, Mavelli and Petito 2014, Speer 2014, Spohn, Koenig and Knöbl 2015, Wilson 2017) poukazuje na nesamozřejmost tohoto duálního dělení, na partikularitu (post)sekularismu, na jeho ideologickou zatíženost, historickou kontingenci, mocensko-

vědeckou podmíněnost a nereflexivitu (Calhoun 2011). Tito autoři se vymezují proti Habermasově požadavku, aby náboženští aktéři využívali sekulárního jazyka ve veřejném prostoru, což podle nich nutně devaluje konstitutivní pojmy víry či učení dané církevní formace; nebo jej obviňují, že náboženství chápe jako pouhý epifenomén (Pabst 2012, Birnbaum 2015).

V posledních deseti letech se debata již neváže na abstraktní teoretizování o političnu a náboženství, ale táže se po konkrétním společensko-politickém konstruování sekulárních režimů; debata vyšetřuje specifickou konfiguraci vztahů mezi státem, společnostmi a církví. Klíčový je přitom způsob definování a regulace náboženství sekulárními institucemi. Sekularismus je nově nasvětlen, čímž ztrácí svou neviditelnost a neutralitu; začíná být pojímán jako soubor idejí, politik a strategií, je nazírán jako způsob vládnutí, a nesignalizuje proto absenci či mizení náboženství (Berg-Sørensen 2012). Lze shrnout, že autoři nově hledají dialektickou podstatu vztahu mezi státem a církví v různých politických a sociálních kontextech.

Odmítnutí sekularizačních teorií, kritika nereflexivity sekularity a výzkum sekulárních režimů se v posledních několika letech proměnily do nového paradigmatu (analyticky i normativně). Společenskovední výzkum je stále otevřenější vůči náboženství a stále kritičtější k ideologii sekularismu, který je údajně zastáván politickou a akademickou elitou. Sekularismus, který byl dříve považován za prostředek osvobození se z útlaku tradičních náboženských struktur a autorit, je dnes chápán jako sekulární ideologie a nástroj kontroly a vyloučení. Pozici sekularismu zaujalo náboženství, které se nyní jeví jako prostor svobody a nástroj emancipace (Mahmood 2010). Naopak výzkum sekularismu je stavěn do souvislosti s mocenskými vztahy a režimy vědění, zahrnujícími produkci náboženských forem subjektivity a omezujícími tak autonomii jednotlivce. Příčinou „triumfalismu“ vědců sympatizujících s myšlenkami nové viditelnosti a významu náboženství v (post)sekulárním věku je rehabilitace předmětu jejich výzkumu a jejich východisko, že náboženství disponuje schopností zpochybňovat a měnit sociální hranice (Burchardt 2016).¹⁴

¹⁴ Burchardt tento posun vysvětluje především skutečností, že náboženství ve vědeckém diskurzu není až na výjimky (Juergensmeyer 2003) hodnoceno prizmatem mocenských vztahů a dominance. V současnosti je ovšem výzkum náboženského násilí, fundamentalismu a nábožensky motivovaného terorismu předmětem bezpečnostních studií, nikoliv sociologie náboženství.

II. Sociologie náboženství P. Bergera

1. Sekularizace a pluralizace

Na následujících řádcích představím revidované sekularizační teze v pojetí P. Bergera. Berger se v textu z roku 1999 staví proti předpokladům sekularizační teorie, že modernita je definována radikálním úpadkem náboženství,¹⁵ a to ve dvou rovinách – ve veřejném prostoru a v postojích jednotlivců. Berger píše, že předpoklad o sekularizovaném světě je mylný: dnešní svět je nadále náboženský, a „... někde dokonce více než dříve“ (Berger 1999, 3).¹⁶ Pro tato tvrzení udává zvláště dva nedostatky sekularizační teorie. Za první, sekularizační teorie zaujímá nevhodný předpoklad, že „metafyzická havárie moderních dějin“ je přičítána moderní vědě, především v souvislosti s dosahem vědecké racionality (Berger 1997, 28). Za druhé, je omyl, že by sekularizační efekt probíhal ve dvou rovinách: rozumové (přísně racionální postupy myšlení) a praktické (člověk je schopen řešit problémy, proti kterým byl dříve bezmocný), a nepotřebuje proto již náboženství (Berger 1997, 25). Sekulární myšlení nutně pojímá náboženskou víru jako konstrukt, jenž si

¹⁵ Berger náboženství definuje substanciálně, oproti funkcionálnímu pojetí například E. Durkheima nebo T. Luckmanna. Durkheim byl přesvědčen, že náboženství je sociální fakt, náboženství není ničím víc než institucí, udržující sociální kohezi, a vypořádává se se společenskými anomie (tj. se sociálními poruchami). Luckmann náboženství definuje jako schopnost člověka transcendovat jeho biologickou přirozenost skrze konstrukci objektivního, morálně zavazujícího, světa smyslu. Pro Bergera jako zastávce substanciální definice jsou nejzásadnější fenomény, které se člověku dávají v oblasti *zkušenosti*, tj. zkušenosti s posvátným a nadpřirozeným. Náboženský smysl a význam, tvrdí Berger, přináší řád a stabilitu, díky kterým je možné odolávat a bojovat s anomie. Funkcionální přístup tento (zkušenostní) aspekt neuznává, ale právě tento typ zkušenosti je podle Bergera ústředním prvkem náboženství (Anhern, 79–85, Berger 1980, 75–76). Mimo zkušenost lze náboženství v Bergerově konceptu hledat ve formě *tradice* a *reflexe*. Zkušenost je ale nejzásadnější formou, kde se člověk setkává s náboženskými obsahy. Disciplína teologie následně dovoluje popsat tento základní typ zkušenosti.

¹⁶ De-sekularizace je dle Bergera dána třemi faktory. Za první náboženským oživením (evangelikální nebo muslimská hnutí) a také genealogickou dekonstrukcí epistemických předpokladů sekularity a teorie sekularizace. Bergerovi rovněž vadí, že se nenaplnila sekularizační teze o zmizení náboženství. Nabízí se ale otázka, zda čekal dostatečně dlouho, než náboženství zmizí. Za druhé díky snaze dosáhnout jistoty v prostředí existenciální nejistoty modernity. A za třetí je motivována odporem proti sekularismu elit (srov. Reaves 2012, 5).

člověk v minulosti vytvořil, aby byl schopen porozumět nepochopitelnému světu a vyrovnal se s bezmocí, kterou pociťuje. Čím více se proto tato nejistota a pochopení rozplývá díky racionalitě moderních způsobů poznávání, tím nutně upadá náboženská víra.

I přes tyto výtky směrem k sekularizační teorii si Berger podržuje část sekularizačních tezí – sekularizace nadále probíhá především v západním světě, určitým způsobem probíhá a koreluje s proměnami danými modernitou (industrializace, konzumerismus), platí de facto beze zbytku v Evropě, a především v případě mezinárodní společenské skupiny s vysokoškolským vzděláním západního typu, která je rozptýlena po celém světě.

Berger předkládá vlastní historický exkurz a hledá *počátek* sekularizačního procesu. Kořeny sekularizace nalézají zejména v samotném křesťanství, primárně v protestantismu. Především v teologii M. Luthera. Reformace smazala nadpozemské a magické aspekty křesťanství. V dějinách jde ovšem ještě dál než Taylor. Jakousi proto-sekularizaci diagnostikuje již v judaismu. Bůh je zde totiž zúžen na Jedno, je všemohoucí, nebyl stvořen, je mimo čas a prostor, není ovlivnitelný člověkem skrze rituální činnost, lidé jsou pouze smlouvou zavázáni Boha poslouchat, je mimo tento svět. V judaismu dochází k limitaci četnosti kontaktů s posvátným; naopak ve staroegyptském a mezopotámském náboženství posvátno neustále se světem interagovalo. Veškeré lidské jednání a mocenské pozice byly přímým důsledkem zásahu bohů, boží vůle (Berger 2011, 247).

Ústředním tématem je pro Bergera ovšem sekularizace v kontextu procesu modernizace, byť s tímto procesem není výlučně svázána. Podle Bergera totiž existuje celá řada modernizujících se oblastí světa, kde náboženství naopak posiluje. Už v *Sacred Canopy* (1967) ale Berger hovoří o nemožnosti universalizace sekularizační teze. Ve svých textech ze 60 a 70. let zkoumá sekularizaci v Západním světě. Od 90. let, kdy tvrdí, že dochází k de-sekularizaci světa, si přitom všímá rozdílných oblastí mimo západ (s výjimkou evangelikálních hnutí na americkém kontinentu). Tezí o de-sekularizaci tak Berger není věrný svým postojům ze svého raného období. Tezi o de-sekularizaci zpochybňuje z důvodu vlastního zaměření se na jiný referent. Sekularizační teorie je určena pro západní prostor a tam, jak sám Berger tvrdí, je verifikovatelná. Dále je možné Bergerovi adresovat výtku, že nerozlišuje (popřípadě nezřetelně) mezi společenskou, politickou, filosofickou a kulturní sekularizací.

Berger akcentuje zatíženost evropské perspektivy a označuje Evropu za výjimku (srov. Davie 2003). A obrací tezi M. Webera o „odkouzlení světa“ (Weber 2009, 133). Weber v Bergerově interpretaci totiž dostatečně nedoceníl možnost „opětovného očarování světa“ který je „chladný a bezútěšný“ (Berger 1997, 27). Sekularizací prodchnutý svět, píše Berger, nezbytně otevírá prostor pro anti-sekularizační hnutí, což zdůvodňuje překvapivě mohutným argumentem, který působí jako svého druhu Bergerovo křesťanské vyznání s velmi optimistickým přívlastkem: „... transcendence je součástí reality (...), a tato realita nad sekulárností v konečném důsledku vítězí.“ (Berger 1997, 28) Člověk se pak k tomuto transcendentnímu přesahu vždy vztahuje. Nebo jinde Berger tvrdí, že „... náboženství jako lidský produkt nebo projekce může být jednou znovu převrácen, a to tak, že v této inverzi bude možné nalézt schůdnou teologickou metodu k odpovědi na výzvy sociologie“ (Berger 1971, 63). Berger si ovšem v tomto bodě uvnitř jednoho díla protičeří, neboť sekularizaci jako dějinný proces vysvětlující ústup náboženství ve stejném díle definuje jako nezvratný fenomén (Berger 1971, 30).

Vedle teorie sekularizace Berger staví vlastní pojem pluralismu, který se stává zásadním konceptem pro Bergerovu diagnózu stavu náboženské víry v současném světě.¹⁷ Tato teorie předpokládá přítomnost více sociálních skupin v rámci jedné společnosti, které jsou spojeny určitým občanským konsenzem. Na tomto podkladu vzniká problém „kognitivní náказы pluralismu“, které se křesťanství dle autora nedokáže přizpůsobit (Berger 1997, 34). Kognitivní náказа označuje situaci, kdy rozličné životní postoje, hodnoty či názory začínají interagovat a splývat, pluralismus odkazuje k multiplicitě pohledů na svět, ke střetu hodnot a názorů. V modernitě se tento jev děje v masovém měřítku (v dějinách byl bytostnou součástí městských osídlení), a způsobuje otřesení samozřejmých jistot a nárůst relativismu (Berger 1997, 36). Berger proto tvrdí, že tento typ pluralismu v sobě obsahuje sekularizační potenciál. Křesťanství, na rozdíl od hinduismu či buddhismu, je pak nejvíce zranitelným náboženstvím ve světle sekularizačního efektu moderního pluralismu. Křesťanství může k této situaci zaujmout tři různé postoje. Jejich názvy jsou instruktivní samy o sobě, a nevyžadují proto další výklad: „kognitivní smlouvání“, „kognitivní kapitulace“, či „kognitivní hradba“ (Berger 1997, 42).

¹⁷ V této otázce dochází ke znatelnému posunu v Bergerově díle, v *Sacred Canopy* (2011, 217) totiž jako primární příčinu sekularizace stanovuje industrializaci (industriální kapitalismus).

Modernita, tvrdí Berger, zničila samozřejmě chápané jistoty. Hlavní vinu na tom nenese moderní věda, ale pluralizace; ta je příčinou úbytku víry: pluralizace sekularizuje. Aby tento problém Berger vysvětlil hlouběji, připomíná pojem *přijatelnostní struktury* (*plausibility structures*) – člověk je společenský tvor a vyžaduje pro svou víru podporu společnosti (Berger 1997, 107). Čím větší podporu člověk pro své vlastní myšlenkové struktury získá, tím větší přijatelnosti nabývají. V modernitě se nadpřirozeno jako smysluplná realita vytrácí z každodennosti většiny populace, proto ti, kteří si podržují víru, se stávají minoritou (*kognitivní menšinou*). Tato menšina je entitou s „deviantním věděním“. Věděním v kontextu *sociologie věděním*¹⁸ Berger definuje jako něco „... v co se věří nebo co je považováno za věděním“ (Berger 1971, 18). Věděním je neutrálním pojmem, protože nerozhoduje, jestli je příslušné sociální věděním v konečném důsledku pravdivé či falešné. Všechny společnosti jsou konstituovány na základě tohoto typu věděním – všechny společnosti mají *kognitivní struktury*. Věděním jako takové má pro Bergera existenciální důsledky: „Existenciálně ... opravdové věděním vede ke zkušenosti extáze – ek-statis, postavení mimo dané rutiny každodenního života“ (Berger 1971, 43). Berger proto zakládá své teze na existenci různých modalit věděním a na zkušenosti extáze. Udržet jisté představy a víru v transcenci v modernitě je pro jednotlivce velmi náročné, zejména v důsledku společenských a psychologických tlaků (Berger 1971, 21). Být v pozici menšiny je vždy represivní, neboť většina vždy odmítá přijmout věděním menšiny jako *věděním*. Právě v důsledku multiplicity těchto struktur je těžké nabýt jistoty/víry, která je jedním z aspektů lidské přirozenosti. Navíc se v moderní době hledání jistoty stává sekulárním, nikoliv náboženským (Berger 1997, 117).

¹⁸ Sociologii věděním Berger shrnuje následovně. Jedná se o subdisciplínu sociologie vznikuvší ve dvacátých letech (nejvýznamnějším autorem je například K. Mannheim: Mannheim 2002), zabývající se studiem vztahu mezi lidským myšlením a společenskými podmínkami, v nichž se toto myšlení odehrává. Základním pojmem jsou přijatelnostní struktury. Každá společnost může být analyzována právě prizmatem těchto struktur, pouze v rámci a pomocí těchto struktur si může jedinec rozumět a vykládat svět. Tyto struktury mají různou intenzitu – od nezpochybnitelných jistot po pravděpodobnost a pouhý názor – síla přijatelnosti je závislá na síle podpůrné struktury. Tato dynamika je nezávislá na tom, zda vnější pozorovatel určí, že nějaké koncepty jsou falešné či pravdivé. Tyto struktury se silně vztahují k jakýmkoliv náboženským vizím světa, protože jsou velmi závislé na společenské podpoře. Sekularizace ve své podstatě tkví v tom, že existuje pluralita světů a teologie je pouze jedním z nich (Berger 1971, 54).

Převládajícímu typu vědění v modernitě vytýká, že rezignuje na vysvětlení a reflexi vlastní pozice, činí z ní univerzální a objektivní výchozí bod. Všechna lidská tvrzení jsou podle Bergera podřaditelná vědeckému výzkumu společenských procesů. Jestliže zrelativizujeme všechny kategorie, jaké afirmace jsou potom falešné a jaké pravdivé? Sekulární vědění sice umožňuje rozložit minulost, ale vlastní současnost vyjímá z tohoto zkoumání (Berger 1971, 55). Jakkoliv Berger ve svém díle definuje meze sociologického bádání, tvrdí, že metoda sociologie vědění má osvobozující efekt a je velmi flexibilní v kontextu kladení otázek po pravdě. Světonázor je vždy pevně svázán se subjektivní jistotou do té míry, do které jsou konzistentní s plausibilními strukturami. Moderní subjekt se pohybuje mezi jednotlivými strukturami, které jsou se sebou často v rozporu, soupeří mezi sebou, a každá víra nebo jistota je touto pluralitou oslabena. Sociologie vědění v sobě skrývá moc osvobození od tyranie současnosti (Berger 1971, 59–62).

Berger ve svém výkladu využívá náboženských zdrojů, konkrétně životem sv. Pavla¹⁹ ilustruje obtíže, kterým je věřící vystaven, adresuje-li své (náboženské) teze sekulární, pluralistické obci. Berger především akcentuje symbol pavlovského *skandálu bláznovství*, tedy zprávu o „slovu o kříži“, která v křesťanství představuje konstantní iracionální komponentu (Berger 1997, 24). V tomto kontextu Berger připomíná také problém *kognitivní disonance*, tzn. problém vyrovnávat nesoulad mezi kulturou/společností a evangeliem, schopnost adaptovat náboženství v podmínkách dané doby. V tomto ohledu, píše Berger, je zásadní symbolika kříže. Vždy totiž proti sobě stojí „moudrost světa“, určující nějaký společensko-intelektuální řád, a „bláznovství evangelia“, které má schopnost tento řád relativizovat, čímž konstituuje morálně revoluční aspekt křesťanství (Berger 1997, 16). Slovo o kříži má dle Bergera ještě další významy – je radikálně rovnostářské v tom smyslu, že před Bohem jsou všechny lidské motivace a skutky vystaveny nicotě; a rovněž nese spásu – zjevuje totiž, že můžeme „sdílet“ Boží moc, aniž bychom sami byli silní, protože Bůh se projevil v naší slabosti (společenské, mravní, intelektuální) (Berger 1997, 28). Pro Bergera je významná *cizost* křesťanské zvěsti, *Spasitel* jako cizorodý prvek, který vniká do skutečnosti, Spasitel jako doklad Božskosti – všeho, co není lidské, co transcenduje každodennost. Z toho pro Bergera plyne, pakliže církev bude prosazovat přílišnou akomodaci (v dané dějinně

¹⁹ Berger zde zejména vychází z *Listu Korintským 1,18–25*.

konstelaci), lehce se *bláznovství* vzdá a ztratí tak ústřední důvod své existence.²⁰ (kognitivní disonance vůči světu a cizosti vůči Bohu). Pojem kognitivní disonance jde pak ruku v ruce s pojmem *tolerance*, ale na druhé straně rovněž s vyostřením kognitivního nesouladu, a proto se vznikem *fanatismu* (Berger 1997, 10–12).

²⁰ „Evangelium není z tohoto světa; a pokud se někdo pokusí je přizpůsobit, zbaví je tím spásonosné síly, jež je v něm obsažena.“ (Berger 1997, 17)

2. Teologická antropologie

V souvislosti s vysvětlením podmínek, za kterých moderní člověk může uvěřit, nasazuje Berger u sociologicko-antropologické explikace (západního) individualismu. Zdůrazňuje faktory svobodné volby a osamění, které jsou možné jedině tehdy, je-li člověk vyvázán z původního uzavřeného společenství (Berger 1997, 75). Svobodu definuje jako možnost volby. Pouze je-li jedinec svobodný, respektive disponuje-li určitou mírou svobody, může být věřící (tato volba pak vyžaduje alespoň základní reflexi jednotlivce a otevřenost k „tajemství“) (Berger 2004, 4, 102). Tato skutečnost víry souvisí s tzv. *heretickým imperativem* – postojem, který reaguje na současné podmínky – imperativ nutící volit. Pojem hereze vychází z řeckého pojmu *hairein*, který znamená volit, odvozený pojem znamená zaujmout stanovisko, popřípadě názor. Herezi pak nelze myslet bez existence nějaké historické autority či tradičního náboženství: „V předmoderní situaci existuje svět náboženské jistoty, který je příležitostně přetrhnut heretickými deviacemi. Naopak, v moderní situaci existuje svět náboženské nejistoty, příležitostně prolomený víceméně vratkými konstrukcemi náboženské afirmace“ (Berger 1979, 28). Jinými slovy, modernita vytváří takovou situaci, která stanovuje volbu jako příkaz. Berger svou tezi o volbě zpevňuje biblickými odkazy: např. Abrahám opouští své společenství v reakci na Boží výzvu, podobně je tomu při proměně Saula na cestě do Damašku).

Vlastní já není dle postmoderní filosofie nikdy dané, je nesnadno dosažitelným cílem, je projevem vůle. Autentické já je v modernitě možné myslet jen jako autonomní a osamocené. Člověk jako pouhý konstrukt je ale pro Bergera neudržitelná představa postmoderní filosofie. Jinak řečeno „...bez Boha žádné já existovat nemůže“ (Berger 1997, 86). K tomuto tvrzení Berger připojuje citát odvozený od Dostojevského: „Jsem také nakloněn si myslet, že ideu já přesahující jakýkoli proces socializace lze uchovat pouze tehdy, jestliže z našeho pohledu na realitu nevymizí přítomnost transcendence. (...) Jestliže neexistuje Bůh, je možná existence jakéhokoli já – čímž otázka, které z těchto mnoha možných já je ‚pravé‘, ztrácí na významu“ (Berger, 1997, 86).

Svou antropologii Berger zdůvodňuje již nikoliv sociologickým, ale náboženským jazykem. Například odkazuje na biblický moment odsouzení Davida prorokem Nátanem: „Ty jsi ten muž!“ (2. kniha Samuelova, 12, 7). Bůh zde podle Taylora vyjadřuje normativní soud – nezohledňuje společenské konstrukce já, definuje člověka zbaveného

jakékoliv vnější záštity – *člověka osamělého*. To je dle Bergera patřičný pohled na vztah mezi člověkem a Bohem a na vztahy mezi lidmi, jedná se o relevantní a normativní pochopení lidských podmínek z křesťanského hlediska (Berger 1997, 88).

Berger sice tvrdí, že je nutné vyjít ze současných podmínek člověka a společnosti, ale tiše předtím činí ještě jeden krok. Jeho východiskem je totiž primárně člověk jako Boží stvoření/Boží obraz. Náboženská lidská přirozenost je proto Bergerovou *teologickou tezí*. Pravé já nelze nahlédnout jinak než nábožensky. Bergerův postup je následující. V prvním kroku je člověk Božím stvořením, potom je člověk zkoumán a diagnostikován nástroji sociologie, aby ve třetím kroku teologie nacházela odpovědi na situaci člověka v moderní společnosti. V tomto bodě je proto Bergerova teorie sociálního konstruktivismu znejistěna, uvážíme-li, že Berger stanovuje apriorní náklonost člověka k Bohu, tento typ lidské náboženskosti nepodléhá čistému konstruování. Zároveň je tento minimální předpoklad lidské antropologie jednou z příčin, které Bergerovi umožňují myslet transcendenci, základní propojenost Boha s člověkem.

Dále Berger biblickou víru chápe jako definující člověka jako člověka odpovědného, jehož základní definičním kritériem je fakt, že dokáže odpovědět na Boží apel. Individualismus nás rovněž může vydělit od společenství, postavit nás proti němu. Vlastní já se vyhýbá zobecnění – stojí před Bohem a samo před sebou. Zdůrazňovaná racionalita moderního já se upíná k nízkým cílům. Pozitivním rysem moderního já ale zůstává, že disponuje širokou svobodou, která je paradoxně pocíťována jako břemeno (Berger, 1997, 109-122).²¹

Berger člověka definuje s velmi výrazným předpokladem: „... moderní člověk neztratil sklon k (posvátné) úctě, k nadpřirozenému, k možnostem, které jsou přijaty proti kánonům sekularizované racionality“ (Berger 1971, 39).²² Berger věří, že je možné

²¹ Podobně jako Taylor se obává, že moderní člověk již nedokáže nazřít krásno, nedokáže spatřovat realitu v její šíři a komplexitě, a podobně jako Taylor v určitém smyslu idealizuje předmoderního, výlučně nábožensky určeného jednotlivce.

²² Dvě centrální kategorie náboženství pro Bergera je *posvátné* a *nadpřirozené*. Na jejich rozdílnou povahu a vztah ve vývoji Bergerova myšlení upozornila A. Ahern. V *A Rumor of Angels* Berger tyto pojmy používá nerozlišeně: jako realitu, se kterou se setkáváme v náboženském prožitku; nadpřirozeno je realita, která stojí v opozici ke každodennímu světu. V *On the Conceptualization of the Supernatural and the Sacred* již Berger tyto pojmy nepoužívá synonymně, sdílí však specifickou zkušenostní realitu. Nadpřirozené je více fundamentální, je totálně jiné, tajemné. S posvátným je možné se setkat v partikulárních místech lidské

osvobodit se z reality a předpokladů, které jsou považovány za dané. Studium projekce náboženských představ se má podle Bergera zakládat na metodě počítající s blízkostí lidské projekce a reflexe. Lidé a společnosti si v dějinách vždy konstruují *posvátné baldachýny*, smysluplné světy, které reagují na základní lidské potřeby: *řád a stabilitu*. Náboženství tyto dvě vlastnosti zahrnuje.²³ Berger tak tímto způsobem náboženství zakotvuje antropologicky, člověk je pro něj *homo religiosus* (Berger 2011, 355-6). Náboženství je do značné míry výsledkem lidského konstruování, ale není čistou iluzí, tyto lidské potřeby vyrůstají z reálného zdroje mimo imanenci.

Podle Bergera existují ukazatele odlišné reality, které náboženské představy člověka „ultimátně“ reflektují.²⁴ Berger de facto nepopírá, že by člověk při projekci Boha, nemohl ukazovat ke skutečné Boží realitě. Náboženské projekce člověka potom korespondují s realitou, která je nadpřirozená. Pak je dle Bergera opodstatněné analyzovat zdroj, jenž tuto realitu produkuje a projektuje: totiž člověka. Náboženské konstruování nečerpá pouze samo ze sebe, není omezeno pouze lidsky, ale ještě z něčeho jiného. Berger tak navrhuje jednu zakládající, transcendentní rovinu a rovinu imanentní, ve které člověk vytváří nejrůznější typy sociálních projekcí. Berger rozvrhuje teologii citlivou k empirii, která má korelovat své propozice s empiricky dostupnými a známými skutečnostmi (Berger 1971, 64–65). Teologické tázání po těchto ukazatelích (*signálech transcendence*, viz níže), píše Berger, může začít jedině tehdy, když je náboženství uchopeno jako lidský produkt a projekce. Jedině až když je přijat fakt, že lidský rozum je konečný (sociologii vědění nevyjímaje), je konstituována půda pro hledání nekonečna, Boha (Berger 1971, 42).

zkušenosti s nadpřirozenem. Avšak veškerá nadpřirozená realita má kvalitu posvátna. Jejich vztah lze definovat dvěma protínajícími se kruhy – jejich společná plocha je prostorem toho, co bylo vždy chápáno jako náboženská zkušenost. Vždy mimo to existoval vztah k nadpřirozenosti bez posvátného, a naopak. V této perspektivě pak lze efekt sekularizace popsat jako rozrůstání prostoru, který denotuje posvátné bez nadpřirozených aspektů – např. sanktifikace vědy, národa nebo revolučního hnutí (Ahern 1989, 91).

²³ Podle Bergera je náboženství rovněž nejefektivnějším nástrojem legitimizace sociálního řádu. Podstata náboženství totiž spočívá „... v zasazování sociálního řádu (nomos) do řádu kosmického (kosmos), což znamená, že sociálně (tj. lidsky) vytvořený sociální řád je člověkem vnímán jako ‚přirozená‘ a pevná součást ne-lidského universa“ (Vido 2011, 98).

²⁴ Srov. Blumenberg (2010, 11, 85). Ten přichází s pojmem „absolutní metafora“, která lidským způsobem vystihuje to, co již lépe vyjádřit nelze; metafora je schopna vystihnout víc než přesná definice.

Obraz a schopnost vidět druhý svět, alternativní realitu, je dán jen těm, kteří jsou schopni nahlédnout tento svět alternativně, soustředit se na mondénní v novém světě (například ve smyslu humoru – ten otevírá svět perspektivě absurdity a transcendence – viz níže). Jakmile je tento mimosvětový obzor přístupný, vědec v Bergerově pojetí dokáže nahlédnout za každodennost, ke světu, který udílí sekulárnímu světu tvar, význam a smysl. Z toho pro Bergera plyne závěr, že neexistuje tento svět bez toho, aniž by existoval i jiný svět, který mu udílí koherenci a perspektivu. Abychom porozuměli našemu světu, musíme jej vidět zvnějšku, z perspektivy „nestranného“ pozorovatele, který dokáže nazřít nahodilost konstelace příslušné společnosti. Bergerova vize světa je tak hluboce náboženská, i přesto, že je silně sekularizovaná (Fenn 2001, 130–131).

Teologické myšlení druhé poloviny 20. století Berger kritizuje za přílišné podřízení se sekularizační teorii. Teologie totiž vychází z napadnutelného axiomu, že povaha moderního člověka je „nevyhnutelně sekularizovaná“ a snaží se teologii včlenit do těchto podmínek (Berger 1997, 25). Berger tvrdí, že role teologie v pluralistické společnosti musí vyjít od tillichovské „metody korelace“ (Tillich 1967, 59–66). Tato metoda má podle Bergera zaručit soulad „...mezi křesťanskou tradicí a mým vlastním prožíváním pravdy a reality ...“, která jsou zárukou pro stvrzenou pravdu a víru jednotlivce (Berger 1997, 128).²⁵ Tato metoda napomáhá překonávat kognitivní střety běžné v pluralitní společnosti; dovoluje porozumění sobě samému i druhému (v jeho odlišnosti). A přidává tři podmínky teologie pro moderní teologii: vypracování nové křesťanské teorie v ohledech *božské mnohosti*; *prázdnoty*; a *vícečetného zjevení*, které musí být v souladu s křesťanským „vědomím pravdy“ a s „vírou“ (Berger 1997, 131).

V ohledu *mnohosti* Berger tvrdí, že Boha lze v křesťanství myslet pouze v jeho jedinství, ale to neznamená, že křesťanství „... dokáže určit počet tváří, jež Bůh, chce-li se ukázat člověku, může přijmout“ (Berger 1997, 132). I proto, píše Berger, křesťanské myšlení rozvinulo trojiční nauku a myslí Boží podstatu ve více osobách. Z této „plurality“ jedině Boží podstaty vyvozuje Berger důraz na pojímání křesťanství v mnohosti jeho myšlenkových tradic, symbolů a praktik. Berger tvrdí, že je v této souvislosti nutné

²⁵ Což je poměrně odlišné pojetí, než které nalzáme u Tillicha, který metodu korelace rozvinul ve své třídílné *Systematické teologii*. Tento přístup koreluje na jedné straně symboly a vhledy křesťanského zjevení, a na straně druhé, problémy a otázky, které si ve svém existenciálním odcizení klade člověk a které plynou například z psychologické či filosofické analýzy (Tillich 1984, 59–66).

abstrahovat od jakékoliv představy pokroku, která v sobě nutně obsahuje pohled na polyteismus jako na cosi překonaného. Polyteismus na počátku této civilizace nám totiž dle Bergera mohl dokonce sjednávat širší a bohatší přístup k realitě, a proto monoteismus neznamená nutný pokrok (Berger 1997, 132–135). V kontextu *prázdnoty* Berger diskutuje jiná axiální náboženství – buddhismus a hinduismus (Berger 1997, 135). Jádrem křesťanství je pro něj Bůh, který oslovuje člověka, o čemž svědčí biblická svědectví – od Božích promluv k pojetí logu v Janově evangeliu, tj. „... slovu, jež předchází stvoření a jež se vtělilo v Krista“ (Berger 1997, 137). Křesťanský mysticismus pracující s nekonečností nezakouší tuto božskou zvěst, ale naopak ticho. A právě v tomto bodě je nutné transformovat křesťanství – je nutné upravit křesťanské významy tak, „... aby mlčení Boha podřadilo jeho promluvě“ (Berger 1997, 137). Berger se velmi blíží apofatické teologii, když požaduje prázdnotu spjatou s mystickým prožitkem a vyčkáváním na Boží oslovení; prázdnota bude zaplněna Boží mnohostí, na kterou může jednotlivec reagovat (Berger 2004, 25). *Vícečetné zjevení* Berger spojuje s teologií zjevení, která se odehrála mimo židovsko-křesťanskou tradici. Křesťanství se koncentruje na Krista a je jen logické, že není schopné myslet jiné spasitele (Berger 1997, 138). Aby Berger podpořil svůj argument, píše, že „nejsme apoštolové“ a že události okolo Ježíše Krista můžeme dnes vnímat odlišně; v současném pluralizovaném světě ale není možné, aby si křesťané privatizovali celkovou moc Boží spásy (Berger 1997, 138). Přitom je stále nutné mít před očima Bergerovo vyznání z *Heretical Imperative*: „Ústřední obsah křesťanské zprávy poskytuje nejplnější a nejadekvátnější interpretaci lidské zkušenosti Boha, světa a vlastního já“ (Berger 1980, 182).

3. Induktivní teologie

Berger ve své práci stanovuje momenty, kdy se jednotlivec může setkat s transcendencí jako s tzv. *signály transcendence*.²⁶ Každodennost (*Lebenswelt, life-world*) je místem, kde se odehrává naše interakce s druhými, zde zažíváme realitu nejsilněji a je pro naše vědomí nejpřirozenější. Právě do této domény náboženství vstupuje se svým přesahem k nadpřirozené realitě. Moderní vědecká a filosofická racionalita udržuje jen to „přirozené“ v našem vědomí (Berger 1997, 15). Berger proto situuje svá zkoumání do každodennosti „normálního života“, jehož realita je náhle protrhnuta, člověk nazře odlišnou realitu či mnohost realit skrytých za všednodenností (Berger, 2005, 1–2).

Berger proto ve své práci popisuje situace a zkušenosti, kde se moderní člověk v pluralitní společnosti může setkat s Bohem, transcendencí. Odkazuje k R. Ottovi a definuje transcendentní jako „naprosto jiné“, pro normální způsob myšlení zůstává transcendence tajemstvím. Prožitek transcendence je zkušeností jinakosti. Skutečnost, že za naším empirickým světem tušíme přítomnost transcendentní reality, není důsledkem projevu víry. Je prožitkem podstaty, realita tu „... prokazuje svou pravost.“ (Berger 1997, 114) V Bergerově myšlení tak nutně existují dvě složky reality. Existuje konstruované bytí a za tímto bytím se nachází pravé bytí, které lze zakoušet v pěti výše popsanych fenoménech. Berger počátky víry spatřuje ve dvou rovinách – *víra ve vlastní prožitek*; *víra ve fundamentální dobrotu vesmíru*. Náboženskou víru podle Bergera nelze definovat jako „... výraz základních lidských vlastností a potřeb“ (Berger, 1997, 21). Problém náboženské víry a otázka pravého já se u Bergera spojuje v jeden celek: „... odpověď na otázku existence pravého já lze najít jen v rámci náboženského pohledu na skutečnost“ (Berger 1997, 22).

Poznání o jiné realitě není projevem víry – není to totiž skutečnost, kterou jednotlivec způsobil vlastním jednáním, ale věc, která se udála a která odkazuje k transcendenci. Toto poznání jiné reality shrnuje takto: „Poznání není vírou, avšak otevírá nám možnost, jak jí docílit“ (Berger 1997, 119). Berger stanovuje pět fenoménů

²⁶ *Signály transcendence* podle Bergera obklopují naši existenci v sekulárním světě: oznamují a odkazují k jejich věčnému zdroji a nahrazují *zvěst/lomoz andělů* (*A Rumor of Angels*) přítomnou v předmoderním světě.

zakoušených v každodenním životě, které jsou antropologickými předpoklady náboženské víry: řád, hra, naděje, konečné potrestání zlého a humor.

Sklon k řádu²⁷ je základní lidskou daností a je nezbytný pro pochopení lidské zbožnosti. Jedná se o „... lidskou víru v řád jako takový, víru velmi úzce spjatou s lidskou bazální důvěrou v realitu.“ Tuto víru nelze nijak empiricky testovat. Toto tvrzení je už samo o sobě aktem víry, je ukazatelem přechodu od imanence k transcendenci. „... je možné postupovat od víry, která je zakořeněna ve zkušenosti, k aktu víry, který transcenduje empirickou sféru, je to procedura, která může být nazvána argument řádu“ (Berger, 1971, 72).

Právě v tomto smyslu je tento typ „gesta řádu“ *signálem transcendence*. Tento argument je z Bergerova hlediska velmi významný, protože mu dovoluje myslet sekulární víru (udává příklad vztahu matky a dítěte). Berger si z tradičně pojímané náboženské víry podržuje víru v kosmický řád, který je ale stvořen Bohem a je podmínkou, díky které se člověk stává plně lidským, je zkušeností důvěry v řád reality. Doplnuje, že tento *argument* je metafyzický, nikoliv etický. „... v pozorovatelném lidském sklonu k řádu reality existuje vnitřní impuls přiřknout tomuto řádu kosmický rámec, impuls, který implikuje nejen že lidský řád nějakým způsobem koresponduje s řádem, který jej transcenduje, ale že tento transcendentní řád jako takový má charakter, díky kterému člověk důvěřuje sobě samému a svému osudu“ (Berger 1971, 75). Řád, jehož je žitá realita pouhý popředím, neguje smrt a chaos: „Lidský sklon k řádu implikuje transcendentní řád, a každé gesto řádu je signálem transcendence“ (Berger 1971, 75). V tomto kontextu definuje náboženství jako to, co je projektováno, co „... je samo o sobě reflexí, imitací ultimátní reality. Náboženství přestává být pouhou projekcí, stává se „... ultimátně pravdivým ospravedlněním lidského řádu“ (Berger 1971, 75). A definuje induktivní víru jako soubor myšlenkových operací, které začínají u zkušenosti (Berger 1971, 75).

Za druhé Berger popisuje argument hry. Hra člověka vyvazuje z normálního řádu, z času, hra se tudíž může kvalitativně proměnit ve věčnost: „Radost je intencí hry. Když je tato intence realizována v radostné hře, struktura času hravého universa nabývá specifické kvality, jmenovitě se stává věčností.“ Člověk nepřestupuje pouze z jedné časové chronologie do jiné (hra má vlastní chronologii, je to jinak plynoucí čas), ale

²⁷ Tím, že Berger řád klade na první místo pro svůj předpoklad náboženské víry, se jeví jako značně konzervativní: řád je základním prostředkem pro udržení orientace člověka a společenské konstrukce.

otevřít lidský čas (konečnost) věčnosti, která dokáže „... suspendovat či uzávorkovat realitu našeho bytí k smrti“ (Berger 1971, 77). Hra proto přináší osvobození a mír.

Za třetí Berger rozebírá argument naděje. Lidská existence je dle Bergera vždy nasměrována k budoucnosti a tato charakteristika lidského bytí je založena na naději, která udílí smysl lidské existenci tváří v tvář bolestné realitě, utrpení a smrti. Proto je nejvýznamnějším gestem naděje odvaha navzdory hrozbě smrti. Naděje dokáže překonávat empirickou realitu, a právě schopnost negace smrti je podle Bergera vepsána v základní povaze člověka, ale vyjevuje se pouze v krajních podmínkách lidského života. Naděje jako komponenta indukční víry začíná u „... zkušenosti, ale bere vážně ty implikace nebo intence v rámci zkušenosti, které ji překračují – a chápe je jako signály transcendence“ (Berger 1971, 83).

Za čtvrté Berger diskutuje argument zatracení. Zde promýšlí, jak se vztáhnout k událostem, které zdaleka překračují to, co je lidsky myslitelné, a ohrožuje samotnou humanitu (například holokaust) a vyžaduje takové potrestání, které přesahuje pouze lidskou spravedlnost (Berger, 1971, 87). Transcendence se zde projevuje ve dvojitě smyslu. Za prvé, odsouzení je jisté a absolutní – nesnese relativizaci, je konstantou napříč dějinami, a nabývá proto universální pravdivostní hodnoty. Tento typ zatracení přesahuje možnosti tohoto světa, neboť některé skutky nelze potrestat pouze lidskými prostředky. Vytěsňuje člověka nejen z lidského společenství, ale také z „... morálního řádu, který transcenduje lidskou společnost a invokuje tak odplatu, která je více než lidská“ (Berger 1971, 87). Proto je podle Bergera nutné udržet peklo (jako stav odsouzení) nikoliv jen jako dotvrzení Boží spravedlnosti, ale i jako zdůvodnění lidské spravedlnosti.

A za páté uvádí Berger argument humoru. Komika (jako předmět jakékoliv humorné percepcie) vyjadřuje základní diskrepanci mezi člověkem a universem, reflektuje „uvěznění lidské duše ve světě“ (Berger 1971, 90) a relativizuje konečnost tím, že se jí vysmívá.

Lze tedy shrnout čtyři komponenty Bergerovy teologické metody: zkušenostní (empirický) základ; induktivní víra; antropologická východiska; a přidává ekumenismus jako nezbytný aspekt pro pluralitní situaci dneška. Ekumenické vědomí musí napomáhat osvětlení nejrůznějších tradicí a sporných bodů víry. Jedině ekumenicky uvědomělá teologie může činit skutečnou volbu mezi historickými tradicemi a jejich modifikacemi nebo návrhem nové cesty.

Jako další východisko moderní teologického přístupu uvádí Berger otevřenost „plnosti lidské zkušenosti“ a otevřenost historické tradici, ve které jsou tyto zkušenosti zakódovány. Opět akcentuje, že přesun od empirické analýzy k metafyzice je sám o sobě aktem víry – „... jedině v očekávání takové víry se teologie oddělí od empirického studia člověka a jeho náboženských produktů.“ (Berger 1971, 105) Současně náboženství nemá být pouze intelektuální disciplínou, o transcendenci se nemá pouze teoretizovat, ale má dojít také praktického výrazu v uctívání.

Berger se problému subjektivního aktu víry věnuje rovněž v rámci explikace svého pojetí ekleziologie a tvrdí, že víra je nemyslitelná bez církve (předávání víry a tradice). S transcendencí se lze setkat díky institucionálnímu náboženství – v kontextu bohoslužeb či věrouky; instituce zpřístupňují určitou tradici, prožitek či poselství; a to ve dvojnásobném smyslu: jednak instituce prožitek re-reprezentuje, jednak symbolizuje. Instituce dále náboženské víře dodávají společenskou a kognitivní přijatelnost a jsou schopné adaptovat náboženské zkušenosti v průběhu historického vývoje (Berger 1997, 141–143). V kontextu občanské společnosti církvím vymezuje pozici „druhotných institucí“, které v současnosti vyplňují funkce, jež dříve pokrývaly silné instituce. Berger ještě připojuje tillichovský cíl, který nazývá „protestantský princip“ (Tillich 1948, xii–xiii), že totiž není možné absolutizovat empirickou církev, naopak je nutné církev neustále reformovat. I navzdory těmto tvrzením hraje v celku Bergerova díla kolektivní rovina náboženství spíše marginální roli, a to z důvodu přílišné věrnosti privatizační tezi sekularizační teorie. Zdůrazňuje tak individuální víry a vzpírá se myslet víru kolektivně, církevně.

Berger se rovněž ve svém díle pokouší narušit představu o vztahu mezi náboženstvím a mravními hodnotami, vztah závislosti morality na víře (nebo např. představu, že náboženství je mravní ochranou před relativizací projevující se vznikem pluralismu).²⁸ Berger pro rozbití tohoto stanoviska postupuje skrze explikaci konceptu *náboženského prožitku*, jehož jádro nemá s morálkou nic společného (Berger 1997, 160). Moralita se totiž odkazuje vždy ke každodenní realitě a náboženský prožitek tuto skutečnost radikálně transcenduje a odkazuje k realitě, kde jsou mravní hodnoty redundantní. Rozlišuje proto normativní a kognitivní výklad skutečnosti, tedy to, jak

²⁸ Navzdory tomuto tvrzení Berger vzápětí deklaruje, že „... náboženství a morálka jsou navzájem spojeny“ (Berger 1997, 160). A dokazuje to například odkazem na sociologické výzkumy postojů občanů.

člověk jedná a co je to pro něj svět. Náboženství podle Bergera vysvětluje svět, podstatu reality, a je proto ve své podstatě kognitivní; zvěst o Kristu, o Bohu, jenž stvořil svět, vstoupil do něj, trpěl zde, zemřel a vstal z mrtvých a překonal tak hřích a smrt. Drama vykoupení a z něho plynoucí spása je podmíněna vírou, ale je současně universálně dostupná. Je zřejmé, tvrdí Berger, že se jedná o proměnu kognitivní, nikoliv normativní (Berger, 2005, 57). Až z kognitivní proměny plynou normativní důsledky, především o hodnotě každé lidské bytosti (Berger 1997, 165). Kognitivní proměna člověku ukazuje, nikoliv rozkazuje, co je třeba dělat. Křesťanství historicky formuje svědomí, poukazuje na události a na situace, které skrze svědomí jednou nahlédneme, a pak se již stanou mravně neomluvitelnými a neopakovatelnými.

Problém sekularizace pro Bergera spočívá ve (společenském) odmítnutí transcendence, ve zbavení se zásadních metafyzických otázek a v konečném důsledku v negaci smyslu lidské existence. Je-li sociální realita konstruktem a je-li člověk jeho bytostnou součástí ustavující se na základě procesu socializace a intersubjektivního výkonu, pak v Bergerově myšlení vzniká zdánlivý rozpor. Tento paradox ovšem vzniká kvůli tomu, že Berger sám ve svém díle explicitně nepřiznává nebo zřetelně nerozlišuje, že pracuje se dvěma rovinami skutečnosti. Počítá s *užším* a *širším* výměrem skutečnosti. Užší pojem skutečnosti odkazuje do prostoru Bergerovy sociální teorie, ve kterém se člověk a společnost definují a konstruují. Ovšem v lidském konstruování reality se nevyčerpává celá skutečnost, něco nedotknutelného je ještě nad ní. Berger proto myslí širší závorku. *Širší* pojem skutečnosti již zahrnuje také prostor transcendence. Transcendence je také součástí užší reality, přičemž ji zároveň přesahuje. Rozlišením dvojí reality se Berger vypořádává se svou sociální teorií a harmonizuje své sociologické a teologické hledisko. Za společenskou (vnitřně konstruovanou) rovinou se nachází ještě rovina pravá, která obě reality drží pohromadě, a která je mimo redukci a relativizaci konstruktivistické teorie. Berger podobně jako Taylor tvrdí, že dochází k zúžení lidské zkušenosti. Prostřednictvím metod teologické antropologie proto Berger usiluje o znovuzískání schopnosti percepce výše zmíněných zkušeností a o znovuzískání metafyzické dimenze člověka – znovuoobjevení *extáze* (tj. zkušenost vyjití ze samozřejmosti a automatismu každodenní reality) (srov. Tillich 1967, 111–126) a metafyziky jako základních konstitutivních prvků lidské existence a znovuoobjevení ztraceného bohatství lidské zkušenosti a myšlení.

V posledku se tak jedná o požadavek epistemologické a intelektuální transformace moderního člověka, aby mohl obnovit ztracený kontakt s transcendencí, obnovit ztracenou dimenzi života. K tomuto účelu Berger sekularizuje (zužuje teologii pouze na výzkumu lidské zkušenosti) a sociologizuje teologii (chce rozkrýt, co modernímu člověku chybí a v jakých podmínkách se nachází). Jinými slovy, Berger sekularizuje teologii a volí sociologický přístup, aby se teologie mohla opět rozvinout. Člověk se pak k tomuto transcendentnímu přesahu totiž vztahuje vždy. Člověk zcela zásadně potřebuje transcendentní dimenzi, aby byl člověkem, potřebuje něco, co jej přesahuje. Jako sociolog Berger zastává teologická východiska, jeho sociologie pracuje s vnějším zakotvením a pointou. Teologie má být odpovědí na sociologicky diagnostikované problémy

III. Sekulární věk Ch. Taylora

1. Pojem sekularity a sekularizace

Taylor ve svém díle rozvíjí reflexivní a genealogický způsob analýzy sekularizačních teorií a sekularity podobně jako Asad (2003), či Masuzawa (2005). Rozlišuje tři typy sekularity, které jsou vždy určitým způsobem vztaženy k náboženství. *Sekularita 1* odkazuje k diferenciaci různých autonomních společenských systémů (ekonomika, politika, školství, zdravotnictví atd.), které v modernitě přestávají být závislé na jakémkoliv „ultimátní realitě“, tzn. veřejný prostor je zbavován Boha. Většina politických režimů západního světa proto odpovídá tomuto modelu sekularity. *Sekularita 1* je ve složitém vztahu k privatizaci náboženství, kterou Taylor označuje jako *sekularita 2* – odkazuje k úpadku individuální náboženské víry a k vytrácení náboženské praxe. *Sekularita 3* definuje podmínky víry v současném světě. Vztahuje se k příčinám a k vysvětlení vývoje společenské změny ve vztahu k náboženství. Popisuje posun od společnosti, kde je víra²⁹ v Boha nezpochybnitelná, ke společnosti, ve které víra ztrácí přirozenost a stává se jednou alternativou z mnoha (pluralismus). Víra, ale i nevíra jsou pouhými možnostmi. *Sekularita 3* je Taylorem definována jako konstrukce určitého „kontextu porozumění“ (souboru názorů a implicitních předpokladů), ve kterém dochází k morální, spirituální nebo náboženské zkušenosti.³⁰

Taylor se v *Sekulárním věku* zaměřuje zejména na sekularitu v tomto třetím smyslu a tvoří prostor, ve kterém Taylor promýšlí alternativu³¹ k velkým vyprávěním o

²⁹ Víru lze podle Taylora popsat dvojím způsobem (morálním a teologickým). Za prvé jako nepodmíněnou lásku a soucit a za druhé skutečnost, že každý jedinec je stvořen k Božímu obrazu (Taylor 2013, 510).

³⁰ Taylor se primárně zaměřuje na intelektuální podmínky víry a nevěnuje pozornost podmínkám *náležení* (*belonging*), tedy procesům, které zaručují reprodukci náboženství (výchova, kolektivní rituály). S pojmem *náležení* přišla G. Davie ve svých slavných formulích „*belonging without believing*“ a „*believing without belonging*“, které měly vyjádřit způsob identifikace jednotlivců s institucionalizovanými církvemi (Davie 2005, 3, 8).

³¹ Například M. Koenig a další autoři uvádějí, že alternativní teorie sekularizace musí být v současnosti schopna poskytnout tři prvky. Za prvé popsat, jak se stala kategorie sekularity významnou ve vědeckém diskurzu. Za druhé, taková teorie musí být v souladu s empirickými zjištěními a poznatky z mimoevropského kontextu. Za třetí, toto alternativní vysvětlení musí umožnit vysvětlit a popsat mnohačetnou sekularitu – napříč státy a napříč kulturami. Podle Koeniga Taylor naplňuje pouze první

modernitě: tzv. *subtrakčním teoriím*. Taylor se zde vymezuje proti tradičním příběhům modernity jako takové a sekularity jako její dílčí komponenty, které „[v]ypráví, proč lidské bytosti ztratily, setřásly či se osvobodily od určitých dřívějších omezujících horizontů, iluzí, či limitací poznání. Z tohoto procesu vyrůstá modernita/sekularita, které jsou pochopeny jako spodní proudy, prvky lidské přirozenosti, které existují po celé dějiny, ale byly zastíněny tím, čeho jsme se zbavili“ (Taylor 2007, 22).³² Esenciální a autentický charakter člověka se dle subtrakčních teorií může vynořit jedině tehdy, odložili se krusta náboženských, předmoderních představ, subtrakční teorie popisují příběh o emancipaci člověka od náboženství.³³ Proti tomuto výměru Taylor navrhuje *sekularizaci bez subtrakce*. Předkládá proto tezi, že západní modernita a sekularita jsou samy výsledkem společensko-kulturních konstruktů, praktik, invencí, cílů či moderních způsobů sebe-pochopení, a nelze je tak vysvětlovat na základě nějakých věčných charakteristik a tendencí lidské přirozenosti.³⁴ Sekularizační paradigma Taylor vykazuje jako bytostný produkt imanentního rámce, proces sekularizace zapříčinil, že „[s]truktury zajišťující věrohodnost víry se zhroutily jednou provždy a nevratně“ (Taylor 2013, 315). Sekulární kultura vyvinula jasné rozdělení mezi nadpřirozeným a přirozeným světem a umožnila zcela neproblematickým a nezpochybnitelným způsobem žít pouze ve světě přirozeném. Právě kulturně-konstruktivistická teorie modernity Taylorovi umožňuje pozorovat (ne)reflexivitu sekularity. Taylor v *Sekulárním věku* posunuje do centra zájmu tezi, že sekularita je pouze sebe-pochopením modernity, s cílem převyprávět sekulární

požadavek (Koenig 2016, 24). Koenigova kritika je relevantní v tom smyslu, že skutečně není možné myslet sekularizaci izolovaně, pouze ve vztahu k západnímu křesťanskému okruhu. Je nutné pochopit křesťanství a jeho historické sebe-ustavení ve vztahu k diferencí, k jiným civilizacím a náboženstvím (srov. Mahmood 2010, 298). Na druhou stranu Taylor otevřeně deklaruje, že jeho práce si klade nárok pouze na zmapování konstrukce sekularity v tomto prostoru a nenárokují si širší platnost.

³² Jinými slovy, modernita má ve svém středu zakódované narativy o překonání křesťanství.

³³ Např. Gordon (652, 2008) připomíná Weberovu přednášku *Věda jako povolání* (Weber 2009), ve které je definována nejklaesičtější subtrakční teorie. Racionalizace zde označuje takový typ vědění či víry, který umožňuje přesvědčení, že každý jedinec je schopen cokoliv nazřít rozumem. Z podstaty věci tak vyplývá, že ve světě nemůže existovat nic záhadného, rozumem či kalkulací nevysvětlitelného. Díky takto pojaté racionalizaci lze o modernitě tvrdit, že svět je odkouzlen.

³⁴ „Modernita není definována pouze ztrátou dřívějšího světa, ale také typem lidské kultury, který jsme zkonstruovali“ (Taylor 2010, 302).

příběh tak, aby zajistil možnost transcendentní zkušenosti v racionalizovaném světě sekulárního věku.

Taylor dále vychází z předpokladu, že člověk sám sobě rozumí na základě pojetí vlastní dějinnosti: „Naše minulost je sedimentována v naší přítomnosti a jsme odsouzeni k tomu nevhodně se identifikovat, jestliže správně nepojmenujeme, odkud přicházíme“ (Taylor 2007, 29). Sebe-porozumění člověka je vždy dáno tím, že nějaký stav je historicky překonán, že například odkouzlený svět překonává svět kouzelný, přičemž ale v sobě něco z minulého světa zachovává. Z této logiky vyvozuje, že i v sekulárním věku nutně zůstává reference k Bohu, byť v negativním smyslu.³⁵

³⁵ Taylor se například domnívá, že modernita s sebou nese řadu křesťanských prvků nepřiznaně a dále tyto znaky rozvíjí. A to takovým způsobem, kterým by se v křesťanstvu nikdy nerozvinuly, jestliže by nedošlo k sekularizaci. Exklusivní humanismus si upravil křesťanské prvky, zejména křesťanskou dobročinnost, a vytvořil z nich základní kámen svého (etického) systému, dokonce by bez tohoto typu *agapé* podle Taylora exklusivní humanismus ani nemohl vzniknout. Díky tomu došlo k nynějšímu „...proniknutí evangelia do lidského života“ (Taylor, 1996, 13). Hlavní problém, který modernita dokázala překonat, píše Taylor, tkvěl v konceptu křesťanstva spojující víru s určitou formou společnosti a kultury a snahou jej co nejvíce propojit s lidským životem. Jedině tam, kde bylo křesťanstvo narušeno a jeho místo zaujala veřejná sféra a střet konkurujících si názorů a vizí, byly oblasti jako jsou lidská práva dále rozvíjeny, precizovány a očišťovány (Taylor, 1996, 12–14). Například universální etika *exklusivního humanismu* je podle Taylora založena na sekularizované formě křesťanské *agapé*. Křesťanská *agapé* má sílu učinit nevýznamným sebestřednost, sledování vlastních zájmů, a nadto je vázána soucitem (Taylor 2013, 410). V této souvislosti je třeba zmínit vědomý a konkrétní pokus J. Habermase překládat teologické pojmy do pojmů sekulárních (Habermas 2001). Tento pokus ale Taylor hodnotí jako výraz hegemonie a falešně deklarované universalitě Habermasovy pozice.

1.1 Taylorovo pojetí náboženství a sekularizační narativ

Taylor v *Sekulárním věku* předkládá filosoficky orientovanou konceptuální historii sekularity, a to na dvou rovinách: na rovině teorie a *sociální imaginace*.³⁶ V Taylorově historickém příběhu je to samotné křesťanství, které se stalo příčinou sekularizace. Samo křesťanství se sekularizuje. Aby své tvrzení doložil, započiná své historické vyprávění u reformních snah uvnitř křesťanství ve vrcholném a pozdním středověku (zejména se věnuje IV. Lateránskému koncilu 1215). Nevýraznější fázi reformních aspirací je reformace³⁷ a protireformace v 16. století. Reformace podle Taylora vzešla z dlouhodobé nespokojenosti, plynoucí z reformačních požadavků individuální zbožnosti a etické reformy (odvozené ze zjevení), které se stavěly proti kolektivním a rituálním praktikám tradičních vzorců náboženství. Cílem reformy bylo zavést více christocentrické náboženství, autentičtější formy zbožnosti a jednání; a zároveň zamezit nejrůznějším pověrám a magii starých kolektivních forem náboženství. Taylor píše, že reformované křesťanství rozvolnilo tradiční struktury společenské koheze (kosmické propojení Boha

³⁶ Taylor zde mluví stejným směrem jako Berger, ale na základě odlišných konceptů a diferencovaněji. Teoretická rovina v Taylorově pojetí člověka vzniká na základě vědeckého a intelektuálního diskurzu elit, který se pokouší vysvětlit svět. Tyto nové teorie se stávají součástí praxe elit, postupně prostupují do celkové společenské imaginace, která je pro Taylora významnější než teoretická rovina. Taylor díky tomuto konceptu analyzuje vztah mezi celospolečenskými změnami a percepcí jednotlivce. Sociální imaginaci Taylor chápe v trojímu smyslu. Za prvé vysvětluje, jak si lidé představují svůj společenský kontext, a to prostřednictvím obrazů, příběhů, legend apod. Za druhé, tento druh imaginace je sdílen velkým množstvím lidí, někdy celými společnostmi. A za třetí, společenská imaginace vytváří společné porozumění, díky němuž je myslitelná sdílená společenská praxe a pocit legitimacy (Taylor 2010, 308). Koncept společenské imaginace Taylorovi umožňuje formulovat vznik a utváření kulturního a sekulárního aspektu modernity. Vysvětluje, jak se teorie stávají nedílnou součástí skutečnosti a jsou zapuštěny ve společenské imaginaci. Na teoretické rovině proto rozebírá exklusivní humanismus, který vytvořil možnost nevíry, a sleduje, jak tato teorie vnikla do předpokladů moderních společností (Koenig 2016, 31–32). Proces sekularizace je právě jednou z transformací sociální imaginace.

³⁷ Reformace byla podle Taylora umožněna vyvázáním vzdělaných elit z církevní hierarchie v průběhu 16. a 17. století, které vytvořily zcela nový vědecký, morální a estetický diskurz. Jak však připomíná Taylor, tyto diskuze byly nadále zapuštěny v křesťanské teologii a nebyly tak založeny na odmítnutí Boha, naopak byly motivovány zájmem o transcenci. Nepřímo však připravily půdu pro vznik exklusivního humanismu a zrod *moderního morálního řádu*, a to svým pojetím přirozeného práva či rovnosti. Až vznik deismu na přelomu 17. a 18. století dokonal antropocentrický obrat a posun k exklusivnímu humanismu (utilitarismus, Kantova filosofie) (Taylor 2007, 120–130).

a společnosti), respektive velmi úzké sepjetí posvátného se společností. Reformace vytvořila možnost pro oddělení závazků, které měl jedinec ve vztahu ke společnosti a ve vztahu k Bohu (Gordon 2008, 661).

Tyto reformní procesy Taylor klade do souvislosti s nástupem disciplinované společnosti,³⁸ s konstitucí nového společenského a morálního řádu a nové zbožnosti. Taylor předkládá tezi, že tento nový společenský řád (založený na nové morálce a disciplinaci)³⁹ dospěl dále, než jeho tvůrci očekávali. Došlo totiž k imanentizaci takto pojatého křesťanského řádu, který ztratil svou transcendentní komponentu. Vznikl tzv. *moderní morální řád*,⁴⁰ který šlo interpretovat bez jeho původního teologického rámce nebo dokonce proti němu (Voltaire, E. Gibbon). Těmito procesy dochází k oddělení přirozeného a nadpřirozeného světa (viz výše), na základě sady reforem uvnitř křesťanství. Právě rostoucí nevíra v Boha šla ruku v ruce s rostoucí vírou v tento nový morální řád a v utilitárně jednajícího jednotlivce. Pro vysvětlení historického ustanovení možnosti nevíry na konci 18. století Taylor pracuje s metaforou „*nova efektu*“, kterým objasňuje postupné rozšiřování teorie exklusivního humanismu. Exklusivní humanismus jako alternativa ke křesťanství umožnil zaujmout postoj nevíry: proces sekularizace je proto dle Taylora rovněž velmi úzce svázán s konstitucí plurality alternativ (Taylor 2007, 423).

Podle Taylora proběhly tři etapy propisování teorie exklusivního humanismu do společenské imaginace, které jsou založeny na vzniku moderního státu a na novém pojetí občanství. Prvním obdobím je tzv. *ancien régime* (17. a 18. století), kdy vedle sebe existují nové společenské teorie a předmoderní společenská imaginace (organické pojetí společnosti, která je strukturována církevní hierarchií). V tomto období dochází k sociální disciplinaci, byrokratizaci a rozvoji ekonomické sféry (Taylor 2007, 100–121). Druhou fází je tzv. „věk mobilizace“, který je určen širokou společenskou proměnou vlivem industrializace a urbanizace a promítá se rovněž do společenské imaginace (nové pojetí tržní ekonomiky, demokracie a veřejného prostoru, společenské rovnosti či svobody).

³⁸ Taylor se zde odvolává na práci M. Foucaulta. Lze zmínit např. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978* (2007).

³⁹ V této souvislosti si Taylor všímá především kalvinismu (Taylor 2007, 80–85).

⁴⁰ Jedná se o neosobní řád založený na široké sociální mobilitě, rovnosti, občanské společnosti a suverenitě lidu.

Tento imanentní rámec ovšem nevedl k úbytku náboženství, jak uvádí Taylor, ale ke vzniku nových společenských forem náboženství, tj. k ustanovení občanských náboženství (Bellah 1967)⁴¹ a nových evangelikálních hnutí a náboženských sdružení.⁴² V tomto období tak *nova efekt*, který se vynořil v 18. století, již prostoupil celou společností, jeho rozšiřování bylo podpořeno širokými školskými reformami a rozšiřováním gramotnosti. Třetí etapou je věk autenticity, který je spjat s 60. lety a s kulturní revolucí. V tomto období byly základní komponenty moderního morálního řádu doplněny konzumerismem (Taylor 2007, 480–486).⁴³ V 60. letech došlo k navázání na životní styl elit konce 19. století, na romantické představy o umělci a individualismu, na požadavek, že každý jedinec musí realizovat jedinečnou formu svého vlastního bytí, stát se sebou samým (Taylor 2012, 18). V náboženské sféře lze v tomto období diagnostikovat jasný pokles religiozity.⁴⁴ V tomto období dochází k de-institucionalizaci náboženství, k vzrůstající nedůvěře vůči církvím a ke vzniku individuálních forem náboženství a spirituality. Individuální spiritualita je motivována především neochotou podléhat církvi, její disciplíně a jejím připraveným odpovědím na existenciální otázky, které nereflktují potřeby tzv. *hledajících* (*seekers*), pro něž je ale hledání a tajemství existence součástí jejich představy o víře a spiritualitě (Taylor 2012a, 19).⁴⁵

Zde vyložený společensko-historický exkurz se pohybuje v prostoru sekularity 1 a 2. Historická proměna, kterou se Taylor pokouší zachytit, nabývá různých forem dle místa svého výskytu (Taylor omezuje své bádání na případy Francie, Velké Británie a USA), a není proto možné jakoukoliv sekularizační teorii prostorově generalizovat. Taylor souhlasí s historickým tvrzením, na kterém jsou založeny sekularizační teorie, že

⁴¹ Bellah se ve své práci věnuje americkému společenskému prostředí, kde je sociální koheze a politická legitimita do značné míry založena na společných rituálech, textech a pocitu sounáležitosti, které mají sice silně sekulární podobu, ale jsou utvářeny náboženskou tradicí a myšlením a představivostí.

⁴² Taylor například připomíná nárůst religiozity v 19. století (například ve Francii po prohrané válce s Německem po roce 1870) a i ve 20. století (Taylor 2007, 423–424).

⁴³ Konzumerismus je důležitým prvkem věku autenticity. Zakládá totiž jistou (triviální) formu životního stylu, kdy se například jedinec realizuje a definuje na základě preferencí určitého zboží.

⁴⁴ Stejnou tezi předložil také McLeod (2007) a hovoří v této souvislosti o *společenské* sekularizaci.

⁴⁵ *Hledající* ovšem nejsou jedinou skupinou, kterou se církve pokouší oslovit. Na druhé straně existují tzv. *zabydlení* (*dwellers*), kteří oceňují rigidnost církve, jasně vymezená dogmata, liturgii, a praxi, které vedou ke spáse. Pluralizace tak pro církve vytváří problém, kdy musí hovořit ke dvěma zcela odlišným skupinám. Podle Taylora je tak nutné hledající a zabydlené co nejvíce přiblížit. (Taylor 2012a, 19–21).

v posledních desetiletích došlo k úbytku víry a religiozity a k mizení náboženství z veřejné sféry, a také přijímá, že na náboženství v současnosti je možné číst jako svého druhu mizení. Ústředním problémem jeho práce ale je, jak tuto transformaci, či zanikání náboženství interpretovat.

Taylor se ve svém díle především staví proti vulgárně pojatým sekularizačním narativům, které ve většině případů pojmají náboženství pouze jako „velkou historickou víru“. To je podle Taylora značně reduktivní pojetí, neboť abstrahuje od širokého množství jiných typů spiritualit a od problematiky „ultimátního zájmu“ jednotlivce, který je podle Taylora pro charakter náboženství ústřední. Pakliže bychom postupovali dle tohoto sekularizačního pojetí náboženství, je možné tvrdit, že náboženství je na ústupu, zohledníme-li však Taylorovo pojetí náboženství, je nutné říci, že „... náboženství je přítomno více než kdy dřív“ (Taylor 2007, 427). Náboženství je pro Taylora významné pouze v kontextu změny, kterou sleduje na pozadí modalit sekularity. Pakliže se otázka zúží na západní okruh křesťanství („*Latin Christendom*“), není nutné stanovit definici, která by do sebe pojala vše, co je náboženské v naší společnosti a v našich dějinách. Taylor zmiňuje své pochybnosti o tom, že lze založit obecnou teorii náboženství. Teorii, kterou by bylo možné zachytit všechny druhy vzepětí a aspirací, které lidé v duchovní oblasti projevují, a vztáhnout je k nějaké jednotné skupině základních potřeb, cílů nebo sklonů (ať už jde o touhu po smyslu nebo po něčem jiném). Dle Taylora je třeba zkoumat různé duchovní tradice, v nichž vznikají nové dějinné formy, které zachycují lidskou loajalitu a oddanost a dodávají duchovním touhám určitý tvar. (Taylor 2013, 470–471). Koncept náboženství tak Taylor vymezuje velmi specificky, aby mohl změnu, která se odehrála, zachytit odlišně od klasických teorií sekularizace.⁴⁶

Podobně jako Berger, také Taylor v této souvislosti polemizuje s tezí Maxe Webera o odkouzlení světa, o konci čarovného světa plného duchů a kouzelných sil. Očarovaný svět je totiž podle Taylora významný pouze pro určité typy náboženství, ale rozhodně ne pro reformované křesťanství, které je postaveno na jejich částečném či úplném popření.⁴⁷

⁴⁶ Jedině díky výlučnému vymezení pojmu náboženství může Taylor zároveň tvrdit dvě protichůdné teze. Jednak že náboženství je na ústupu (sekularita 1 a 2) a jednak že v současnosti jsme svědky náboženské vitality.

⁴⁷ I přesto Taylor ukazuje, jak církve musí v současnosti bojovat s relikty starých náboženství jako je například uctívání ostatků, mariánská zjevení, nábožensky motivované poutě, slavnosti, rituály letničních hnutí a podobně.

Taylor tvrdí, že reformované křesťanství je založeno na vyvázání se z tělesné formy⁴⁸ náboženského života a umístění víry a náboženství do lidské mysli. Tento posun zároveň zrcadlí osvícenské představy a kulturu, totiž víru v nezúčastněné pochopení naší zkušenosti, krásy a etiky (Taylor 2013, 553–554).

Náboženství lze podle Taylora interpretovat také ve smyslu distinkce mezi transcendencí a imanencí (Taylor 2007, 15). Transcendence má více významů. Základním obsahem tohoto pojmu je víra v nějakou moc překračující imanentní rámeček. Taylor jmenuje tři typy vztahování se k něčemu „za“ imanentní realitou, která nás obklopuje. Za prvé existuje dobro, které nás převyšuje, které jde dále než pouhý lidský rozkvět – v křesťanství nazývané *agapé*. *Agapé* je Boží láskou k člověku, na níž může jedinec participovat jedině prostřednictvím Boží moci. *Agapé* vede člověka za výlučně lidskou dokonalost. Za druhé, tohoto dobra je možné dosáhnout skrze víru v transcendentního Boha. A za třetí, možnost být proměněn Boží *agapé* je podmíněna skutečností, že věříme, že lidský život se rozpíná širěji, než je přirozeně vyměřený čas života mezi narozením a smrtí (Taylor 2007, 16).⁴⁹ Transcendence je dle Taylora rovněž odpovědí na základní lidskou potřebu naplnit dobro. Jinde Taylor transcendenci vysvětluje jako pocit „prolomení se do nového prostoru“ (Taylor 2013, 548), jako zkušenost, která s sebou nese novou, širší solidaritu. Nejvyšší možný bod lidské morálky Taylor určuje jako „... boj za dobro bez záruky úspěchu, ba dokonce s jistotou konečného

⁴⁸ Taylor pracuje s pojmem exkarnace, který nabývá významu „... vyvedení náboženského života z tělesných forem rituálu, uctívání a ostatní praxe tak, že se nyní stále více nachází ‚v hlavě‘“ (Taylor 2013, 554). Exkarnace tak nevylučuje jen tělesnost, ale spolu s ní také spontaneitu, které došly výrazu v karnevalu, magii, hudbě, divadlu a tanci. Tyto projevy byly v církvi silně limitovány a okleštěny, byly například redukovány rituály liturgického roku, přechodové rituály apod (Taylor 2013, 351).

Zdá se, že Taylor ve svém myšlení příliš silně rozlišuje mezi fyzickým a psychickým, víru a praxi víry nadměrně spiritualizuje. Tělesnost je ovšem stále pro moderního věřícího významná, víra nemůže existovat bez jakékoliv praxe, symbolického jednání, rituálů. Taylor podceňuje rovinu liturgie, askeze a dalších zcela konstitutivních prvků křesťanství. V současnosti se otázkou přenesení těžko uchopitelných, abstraktních myšlenek do fyzického ztvárnění, do společného ritualizovaného prožívání, které Taylor přehlíží, zabývá *theology of embodiment* (např. Moltmann-Wendel 1995, Allison 2009).

⁴⁹ V tomto ohledu lze zpochybnit Taylorovo svázání *plnosti* s niternou vírou. Niterná víra totiž dle Matějčkové nebyla v dějinách člověku nikdy vrozená, a to jednak v důsledku ideologických konfliktů mezi různými směry v církvi, a jednak v důsledku konfliktu v člověku samotném se svou vlastní nevírou. Nelze proto tvrdit, že nitro zapouzdřené vůči vnějšku je apriorně nastaveno na nevíru, zatímco nitro porézní se otevírá transcendenci a je tak apriorně nastaveno na víru (Matějčková 2014, 754).

selhání“ (Taylor 2013, 308). Nejvyšší dobro pak spočívá ve „... společenství, vzájemném dávání a přijímání jako u vzoru eschatologické hostiny“ (Taylor 2007, 511).

Kritika sekularizačních teorií je u Taylora vztažena k hodnotové zatíženosti jednotlivých autorů, která se podepisuje na způsobu interpretace a vyprávění sekularizačního příběhu. Důležitou roli zde hraje nemyšlené a nevyřčené v jejich myšlení, které je doprovázeno různými formami ateismu, nebo naopak určitým pojetím víry. Taylor vysvětluje celý soubor sekularizačních teorií na základě architektonické figury tříposchodového domu. V přízemí této budovy lze nalézt tvrzení, že náboženská víra a praxe je na ústupu a vliv náboženství v porovnání s minulostí je velmi slabý. Sklepní část domu obsahuje sadu vzorců, které umožňují tyto proměny vysvětlit (například skrze rozpad tradičních společenství, sociální fragmentaci, vzrůst určitého typu racionality). První patro diskutuje místo náboženství dnes, změny, které přinesl proces sekularizace a nebezpečí spojená s náboženstvím nebo naopak s nedostatkem víry v dnešním světě (první patro je tedy zároveň patrem sekularity 3). Příčiny přisuzované sekularizaci (sklep) jsou těsně spjaté s následným vymezením místa náboženství v současnosti (první poschodí). Taylor tvrdí, že jde-li o přízemí, lze mezi akademiky nalézt většinový konsenzus. Problém nastává, kolik budov tohoto typu je možné zahrnout do sekularizační teorie (tj. do jaké míry je možné teorii sekularizace generalizovat) a jakou funkci mají dvě zbylá patra (Taylor 2007, 432–434).

Taylor identifikuje dva tábory sekularizační teorie: ortodoxní a revizionistický. Revizionisté argumentují proti ortodoxním autorům, že procesy jako industrializace či urbanizace lze vždy kauzálně spojit s úbytkem víry, vylučují, že by pohyb byl takto lineární.⁵⁰ Jiná důležitá výtká revizionistů spočívá v tom, že i když moderní vývoj zpochybnil některé staré typy a formy víry, nelze vyloučit možnost, že vzniknou nové formy víry reagující na nově ustanovené celospolečenské transformace. Ortodoxní autoři na tyto výtky reagují tvrzením, že náboženství se v současnosti udržuje jedině tam, kde našlo jinou funkci a účel než svůj vlastní (tj. dosvědčení transcendence a snaha o založení vztahu jednotlivců k transcendenci). Náboženství (v sekulárním pojetí) dokáže

⁵⁰ Podobně Taylor svým pojetím sekularity odmítá svazovat modernizaci se vznikem sekularity (Taylor, 2010, 301).

ospravedlnit vlastní existenci jen prostřednictvím účelů, které jsou vlastní jiným sférám.⁵¹ Náboženství se tak může udržet, jen sleduje-li cíle a motivy odlišných sfér. Taylor z celého diskurzu sekularizačních tezí vyvozuje dva základní principy: „tezi o vymizení“ (tzn. nezávislá motivace náboženské víry a jednání v modernitě mizí) a „epifenomenální tezi“ (tzn. v podmínkách modernity může náboženská víra a jednání sledovat pouze vzdálené cíle a účely). Taylor potvrzuje, že mnoho dějinných skutečností, jako je migrace, industrializace, urbanizace atd., mělo negativní dopad na staré formy náboženství, znemožnilo určitou náboženskou praxi a vymazalo celou řadu významů, se kterými náboženství operovalo. Náboženství ovšem není konstantní entitou, jeho formy se v čase mění (například se oprostuje od svých tradičních forem),⁵² a je-li vhodně vymezeno (v Taylorově smyslu), lze nahlédnout, že mnoho náboženských forem přežívá a odporuje tak sekularizační tezi o vymizení náboženství.⁵³ Současný svět je podle Taylora dán historicky nejpestřejší pluralitou pohledů na svět, ať už náboženských, či nenáboženských. Podle Taylora tak v modernitě sice došlo k poklesu tradičního náboženství, a nadto se náboženská víra nově ocitá v širokém poli možností (volba mezi vírou a nevírou nebo mezi různými typy víry). Taylor ale neusiluje o zkoumání jen ústupu náboženství (po vzoru teorií sekularizace), ale především nových vztahů, které vznikají mezi posvátným/spirituálním a jednotlivcem/společností (Taylor 2007, 437).

Podstatný je pro něj střet a vyjednávání různých postojů uvnitř víry, ale také souboj mezi vírou a nevírou. Tento fenomén nazývá *křížící se tlaky*, tzn. souboj různých narativů imanence buď uzavřených vůči transcendenci, nebo vůči transcendenci otevřených. Ústředními motivy diskuze jsou spekulace o *plnosti* (viz níže) a etická dilemata, tzn. různé pohledy, které definují, co k této *plnosti* motivuje; co naopak cestě k *plnosti*

⁵¹ „Náboženství již není nezávislou motivující silou v podmínkách modernity ...“ (Taylor 2007, 431).

⁵² Taylor tyto proměny nazývá „kulturní revoluce“, ty se v dějinách opakují, přičemž velmi často vznikne buď určité nenáboženské hnutí (například jakobínství, marxismus, anarchismus), nebo nějaká nová náboženská forma (například metodismus).

⁵³ Argumentuje tak proti Bruceově vizi náboženství budoucnosti, který sice nepropaguje „universální materialismus“, ale očekává celospolečenskou, neproblematizovanou a samozřejmou lhostejnost k náboženství. (Taylor 2007, 435). Podobnou tezi o budoucnosti náboženství předkládá na základě demografické predikce také britský sociolog E. Kaufmann (2011).

zabraňuje; a do jaké míry je *plnosti* možné dosáhnout (Taylor 2013, 342).⁵⁴ Moderní debata mezi vírou a nevírou se podle Taylora soustřeďuje zvláště okolo otázky po (morální) transformaci jednotlivce. Taylor proto tvrdí, že je nezbytné umístit tuto otázku do samotného centra sekularizační debaty, tzn. debatu o „transformaci“ mezi křesťanským pohledem a „moderním morálním řádem“ současné komerční společnosti (Taylor 2007, 430–431).

⁵⁴ Ony křížící se tlaky neznamenaají, že moderní člověk je ve vnitřním rozporu, ale že se musí vymezovat vůči krajním pozicím – ať už vůči ortodoxně chápanému náboženství nebo vůči materialistickému ateismu. Debata se neodehrává mezi jasně vyhraněnými a vnitřně koherentními pozicemi, ale je spíše zápasem mezi dvěma protichůdnými pokusy vysvětlit určitá dilemata a vypořádat se s nimi. (Taylor 2013, 465).

2. Imanentní rámeček. Porézní já versus zapouzdřené já

Proměny vlastního já v Taylorově pojetí odrážejí přechod od věku víry k sekulárnímu věku. Ve věku víry (okolo roku 1500) byl přirozený svět odvozen od Božího stvoření, společenský svět byl pochopen organicky a čas byl zasazen do dramatu dějin spásy. Odkouzlení světa spočívalo v sekularizaci těchto tří prvků očarovaného světa. Přirozený svět je proto v sekulárním věku nově vysvětlen mechanistickým universem, společenský svět je vymezen rovnostářsky (vznik občanské společnosti a národních celků), čas je vnímán zcela homogenně, tzn. oddělen od dějin spásy. Tyto tři proměny daly vzniknout immanentnímu rámci (Koenig 2016, 29). Imanentní rámeček je založen na jasném rozlišení mezi přirozeným a nadpřirozeným: „Je to něco, co všichni sdílíme bez ohledu na rozdíly v přesvědčení“ (Taylor 2013, 325). Základní charakteristikou immanentního rámce je „... neosobní, sociální a etický řád, který může být vysvětlen ve svých vlastních pojmech a nemusí být pojímán jako závislý na něčem vně, na „nadpřirozeném“ nebo „transcendentním“ (Taylor 2010, 307). Imanentní rámeček je dále spleten z nejrůznějších struktur – filosofických, technologických, vědeckých či sociálních a je téměř nemožné myslet sebe sama mimo tento immanentní rámeček.

Imanentní rámeček je dále určen čtyřmi „uzavřenými strukturami světa“. Za první, je definována tezí o smrti Boha,⁵⁵ která ve svém důsledku znemožňuje neproblematicky uvěřit v Boha. Za druhou, je podmíněna subtrakčními příběhy o počátcích moderního humanismu, jak jsem uvedl výše. Za třetí, sekularita 3 podléhá vědeckým zdůvodněním vzniku náboženské víry, které zpevňují subtrakční teorie.⁵⁶ Čtvrtou uzavřenou strukturou světa, kterou Taylor popisuje, je pojetí sekularizace jako nutného poklesu (zániku) náboženství v důsledku nástupu vědy, techniky a racionality. Tyto čtyři teze⁵⁷, tvrdí Taylor, se ukázaly jako nepřesné a značně reduktivní, ale i přes tyto zjevné nedostatky je sekularita v současnosti pojímána jako evidentní a nezpochybnitelná (Taylor 2007, 573).

⁵⁵ Tezí o smrti Boha Taylor odkazuje na teorii, která se zakládá na přesvědčení, že moderní věda vyvrátila náboženství a náboženství tak nutně zmizí (Taylor 2007, 565).

⁵⁶ Taylor jmenuje různé teorie vzniku náboženství, které pracují s metaforami typu „náboženství jako neuróza“; nebo s vysvětlením vzniku náboženství jako primitivní obavy z neznámého (Taylor 2007, 572).

⁵⁷ Jinde Taylor doplňuje tyto struktury ještě o další typy sekulárního pojetí náboženství. Náboženství může být například nahlíženo také jako autoritářská ideologie, která je v moderní společnosti nepřijatelná, zejména kvůli důrazu na autonomii jednotlivce (Taylor 2007, 429).

Imanentní rámec je společným prvkem pro celý západ, umožňuje uzavřít se vůči transcenci, aniž by o tom bylo třeba uvažovat. Avšak stále zde zůstávají místa, která jsou otevřena něčemu „za“ a které nejsou kompletně ovládnuty společensko-kulturním kódem.

V imanentním rámci proto existují dvě cesty – otevřená a uzavřená vůči skutečnosti za imanentní realitou, přičemž uzavřená varianta je pro moderního člověka podle Taylora mnohem přijatelnější (Taylor 2007, 555). Napětí mezi těmito dvěma tendencemi probíhá skrze mnohačetné interakce vzájemně se křížících pozic. Víra či nevíra je vždy dílem určitého kontextu považovaného za samozřejmý, k jeho vysvětlení Taylor využívá Wittgensteinovo pojetí *obrazu* (Wittgenstein 1969). Ten tvoří *pozadí*⁵⁸ lidského uvažování, v jehož mantinelech je myšlení provozováno, ale který je nevysloven, do značné míry neformulován, a ke kterému si často nelze přimyslet alternativu; tento obraz nás „drží v zajetí“ (Taylor 2007, 549) Imanentní rámec je proto součástí myšlenkového pozadí moderního jednotlivce, je nedílnou součástí jeho společenské imaginace. V tomto poli zkoumá, jaké jsou možnosti lidské zkušenosti v této době. Zkušenost je nejprve artikulována, racionalizována, a teprve poté může generovat jistá přesvědčení. Víra přichází až jako reflexe na tyto zkušenosti. Lidé je ale v předmoderní době pojímali jako bezprostřední realitu, v současnosti je ovšem tato bezprostřední jistota zničena (Taylor 2007, 1314). Obě cesty (otevřená i uzavřená) vyžadují *skok víry* (*leap of faith*) nebo *předjímající jistotu*, respektive celkové pojetí světa, které předchází následným zdůvodněním v partikulárních oblastech lidského života. Již zmíněný *obraz* je pro Taylora „tušením“, které sice může zkušenost posílit, ale nikdy neumožní dojít k takové jistotě, se kterou lze počítat například v přírodních vědách. Obě strany (uzavřená a otevřená) tak stojí v nějakém vztahu k víře, který „... je určující pro jejich identitu“ (Taylor 2013, 317). Moderní sekularita se potom vyznačuje skutečností, že každá pozice je zpochybnitelná a nejistá; Taylor uvádí, že tato skutečnost nabyla na intenzitě především v druhé polovině dvacátého století díky *kultuře authenticity*, která je určena požadavkem na sebeurčení identit jednotlivců a skupin. Tímto pohybem nutně dochází k fragmentaci

⁵⁸ Taylorem používaný pojem *pozadí* odkazuje k historicky a kulturně podmíněnému pochopení a sdílení jistých předpokladů o světě a člověku.

spirituality a rozpouští se vazby mezi spiritualitou a širší společností (jako tomu bylo např. ve středověkých monarchiích či v civilním náboženství) (Taylor 2010, 306).

Taylor ve svém díle činí základní antropologickou diferencí mezi *porézním já* (*porous self*) a *zapouzdrěným já* (*buffered self*); zapouzdrěné já je produktem modernity a nahrazuje předmoderní, porézní já.

Porézní já obývalo kouzelný svět (svět víry), bylo otevřené světu, v němž se vyskytovaly nejrůznější duchové, andělé, svatí, démoni a mocnosti. Jednotlivci „naivně“ akceptovali tento stav a realitu. Význam a smysl⁵⁹ neměl svůj zdroj v lidské mysli, ale právě v nejrůznějších entitách a mocnostech (v transcendenci). Neexistovaly zde hranice, které jsou vlastní modernímu já. Význam se nevyskytoval jen v myslích lidských bytostí, ale také v mimo-lidských bytostech či v předmětech (Taylor 2007, 32).⁶⁰ Význam byl vždy již dán v příslušné entitě či předmětu, byl nezávislý na lidské mysli, předcházal jakémukoliv lidskému kontaktu, přicházel zvnějšku, mohl člověka ovládat a vnučovat mu významy. Neexistovala jasná distinkce mezi myslí a světem. Člověk mohl upadnout do moci kouzla, respektive ocitnout se v prostoru moci a síly určitého významu. Tyto síly mohly prostupovat skrze pórovitou hranici jednotlivce a tvarovat psychický i fyzický život člověka. Taylor tvrdí, že se člověk stával součástí tohoto významu, tento význam člověkem prostupoval, a nebylo proto možné jej umístit uvnitř nebo vně člověka, ale pouze do meziprostoru (Taylor 2007, 35). Nutně se tak v tomto světě stíral rozdíl mezi vnějškem a vnitřkem: „... emoce, které jsou v hloubce lidského života, existují v prostoru, který nás zavádí mimo nás samotné, my jsme přitom porézní vůči vnější moci“ (Taylor 2007, 36). V očarováném světě, kde působily posvátné a strašidelné síly a kde byl Bůh nejmocnějším a triumfujícím dobrem, neexistovala možnost postavit se proti Bohu. Tuto změnu umožnil až vznik zapouzdrěného já, které odstranilo překážky na cestě k nevíře (Taylor 2007, 41).

⁵⁹ Smysl je podle Taylorovy definice universalí a má zachytit to, co každého přitahuje k jeho osobité nábožensko-metafyzicko-morální volbě. Hledání smyslu má eschatologický a existenciální aspekt, jednatel na základě smyslu určuje své jednání, životní styl (Taylor 2013, 470; Taylor 2011, 115).

⁶⁰ Taylor například jmenuje relikvie nebo elixýry lásky (Taylor 2010, 302).

Zapouzdřené já⁶¹ je vlastní modernitě, odkouzlenému světu,⁶² ve kterém je jediným místem pocitů, myšlenek a spirituality lidská mysl. Mysl je uzavřená vůči světu a druhým. Význam a smysl se konstituují v mysli, je pouze naší odezvou, reakcí, kterou jsme zároveň nutně nadáni (máme schopnost myslet, cítit atp.).⁶³ Neexistují žádné „nabyté objekty“ (posvátné předměty, svatí atd.): „... kauzální vztahy mezi věcmi nemohou být závislé na jejich smyslu, ten na ně musí být projektován z našich myslí“ (Taylor 2007, 35). Zapouzdřené já není schopné porozumět těmto představám o duši nebo o morálních silách vně sebe samého. V moderním já tak dochází k rozlišení na nitro a vnějšek, na mysl a svět, objevuje se důraz na objevení vnitřního já. Taylor píše, že hloubky dříve připisované kosmu a kouzelnému světu, jsou nyní umístěny v nitru člověka: „Myšlení, pocity a účel, všechny prvky (...) musí být v myslích, které jsou odlišné od vnějšího světa.“ (Taylor 2013, 439) Jednotlivec udílí vlastní význam svému životu, ovládá sám sebe, je nezávislý na světě entit, které se v očarováném světě vyskytovaly. Vnější svět je v modernitě vysvětlitelný mechanistickým vesmírem a vědou. Druhým rozměrem tohoto moderního já je disciplinace – na základě osvojování zvyků niternosti se jednotlivec chápe stále více jako individualita v kontextu člověkem konstruované společnosti, jejímž základním stavebním prvkem je instrumentální racionalita. Moderní já se stává oproštěnější od světa a vytváří si vůči němu hranice (Taylor 2007, 137).

Společně se zapouzdřeným já vzniká podle Taylora nové pojetí etiky – *etika svobody*. Člověk je schopen řídit sebe sama a má moc a kapacity ovládat svět díky rozumu

⁶¹ Model zapouzdřeného či neangažovaného já Taylor popisuje, jako by to byla skutečná zkušenost moderního jáství, i když je to nepřesný model založený na předsudku, který je vlastní pouze určitému druhu filosofů. Taylor splétá filosofickou a sociopolitickou naraci, přičemž počítá s tím, že vládnoucí filosofické doktríny jsou ústředními činiteli v každodenním životě dané společnosti. V souvislosti s výzkumem sekulárního věku proto Taylor například netematizuje význam indiference vůči náboženským či transcendentním otázkám, ale je pro něj podstatnější uvědomělý ateismus nebo eticky nabytý exklusivní humanismus.

⁶² Taylor připomíná, že koncept *Zauber*, kouzla, zkonstruovala až modernita právě v rámci vysvětlení procesu odkouzlení. Již v křesťanství samotném existovaly v dějinách proudy, které zakazovaly praktiky využívající duchovní síly nezávisle na vztahu k Bohu (například černé mše, zneužívání eucharistie atp.), a samotné křesťanství kouzla a magii odmítlo (Taylor 2010, 303).

⁶³ Taylor převážně interpretuje antropologický obrat v novověké filosofii a v dílech René Descarta, Johna Locka a Immanuela Kanta. Respektive vydělení člověka ze světa, který již nedokáže komunikovat a rezonovat se světem, vše konstituuje samotný subjekt, skutečnost i subjekt je vykládán idealisticky, vše je projekce a fikce včetně Boha.

a vědě. Normy, určité pojetí dobra, které lidé v očarovaném světě přejímali od vnější autority (například Boha) je v modernitě pochopeno jako lidská projekce a fikce. Z toho je možné následně odvodit, že člověk si musí vlastní hodnoty určit sám, osvobodit se z iluzí a sám nahlédnout pravdivá fakta o světě. Normy v konečném důsledku vycházejí z vlastního rozumu, z vědeckých zkoumání. Taylor to na jiném místě nazývá „příběhy sebe-zmocnění“ (Taylor 2007, 313–314).

Taylor přidává k charakterizaci zapouzdřeného já ještě *pocit nezranitelnosti*. Nezranitelnost je neohrožeností a negací sil, kterým čelilo porézní já. Zapouzdřené já je utvářeno představou „bezpečné vnitřní mentální domény“ (Taylor 2007, 301). Člověk se zbavuje jakékoliv moci Boha, vychází ze sebou samým zaviněné nesvéprávnosti a strachu. Jedná se o antropocentrický obrat, který je výrazem (iluzorního) triumfu a osvobození člověka skrze jeho vlastní schopnosti. Všechny tyto výdobytky moderní filosofie se však mohou stát pro člověka limitem, který je dán uzavřeností vůči transcenci, čemukoliv, co leží za člověkem produkovaným a uspořádaným světem. Taylor se domnívá, že tento odkouzlený a „neangažovaný svět“ je plochý a prázdný, čímž vytváří prostor pro pocit ztráty smyslu a odcizení: imanentní řád je pronásledován transcencí, kterou odmítl. Zapouzdřené já ztrácí schopnost interagovat se světem (s druhým člověkem a společenstvím) a rezonovat s transcencí.

V porovnání se subtrakčními teoriemi Taylor nehovoří o ztrátě určitých vlastností a falešných představ předmoderního člověka, ale o přetvoření vlastního já, které v odkouzleném světě ztrácí různé formy citlivosti a otevřenosti a především ztrácí schopnost zakoušet svět tak, jak jej zakoušeli lidé světa očarovaného.⁶⁴ *Pozadí* definuje všechny členy společnosti narativem odkouzlení, oddělením Boha od přírody. V odpovědi na odkouzlení světa se v dějinách konstituovalo několik proudů, které se pokusily o znovu-očarování světa, měly za cíl zachránit posvátno (Taylor 2011, 113). Opětovné očarování světa bylo motivováno nutností nalézt smysl, který by nebyl udílen pouze člověkem, který by nebyl nahodilý, ale byl myslitelný a přijatelný universálně (Taylor 2011, 116).⁶⁵ Taylor zdůrazňuje aspirace romantismu, který zejména v poezii

⁶⁴ Pojem odkouzlení u Taylora odkazuje také k proměně lidské citlivosti (Taylor 2010, 307).

⁶⁵ I přesto se však nejedná o návrat k očarovanému světu. Jen se proměňuje určitý aspekt sekulárního věku. Stejně tak není podle Taylora zcela možný návrat k posvátnu. Posvátné je dějinně neměnné, je vždy Bohem. Posvátno je vymezeno proti profánnímu. Posvátno odkazuje k času (svátky), k místům (chrámy, země), k

spatřoval možnost přivést člověka k „původní zkušenosti porézních já“ (Taylor 2010, 304).⁶⁶ I přesto, že tyto zkušenosti mohou nabýt jen fragmentární formy a mohou být vystaveny pochybnostem.

jednání (liturgie, rituály), či k lidem (svatí, klérus). Posvátno je hluboce zapuštěno v ontologii začarovaného světa; posvátné a božské je naprosto ne-antropocentrické, a proto nesnadno uskutečnitelné v imanentním rámci (Taylor 2011, 118–119).

⁶⁶ S romantismem souvisí také vznik nacionalismu, který Taylor chápe jako nejvlivnější, ale také negativní variantu snahy o přesah. Tvrdí, že národ, klan nebo společnost jsou náhražkou za věčnost (Gordon 2008, 663).

3. Koncept *plnosti*⁶⁷

Obecný pojem člověka je v Taylorově pojetí vystaven na základě dvou antropologických předpokladů.⁶⁸ Za první, základní a konstantní antropologickou charakteristikou lidských bytostí je pochopení života a světa, který obývají jako něco mající morálně-spirituální dimenzi. Za druhé, v určitém typu lidského jednání nebo v určitých souvislostech lidské existence se vždy vyjevuje *plnost*, neboť „... lidské bytosti mají nevymýtitelný sklon odpovídat na něco za životem“ (Taylor 1996, 24). *Plnost* je „kategorickým“ pojmem (ideou), zachycující lidskou schopnost vztahovat svůj život k jeho plnějším, bohatším a autentičtějším formám (Taylor 2007, 5). Tento výčet adjektiv je podle Taylora nekonečný, neboť každý člověk si za vlastní *plnost* dosazuje něco jiného.⁶⁹ Je to místo moci, které je zakoušeno jako něco inspirativního, něco, co člověka nutí k angažovanosti, k překročení sebezapomenutí, k velkomyslnosti (Taylor 2010, 315). Setkáním s *plností*

⁶⁷ *Plnost* je pro Taylora zkratkou vyjadřující podmínky, na které člověk aspiruje. Sám přiznává, že tento pojem má své slabiny. V jistých směrech křesťanské (kenotické) teologie je totiž nejvyšší aspirací člověka právě pojem opačný, totiž prázdnota. A dochází tak dle Taylora k paradoxní situaci: „... skutečná plnost je realizována jedinečně skrze prázdnotu“ (Taylor 2007, 838). Campbell (2017, 180) nachází Taylorovu inspiraci v Epištole (s.) Pavla Apoštola k Filipenským (2, 6–8): „Kterýž jsa v způsobu Božím, nepoložil sobě toho za loupež rovný býti Bohu. Ale samého sebe zmařil, způsob služebníka přijav, podobný lidem učiněn. A v způsobu nalezen jako člověk, ponížil se, poslušný byv až do smrti, a to smrti kříže.“ Tato citace podtrhuje ideu sebe-vypřázdnění Boha, která je v kenotické teologii paradoxním způsobem, jak dosáhnout „nejplnější plnosti“.

Plnost je v teologii tradičně pojímána jako eschatologická kategorie. Teologicky bylo *plnosti* možné dosáhnout vždy až společenstvím s Bohem. *Plnost* znamená participaci na Božím životě jako takovém. *Plnost* je něco, co si člověk neudílí sám v imanentním světě. *Plnost* je Boží atribut, a teprve následně jej lze promýšlet analogicky k lidskému životu. Taylor proto sekularizuje *plnost* od jejích teologických kořenů, aby mohl myslet takové pojetí transcendence, které zasahuje všechny a vydávat *plnost* za antropologickou konstantu. Ve skutečnosti je pojetí *plnosti* u Taylora partikulárním teologickým tvrzením s universálním požadavkem (Scheenan 2010, 217–243).

⁶⁸ Taylor podle Koeniga spojuje formální antropologii a hermeneutickou rekonstrukci moderní kultury, tzn. kombinuje vysvětlení neměnných struktur subjektivních významů se sociologickou analýzou historicky konstruovaných společenských realit (Koenig 2016, 26).

⁶⁹ Taylor se tímto vyhýbá námitkám, obviňujícím jej, že pojem *plnosti* vztahuje pouze k náboženským pojetím *plnosti*. *Plnost* je základní dimenzí lidské života, o kterou člověk usiluje. *Plnost* je generální kategorií, skrze kterou chce Taylor odhalit pozice křížících se tlaků. Matějčková ovšem namítá, že transcendentní komponenta, která je bytostnou součástí Taylorova pojetí *plnosti*, je v západní civilizaci přednostně spjata s křesťanstvím (Matějčková 2014, 754).

člověk zakouší radost a naplnění (Taylor 2007, 5). Určitá forma *plnosti* je vždy ústředním cílem lidského života, je kritériem, dle něhož lze určit, zda se život „... jeví jako dobrý, celý, správný, prožitý, jak se patří.“ (Taylor 2013, 355) Smysl pro *plnost* je také *reflexí* transcendentní reality, ale většina lidí v sekulárním věku odmítá uznat transcendenci jako smysl této *plnosti* (Taylor 2007, 768) Bez *plnosti*, tvrdí Taylor, se ocitáme ve zmaru a zoufalství, omezí-li se člověk výhradně do starostí tohoto světa, nikdy nemůže naplnit vlastní život. Taylor tímto výměrem zdůrazňuje, že je na teoretické a praktické rovině nutné udržet co nejvyšší míru otevřenosti k nespočtu možných cest směrem ke transcendenci.

To, jak lidé zakoušejí *plnost*, se dále proměňuje na základě historické situovanosti. V modernitě je možné rozlišit dvě varianty zkušenosti *plnosti*: jeden je determinován vírou a druhý nevírou. Sekulární a náboženské myšlenkové směry mají vždy jiné pojetí *plnosti*, které do jisté míry nelze srovnávat.⁷⁰ Tyto rozpory Taylor nazývá *dilematy*. Je třeba definovat nejvyšší spirituální a morální aspirace lidských bytostí (tzv. „maximální požadavek“) a je třeba vymezit cestu k jimi vyžadované proměně, která ale nepoškodí ani nepopře lidskou autonomii (Taylor 2013, 403).

Konkrétní koncepty *plnosti* jsou spjaty se sporem, který je podle Taylora dán třemi ideálně typickými směry současného myšlení. Jedná se o exklusivní humanismus, neonietzscheanismus a o skupinu autorů uznávající určité dobro za životem. Třetí směr se ještě může dále dělit do dvou kategorií. První skupina odmítá činit ústupky sekulárnímu humanismu a usiluje o návrat k předosvícenskému ideálu křesťanstva. Druhá (progresivní) skupina, kam se řadí sám Taylor, uznává, že „... nastolení praktického primátu života bylo pro lidstvo velkým výdobytkem, v osvícenském příběhu sebereflexe je cosi pravdivého: k tomuto výdobytku by vlastně lidstvo nedošlo bez přerušení spojení s etablovaným náboženstvím“ (Taylor 2013, 399). Podle Taylora mezi sebou tyto jednotlivé směry uzavírají nejrůznější aliance a spolčují se vždy proti třetímu směru (Taylor 2013, 398). Sekulární humanisté a neonietzscheáni dohromady odsuzují náboženství a odmítají jakékoliv dobro za životem. Oba směry současného člověka

⁷⁰ V debatě se sekulárními autory se lze ptát, zda se Taylor nedopouští ekvivokace v souvislosti s užíváním pojmu *plnosti*. Pojem totiž používá jak jako cíl lidského jednání a života, tak jako Boží atribut. Lze tedy pojem *plnosti* takto generalizovat a následně jej použít jako nezávislou proměnnou pro komparaci různých myšlenkových směrů?

vnímají jako osvobozeného od „... iluze dobra za životem, a proto schopného přitakat sobě samému“ (Taylor 2013, 399). Vše za životem je iluzí minulosti. Pro jednotlivce žijící v takto vystavěné atmosféře, píše Taylor, se transcendence stává nedostupnou. Ovšem neonietzscheáni a věřící upozorňují na časté neúspěchy sekulárního humanismu a jeho zúžení perspektivy na život, který nutně postrádá určitý rozměr. Třetí pár představují sekulární humanisté a věřící, kteří hájí ideu lidského dobra proti antihumanismu Nietzscheho dědiců. Taylor naznačuje, že odmítnutí transcendence může ohrozit nejcennější výdobytky modernity: totiž „stvrzení“ života a lidská práva, a tvrdí, že si moderní filosofie a kultura klade cíle, na které nedostačují její morální zdroje.⁷¹ Hledání transcendence (sebe-zřeknutí se) je v současném myšlení dle Taylora pochopeno jako narušení nejvyššího humanitního cíle: prvořadosti života. Současné myšlení dovoluje myslet *plnost* pouze v hranicích tohoto světa a lidského života, není schopno udělit smrti či utrpení žádný smysl, pouze je registrovat jako skutečnosti, proti kterým je třeba bojovat nebo se jim vyhnout. Jediná cesta podle Taylora, jak udělit smysl utrpení, se ale může dít prostřednictvím lásky nebo prostřednictvím dobra skrytého za životem (Taylor 1996, 27). Taylor toto přesvědčení dokazuje na příkladu solidarity, která bez transcendence není myslitelná, nezakládá totiž bezpodmínečnost a univerzalitu (Taylor 1996, 27).

Mravní zdroje mají podle Taylora jednotlivcům poskytovat vzpruhu, motivaci, ukázat, proč něco činit. Když je odkryjeme, můžeme se tím zbavit mravní povýšenosti, pohrdání těmi, kteří morální kód překračují nebo pocitu civilizační nadřazenosti. Možnost vstoupit do širokého prostoru solidarity umožnilo osvícenství, které ji podmínilo „univerzální sympatií“ a „univerzální dobročinností“, ale jen za předpokladu, že je člověk schopen zaujmout pozici nestranného pozorovatele, který vždy nutně touží po všeobecném blahobytu. Tento humanistický morální zdroj je ale v konečném důsledku podle Taylora poháněn pouze „smyslem pro důstojnost“, neexistuje naděje na odměnu či

⁷¹ Sekularizovaná morálka není například schopna předložit takové pojetí člověka, které by definovalo smysl života či dostatečně silné pojetí lidské důstojnosti. Nabízí se zde srovnání s teologií E. Jüngela, který navrhl postupovat od tajemství Boha k následnému vysvětlení tajemství člověka, respektive člověka jako Božího stvoření. V momentě, kdy moderna Boha vyškrtla, či když deklarovala, že ví, kdo je Bůh (tj. pouhá projekce a výkon představitivosti subjektu), ihned ztratila schopnost vysvětlit tajemství člověka. Bůh je takto tajemně propojen s člověkem. Bez Boha nelze vysvětlit člověka, a chceme-li vysvětlit člověka, potřebujeme k tomu Boha, Bůh je tak nepřímou úměrou svázán s člověkem (Jüngel 1980).

naplnění. Taylor tvrdí, že se jedná o nedostatečnou motivaci k prosazování všeobecného lidského blaha a lidské důstojnosti (Taylor 2013, 496).⁷²

V sekulárním věku dle Taylora dochází k širokému odcizení *plnosti*, je stále obtížnější pojmenovat, co *plnost* představuje, a je stále náročnější se s *plností* setkat. Postoje věřícího a nevěřícího se v pohledu na *plnost* zcela odlišují. Věřící prostor *plnosti* spojuje s Bohem (s něčím „za“ lidským životem). *Plnost* k věřícímu přichází zvnějšku, přijímá ji na základě vztahu s jinou bytostí schopnou lásky a (sebe)darování. Aby jí bylo možné dosáhnout, je nutná praxe uctívání, dávání a modlitby; člověk musí být otevřen, proměněn a být schopen vyjít sám ze sebe. Tyto zkušenosti jsou fragmentární, nejasné, ale když se je podaří koherentně zformulovat, mají osvobozující efekt (Taylor 2007, 7). Podle Taylora se jedná o zkušenosti odkazující k Boží přítomnosti, člověk se díky nim morálně a spirituálně orientuje.

Křesťanskou *plnost* je podle Taylora možné zakoušet v (i) každodennosti, ze které nás něco cizího vytrhuje, ale lze ji také identifikovat (ii) s „... momenty, kdy se zdá, že nás hluboká rozdělení, rozptýlení, obavy a smutek stahuje dolů, jsou nějakým způsobem rozpuštěny nebo uspořádány tak, že se cítíme sjednoceně, posunuje nás to kupředu a jsme náhle schopni a plni energie“ (Taylor 2007, 6).⁷³ Náboženská víra sestává nejen z

⁷² Pro Taylora je problematický zejména přesun zásadních témat od morálně-spirituálního do terapeutického rejstříku. Ve spirituálním (křesťanském) registru je výchozím předpokladem, že duše je zajata zlem (Taylor 2013, 368). Křesťanská antropologie předpokládá člověka, který je bytostně definován hříchem, musí si připustit, že není v pořádku; hřích umožňuje říci: „ano, můžu za to já“, aby se člověk z hříchu vysvobodil, je nutná odvaha, jejímž předobrazem je Kristus. Naopak příznakem terapeutické doby je, že člověk je v pořádku, terapie člověka pojímá jako dobrého, pouze na sobě člověk nese negativní vnější vlivy, které lze jistými technikami odstranit a dotyčného uzdravit. Terapeutický směr zlo či společenské patologie nechápe jako cosi důstojného, jde o „... čisté selhání, slabost, nedostatek, umenšení“ (Taylor 2013, 368–369). Člověk je v naprostém pořádku tak, jak je (Taylor 2013, 370). Terapeutická představa člověka vede ke snaze zbavit se „nevolnosti“, jíž je ale podle Taylora ve skutečnosti třeba porozumět. Terapie je velmi úspěšná také proto, že se snaží negovat kategorii hříchu, která „... připisuje na určité úrovni hříšníkovi zlou vůli.“ Jedinec, který je nějakým způsobem deviantní, se vysvětluje poukazem na sociální podmínky, výchovu atd., „... nestojí zde jako jednající subjekt, který přitakává svému politováníhodnému a destruktivnímu chování“ (Taylor 2013, 370). Nelze jej tedy odsuzovat, ale vysvobodit jej terapií, tato teorie proto jednotlivce vyvazuje z viny, křesťanské pojetí hříchu jde mnohem dál, za hřích si může člověk sám a je nutné jej vyznat.

⁷³ Toto přesvědčení, že uvnitř imanentního rámce existují jednotlivci, kteří jsou schopni zůstat otevřeni ke skutečné náboženské transcenci, je problematické. Jak je tento závěr koherentní s Taylorovým pojetím

naplňování lidských, konečných cílů, ale spočívá v jejich překročení. Normativní orientace věřícího člověka zahrnuje dobra existující za lidskou prosperitou a umožňuje tak lidskou proměnu za rámcem jejich vlastní dokonalosti. Tento pohyb umožňuje nahlédnout, jak se utrpení a smrt stávají přijatelnými, když se skrze ně obětujeme pro druhé, což je pro Taylora dalším (iii) výrazem *plnosti* života. K uznání transcendence je třeba více než zájem o život (totiž zájem o „život věčný“) (Taylor, 1996, 16).⁷⁴

Skutečnost uznání transcendence a dosažení *plnosti* v křesťanství spočívá v otevření se životu za imanentním rámcem, a v uznání, že konečný cíl a smysl lidského života je umístěn v transcenci (v Boží lásce). Člověk otevírá sebe sama s cílem proměnit vlastní identitu. Tímto požadavkem ovšem vzniká napětí mezi zbavením se sebe sama a rozvíjením sebe sama. Taylorova představa je taková, že se člověk musí zbavit sebe sama, tzn. „decentrovat“ sebe sama ve vztahu k Bohu. Boží vůlí však je, aby člověk prospíval a rozvíjel se, a proto Bůh člověku vůlí opět navrácí. Ten poté stvrzuje vlastní rozkvět, který je biblicky nazýván *agapé*. Ta je pro Taylora současně postojem k životu a životním stylem. Taylor uvádí: „Bůh si přeje lidský rozkvět a velká část Evangelíí sestává z toho, že Kristus to činí možným pro lidi, jejichž utrpení léčí. Výzva zbavit se

moderního (zapouzdřeného) já? Celý problém má svůj zdroj v Taylorově konceptualizaci pozadí – od něj je odvozena lidská zkušenost v celku sdíleného rámce významu a smyslu, pozadí člověku poskytující ontologii. Toto pozadí je historicky podmíněno, a proto v čase proměnlivé. Moderní řád je určen imanencí. Vše, co je, se může ukázat pouze imanentně. Jak potom moderní imanentní řád dovolí, aby do něj pronikla transcendence? Transcendence je proto v Taylorově myšlení transhistorickou konstantou, lidskou zkušeností, která je člověku i nadále dostupná i přes zploštění společenské imaginace. Transcendence mění se historickou ontologií v posledku překonává a je vůči ní imunní a historická proměna, kterou zkoumáme, nemá nakonec tak významné důsledky, jak sám Taylor dosvědčuje (Gordon 2008, 669). I když je člověk v modernitě hluboce proměněn, stále je nucen vztahovat se k něčemu za životem, co jej přesahuje. Je to teologická teze navzdory tomu, že ne natolik explicitně vyjádřena jako u Bergera.

Jestliže by Taylor byl skutečně věrný své historické ontologii, musel by být proměněn také charakter posvátného a transcendentního a nic/nikdo by nemohl vyžadovat výjimku, ani Bůh. Ovšem historizovat transcenci/posvátné znamená relativizovat Boha jako jednu z manifestací transcendence, podřítit jej temporalitě (Gordon 2008, 673). Tato Taylorova rezistence v jeho díle značí limitní bod pluralistické historické ontologie, za niž tradiční Taylor jako tradiční katolický křesťan nejde. Je-li třeba udržet víru, Bůh je neměnný/apatický, pouze jeho zásahy do imanentního světa jsou řídnější. Taylor odmítá myslet Boha jako například procesuální teologie (dynamický model Boha) (viz např. Epperly 2016).

⁷⁴ Taylor zde odkazuje k Písmu: „Zloděj nepřichází, než aby kradl a mordoval a hubil; já jsem přišel, aby život měly a hojně měly.“ (Jan 10,10)

sebe sama neruší hodnotu rozkvětu, je spíše výzvou centrovat vše na Boha i za cenu zřeknutí se nesrovnatelného dobra; plody tohoto sebe-zřeknutí budou na jedné úrovni zdrojem rozkvětu pro druhé a na jiné úrovni, spoluprací na obnovení plnějšího rozkvětu, který je dán Bohem“ (Taylor 2007, 17).⁷⁵ Rozkvět pro Taylora není sám o sobě problémem, ale nesmí se stát posledním, totiž pouze lidským cílem.

Pozice nevíry má naprosto odlišnou představu o *plnosti*. Exklusivní humanismus klade důraz na rozvoj vlastního já pouze v hranicích imanentního rámce. Je založen na udržení stabilní identity jednotlivce. Podle exklusivního humanismu je člověk schopen *plnosti* dosáhnout skrze moc ukrývající se v něm samém: na základě lidské racionality a své morální autonomie. Člověk udílí sám sobě vlastní zákony a pak podle nich žije – v momentě, kdy dosáhne takové moci, dosahuje *plnosti*. Člověk je díky vlastní odvaze nadán schopností čelit světu, který je zbaven smyslu tím, že ukládá vlastnímu životu pravidla (Taylor 2007, 8–9). Vedle této kantovské tradice existuje ještě další pozice nevíry, která tvrdí, že k dosažení *plnosti* nestačí autonomní užívání rozumu (ten se naopak stává rizikem). *Plnost* přichází z vnějšku (z přírody, z hlubin niternosti), je nutná vnější recepce: „Racionální mysl se musí otevřít něčemu hlubšímu a plnějšímu“ (Taylor 2007, 9).⁷⁶ Třetí stanovisko nevíry je vytvořeno postmoderním myšlením (neonietzscheanismus), které zdůrazňuje nedůvěru v lidský rozum, ale rovněž skepsi k možnosti znovunaplnění romantické jednoty. Tento proud zdůrazňuje rozdělení, neexistující střed a „věčnou absenci plnosti“. *Plnost* tak nelze nalézt, i když je možné o ní snít, aby bylo možné udržet alespoň minimální smysluplnost lidského života a světa (Taylor 2007, 10).

Zároveň je současná morální filosofie podle Taylora výlučně zaměřena na závazné jednání, tedy na to, co je správně dělat, a už se netáže, co je to dobrý život či „vyšší morální motivace“. V jádru současné diskuze je převážně utilitární etika, zabývající se (individuálním) užitekem a požadavkem svobody. A je to právě morálka, co činí obtíž víře v moderní době, nikoliv věda (Taylor 2013, 569). Křesťanská víra v existenci Boha a perspektiva transformace lidských bytostí jde dále než klasické představy o lidském

⁷⁵ V židovské tradici nachází Taylor tento postoj v pojmu – *tikkun olam* – tzn. napravovat svět.

⁷⁶ Taylor v této souvislosti uvádí příklad romantismu a ekologické etiky (Taylor 2007, 9).

rozkvětu. V křesťanství je rozkvět svázán s participací na Boží lásce k lidským bytostem, je to láska, která dává sebe sama, není to láska motivována například férovostí.⁷⁷

Další problém v debatě mezi vírou a nevírou nastává v otázce, je-li *plnost* beze zbytku uskutečnitelná a je-li možné překonat překážky a negativní konotace při snaze o její uskutečnění.

Křesťanská víra je podle Taylora pro dosažení maximálního požadavku vybavena lépe než výlučný humanismus – protože křesťanství předpokládá širší a obsáhlejší proměnu lidského života – chce proměnit i ty „nejzaslepenější, nejsebestřednější a nejnásilnější“ (Taylor 2013, 408).⁷⁸ Problémem ale zůstává, že křesťanství nedokáže tuto proměnu uskutečnit na tomto světě, uvnitř těchto dějin. Křesťanství není schopno představit celkové řešení a uspořádání tady a teď a vyřešit tato dilemata a dostat tak maximálnímu požadavku, „[m]ůže jen ukázat způsoby, jakými jako jednotlivci i jako církve můžeme udržovat otevřenou cestu k plnosti království“ (Taylor 2013, 408). Proč nemají křesťané řešení? Jednak kvůli tomu, že směr, kterým mají v úmyslu jít, nelze vykázat, lze mu pouze uvěřit, a také kvůli tomu, že tento směr nelze přeložit nebo bezezbytku popsat, ale pouze na základě příkladů jej přiblížit (skrze příběhy a životy výrazných osobností a celých komunit).

Křesťanská proměna nerealizuje pouze spásu, ale i možnost zatracení, Boží trest. Smysl spásy nelze oddělit od porušení a pádu ve světě pokřiveném hříchem. Taylor v této souvislosti tematizuje fenomén *úpadku pekla*, který v jeho čtení představuje pozitivní důsledky, „doktrinální změnu k lepšímu.“ (Taylor 2013, 424)⁷⁹

⁷⁷ Pojem férovosti odkazuje k J. Rawlsovi, jednomu z nejvýznamnějších teoretiků spravedlnosti 20. století, např. *Justice as Fairness: A Restatement*.

⁷⁸ Důvod, proč je křesťanství schopno vztahovat se i k těm nejhorším a zatraceným na rozdíl od exklusivního humanismu, Taylor dále v textu nezdůvodňuje.

⁷⁹ Aby Taylor vysvětlil svůj postoj, interpretuje komponentu oběti v kontextu tradičního křesťanství. V křesťanství existovala představa, že se člověk musí vzdát určitého statku, aby došel smíření s Bohem. Na základě porušení hříchem je člověk nedokonalý, není schopen dostat Božím požadavkům. Musí se proto neustále zbavovat svých negativních vlastností nebo přinést jiný druh oběti za své špatné vlastnosti. Tyto představy jsou podpořeny fenoménem nedostatečnosti, který je podle Taylora základním lidským pocitem, a proto se mu skrze náboženské prostředky pokoušíme vtisknout výraz: trest a utrpení jako odčinění naší nedostatečnosti. Křesťanství obsahuje řadu spirituálních forem, kde oběť nabývá funkce pro dosažení dokonalosti a napodobení Boží kenoze. Starší formy křesťanství operovaly s Božím hněvem jako se základním prvkem, který nebylo možné oddělit od lidské porušenosti, a tudíž zaslouženého trestu. Lidský

pád nebylo možné oddělit od smyslu spásy – někteří skončili v pekle a jiní byli spaseni díky Kristově „zadostiučinění“. Antropocentrický obrat v moderně ovšem tyto představy a praxi kritizoval pro falešný perfekcionismus, který neguje vynikající duševní a fyzické vlastnosti lidských bytostí. S touto kritikou jde ruku v ruce proměna představy Boha, který usiluje o naši prosperitu a dobro, a proto obětoval svého Syna na kříži. Podle Taylora se v modernitě rozpojilo spojení mezi obětí a náboženstvím, což vysvětluje nástupem moderního morálního řádu, kde „... není místa pro násilí a hněv, ale pouze pro pokojné soužití ke vzájemnému prospěchu všech“ (Taylor 2013, 418). Násilí je zbaveno posvátné moci a je mu přisouzen pouze charakter patologie. Boží vůle je v moderním čtení určena pouze starostí o lidskou prosperitu a vylučuje proto jakýkoliv Boží záměr, který by pro člověka znamenal zkázu. Rovněž význam zadostiučinění, tedy trestně-právní (nebo pedagogické) pojetí vykoupení již v modernitě postrádá smysl. Boží násilí, a tedy i úpadek pekla jako „trest“ a „zkouška“, ztrácí v moderní teologii oporu (Taylor 2013, 419).

Přesto pro křesťany utrpení Krista význam nadále má, ale je odvozeno z porozumění, v němž je utrpení pochopeno jako trest či výchova; jejich (Taylor 2013, 426). Taylor navrhuje vyjít z bodu, že utrpení a ničení postrádá význam, a teprve tehdy pochopit Kristovu oběť jako zacelení trhliny mezi člověkem a Bohem, která nemá „... retrospektivní či již ustanovený, nýbrž transformativní smysl“ (Taylor 2013, 426). Taylor chce začít u lidského vzdoru a uzavření se vůči Bohu, který jediný má schopnost tento vzdor/hřích uzdravit. Bůh z vlastní vůle přichází do jádra tohoto vzdoru, aby jako plně zranitelný byl mezi lidmi a „... nabídl jim účast na božím životě.“ (Taylor 2013, 429) Tato nabídka je odmítnuta, vyvolá odpor a „proti-božské“ násilí. Kristus ovšem nepřestává milost nabízet a umožňuje otevřít cestu a proměnit člověka. Zastavuje tak násilí a neplodí násilí další. „Objevuje se cesta bez-moci, neomezeného sebe-darování, plnému jednání a nekonečné otevřenosti“ (Taylor 2013, 429). Taylor tedy přijímá některé rysy moderního humanismu: potvrzuje prospěšnost úpadku pekla, odmítá trestně-právní model vykoupení a jakoukoliv hermeneutiku Božího násilí, ale nepřijímá uzavření se do imanence. „Uvědomuje si, že „... Bůh vtiskl nový transformativní smysl utrpení a smrti životem a smrtí Krista. Boží iniciativa dodala odřikání nový smysl, který je třeba znovudobýt zpod znetvořující krusty protináboženského humanismu“ (Taylor 2013, 429). V protestantské teologii lze najít podobný směr kladoucí důraz na nenásilí, sebe-darování a cestu bezmoci (např. Volf 2005, Yoder 2006).

4. Konverze a otevření se kontingenci

Taylor v *Sekulárním věku* představuje zejména pozice nevěřících a (post)moderní kritiku náboženství. Teprve v poslední, 20. kapitole analyzuje spisy autorů, kteří podle něj dokázali proniknout z imanentního rámce, jinými slovy prošli *konverzí*. Konverzi Taylor definuje jako moment, kdy „...člověk pocítuje, že sám sebe vysvobozuje z úzkého rámce do širšího pole, ve kterém je věcem přisuzován jiný smysl.“ (Taylor 2007, 736). Konverze může nabývat několika forem. Jedná se (i) o zkušenosti sebe-autentizace či o kontemplativní uchopení *plnosti* (udává příklady textů Václava Havla a Bede Griffithse, Jonathana Edwardse); (ii) o situace, kdy člověk přebírá stanovisko vůči náboženství od příběhů svatých, proroků, či charismatických vůdců, kteří (iii) prodělali blízký střet s transcendencí, proměnili svá srdce a život (sv. František, Tereza z Lisieux);⁸⁰ (iv) a rovněž hovoří o typu negativní absence *plnosti* (zakoušení prázdnoty a sklíčenosti) (Taylor 2007, 730).

Taylor tvrdí, že je nutné rozšířit spektrum možností, díky nimž se člověk setkává s *plností* a zároveň proměnit pojetí zkušenosti,⁸¹ pokusit se ji nemyslet pouze subjektivně. Zkušenost nelze limitovat pouze určitým druhem pocitu, musí být pochopena také jako změna v lidském bytí. V případech, které Taylor analyzuje, se jedná o takový typ zkušenosti, který tito lidé chápali ve smyslu otevření se hlubší realitě a nazření této reality jako síly, která proměňuje život. A právě v těchto případech je problém udržet zkušenost jako něco stojící vně zakoušejícího, jinými slovy, nelze oddělovat předmět zkušenosti od osoby zakoušejícího.

Mimo tyto individuální případy kontaktu s *plností* existují i kolektivní druhy zkušenosti-transformace: rituály či oslavy (např. festivaly). Taylor hovoří o „kolektivní

⁸⁰ Zkušenost *plnosti*, píše Taylor, lze nejčastěji pozorovat u mystiků a ve františkánské tradici. Sv. František byl zasažen pronikavou mocí Boží lásky, což jej přimělo k tomu, stát se zprostředkovatelem této lásky. Sv. František nepředkládal vizi Boží lásky někde „mimo“, „vně“, ale akcentoval moc lásky a participaci v Boží lásce. Člověk se s takovou *plností* může setkat, je-li konfrontován např. s Františkovým životem.

⁸¹ Taylor je výrazně inspirován fenomenologií M. Heideggera, a M. Merleau-Pontyho, kde je podstata vlastního já vysvětlena historicko-společenskou vržeností ve/do světa. Taylor se tak vymezuje proti post-karteziánské filosofii subjektu a epistemologii, která nezohledňuje jazyk, společenské instituce či tělesnost jako konstitutivní prvky, skrze něž člověk zakouší sebe samého a svět (Gordon 2008, 649).

živosti“, která má funkci spojit či nasměrovat společenství nebo jej vystavit *plnosti*. Ale právě tento kolektivní náboženský princip byl v modernitě marginalizován a vychýlil tak podle Taylora náboženský život z kolejí. Taylor rovněž hovoří a událostech konverze, které se v historii odehrály ve smyslu proměny celého myšlenkového světa – určitý aktér zasadí pohled získaný mimo aktuální myšlenkový a společenský rámec zpět do rámce, ze kterého vystoupil, a promění tak smysl všech prvků uvnitř tohoto systému. Jedná se o svého druhu paradigmatickou změnu, která zasahuje centrální kategorie lidského života.

Různé přístupy a cesty k víře v posledních 200 letech Taylor nazývá „itineráře“. V kontextu konverzí existují dva základní proudy, které jsme již v jiné perspektivě zmiňovali, vymezující se vždy proti příslušnému řádu. Za prvé existuje proud, který nespokojenost s daným řádem projevuje tím, že se jej snaží překonat řádem jiným. A to *pravým křesťanstvem (real Christendom)*, které lze nalézt v předchozích historických epochách. Druhý proud, se kterým se ztotožňuje Taylor, chápe „mezeru“ mezi imanencí a transcencí jako něco přirozeného a daného „... historickými podmínkami jako takovými“ (Taylor 2007, 744). Je tudíž produktivní, aby tato mezera mezi normami civilizace a požadavky křesťanské víry nezanikla. Věřící člověk se stává součástí loajální opozice, cení si výhod určité civilizace, například lidských práv či demokracie, ale udržuje si přitom kritickou distanci. I přesto, že tento proud neusiluje o navrácení se k dřívějšímu řádu, reflektuje, že při hledání nových cest k Bohu se vždy do jisté míry jedná o imitaci starých tradic a myšlenek.

V Taylorově díle lze identifikovat dva způsoby vykročení z imanentního řádu: estetický a nábožensko-morální, ve kterých se otevírá cesta pro eschatologické otázky, pro otázky po vztahu člověka k druhému a ke světu (Matějčková 2014, 748–760).

V kontextu estetiky a umění uvažuje Taylor o jazykových podmínkách, z nichž se různé osobnosti snaží oslovit svým myšlením. Například srovnává osobnost sv. Františka, který měl snadnější pozici, když se obracel k poréznímu systému, oproti například F. M. Dostojevskému, který oslovoval rámec imanentní. Jakými jazykovými prostředky se má potom uskutečnit ona změna paradigmatu? Musí být zpochybněna diference přirozenosti a nadpřirozenosti, a to jemnějšími pojmy, které nemají obecně přijímaný referent, ale které mohou člověka nasměrovat ven z imanentního rámce. Na základě tohoto závěru je Taylor přesvědčen, že právě spisovatelé a umělci jsou nejvlivnější skupinou, která umožňuje proměnit vládnoucí paradigma imanentního rámce. Umělci totiž často

vytvářejí nové jazyky nebo literární styly, aby se uschopti vykročit z tohoto řádu a vytvořit širší rámec, který imanenci zahrnuje a zároveň rozbíjí. Dokáží jít za současný řád – ať už ve smyslu morální či politické praxe nebo ve smyslu obecně přijímaných teorií (Taylor 2007 732).

Taylor proto v tomto kontextu zkoumá, jak současnému světu navrátit estetickou dimenzi, neboť: „Ztrácíme kontakt s přirozeným světem, který nás obklopuje, a současně s vyšší dimenzí našich vlastních životů“ (Taylor 2007, 755). V modernitě se vytrácí schopnost vnímat krásu, což je nebezpečné zejména proto, že význam umění může aspirovat na určitý druh věčnosti a je schopen promlouvat směrem k budoucnosti (Taylor 2007, 721). Nejzásadnější formou umění je pro Taylora poezie a *subtilní jazyky*.⁸² Vkládá důvěru v sílu slova, která je odvozena z tradice romantismu (například dílo F. Schlegela či Novalise). Jazyk měl v romantismu konstitutivní funkci, neboť „... řeč, jazykové vyjádření činí věci tak, aby pro nás existovaly v novém módu, vnímavosti a reflexe“ (Taylor 2007, 756). Především se jedná o symbolická vyjádření, o abstraktní pojmy jako je *nekonečnost* či *neviditelnost*. Poetická funkce jazyka je schopna udílet Božím symbolům a Boží zvěsti nový význam a Boží dílo tímto způsobem může získat novou realitu, jazyk může konstruovat novou realitu a nový syntax, kterým jej vyjádřit. Podle Taylora je post-romantická estetika schopna vytvářet společenské světy prostřednictvím konstitutivní síly jazyka. Díky jazyku se člověk může vztáhnout k něčemu a uchopit něco, co by jinak schopen uchopit nebyl, otevírá svět ve specifickém smyslu (Jager 2016, 208, 222).⁸³

Jazyk ovšem v modernitě nedisponuje konstitutivní a odhalující funkcí. Moderní porozumění jazyku a využívání jazyka koreluje s instrumentálním způsobem, kterým člověk zachází s lidmi a věcmi okolo sebe. Návratem k jazyku v jeho konstitutivní podobě se však dle Taylora můžeme dotknout něčeho vyššího a hlubšího. Poezie je tak v Taylorově myšlení ústřední technikou pro dosažení kontaktu s *plností*, je „... událostí

⁸² Pojem subtilního jazyka si Taylor vypůjčuje od Earla Wassemana, který pod tímto termínem chápal jazyky, které se vyvinuly v rané modernitě s cílem zachytit a vytvořit novu sensibilitu v období, kdy tradiční pravdy a představy ztrácely na významu (Jager 2016, 217). Subtilní jazyky odkazují k tomu nejnítěrnějšímu v člověku, vzpírají se racionalitě tohoto světa. Nejsou nástrojem pro racionální argumentaci ve snaze přesvědčit druhého o vlastní pravdě. Mají však moc evokovat poetické obrazy a představy (Vanheeswijck 2016, 111).

⁸³ Taylor se velmi blíží přístupu pozdního Heideggera (viz Heidegger 2006).

s performativní silou, slova otevírají kontakt, činí něco zjevným zcela neobvyklým způsobem“ (Taylor 2007, 758).⁸⁴ Zapouzdřený subjekt dle Taylora může hledat posvátné tím, že se otevře vysokému umění. Tyto zkušenosti však nepředstavují skutečnou zkušenost transcendence, neboť nás nenutí překračovat přirozené lidské struktury; pocit zakoušený v těchto situacích je pouze jinou formou imanence, neboť je možné je redukovat na pouhý exklusivní humanismus. Taylor proto vymezuje výlučně nábožensky motivované umělce, skrze jejichž dílo lze prožít skutečnou transcendenci.⁸⁵

Událost kontaktu s tímto typem umění má pro Taylora objektivní a subjektivní složku. Objektivní aspekt spočívá ve schopnosti jazyka stávat se patrným, manifestovat se a osvobodit se. Subjektivita události pak záleží v tom, že zjevená realita se stává zjevnou pro její recipienty, využívající jazyk a mající cit jej vnímat. Tudiž určitá řeč ukazuje i fakta o nás samotných, rezonuje nejen v nás, ale může rezonovat v mnoha dalších lidech. Proto se moderní poezie vysvobozuje ze všech struktur a hledá nové cesty, osvobozuje nové reality pro ty, ve kterých tato slova nacházejí odezvu. Ovšem i tento typ jazyka může zestárnout, stát se prázdným, repetitivním a ztratit svou sílu. To můžeme ostatně pozorovat také u tradičního náboženského jazyka nejen v umění. Je proto nutné tento jazyk neustále obnovovat, aktualizovat *plnost* významu těchto sdělení, neboť jazyk ztratil schopnost pojmenovávat věci „zasazené v hlubší/vyšší realitě“ (Taylor 2007, 761).⁸⁶ Taylor tímto projektem možná nechtěně vytváří dojem kulturního snobismu, intelektuálního náboženství založeného na fascinaci estetickým. Druh umění, který diskutuje, je často přístupný pouze vzdělané elitě, společenské vrstvě, kterou reprezentuje právě Taylor. Tento problém v Taylorově díle lze zobecnit. Navzdory skutečnosti, že hovoří o západním (latinském) křesťanství nebo obecně západu, jeho skutečným referenčním rámcem je pouze určitá forma křesťanství – katolicismus. A navíc se jedná

⁸⁴ Touto tezí Taylor nápadně připomíná Tillichovo pojetí symbolu. Symbol je v Tillichově díle specifickým a obrazným vyjádření skutečnosti, je zároveň samotnou skutečností, která získává novou funkci. V symbolu se propojuje jedinečné s universálním, imanentní s transcendentním. Symbol „... odkazuje k nutnosti využívat materiál z reality určené konečností, k naplnění obsahu kognitivní funkce obsažené ve zjevení“ (Tillich 1967, 131).

⁸⁵ Taylor například zmiňuje L. van Beethovena (především jeho Missu Solemnis, která však vychází ze struktury latinské mše), O. Messiaena, T. S. Eliota, a další (Gordon 2008, 671).

⁸⁶ A tato nemohoucnost jazyka nachází výraz také v naší neschopnosti být: „...naše životy jsou redukovány a zploštěny“ (Taylor 2007, 761).

o určitý typ (progresivního) katolicismu a pouze o jistou kulturně a společensky situovanou vrstvu této denominace. Rovněž se v souvislosti s uměním nabízí otázka, proč Taylor v této souvislosti postupuje pouze sekulárně. Z jakého důvodu neřadí do svých úvah nad otevření se transcendenci moderního já, ústřední náboženské komponenty, jako je Písmo, umění liturgie nebo architektonika sakrálních staveb. Právě kontakt s těmito komponentami má paradoxně potenciál překlenout partikularitu Taylorových představ a danou denominaci spíše scelit, nikoliv dále tříštit.

Jiným úskalím těchto Taylorových představ o umění je otázka, zda kultura (umění) v jeho díle téměř nenahrazuje náboženství? Nebo snad Taylor vnímá náboženství jako podmnožinu kultury? Či mají umění a náboženství spojit síly proti utiskující a „dusivé“ moci exklusivního humanismu a stát se kritickou instancí ve společnosti? Tyto nejasnosti vznikají z toho důvodu, že Taylor konkrétně nevymezuje velmi komplikovaný vztah mezi těmito dvěma sférami. Pouze je možné říci, že umění/estetika má podle Taylora pomáhat vytvářet moderní cit pro to, co náboženství představuje a jaké jsou možné způsoby jeho zakoušení či procitování.

Druhým způsobem vykročení z výlučně imanentního rámce, který Taylor představuje, je specificky morálně motivované jednání nutně pohlcující a rozbíjející existující řád dané doby.⁸⁷ V dějinách se obecně diskutovala otázka, jak smířit širší řád (imanenci obsaženou v transcendenci) se zavedeným politicko-kulturním řádem. Taylor píše, že mezera mezi oběma řády (imanentním řádem a řádem paruzie) se v moderních křesťanských společnostech ztenčila a rovněž také napětí mezi nimi ztratilo na intenzitě. Což je podle Taylora problematické, neboť identifikujeme-li „... křesťanský život s životem v konformitě, s životem norem naší společnosti, ztratíme ze zřetele vzdálenější, hlubší transformaci, kterou křesťanská víra hájí, totiž pozvedání lidského života k božskému (teoze)“. A rovněž svůj závěr zdůvodňuje tím, že ztrácíme významné bohatství přehlížením „... způsobu žití ve společenství, ke kterému nabádá *Nový zákon*, a vytváříme z něj kód pravidel vynucovaný organizacemi založenými pro tento účel“ (Taylor 2007,737).

Teorie a vyprávění o sekularizaci u Taylora nabývá velmi negativních konotací až na samém konci *Sekulárního věku*, a to tváří v tvář četbě I. Illicha. Křesťanství samo se

⁸⁷ Morální způsob otevření se transcendenci Taylor vysvětluje již čistě nábožensky.

sekularizuje tím, že se imanentizuje a uzavírá se kontingenci. Nikoliv Lutherovo teologické dílo, industrializace, pluralismus nebo moderní věda, ale církev jako společenství a instituce nese hlavní vinu. Bez úpadku *církve* by nedošlo k procesu sekularizace. Illich chápe dějiny křesťanských církví a křesťanské civilizace jako dějiny korupce křesťanství. Pro vysvětlení této pozice Taylor vykládá příběh o milosrdném Samaritánovi. V modernitě existuje tendence tento příběh řadit pouze do morálního rejstříku a vykládat jej jako příklad, který nás zavazuje k pomoci komukoliv na světě, a to nezávisle na jeho národnosti, rase, či etniku. Dokonce, píše Taylor, můžeme tento příběh pochopit jako základní stavební kámen moderního morálně-universálního vědomí – jako vyšší morální imperativ. Illich ovšem příběh chápe širěji. V tomto příběhu se podle Taylora otevírá zcela nový způsob bytí, který zahrnuje „... novou motivaci a nový druh komunity“ (Taylor 2007, 739). Samaritán svým zcela prostým skutkem, v němž je obsažen nejvyšší druh transcendence (Boží láska), překračuje individuální zájmy, své vlastní společenství, transcenduje rovněž konstrukci posvátného, sociální a kulturní limity.⁸⁸ A právě tento případ otřásá světem příslušného společenství, spojuje postavu Samaritána a zraněného Žida novým typem vztahu, který je dán Bohem. Je dán mocí *agapé* a je uskutečnitelný, neboť se Bůh stal tělem. A právě toto vtělení – podobně jako příběh o Samaritánovi, vytváří nespočet dalších spojení, které lze nazvat *Církví*. Církev je sítí konkrétních lidí, nikoliv skupin, jako jsou například moderní národy. Tato síť je dle Taylora korumpována tehdy, je-li normalizována, je-li omezena pouze na pojmy tohoto světa. Vztahy uvnitř výše popsaného typu sítě vyžadují věrnost, které ovšem lidé nejsou schopni dostát kvůli své inklinaci k hříchu. A to je důvod, tvrdí Taylor, proč existuje tendence tyto vztahy nějakým způsobem vyztužit (vytváření pravidel, norem, institucí, apod.) (Taylor 2007, 740).⁸⁹

⁸⁸ Matějčková píše, že aktualizovat tuto bezpodmínečnou lásku, jejíž vzorem je Boží láska, je ústředním smyslem lidského života; uskutečňuje-li člověk tento typ lásky, rozbíjí výlučně lidské pojetí spravedlnosti a dobra, neboť zdroje jeho jednání jsou mimo-lidské (Matějčková 2014, 756).

⁸⁹ Taylor předpokládá, že se v budoucnosti bude proměňovat církevní organizace katolické církve, která je v současnosti velmi centralizovaná, disponuje rigidní strukturou a klade na své věřící vysoké nároky ortodoxie. Taylor se domnívá že v budoucnosti vzniknou diaspory a přiblíží se tak církevní struktura v mimo-západních státech, kde bude církev tvořena zespoda nahoru, a nikoliv naopak, jako je tomu nyní. Je ovšem nutné, aby tyto diaspory a fragmenty zůstaly spojeny v universální církvi. Tento nexus může

Z této „sekularizace“ církve vyrůstají podle Taylora moderní byrokracie a „vtělený“ jednotlivec ztrácí na významu. Člověk nemůže v těchto podmínkách mezilidských vztahů rozvíjet a decentrovat sebe sama ve vztahu k Bohu. V tomto posunu Tillich spatřuje odcizení a monstrozitu vycházejí z korupce toho nejvyššího – sítě *agapé*: „Zkorumpované křesťanství dává vzniknout modernitě“ (Taylor 2007, 741). Počátky této problematiky Tillich při četbě Illicha spatřuje již v kriminalizaci hříchu a odpuštění, ve skutečnosti, že mezi Bohem a člověkem byl založen právní vztah. Svět je řízen systémem pravidel a disciplín. Kontingenci pojímá moderní svět pouze jako překážku, či hrozbu. Ideálem se proto stává jakoukoliv nahodilost nebo výjimku z pravidla ovládnout a rozšířit síť kontroly tak, že nebezpečí kontingence je omezeno na minimum. Naopak v příběhu o Samařanovi je „... kontingence ústředním prvkem jako odpověď na otázku, kterou byl podnícen. „A kdo jest můj bližní?““ (Taylor 2007, 742, Lk 10, 29). Taylor proto doporučuje rozložit disciplinovaný, zpředmětněný a kódem určený svět; přičemž normy a právo jsou nadále významné, ale musíme být schopni myslet za ně.⁹⁰

Člověk se proto nesmí nechat plně pohltit určitým společenským, kulturním nebo normativním kódem, ať už je jakkoliv dokonalý a precizní. Je nutné najít střed života „... za tímto kódem, hlouběji, než je tento kód, který dokonce musíme čas od času podkopat“ (Taylor 2007, 743). Rovněž není možné svazovat křesťanskou víru s civilizačním řádem, neboť tak se okrádáme o „... plnou proměnu křesťanů, ke které jsme povoláni, ale rovněž nás zbavuje kritické distance vůči řádu, který identifikujeme jako křesťanstvo, ať už jako to, které je v současnosti ustanovené, nebo jako nějaká jeho dřívější forma, kterou chceme obnovit“ (Taylor 2007, 743). Je to právě řád, který ničí ducha křesťanství.

Taylor požaduje následování Kristova poselství, rozbít existující řád, otevřít se kontingenci. Člověk se musí nechat oslovit a následně realizovat. Taylor volá po osvobození se ode vší kultury a společnosti. Člověk musí nejen jednat, ale také dokázat myslet mimo fungující řád a normy společnosti, být podezíravý vůči konstrukci skutečnosti i vůči sobě samému. Taylorem pojatá ideální Církev se proto má stát

poskytnout papežství naslouchající požadavkům zdola, nikoliv pouze direktivně udílející rozkazy (Taylor 2012a, 22–23).

⁹⁰ Společenský kontext a normy jsou vždy konstruktem, tato perspektiva Taylorovi umožňuje myslet změnu, případnou rekonfiguraci vztahů a společenské imaginace na základě zásahů Boží transcendence.

permanentním alternativním hlasem. Aby křesťanská kultura představovala alternativu, má se vymezovat jako alternativní/revoluční aktér a mít funkci znejistění a kritiky?

Taylor klade velmi náročný požadavek, aby církev byla definována kreativní spontaneitou, která vždy přijde s něčím novým, alternativním, Církev nemá být podle Taylora svázána institučně, kohezi má zaručit *agapé*. Taylorovo pojetí je v mnohém reminiscencí na romantickou představu o čínorodé povaze člověka a o ničím neomezené svobodě jednotlivce (na instituci či tradici),⁹¹ která se ale u Taylora nemůže uskutečnit v imanenci. Taylor chce vykázat (katolické) křesťanství mimo zaběhnuté řády. Taylor marginalizuje katolickou tradici i její institucionální zakotvení. Tento postoj je ostatně podpořen Taylorovým teologickým pojetím transcendence, ve kterém si nedovolí o Bohu mluvit osobně (ve prospěch universální platnosti svých tvrzení), pouze hovoří o *přesahu, plnosti* a blíží se tak ve svém díle spíš abstraktnímu teismu než katolickému myšlení.

Je však obtížně myslitelné, že by církev mohla fungovat jako společenství, spíše je pravděpodobné, že by křesťanství v Taylorově představě fungovalo na bázi esteticky určené, individuální vášně. Každý věřící se bude řídit vlastním ideálem, často pravděpodobně nekompatibilním s jinými. Taylor tak nejenže konstatuje hrozbu fragmentace křesťanství, ale svým pojetím tuto hrozbu produkuje.⁹² Na druhou stranu je pozoruhodné, že se i v tomto případě Taylor snaží držet prizmatu své teorie o sociální imaginaci (která umožňuje sdílené společenské praktiky a instituce) a čte tímto prizmatem podmínky víry v moderním světě. Taylor se proto snaží myslet církev, která by odpovídala příslušné sociální imaginaci. Tento odvážný krok jej ale nechtěně vede k požadavku na neudržitelnou fragmentarizaci (katolické) církve.

⁹¹ Viz např. sekulární pojetí u F. Schillera (1995).

⁹² Taylor o církvi uvažuje příliš zvnějšku, z hlediska společenského vývoje, a málo přemýšlí zevnitř církve či víry. Kdyby se Taylor soustředil více na problém, co utváří identitu církve a co konstituuje její úběžník, mohl by lépe popsat možnosti a úkoly křesťanského společenství.

IV. Srovnání

V tomto oddíle srovnávám několik bodů myšlení P. Bergera a C. Taylora, které identifikuji jako zcela konstitutivní pro jejich interpretaci sekularizace a sekularity. Oba autoři revidují a redefinují koncept sekularizace s cílem akcentovat váhu křesťanství/náboženství v moderní epoše. Tento záměr ovšem v jejich práci nenachází východisko v sociologické analýze nebo v empirickém šetření, ale v antropologicko-filosofické spekulaci, křesťanské víře a teologických přesvědčeních. Rozvrhnuji tyto osy komparace: (i) teoretický přístup, pojetí (ii) sekularizace, (iii) člověka a (iv) transcendence.

Autoři sdílejí *sociologický přístup* sociálního konstruktivismu ve vztahu k analýze sekularizace a sekularity. Taylor jej oproti Bergerovi výrazně rozšiřuje o kulturní komponentu. Toto rozdílné rozpětí výzkumu má konsekvence na odlišný popis sekulárního procesu a sekularity. Berger svá zkoumání omezuje na analýzu společenské, individuální a částečně teologické sekularizace. Naopak Taylor klade důraz na výzkum sekularizace v doménách filosofie, politiky, společnosti a kultury. V důsledku takto robustně pojatého bádání ve svém díle Taylor nabízí komprehensivnější, vyváženější a detailnější pojetí sekularizačního procesu než Berger. Bodem, ve kterém Berger i Taylor zastávají shodný postoj, je hodnotová zatíženost společenskovedního výzkumu ve vztahu k náboženství. Berger jen okrajově deklaruje zatíženost pohledu sekulárních sociálních vědců a z toho plynoucí nutnost „relativizovat relativizující“ (Berger 1971, 55). Taylor jde mnohem dál a formuluje konkrétní kritiku „objektivit“ sekulárních autorů. Sociologická inklinace k požadavkům objektivního pozorovatele podle Taylora podněcuje k vědecké etice neutrality. Ta ale vždy přitakává sekularitě a konotuje pozici universálního rozumu. Tento neutrální prostor se ale svým nárokem na zbavení se náboženských znaků či náboženského jazyka (např. ve veřejné sféře) sám stává partikulárním. Taylor tak dořekl Bergerův požadavek, skutečně relativizoval relativizující a nahlédl sekularitu v její nesamozřejmosti.

Z obsahu předchozích dvou oddílů vysvítá, že myšlení Bergera a Taylora představuje na první pohled dvě rozdílné cesty výzkumu *sekularizace*, které sdílejí totožný úběžník: totiž

vykázat vitalitu náboženství v současném světě.⁹³ Taylor uznává Bergerovy analytické a prediktivní vhledy a potvrzuje je. Oba autoři reflektují možnosti a pravděpodobnost vzestupu nových forem náboženského vyjádření, zdůrazňují pokračující životaschopnost religiozity či spirituality mimo instituční formy tradičních církví.

Na druhou stranu je ale potřeba varovat, že Berger operuje jednak v jiném (geografickém) prostoru než Taylor a jednak pracuje s jinou vizí světa.⁹⁴ Teze o de-sekularizaci je u něj totiž založena na tvrzení, že současný svět je nyní opět velmi náboženský a je vším, jen ne sekularizovaným. Sekularizační teorii Berger reviduje v celém světě s výjimkou Evropy a západní akademické sféry sekulárního typu. Sekularizační proces v nějakém smyslu proběhl, ale transcendence se ukázala natolik silnou, že před ní sekularizační síly kapitulovaly. I přesto, že Berger prosazuje de-sekularizované vidění světa, svoje pojetí možností víry a přesahu přesto promýšlí a adresuje společností stále ještě sekulárním, zbavených transcendence.⁹⁵ Naopak Taylor jednotlivé teze klasické sekularizační teorie více méně akceptuje a ve své práci se věnuje výjimce v Bergerově diktu o de-sekularizovaném světě: Evropě a také USA. Neprosazuje ovšem Bergerovu optimistickou představu po znovu okouzleném světě. Právě naopak, toto prostředí je svázáno imanentním rámcem, kterému nelze uniknout. Taylor neusiluje jako Berger o prostou negaci sekularizace, sekularizační teorii navrhuje zpochybnit svébytnou definicí člověka a re-konceptualizací náboženství. A až na tomto půdorysu promyslet způsoby, jak re-konstituovat aspekty lidské sensibility uvězněné v řádu imanence.

⁹³ Zároveň v tomto bodě jdou oba autoři nejvýrazněji proti sekularizační tezi tvrdící, že náboženství je odsouzeno k zániku či indiferenci; autoři tvrdí opak: náboženství bude mít v budoucnu závažnou úlohu.

⁹⁴ Tuto konkrétní neshodu Berger vysvětluje v rozhovoru na Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs: „Je esenciální říci, že žijeme v náboženském věku v opozici k tomu, co říká papež. Charles Taylor na toto téma napsal knihu *Sekulární věk*. Ale ta je taky chybná [...], musíme přijmout fundamentální skutečnost, že žijeme jak v sekulárním, tak v náboženském světě, tyto dva světy koexistují a interagují mnoha způsoby“ (Berger 2010).

⁹⁵ Taylor i Berger ve svém díle polemizují s tezí M. Webera o odkouzlení světa, ale každý v jiném smyslu. Berger podává tvrzení, že dojde k převrácení tohoto procesu. Taylor zase Weberův argument považuje za irelevantní, když tvrdí, že skutečnost očarovaného světa je významná pouze pro určité typy náboženství, ale rozhodně ne pro reformované křesťanství, které je postaveno na částečném či úplném popření světa plného duchů a kouzelných sil.

Pro oba autory není příliš významné, zda jsou moderní společnosti sekularizované, spíše se ptají po příčinách vzniku sekulárního diskurzu. Ve svém narativu s meta-teoretickým nárokem a anti-sekularizačním tenorem se snaží dokázat možnost náboženské víry v moderní společnosti. Tato snaha se však může zdát do značné míry paradoxní, zvážíme-li, že zastánci teorie sekularizace de facto nevyklučují *individuální* náboženské jednání nebo zkušenost (např. Luhmann 2015, 239). Příčinu pro vznik sekularizace oba autoři hledají v náboženství samotném. Berger kořeny sekularizace nachází již v judaismu, Taylor v momentě institucionalizace a normalizace křesťanské církve. Zároveň oba autoři shodně tvrdí, že hlavní příčinou ústupu náboženství a víry ve 20. století není vznik moderní racionality a moderní vědy. Berger za hlavní příčinu procesu sekularizace v modernitě prohlašuje vznik pluralismu. Taylor se v otázce pluralismu s Bergerem částečně rozchází a argumentuje proti Bergerovi, že v dějinách nastala pluralitní situace mnohokrát a na mnoha místech, avšak nelze v těchto případech pozorovat, že by se víra stala nepevnou, a už vůbec ne, že by pluralismus měl efekt na úbytek víry (Taylor 2007, 304). I přes tuto kritiku ale Taylor vysvětluje (i když s větším důrazem na historické a společenské skutečnosti), že rozpad víry na konci 18. století byl dán zrozením možnosti nevíry v Boha a následným *nova efektem*. A je tak nesporné, že jistý význam názorové pluralitě taktéž přisuzuje.

Provázanost obou příspěvků můžeme dále pozorovat v Taylorově rozvedení Bergerova konceptu *heretického imperativu*. Ten nachází analogii v Taylorově tematizaci podmínek víry v sekulárním světě, kdy je člověk definován volbou vlastní víry. Taylor proto detailně rozebírá myšlenková dilemata moderny, různé pozice víry a nevíry v současném světě. Náboženská víra je nově pouze jednou a méně pravděpodobnou variantou z mnoha.⁹⁶ Rovněž Taylorův koncept *imanentního rámce* jako kulturní konstrukt moderní společnosti se blíží Bergerově metafoře *posvátného baldachýnu a přijatelnostním strukturám*, díky nimž si jedinec rozumí a vykládá svět. Jinou hlubokou konvergencí mezi příspěvky obou autorů je možné sledovat mezi Bergerovými třemi koncepty sekularizace jako procesu, který probíhá na úrovni vědomí, sociálních institucí, a kulturních světonázorů (Berger 2011, 214, 252), a Taylorovými třemi typy sekularity:

⁹⁶ Taylor jako věřící křesťan ve skutečnosti nechápe nevíru jako možnost, proto i víra sama o sobě v jeho myšlení nezbytně přestává být možností, a není ničím jiným než axiomem. Taylor tuto problematičnost svého postoje nehodnotí (Gordon 2008, 655).

privatizace náboženství, úbytek víry ve veřejné sféře a možnosti individuální víry v podmínkách moderního světa. Taylor opět ve srovnání s Bergerem poskytuje širší vysvětlení jednotlivých forem sekularity a současně ukazuje jejich interakci a jejich vzájemné podmínění. Taylor také nabízí zevrubnější analýzu diskuze různých teorií sekularizace v komunikaci s nimiž a proti nimž konstruuje svůj vlastní příspěvek.

V otázkách *antropologie* předkládají oba myslitelé kongruentní závěry. Stanovují nábožensky motivované antropologické axiomy a myslí pojem člověka nezávisle na historickém, společenském a kulturním rámci. U Bergera je člověk explicitně konstituován křesťansky. Člověk je podle Bergera stvořen Bohem, k Božímu obrazu a vždy usiluje o naplnění jistoty (korespondující s řádem a stabilitou). U Taylora je člověk apriorně definován snahou realizovat a aspirovat na plnost v rozmanitosti jejích forem. Tyto universální inklinace člověka však také v Taylorově myšlení obsahují jasně křesťanské konotace.⁹⁷ Oba myslitelé tak stanovují jeden pojem (jistota, plnost), který se snaží rámovat co nejuniversálněji, aby se do něj vešla celá společnost, ve skutečnosti jsou ale vyjádřením partikulárních preferencí autorů.

Tyto antropologické konstanty vylučují, že by skutečné zdroje lidského života (jistota, řád – plnost, transcendence) byly jakkoliv lidsky vytvářeny. Zjevně se proto jedná o porušení metody, kterou oba autoři zastávají, totiž teorie společenského a kulturního konstruktivismu.⁹⁸ Atributy, které přisuzují člověku jistou potenci, která se může pouze *rozvinout* lidskými prostředky, a to nábožensky (vliv tradice a církve u Bergera, oslovení na základě inspirativních postav či umění u Taylora), sekulárně, anebo může tato lidská kapacita zůstat zakrnělá.⁹⁹

⁹⁷ Jedinou skutečně legitimní plností je pro Taylora pouze plnost Boží.

⁹⁸ Tento problém vychází z dvojího pojetí reality, které oba autoři zastávají. Existuje světská rovina – oblast konstrukce lidských významů a smyslu – a rovina transcendentní, která imanenci přesahuje.

⁹⁹ Berger ani Taylor nezdůvodňují, proč by smíření a vyrovnání se s křesťanstvím a transcendencí mělo jednotlivci zaručit plnou realizaci jeho potenciálu. Ani jasně nespecifikují, z jakého důvodu by mělo platit diktum, že jakákoliv společnost nebo kultura, která přežívá bez transcendence, je povrchní, mělká a chladná. V sekulárním světě existují přece i takoví jedinci, kteří ve svém životě nepocítují nutnost transcendence či se necítí uzamčení v imanentním rámci. To ale nevyhnutelně neznamená, že nemají rozvinutou kulturní sensibilitu nebo že nerezonují se světem a s druhými.

Berger i Taylor myslí subjekt, který je deprivován, ochuzen a odcizen druhým, světu, sobě samému a Bohu. Negativní antropologii konstruují proto, aby mohli předložit neduhy modernity a následnou preskripci. Ukazují narušenost moderního člověka, který oproti minulé historické epoše ztrácí sensibilitu vůči mnoha aspektům života a světa, již není schopen spatřovat realitu v její šíři a komplexitě (například vnímat krásu). V komparaci s Bergerem Taylor poskytuje sofistikovanější historicko-ontologickou proměnu člověka (viz transformace z porézního já k já zapouzdřenému), která u Bergera zcela chybí. Na druhou stranu, oba autoři implicitně vycházejí z předpokladu, že věřící člověk má širší a hlubší úroveň zkušenosti než člověk nevěřící. Uvědomuje si totiž svou odvozenost a závislost na vyšší moci, stanovuje, prosazuje a otevírá se cílům, které přesahují jeho pouze lidský rozvoj.

Ve věci *transcendence* je u Bergera na některých místech možné nalézt zcela jasně vymezený křesťanský koncept Boha (trojiční učení apod.). Naopak u Taylora není pojem *transcendence* nikdy zcela explicitně vymezen a zůstává spíše vágní kategorií. V některých případech Taylor s transcendencí pracuje ve významu pouze nitrosvětského překročení sebe sama za účelem nesobeckého jednání; jindy se tento pojem stává synonymní s plností nebo označuje Boží lásku (*agapé*). V tomto bodě se Taylor vždy zastaví a dále pojem Boha (oproti Bergerovi) nerozvádí.

Navzdory zmíněným nejasnostem u Taylora oba autoři v pojmu *transcendence* koncentrují vše, co modernitě chybí a od čeho jsou odvozeny její nedostatky a dilemata (etické, kulturní a společenské). V jádru tohoto pojmu nacházejí ztracený, ale zcela konstitutivní rozměr člověka a světa.¹⁰⁰ Berger ve svém díle hledá a nachází transcendenci v každodennosti člověka, v řádu, hrách či naději (*signály transcendence*). Taylor transcendenci objevuje v umění, v životech svatých a v lidském jednání, které přijímá dar Boží *agapé*, spočívá v sebe-darování a ve společenství s druhými a s Bohem.

¹⁰⁰ Berger i Taylor jsou obecně ve svých textech velmi shovívaví ke křesťanství, zdůrazňují téměř výlučně jeho pozitivní aspekty, a to jak v dějinách, tak v současnosti, nepromýšlí jeho zapletenost do sítě mocenských vztahů a jeho negativní formy (náboženský fundamentalismus, nábožensky motivovaný terorismus apod.)

Lze shrnout, že Berger své pojetí sekularizovaného křesťanství konstruuje „shora“, jasně a zřetelně se identifikuje s křesťanským vyznáním víry; víra ve skutečnost Božího stvoření předchází jeho vlastní antropologii. Tento vlastní *obraz* Berger nereflektuje a nijak dál neproblematizuje. Což následně dává vzniknout skutečnosti, že ve svém sociologizujícím myšlení často nepřehledně a nereflexivně kombinuje své teze s náboženskou terminologií, komentářem ke krédu. Naopak Taylor svůj projekt konstruuje „zdola“, ve své argumentaci se neobrací ke konkrétním zdrojům křesťanské teologie, ke zjeveným pravdám, nemísí své závěry s náboženským jazykem či teologickým dosvědčením. Náboženskými aluzemi (například reformulací příběhu o milosrdném samaritánovi) pouze uvozuje své křesťanské pojetí plnosti či reformovaného katolicismu. Tato všeobecná povaha Taylorových teologických argumentů a náboženských referencí vyplývá ze skutečnosti, že se snaží myslet problém moderního člověka universálně, a ukázat jej nejen v jeho náboženské perspektivě.

Závěr

Tato diplomová práce potvrzuje hypotézu, že v sociální teorii P. L. Bergera a Ch. Taylora lze identifikovat teologická východiska, které následně prorůstají jejich sociologickými koncepty sekularizace a sekularity.

Interpretace procesu *sekularizace* se v jejich práci rozvíjí ve třech směrech s konkrétním náboženským zacílením. Za prvé, sekularizace má pro křesťanství zcela konstitutivní společenskou funkci: umožňuje depolitizovat a deinstitucionalizovat křesťanství a současně rozvinout široké pojetí lidských práv. Sekularizace tak dovoluje křesťanství plně se realizovat.¹⁰¹ Druhým směrem výkladu sekularizace u Bergera a Taylora je její meta-teoretické zpochybnění ve smyslu určitého typu paradigmatu myšlení. Jejich projekty rehabilitace náboženství jsou snahou o finální odmítnutí toho, co zbylo z predikce, ale také z normativních požadavků klasické sekularizační teze, totiž náboženství je v modernitě odsouzeno k zániku. Proti ní staví tezi, že náboženství nemizí, ale zásadně mění svůj charakter. Třetí způsob vysvětlení sekularizace je navázán na úděl moderního člověka. Berger i Taylor nepochybují o tom, že je nutné zachovat náboženství za účelem řešení společenských a individuálních anomálií či neduhů vznikajících v moderní společnosti. Usilují o záchranu transcendence z její marginalizace v podmínkách sekulární společnosti a kultury, o dokázání vztahu k transcendenci jako základního principu lidství a o obnovení ideje, že žít pod horizontem transcendence je zcela zásadní pro lidský rozkvět a mezilidské vztahy

Výklad pojmu *sekularity* lze formulovat jako teologickou tezi. Berger i Taylor totiž pracují s dvojitým pojetím reality, které předpokládá jednak imanentní svět, ale také transcendentní skutečnost, která imanenci zakládá, sceluje, ale má schopnost ji také relativizovat. Sekulární svět u Bergera tváří v tvář transcendenci pozbývá významu; Taylor zase tvrdí, že sekulární věk potřebuje transcendentní (křesťanské) završení, neboť nedovede dostatečně zdůvodnit své morální zdroje. Nereflexivní sebe-popis sekularity je pro Bergera i Taylora provokací k novému promyšlení a osvědčení relevance křesťanství v moderním světě. Křesťanství sekularitu nevyhnutelně potřebuje, aby se mohlo udržovat a vymezovat vůči něčemu, čím samo není a ani být nechce (Luhmann 238–244).

¹⁰¹ Taylor sekularizaci přisuzuje ještě jeden (negativní) rozměr: sekularizace v historické perspektivě původně znamenala institucionalizaci a normalizaci křesťanství, které deformují jeho pointu.

Práce potvrzuje i druhou hypotézu. Totiž že čtení děl Bergera a Taylora lze uchopit jako sekvenci uvažování nad stejným problémem a z obdobné perspektivy. Autoři nejsou dva solitéři pohybující se nezávisle na sobě. Mezi texty se objevují konkrétní propojení, shody, základní rozdíly, ale také vzájemné kritické komentáře. Sociologie obou autorů není nestranná, má zásadní teologické základy, bez nichž není myslitelná.

Tato diplomová práce byla uspořádána do čtyř oddílů, *první oddíl* definoval kontextuální rámec, ve kterém se téma této práce pohybovalo, a předložil vysvětlení základních pojmů. *Druhý a třetí oddíl* poskytl popis a interpretaci Bergerova a Taylorova myšlení. Vytknul jsem zde, že Berger nepředkládá jasnou definici dvou, vzájemně propojených rovin reality, se kterou následně nekriticky pracuje. U Taylora jsem problematizoval partikularitu jeho pojetí možností transcendence v současném světě. Nejslabší stránkou obou autorů je absence pohledu na křesťanství jako společenství sdílející víru, která vyplývá ze zatíženosti jejich teologického hlediska sekulární tezí o privatizaci víry. Tento postoj limituje myslet kolektivní rovinu křesťanství. Oba autoři se pokoušejí kopírovat sociální konstrukci či imaginaci modernity položením důrazu na individualismus a svébytné prožívání víry. *Poslední oddíl* proti sobě postavil nejdůležitější koncepty a závěry obou autorů.

Bibliografie

Primární literatura

Berger, Peter, L. *A Rumour of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.

Berger, Peter, L. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York: Anchor Books, 1979.

Berger, Peter, L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Open Road Media, 2011.

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

Berger, Peter, L., Luckmann, Thomas. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii věděni*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999.

Berger, Peter, L. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.

Berger, Peter, L. *Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity*. Malden: Blackwell, 2004.

Berger, Peter, L. *A Discussion with Peter Berger, Professor Emeritus at Boston University*, 2010. accessed May 30, 2018, <https://berkleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-peter-berger-professor-emeritus-at-boston-university-29053f12-02c5-4441-b467-a544da22e99c>.

Berger, Peter, L. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston: De Gruyter, 2014.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

Taylor, Charles. *A Catholic Modernity. Marianist Award Lecture*. The University of Dayton, 1996.

Taylor, Charles. *Etika authenticity*. Praha: Filosofia, 2001.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Taylor, Charles, "Pro Libero Suo". In *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Edited by Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen, Craig Calhoun. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Taylor, Charles. Recovering the Sacred. In *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 54, no. 2, (2011), 113-125.

Taylor, Charles. "Reason, Faith, and Meaning." In *Faith, Rationality, and the Passions*. Edited by Sarah Coakley. Malden, MA: Wiley-Blackwell: 2012. 13-27.

Taylor, Charles. "The Church Speaks - to Whom?" In *Church and People: Disjunctions in a Secular Age*. Edited by Charles Taylor, José Casanova and George F. McLean. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2012. 17-24.

Taylor, Charles. *Sekulární věk: Dilemata moderní společnosti; vybrané kapitoly*. Praha: Filosofia, 2013.

Sekundární literatura

Ahern, Anette. *Berger's Dual-Citizenship Approach To Religion*. Hamilton: McMaster University, 1989.

Altizer, Thomas, J., J. *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966.

Allison, Gregg, R. „Toward a Theology of Human Embodiment.“ *SBJT* 13, no. 2 (2009): 4-17.

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Avakian, Sylvie. „Christianity and Secularisation in the West and the Middle East: A Theological Stance.“ *Journal of Religious History* 40, no. 3 (2015): 1-17.

Bedouelle, Thierry. „Secularization.“ In *Encyclopedia of Christian Theology. Volume 3*. Edited by Jean-Yves Lacoste. New York: Routledge: 2005.

Bellah, Robert N. „Civil Religion in America“. In *Dædalus* 96, no. .1, (1967), 1–21.

Bible svatá aneb všechna svatá písma Starého i Nového zákona. Praha: Fortuna Libri, 2011.

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: MIT Press, 1983.

Blumenberg, Hans. *Paradigms for a Metaphorology*. New York: Cornell University Press, 2010.

Bonhoeffer, Dietrich. *Na cestě k svobodě: Listy z vězení*. Praha: Vyšehrad, 1991.

Bruce, Steve. „The Curious Case of the Unnecessary Recantation: Berger and Secularization.“ In *Peter Berger and the Study of Religion*. Edited by Paul Heelas, David Martin, Linda Woodhead, 87-101. London: Routledge, 2001.

- Bruce, Steve. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell, 2002.
- Burchardt, Marian. „Does Religion need Rehabilitation? Charles Taylor and the Critique of Secularism” In *Working with A Secular Age*. Edited by Florian Zemmin, Colin Jager and Guido Vanheeswijck, 137-159. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2016.
- Cady, Linell, E. and Hurd, Shakman, Elizabeth. „Comparative Secularisms and the Politics of Modernity.” In *Religion and politics: European and global perspectives*. Edited by Johann P. Arnason, and Ireneusz Paweł Karolewski, 59-82. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Calhoun, Craig. „Rethinking Secularism.” *Hedgehog Review* 12, no. 3 (2010): 35–48.
- Calhoun, Craig, Juergensmeyer, Mark and Van Antwerpen, Jonathan, eds. *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Calhoun, Craig, Mendieta, Eduardo and Van Antwerpen, Jonathan. *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity, 2013.
- Campbell, Anthony, E., H. *Charles Taylor and the Place of the Transcendent In Secular Modern Lives*. Ottawa: Saint Paul University, 2017.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Casanova, José. „The Secular, Secularizations, Secularisms.“ In *Rethinking Secularism*. Edited by Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan Van Antwerpen, 54-75. New York: Oxford University Press, 2011.
- Connolly, William. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Cox, Harvey. *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New Jersey: Princeton University Press, 2013.

Davie, Grace. *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman & Todd Ltd, 2002.

Davie, Grace. *Religion in Modern Europe*. New York: Oxford University Press, 2005.

Dressler, Markus and Mandair, Arvind-Pal, S., eds. *Secularism and Religion-Making*. Oxford University Press, 2011.

Durkehim, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: OIKOYMENH, 2002.

Epperly, Bruce, G. *Procesuální teologie: Příručka pro rozpačité*. Praha: Kalich, 2016.

Fenn, R., K. „Berger’s Vision in Retrospect.“ In *Peter Berger and the Study of Religion*. Edited by Paul Heelas, David Martin, Linda Woodhead, 129-142. London: Routledge, 2001.

Foret, Francois. *Religion and politics in the European Union. The Secular Canopy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

Foucault, Michel. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2007.

Gauchet, Marcel. *Odkouzlení světa: dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.

Gill, Anthony. *The Political Origins of Religious Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Gordon, Peter, E. „The Place of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor’s A Secular Age“. In *Journal of the History of Ideas* 69, no. 4, (2008), 647-673.

Habermas, Jürgen. *Faith and Knowledge. Peace Prize of the German Book Trade 2001. Acceptance Speech*, 2001. accessed May 15, 2018, <https://www.friedenspreis-des-deutschenbuchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001%20Acceptance%20Speech%20Juergen%20Habermas.pdf>

Habermas, Jürgen and Ratzinger, Joseph. *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*. trans. McNeil, Brian. San Francisco: Ignatius Press, 2006.

Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity, 2008.

Habermas, Jürgen. „Notes on Post-Secular Society.” *New Perspectives Quarterly* 25, no. 4 (2008): 17–29.

Habermas, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia, 2000.

Heelas, Paul, Martin, David, Woodhead, Linda (eds.). *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge, 2001.

Heidegger, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2006.

Hošek, Pavel. *A bohové se vracejí: proměny náboženství v postmoderní době*. Jihlava: Mlýn, 2012.

Jager, Colin. „Language within Language: Reform and Literature in A Secular Age“. In *Working with A Secular Age*. Edited by Florian Zemmin, Colin Jager and Guido Vanheeswijck, 207-229. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2016.

Juergensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Jünger, Eberhard. *Der Gott entsprechende Mensch. In Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch.* München: Mohr Siebeck GmbH & Co. K, 1980.

Kaufmann, Eric. *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in the Twenty-First Century.* London: Profile books, 2011.

Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society.* New York: Macmillan, 1967.

Luhmann, Niklas. *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies.* New York/Toronto: Edwin Mellen Press Huntington, 1984.

Lukeš, Jiří. „O ‚teologii smrti Boha‘ po padesáti letech.“ *Theologická revue* 4 (2014), 515-537.

Maclure, Jocelyn and Taylor, Charles. *Secularism and Freedom of Conscience.* Cambridge: Harvard University Press, 2011.

Mahmood, Saba. „Can Secularism be Other-wise?” In *Varieties of Secularism in a Secular Age.* Edited by Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen, Craig Calhoun, 282-299. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Manheim, Karl. *Ideology and Utopia.* London: Routledge, 2002.

Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism.* Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Matějčková, Tereza. Charles Taylor: „Hledání transcendence a autenticity v sekulárním věku” In *Filosofický časopis* 62, č. 5 (2014): 745–758.

Mavelli, Luca, Petito, Fabio. *Towards a Postsecular International Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

McLeod, Hugh. *Secularisation in Western Europe 1848-1914*. New York: Palgrave Macmillan, 2000.

McLeod, Hugh. *The Religious Crisis of the 1960's*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Milbank, John. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 2006.

Moltmann-Wendell, Elisabeth. *I Am My Body: A Theology of Embodiment*. Continuum, 1995.

Pabst, Adrian. „The Secularism of Post-Secularity: Religion, Realism, and the Revival of Grand Theory in IR.” *Review of International Studies* 38 (2012): 995–1017.

Rawls, John. „The Idea of Public Reason Revisited.” *The University of Chicago Law Review* 64, č. 3, (1997): 765–807.

Rawls, John. *Justice as Fairness: a Restatement*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

Reaves, Dylan. „Peter Berger and the Rise and Fall of the Theory of Secularization.“ *Denison Journal of Religion*. 11, no. 3 (2012): 11-19.

Robinson, John, A., T. *Čestně o Bohu: Debata pokračuje*. Praha: Kalich, 2006.

Roy, Olivier. *Holy Ignorance. When Religion and Culture Part Ways*. trans. by Ros Schwartz. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Scheenan, Jonathan. „When Was Disenchantment? History and the Secular Age.“ In *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Edited by Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen, Craig Calhoun, 217-243. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Schiller, Friedrich. *Estetická výchova*. Olomouc: Votobia, 1995.

Shiner, Larry. „Toward a Theology of Secularization.“ *The Journal of Religion* 45, no. 4 (1965): 279-295.

Smith, James, K. A. *How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor*. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

Sölle, Dorothee. *Christ the Representative: An Essay in Theology After the 'Death of God'*. London: SCM Press, 1967.

Speer, Sven, W. „The Role of Religion in Society and Politics in Europe.“ In *Bridging the Gap. An Arab-European Dialogue on the Basics of Liberalism*. Edited by Ronal Meinardus. Cairo: Al-Mahrosa for Publishing, Press Service, 2014.

Spohn, Willfried, Koenig, Matthias and Knöbl, Wolfgang, eds. *Religion and National Identities in an Enlarged Europe*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2015.

Stark, Rodney. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Tillich, Paul. *The Protestant Era*. Chicago: Chicago University Press, 1948.

Tillich, Paul. *Systematic Theology. Three Elements in One*. Chicago: Chicago University Press, 1967.

Tillich, Paul. *Odvaha Být*. Brno: CDK, 2004.

Vanheeswijck, Guido. „The Ambiguity of Post-Secular and Post-Metaphysical Stories: On the Place of Religion and Deep Commitments in a Secular Society.“ In *Working with*

A Secular Age. Edited by Florian Zemmin, Colin Jager and Guido Vanheeswijck, 95-123. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2016.

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

Volf, Miroslav. *Odmítnout nebo obejmout? – Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha: Vyšehrad, 2005.

Warner, Michael, van Antwerpen, Jonathan, Calhoun, Craig (eds.). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge: Harvard University, 2010.

Weber, Max. „Věda jako povolání“ In *Metodologie, sociologie a politika*. Edited by Miloš Havelka, 108-133. Praha: OIKOYMENH, 2009.

Wilson, Brian, R. *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*. New York: Oxford University Press, 2016.

Wilson, Erin K. „'Power Differences' and 'the Power of Difference': The Dominance of Secularism as Ontological Injustice.” *Globalizations* 14, no. 7 (2017): 1076-1093.

Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*. Oxford: Blackwell, 1969.

Yoder, John, Howard. *Ježíšova politika: Vicit agnus noster - Cesta kříže a její společenský dosah*. Benešov: Eman 2004.