

Univerzita Karlova v Praze
Fakulta sociálních věd

Institut sociologických studií

Bakalářská práce

Funkce a role náboženství v dílech sociologických klasiků

Vypracovala: Michaela Podzimková
Vedoucí: Mgr. Jan Balon Ph.D
Akademický rok: 2006/2007

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně a použila pouze uvedené prameny a literaturu.

V Praze dne 18.5.2007

.....*Podzimková*.....

Michaela Podzimková

Poděkování

Ráda bych zde poděkovala Mgr. Janu Balonovi Ph.D za mnoho užitečných rad, připomínek a názorů na mou práci. Dále chci poděkovat všem, kteří si udělají čas na přečtení mé práce a také všem, kteří mě při jejím psaní podporovali, zejména celé mé rodině a mému příteli Martinu Rádlovi.

Obsah

Abstrakt	5
1.Úvod	6
2.Dobový kontext	7
3.Teorie sociologie náboženství	9
3.1. Sociologie náboženství Émila Durkheima.....	9
3.2. Sociologie náboženství Maxe Webera.....	11
3.3. Sociologie náboženství Karla Marxe.....	13
4.Funkce náboženství v sociologických teoriích Durkheima, Webera a Marxe	15
4.1. Regulativně-integrační funkce náboženství.....	15
4.2. Kompenzační funkce náboženství.....	16
4.3. Systematicko-diferenciační funkce náboženství.....	17
4.4. Komunikativní funkce náboženství.....	18
5.Závěr	19
Bibliografie	20
Příloha: Projekt bakalářské práce	22

Abstrakt

Práce se zabývá úlohou náboženství ve společnosti na základě studia sociologie náboženství klasiků sociologie Émila Durkheima, Maxe Webera a Karla Marxe. Zaměřuji se na uchopení a přesné vymezení již známých tezí ohledně toho, jaké funkce přisuzují náboženství tito autoři ve společnosti. Durkheim spatřuje hlavní funkci náboženství v integraci společnosti, Weber v racionalizaci způsobu života a pro Marxe je náboženství odcizením člověka své podstatě. Shodují se na tom, že náboženství v moderní době ustupuje v plnění těchto funkcí ve prospěch vědy, racionálního uvažování a víry v člověka. Dle Durkheima to zapříčinilo odpoutání se vědeckých pojmů z původního zakotvení v náboženství, dle Webera to způsobila eliminace magických prvků z racionalizovaného jednání a pro Marxe je vymanění se a zrušení náboženství v této podobě základní podmínkou pro rozvoj svobodné společnosti. Tyto myšlenky následně ovlivnily teorie sekularizace.

Abstract

This work concerns with the role of religion in society. It is based on research on works of the classics of sociology Émile Durkheim, Max Weber and Karl Marx. I focused on precise definition of well-known thesis regarding the function of religion given by the authors to the society. Durkheim sees the main function of religion in integration of society, Weber in rationalization of the way of life. For Marx, religion means disunion of a human and his essence. They agree on the fact, that science, rational thinking and belief in mankind benefit from modern times religion's withdrawal from the position, where they were fulfilling these functions. According to Durkheim, this was the reason of scientific terms' disengagement from their original place in religion. According to Weber it was caused by elimination of magic from rationalized behaviour. For Marx, emancipation from religion and its abolishment in this form is the basic condition for free society's development. These ideas influenced theories of deconsecration.

1.Úvod

Dnešní sociologie náboženství se stále vrací a inspiruje prací a představami klasických autorů sociologie. Domnívám se, že pro lepší pochopení dnešních tendencí, je nutné zaměřit se nejprve na studium toho, co již v této oblasti bylo vyvádáno v minulosti a co položilo samotný základ tomuto oboru. Nehodlám zde podávat ucelený pohled na to, co vše bylo v sociologii náboženství vytvořeno. Spíše se úžeji zaměřuji na jednotlivé teorie „klasiků“ sociologie, Émila Durkheima, Maxe Webera a Karla Marxe, na jejich základní teze ohledně úlohy náboženských představ ve společnosti. Cílem je rozpoznat v jejich úvahách základní stanoviska ohledně funkcí náboženství ve společnosti; jakou roli prisuzovali náboženství při formování společnosti.

Než přistoupím k teoriím sociologie náboženství jednotlivých autorů, je nutné zaměřit se krátce na kontext, ve kterém tito autoři žili a pracovali; jaké převládaly myšlenky, jaké bylo politické ovzduší, či ekonomická situace ve společnosti, ve které působili. Na závěr bych se ráda pokusila propojit to, z jakých předpokladů vycházeli s jejich vlastními myšlenkami, popřípadě jaký vliv měli na další chápání úlohy a osudu náboženství ve společnosti.

Nejdříve se tedy více zaměřím na dobový kontext jednotlivých autorů.

2. Dobový kontext

Ve svém výkladu začnu chronologicky, tzn. Karlem Marxem (1818-1895), protože je dobově nejstarším autorem a poměry ve společnosti za jeho života jsou jiné než v době Webera a Durkheima, kteří pracovali na svých dílech zhruba ve stejné době, pozdější než tomu bylo v případě Marxe. Německo bylo v době jeho mládí politicky rozdrobené a hospodářsky zaostalé. Ve výrobě se udržoval cechovní systém, obchod měl lokální charakter a podnikatelské vrstvy byly slabé. Moderní proletariát ještě neexistoval. Marx byl ale nucen odejít do vyhnanství a postupně se přes Paříž dostal až do Anglie, do Londýna, kde se zdržovala velká část emigrantů z celé Evropy. Anglie byla po ekonomické i politické stránce úplně jiným světem než Německo. Byla koloniální mocností. Ekonomika se již transformovala na průmyslovou a hodnota člověka se redukovala na hodnotu jeho pracovní síly. [Keller 2004: 86-87].

Marx vyrostl na základech evropského romantismu (se svou vizí odproštění se od bohů a nezávislosti člověka) a osvícenství. Během studia v Berlíně se seznámil s klasickou filosofií Hegela, ve Francii se socialismem a spolu s ním s utopickými plány na rekonstrukci společenského řádu, neboť „vzniká jako odpověď na nucenou industrializaci a na učení, která se ji pokoušela obhajovat, a jeho argumentace je daleko spíše morální než ekonomická“ [Cuin, Gresle 2004: 35], v Londýně studoval klasickou liberální ekonomickou teorii. Ideje revoluce ve smyslu veliké proměny byla za daných okolností v té době něčím zcela přirozeným. [Burrow 2003: 16-20].

Obrovský intelektuální vliv na tehdejší myslitele, jakým byl kromě Marxe například Bakunin, měl Ludwig Feuerbach, „který nesporně více než kdo jiný přispěl k tomu, že se humanistické, protikřesťanské a emancipační nadšení čtyřicátých let soustředilo a zaměřilo na cíl“ [Burrow 2003: 21].

Marxovo dílo tedy vyrůstá přímo z tradic celého evropského myšlení, které se vyvíjelo na prahu liberální modernity. Náboženství bylo v tomto kontextu vesměs spatřováno jako něco, co je třeba překonat v původním významu a člověka tak osamostatnit ve svém myšlení.

U Maxe Webera (1864-1920) tomu již bylo naprosto jinak, narodil se již do úplně jiného Německa než tomu bylo v případě Marxe. Je vyvinuta průmyslová ekonomika, ale podnikatelé nemají stále odpovídající společenské a politické pozice. Politika je stále vedena patriarchálně feudální tradicí, pomocí byrokracie, a tím brání rozmachu Německa. Weber si stěžoval na nedostatek „velmocenského instinktu“ Němců [Burrow 2003: 163]. „Německou Sonderweg, kompromis mezi pokročilým průmyslovým kapitalismem a falešným parlamentárním životem ve stínu překonaných monarchistických a aristokratických institucí, považoval za slabost“ [tamtéž].

Tato situace ho vedla i k představě potřeby schopného vůdce, který by byl svým charismatem protipólem institucí moderního světa, jako je například byrokracie se svou „formální“ racionalitou na úkor racionality „hodnotové“ [Burrow 2003: 164]. Zde je patrný veliký vliv Friedricha Nietzscheho.

Toto „stavovské“ ovzduší brání i institucionalizaci sociologie jako oficiálního oboru. Sice je roku 1908 založena Německá asociace pro sociologii, oslabují ji ale neshody a odchod Webera, po sporech o hodnotovou neutralitu. Nemí ustanovena jako obor na univerzitě a ani v občanské

společnosti nenalézá podporu. Takže Německo má sice světově uznávané sociology, ale německá sociologie prakticky neexistuje. [Cuin, Gresle 2004: 70].

Jak již bylo výše řečeno, zhruba ve stejné době jako Weber v Německu působí Émile Durkheim (1858-1917) v sousední Francii, avšak poměry jsou tam diametrálně odlišné. Hlavní úlohu tam již hrají střední vrstvy.

O moc soupeří klerikální pravice, která chce nastolit monarchii a sekulární levice, která se chce zbavit vlivu církve. K tomu se připojuje hospodářská krize, sociální chaos a antisemitismus, a tak se boj mezi republikou a církví odsouvá do pozadí ve prospěch řešení sociálních otázek, včetně dělnické. [Keller 2004: 195-196].

Durkheim tuto situaci těžko nese, je mu líto, že tu zůstává prázdný prostor po náboženství a hledá něco, co by ho zaplnilo; něco, co by nahradilo náboženské hodnoty. A „nikdy nezapochoval, že se vrátka třetí republika musí ve svém úsilí vytvořit etické základy bezpečného občanského republikánství spolehnout na vědce v úloze sociologa“ [Burrow 2003: 68]. Právě idea vědců jako nové elity, která bude oddaná svému úkolu, jako „kněžstva nového náboženství hledání pravdy“ se vyvíjela nejvíce ve Francii po roce 1948. Hlavními představiteli těchto tendencí se stali především Ernest Renan (1823-1892) a Hippolyte Taine (1823-1893), kteří se v intelektuálních kruzích těšili veliké úctě. [tamtéž]. Sociální vědy byly v módě a čekalo se od nich řešení problémů tehdejší doby.

Kromě francouzského prostředí, kde se Durkheim inspiroval ať už souhlasně, či nesouhlasně Comtem, Saint-Simonem, Le Bonem, Spencerem, či Tardem, mohl poznat díky studiu v Německu i vlivy německé. Zde ho výrazně ovlivnil Immanuel Kant, Wilhelm Wundt, Ferdinand Tönnies a setkal se i s díly Georga Simmela. Mělo to mimo jiné za následek oslabení Durkheimova obdivu pro pozitivismus a naprosté odloučení od naturalismu, které se projevovalo i tvrdou polemikou s teoriemi rasismu. [Keller 2004: 199-205].

A tak na základě výše zmíněného se dá tedy shrnout, že Evropa konce 19. století se vyznačuje rozvojem průmyslové společnosti s projevy duchovní krize. Ve Francii narušovaly sociální konflikty stabilitu státu, klerikální monarchistické kruhy bojovaly s republikány. V Německu narážely průmyslové kruhy na rozsáhlou byrokracii. Tyto skutečnosti samozřejmě ovlivnily i vědecké myšlení v oblasti společenských věd. Náboženství bylo chápáno jak kriticky, tak jako významný regulativní a integrační faktor. „Kritika náboženství zde znamenala také kritiku přežívajícího feudálního řádu, avšak zároveň se náboženské ideály staly alternativou sílícího mezinárodního dělnického hnutí a myšlenek socialismu“ [Sekot 1985: 42].

3. Teorie sociologie náboženství

Na pozadí těchto myšlenek se rodí jednotlivé teorie náboženství. Předkládám zde postupně zvláště sociologii náboženství Durkheima, Webera a Marxe, na základě kterých si pak můžeme stanovit jednotlivé funkce náboženství ve společnosti, které v nich tito autoři spatřovali.

3.1. Sociologie náboženství Émila Durkheima

Ve své knize *Elementární formy náboženského života* [Durkheim 2002] se Émile Durkheim snaží analyzovat, zkoumat a vysvětlit ty nejprimitivnější a nejjednodušší formy náboženství. Na základě toho se pokouší o osvětlení náboženské podstaty člověka, tzn. odhalení základního a stálého aspektu lidství, neboť primitivní náboženství vycházejí ze skutečnosti a zcela ji vyjadřují, odrážejí veškeré lidské potřeby a právě věda má odhalit jejich skutečné důvody. Úkolem je tedy najít konkrétní realitu, rozložit ji na její konstitutivní prvky, a ty využít v tom smyslu, že nám ukáží, jak postupně vynikaly; jsou snáze pochopitelné a je snadnější je vysvětlit (jednodušší samotná fakta a zároveň zjevnější i vztahy mezi nimi). A čím jednodušší společnost, tím snadněji lze najít příčiny, od nichž se odvíjejí i základní formy myšlení. [Durkheim 2002: 9-15].

Dle Durkheima jsou ideje, které tvoří lidský rozum, produktem náboženského myšlení. A tudíž, že „[...] náboženství je záležitostí výsostně společenskou. Náboženské představy jsou představami kolektivními a představami, které vyjadřují kolektivní skutečnosti; rituály jsou pak druhem jednání, k němuž dochází jedině uprostřed shromážděné skupiny a které mají podněcovat, udržovat či proměňovat určité mentální stavy této skupiny“ [Durkheim 2002: 17].

Pojem nadpřirozeného ani ideu božstva nemůžeme použít při definici náboženství, neboť „v rámci každého kultu existují praktiky, jež působí samostatně, aniž by mezi jedincem vykonávajícím rituál a sledovaným cílem musel zasáhnout nějaký bůh“ [Durkheim 2002: 43]. Je nutné začít charakterizací jednotlivých základních jevů a z nich pak utvořit charakteristiku celku. Těmito základními jevy jsou *víra*, *rituály* a dělení světa na *profánní a sakrální* (posvátné) [Durkheim 2002: 44]. Víru tvoří názory a obrazné představy, rituály naopak určené způsoby chování. Profánní a posvátné tvoří dva naprosto odlišné světy, kde posvátné je nadřazené profánním věcem, člověku, který si sám bezdůvodně přisuzuje podřadnou pozici. Ale je důležité si uvědomit, že pokud je člověk závislý na bozích, ani bozi sami nemohou bez lidí existovat. Spojí-li se tedy určitý počet rituálů v jednotný systém, který je zastřešen vírou, vzniká tak náboženství. Je nutné rozlišovat náboženství od magie. Cílem magie není spojovat jednoho přívržence víry s druhým a slučovat je do nějakého společenství, jako tomu je v případě náboženství, kde je v rámci církve víry sdílená vždy určitou skupinou. Zde Durkheim vznáší otázku, zda bude jednou možné jen individuální náboženství, kde si každý člověk bude sám vykonávat kultu uvnitř sebe sama. Vzápětí ale zdůrazňuje, že je nejprve nutné zkoumat minulost a současnost, abychom mohli „nahlédnout“ do budoucnosti. [Durkheim 2002: 44-55]. Autor dospívá k následující definici: „náboženství je

jednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, to jest věcem odtažitým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývané církev. [...]. Náboženství je záležitost navýsost kolektivní” [Durkheim 2002: 55-56].

Domnívá se, že je nutné zaměřit se na zkoumání jednoho typu společnosti, a tím je pro něho *totemismus* [Durkheim 2002: 98], který má zároveň nejjednodušší formu sociální struktury (systém totemů). Podat ucelenou studii co nejprimitivnějšího náboženství.

Totemismus tedy jako komplexní náboženství obsahuje tři kategorie posvátných věcí: totemistický emblém, zvíře (rostlina), jehož vzhled zachycuje a příslušníci klanu. Totem nevyjadřuje jen pouhé jméno, či jakýsi emblém, ale především je kolektivním znakem a ve vztahu k němu jsou pak všechny věci klasifikovány buď jako posvátné, nebo profánní, je nutnou součástí všech obřadů. Je ale ještě nutné, aby měl totemismus, jako ucelené náboženství, nějakou koncepci světa; systém idejí, který postihne svět v jeho univerzalitě. [Durkheim 2002: 156]. Jedině lidské společenství mohlo posloužit jako vzor pro nějaký vnější rámec, který by posloužil k vysvětlení světa, pro ideu rodu. „Idea rodu je nástrojem myšlení, který si člověk sám záměrně vytvořil“ [Durkheim 2002: 163]. Dále autor dochází k závěru, že to byla jediné společenství, kdo poskytl jakousi osnovu, podle které se vytvářelo logické myšlení [Durkheim 2002: 164].

Důležitou otázkou je, na čem se zakládá jednota klanového totemismu, který předchází totemismu individuálnímu. Autor dochází k představě jakési anonymní a neosobní síly, která sídlí ve všem okolo nás. Tímto totemistickým principem je například „wakan“, velký duch a absolutní síla u amerických indiánů, v Melanésii bylo poprvé užito termínu *mana*. [Durkheim 2002: 209-214]. Idea *mana* se ale nemohla v Austrálii rozvinout tak, jako ve vyspělejších společnostech. „Představa jedinečné a univerzální *mana* se mohla zrodit až v okamžiku, kdy se nad klanovými kultury rozvinulo kmenové náboženství a víceméně beze zbytku je pohltilo. Smysl pro vnitřní jednotu světa se probudil až se smyslem pro kmenovou jednotu“ [Durkheim 2002: 218]. Vysvětlení tohoto náboženství je tedy možné, když pochopíme víru v tento princip, když zdůvodníme, proč lidé vytvořili tuto ideu.

Základní funkcí praktikování kultu je upevňovat svazky mezi věřícím a jeho bohem, což však v našem výkladu zároveň znamená, mezi jedincem a společností; bůh zde vystupuje jako obrazný výraz té společnosti [Durkheim 2002: 229-249]. Idea totemu vznikla ze společného soužití jedinců, je důkazem toho, že „určitý počet jedinců participuje na stejném životním vzorci“ [Durkheim 2002: 256].

Každý kult má ale dvojí aspekt, a to *negativní*, rituály, které zakazují nebo nařizují určité jednání, oddělují tak posvátné a profánní, a *pozitivní* [Durkheim 2002: 327]. Přičemž negativní rituály dodávají člověku moc, mají asketický podtext, jsou vždy bolestivé a slouží tak jako příprava na kult pozitivní, který má vytvářet pouto mezi věřícím a jeho bohem. Negativní kult vlastně věřícímu nařizuje, aby se vzdal všeho profánního a přiblížil se tak světu posvátnému. [Durkheim 2002: 327-345]. Rituály probouzí kolektivní pocity, regulují a dávají řád.

Durkheim se domnívá, že to, co jsme vysledovali na náboženstvích nejprimitivnějších společností, lze vztáhnout i na ty nejrozvinutější

náboženství, že můžeme pochopit, co je náboženství jako takové [Durkheim 2002: 449].

Co je tedy podstatou náboženství v očích samotného autora? Není to jen pouhá víra, ale hlavně rituální praktiky, které jako kolektivní působení na jedince, posilují jeho solidaritu, učí ho disciplíně a určitému asketismu. „Společnost totiž může svou působnost projevit [...] jedině tehdy, když se všichni jedinci shromáždí a jednají společně. Právě tímto společným jednáním si uvědomuje sebe sama. [...]. Jednání je tedy hlavní složkou náboženského života, protože jeho zdrojem je společnost“ [Durkheim 2002: 452]. Z toho je již patrná další Durkheimova myšlenka, a ta spočívá v tom, že náboženství je vlastně obrazem reálné společnosti, vychází ze společnosti. Jedině společnost mohla vytvořit posvátné, v protikladu k profánnímu, a právě tato specifická klasifikace se stala základem náboženství. Jak v tomto případě uvádí Keller: „náboženství není ničím jiným než transcendentální reprezentací moci společnosti“ [Keller 2004: 223]. Lidé si „zbožšťují“ svou vlastní společnost a její uspořádání.

Hlavní funkci náboženství tedy vidí v symbolické integraci společnosti, pomocí sdílených symbolů drží společnost pohromadě. Dle Kellera přiznává Durkheim každému náboženství čtyři funkce: *disciplinizaci* (skrzes rituály), *udržování koheze* (ceremonie svádějí lidi dohromady a potvrzují tak jejich společná pouta), *funkci vitalizující* (přenášení trvalých hodnot budoucím generacím) a *funkci euforickou* (přemáhání pocitů frustrací tím, že se člověk účastní morálního světa) [Keller 2004: 221].

V úplném závěru své stěžejní knihy o studiu náboženství se autor zabývá konfliktem vědy a náboženství. Domnívá se, že žije v době, která je dobou nejistoty a zmatků. To, co fungovalo dříve, už není možné s nastupující vědou, a proto je nutné najít jakousi „novou víru“, či morálku [Durkheim 2002: 461]. Byl přesvědčen, že: „zatímco byl Bůh dříve ve středu všech lidských vztahů, nyní opustil svět a zanechal ho lidem a jejich sporům“ [Lyon 2002: 49]. Věda a její základní pojmy vyšly z praktikování náboženství. „Nová teorie“ by se tedy měla opírat o vědní obory, náboženství bude dále pokračovat, jen bude změněna jeho podoba, či forma. Ze společnosti „vzniká vyšší forma života, jež zpětně ovlivňuje všechny prvky, z nichž původně vychází, pozvedá je na vyšší úroveň existence a proměňuje je“ [Durkheim 2002: 479].

Právě v sociologii spatřuje novou možnost, jak přistupovat k vědě o člověku [tamtéž].

3.2. Sociologie náboženství Maxe Webera

Weber v celé své sociologii náboženství řeší vztah ekonomické racionality a určitých náboženských představ. Snaží se ukázat závislost hospodářských struktur na náboženství. Náboženské jednání „nelze vydělit z okruhu všedního účelného jednání, převážně ekonomického“ [Weber 1998: 121].

Právě v moderní kapitalistické společnosti došlo ke specifickému propojení ekonomického a morálního myšlení, které nazývá „duchem kapitalismu“, což je v podstatě cílevědomé získávání bohatství, které neslouží

pouze k uspokojování materiálních životní potřeb, ale je samotným cílem lidského života. Dochází zde k propojení získávání peněz a střídmosti. [Weber 1904: Kapitel 2].

Tato střídmost vychází dle Webera z tzv. vnitrosvětské askeze. Asketický postoj je „specifické nadání jednat aktivně eticky s vědomím, že jednání řídí Bůh: že je člověk božím nástrojem“ [Weber 1998: 278]. Vnitrosvětská askeze je pak orientována na tento svět, na jednání a působení v tomto a pro tento svět. Takový asketa tedy musí být svým způsobem racionalistou, neboť se zaměřuje na svůj způsob života, jako na racionální systém a zároveň popírá vše eticky iracionální. [Weber 1998: 279]. Jedině takový postoj k životu může člověku přinést spásu.

Weber se zabývá spásou v tom smyslu, v jakém působí na praktické chování jedince v životě. Nejvíce pak spása působí na způsob života, když se orientuje na pozemskou existenci. Ke spáse může docházet dvojím způsobem: vlastním přičiněním, či prostřednictvím spasitele. V některých náboženstvích mají skutky, kterými se spásy dosáhne, čistě rituální podobu, plnění rituálních příkázání. Ku spáse lze dojít i sebezdokonalováním, či prací pro bližní, dobrými skutky. Člověk se orientuje k onomu světu a musí se tedy odprostit od složek nebožských, od vlastních tělesných i duševních procesů. [Weber 1998: 262-276]. Vracíme se tedy opět k askezi, která je specifickou formou racionalizovaného jednání, které musí být vždy v souladu s univerzálním řádem či Boží vůlí a je proto jednáním plně uvědomovaným, cílevědomým, nechaotickým a systematickým [Lužný 1999: 52].

Člověk může dojít ke spáse i skutky, které vykonal sám vtělený Bůh a z jeho milosti jsou pak člověku připsány k dobru, tzv. institucionální milostí, skrze institucionální společenství. Člověk si v tomto případě nemusel vybojovat spásu vlastní silou, a tak pro něho vlastně ztrácí význam. Nebylo tomu tak ale například v židovství a asketickém protestantství, kde neexistovalo toto udílení milosti, a tak byli lidé nuceni sami si racionálně utvářet svůj život. [Weber 1998: 290-294]. To samé lze říci i v případě spásy skrze víru. „Čím víc se v každodenní religiozitě zdůrazňuje spása skrze pouhou víru, tím méně působí k eticky aktivní racionalizaci způsobu života“ [Weber 1998: 301]. A naopak.

V neposlední řadě je možná spása z milosti predestinace. V takovém případě má člověk absolutní jistotu, že jí dosáhne. Predestinace je důležitým rysem asketického protestantismu. Dle ní je totiž pozemský osud člověka Bohem předurčen, člověk má své místo, které má svou prací naplnit. Sloužila tak k legitimizaci nerovnoměrného rozložení pozemského bohatství mezi lidmi, ospravedlňovala sociální nerovnost, která je dána prozřetelností v Boha. [Lužný 1999: 46-47].

Práce člověka na tomto světě je tedy jakýmsi povoláním, „[...] řád světa se asketovi, jenž do něho byl postaven, stává ‚povoláním‘, které musí racionálně naplnit. Užívat si bohatství je pro něho nepřípustné. Avšak povolání, racionálně eticky spořádané a přísně legálně vedené hospodářství a jeho výsledek, čili zisk, zřejmě naznačuje, že mu Bůh požehnal a že se hospodaření Bohu líbí“ [Weber 1998: 279]. Člověk je tedy takto přímo Bohem povolán k tomu, aby vydělával peníze, a zároveň pracoval na své střídmosti a sebeovládání, jak mu přikazuje askeze. Práce se stává předepsaným účelem celého života. Povolání je přímo božím příkazem, nejen posláním jedince. „Jestliže vám Bůh ukáže cestu, na níž můžete beze škody pro svou duši a beze

škody pro jiné zákonným způsobem vydělat víc než na jiné cestě, a vy to odmítnete a dáte se cestou méně výnosnou, pak maříte jeden z účelů svého povolání, zdráháte se být božími správci a přejímat jeho dary, jichž jste měli užít pro něho, až o to požádá“ [Weber 1997: 255].

K rozvinutí ideje spásy přispělo i řešení problematiky teodiceje, tj. potřeba vysvětlit nedokonalost světa, který stvořil a řídí Bůh, který by měl být „dokonalý“. Řešení souvisí s pojetím boha, s podobou ideje hříchů a spásy. Na základě toho existují různé typy teodiceje. Mesiánská eschatologie odkazuje na budoucí nápravu věcí na tomto světě, která nastane s příchodem nějakého hrdiny, či Boha. Trpíme následkem hříchů minulých generací a musíme žít dobře pro naše potomky. Samotná víra v onen svět plní obdobnou funkci, jen odsouvá odplatu mimo tento svět. Vírou v odplatu, na základě soudu nad mrtvými, problém teodiceje zcela odpadá, není řešitelný, musí se spoléhat na Boží prozřetelnost a vytváří tak znovu předpoklady pro víru v predestinaci. Odlišné vysvětlení předkládá dualismus. Spočívá v tom, že Bůh není všemohoucí a je jen jedním ze dvou principů. Existuje totiž ještě moc temna, proti které musíme svým působením bojovat. Jako nejdokonalejší řešení vidí Weber ve víře v karman, víře ve stěhování duší, kde svět je místem nepřetržité odplaty, v níž si každý jedinec sám tvoří svůj osud. [Weber 1998: 251-257].

System, kde se tyto všechny jednotlivé prvky propojily, je, dle Webera, asketické protestantství, jehož náboženské síly se staly rozhodujícími faktory při vytváření moderního kapitalismu [Weber 1998: 279]. Patrné to bylo zejména v přístupu kalvinismu a puritanismu, ze kterých i sám autor při svém bádání čerpá. Otázkou bylo i to, proč kapitalismus vznikl právě zde (rozuměj na západě) a ne jinde. Zkoumal a porovnával tedy pojetí hospodářské etiky v nejdůležitějších světových náboženstvích [Weber 1983].

Za zmínku stojí alespoň židovství, které mělo k rozvoji ekonomické aktivity zdánlivě nejblíže, ale právě z něho se kapitalismus prakticky nevyvinul. Dle Webera to spočívalo přímo v charakteru židovského národa, jako národa páriů, který je formován vnější izolovaností a vnitřní uzavřeností. Důležitým prvkem je *resentiment* (název pochází od F. Nietzscheho), který je vlastně průvodním znakem etiky negativně privilegovaných. Židé žijí představou, že nerovné rozdělení pozemských statků se zakládá na hříchu těch pozitivně privilegovaných, a proto na ně musí přivolat boží pomstu. Věří, jako utiskovaní, v odplatu za cizí bezpráví. Cizinec je vnímán jako nepřítel, a tak nemohou překonat určité hranice svého podnikání. [Weber 1998: 221-226].

3.3. Sociologie náboženství Karle Marxe

V sociologii Karla Marxe je velmi patrná snaha o překonání tradičních podob náboženství. Jeho radikální kritika náboženského odcizení vedla k formulaci vize svobodné společnosti, která bude od náboženství osvobozena. Mimo jiné se v této oblasti inspiroval prací Ludwiga Feuerbacha.

Dle Feuerbacha je člověk v první řadě závislý na přírodě, ze které vzešel. Je na ni založena sama existence a podstata člověka. A právem si tedy dělá z přírody předmět svého náboženství. Příčinou tohoto náboženství je pocit závislosti. [Feuerbach 1953: 50-61]. „Člověk uctívá jako boha to, o čem

ví nebo věří, že je na tom závislý; v předmětu uctívání se projevuje pouze cena, jakou přikládá svému životu, sobě. [...] Uctívání boha je závislé na uctívání člověka“ [Feuerbach 1953: 71]. Tedy pouze lidský egoismus může být podstatou a příčinou náboženství.

Původ náboženství tkví v samé podstatě člověka, ale to si člověk neuvědomuje, a tak je nevědomě ovládán a určován pouze svou vlastní bytostí. Feuerbach se domnívá, že v budoucnosti člověk musí procitnout a řídit svou morálku vědomě pouze svou vlastní bytostí. [Feuerbach 1953: 48-49]. V nové době je nutné i nové náboženství, které se musí vybudovat po odstranění lži, která člověku zastírala, že bůh je vlastně podstata člověka a náboženství je nauka o člověku. Chtěl lidi dovézt k tomu, „aby místo boha milovali člověka, od víry k myšlení; od modlitby k aktivitě; od očekávání onoho světa k poznávání tohoto světa; aby místo křesťanů, kteří podle vlastního doznání jsou ‚napůl zvířata, napůl andělé‘, stali se z vás lidé, celí lidé!“ [Feuerbach 1953: 267].

Člověk tedy vnímá svojí podstatu jako něco cizího. Náboženství tak způsobuje rozpolcenost člověka v sobě samém – odcizení sebe sama skrze boha způsobuje propast mezi člověkem a jeho podstatou. Marx uznával toto Feuerbachovo vidění věci, jako zdvojení světa na svět náboženský a světský, ale zároveň upozorňuje na to, že Feuerbach opomíná, že náboženství je společenský produkt a to, že se „světský základ odpoutává sám od sebe a ustavuje se jako samostatná říše v oblacích, se dá vysvětlit jen tím, že tento světský základ je sám rozpolcen a je sám se sebou v rozporu“ [Marx 1967: 133].

Marx převzal Feuerbachovu kritiku náboženství a aplikoval ji i na další oblasti lidské činnosti, a to zejména na oblast ekonomické produkce, kde produkt práce je jakoby také vůči svému tvůrci vnějším a cizím [Lužný 1999: 28].

Je tedy nutné zrušit náboženství, jako odcizení a uskutečnění reálné, nikoliv pouze iluzorní podstaty člověka. „Náboženství je povzdech utiskovaných tvorů, cit bezcitného světa, duch bezduchých poměrů. Je to opium lidu“ [Marx 1967: 59]. Plnou emancipaci člověka musí doplnit i emancipace politická, tzn. emancipace státu od náboženství. Jak uvádí Marx na příkladu židovství, kdy společenská emancipace žida je možná jen jako emancipace společnosti od židovství. [Marx 1967: 53-56]. Náboženství je potom záležitostí soukromé sféry jedinců, kteří sledují každý sám jen své zájmy a jejich náboženství je tak rozděluje. „Náboženství je konkrétním výrazem rozštěpení člověka na pospolitou a egoistickou bytost, výrazem rozporu mezi politickou a lidskou emancipací. [...] Řešením tohoto rozporu a nástrojem zrušení náboženství je kritický, vědecký postoj člověka ke světu a náboženství“ [Lužný 1999: 31].

V neposlední řadě vidí Marx náboženství jako určitý druh ideologie. Je důležité, jaké funkce náboženství ve společnosti plní. Vládnoucí třída prosazuje vždy své myšlenky jako jediné správné a platné pro všechny. Změny těchto např. náboženských idejí, jsou vždy výrazem změn ve společnosti, a to zejména těch ekonomických. Život není určován tímto vědomím, ale naopak vědomí a ideje jsou určovány životem. Vládnoucí třída toto určuje, protože ovládá jak duchovní, tak materiální zdroje. [Marx 1967: 144-160].

Pokud je náboženství vládnoucí ideologií, působí jako integrující faktor a je už výše zmíněným „opiem lidstva“. Pokud je ideologií utlačovaných, může se stát prostředkem změny systému a dává naději, že je možné tento systém změnit, či zlepšit a volá tak po revoluci. [Lužný 1999: 33].

4.Funkce náboženství v sociologických teoriích Durkheima, Webera a Marxe

Po tom, co jsme si zde představili jednotlivé pohledy, lze již stanovit jednotlivé funkce, které dle nich plnilo náboženství ve společnosti a podrobit je srovnání. Pro lepší uchopení jsem si zvolila rámcově funkce, které dle mého názoru může náboženství ve společnosti skutečně plnit a včlenit do tohoto rámce jednotlivé poznatky těchto tří autorů, kterými se zabývám. Postupně se budu věnovat funkci regulativně-integrační, kompenzační, systematicko-diferenciační a komunikativní.

4.1.Regulativně-integrační funkce náboženství

V této funkci spatřuji hlavně potřebu společnosti, v zájmu svého zachování, vyžadovat od všech jednotlivců postoje a chování, které budou podporovat a uznávat společně zavedené cíle.

Z výše zmíněné teorie sociologie É. Durkheima je patrné, že společnost, v durkheimovském pojetí, je téměř svatá. Má, jako celek, svou morálku a je nadřazena individuu, které má být bezvýhradně poslušné. Jako tmel tohoto sociálního celku fungovalo v minulosti náboženství (ani dnes, v moderní společnosti však náboženství zcela nemůže zaniknout. Tato společnost si vytváří svou specifickou formu náboženství, která je založena na víře v pokrok, na svobodném bádání, svobodě vyznání a kultu člověka, které se stávají věcmi posvátnými). Pomocí rituálů se udržovala disciplína a zároveň účastí na ceremoniích se upevňovala společná pouta a budovala se sociální solidarita. V této souvislosti uvádí Durkheim příklad Francouzské revoluce, kde byla společnost schopna vyzdvihnout svého boha, což je příklad toho, jak se společnost a její ideje staly předmětem skutečného kultu [Durkheim 2002: 237].

Je důležité, že cílem jakéhokoliv rituálu, jakožto kolektivního projevu, je udržovat víru v myslích věřících. Zde se objevuje i první jednoduchý princip kauzality, když si společnost vytvořila rituály, aby dosáhla kolektivních výsledků, a kolektivní síla mohla vzejít jen ze sociálních příčin, z vnitřních zkušeností. Daleko ale přesahuje náš rozum, není jen vnitřním sklonem našeho myšlení. [Durkheim 2002: 381-396]. Zvláštním druhem rituálů jsou smírčí obřady, které se nezakládají pouze na dodržování zákazů, ale jsou vyžadovány zároveň i pozitivní akty. A opět zde platí, že „smutek není spontánním projevem individuálních emocí, [...] je povinností vyžadovanou společenstvím“ [Durkheim 2002: 427].

Společnost nám, dle Durkheima, dává vše pro náš duševní život. Individuum má jen takovou cenu, jakou má onen neosobní, kolektivní rozum. „Věřící se sklání před Bohem, protože se domnívá, že od něj pochází jeho bytí, a zejména duševní bytí, tedy duše. My se ze stejných důvodů skláníme před společenstvím, kolektivitou“ [Durkheim 1998: 89].

Vznikalo tedy silné kolektivní vědomí, kterým byla zajištěna sociální integrita, která byla záležitostí hodnotového konsensu. Schopnost domluvit se na společném soužití je produktem společnosti. „Schopnost a ochota k soužití není dílem záměrného a účelového ekonomického kalkulu, nýbrž vyvěrá z mimoekonomických a nadindividuální souvislostí, daných rodovou příbuzností, společným vztahem ke sdílené lokalitě, kultem předků, pospolitostí zvyků a podobně“ [Durkheim 1922, in: Keller 2004: 225].

Co se týče Marxe, ten by jistě s Durheimem souhlasil v tom, že individuum netvoří základní jednotku společnosti, ale je teprve jejím produktem. To, v čem by se naopak zcela neshodli, je podíl ekonomických zájmů na utváření společnosti a její integrity. Dle Marxe vše, včetně náboženské činnosti, vždy nejprve záleží na materiální činnosti [Marx 1967: 177]. Jako integrační prvek může náboženství působit pouze v případě, že je vládnoucí ideologií, i když tak vlastně lidem zastírá pravý smysl, ale o tom dále, v rámci výkladu kompenzační funkce náboženství. Pokud je ideologií menších skupin, působí desintegračně.

Weber se shoduje s Marxem v tom, že náboženství jako forma ideologie může přinést sociální změnu [Lužný 1999: 42]. Jak již bylo výše zmíněno, na vývoj a podobu společnosti mají vliv jak ekonomické faktory, tak morální myšlení. Řád společnosti byl v minulosti držen náboženstvím, pro fungování společnosti mají rozhodující význam náboženské hodnoty. Jedinci jsou v tomto hodnotovém systému dokonale socializováni. Vědí, co si mohou dovolit a naopak, co je jim zakázáno (k tomu slouží mj. instituce tabu). Jako individualista (tento jeho postoj je cítit i z jeho sociologie náboženství) by nesouhlasil ani s Durheimem, ani Marxem v tom, že člověk je výslednicí vztahů panujících v dané společnosti.

4.2. Kompenzační funkce náboženství

Domnívám se, že potřeba lidí nahrazovat si omezenost lidských vztahů, nedokonalost světa, či útrapy v lidském životě se může projevat v kompenzaci náboženstvím.

Například tím, že se lidé účastní kolektivních rituálů, se tak dle Durkheima dělí i o společné neštěstí. Obřady slouží i k tomu, aby člověk zapomněl na skutečný život a přenesl se do jakého si imaginárního světa, náboženství působí na jedince tvořivě a esteticky, zrodilo se z něho umění a hry [Durkheim 2002: 427]. Náboženství tedy pomáhá v těžkých životních situacích, poskytuje podporu a útěchu. Durkheim se domnívá, že právě skrze kolektivní střetávání věřících se utvrzují společné pocity a dochází tak i k morální obnově (viz. výše). I podle Webera vytváří náboženství symbolický systém, který činí iracionální skutečnost zakusitelnou. Oba autoři ale tuší, že nyní (v moderní společnosti) již toto náboženství nemůže nahradit člověku skutečný život, jak toho bylo schopno v minulosti. Na jeho místo se postavila věda a racionální uvažování.

Marx vidí kompenzační funkci náboženství v negativním smyslu. Člověk si neuvědomuje, že bohy a nadpřirozené síly si vlastně vytvořil sám a nyní se jimi nechá ovládat a řídit. Je tak odcizen sám sobě. Člověk dělá náboženství, náboženství nedělá člověka. [Marx 1967: 144-146]. Marx převzal toto „falešné vědomí“ od Feuerbacha, nicméně nepopíral, že by náboženství nebylo útočištěm před krutou každodenní realitou. Je ale nutné

ideály a pozitivní hodnoty z tohoto náboženství převést do reálného světa. Měli bychom je realizovat v našem pozemském životě.

4.3. Systematicko-diferenciační funkce náboženství

Musím přiznat, že jsem zpočátku moc nevěřila tomu, že náboženství může být jedním ze základů racionalizace života a společnosti. Po prostudování myšlenek Maxe Webera jsem schopna toto akceptovat. Weber spatřuje v náboženství právě nástroj racionalizace a systematizace života. V procesu této racionalizace jde o to, aby byly eliminovány všechny formy magického myšlení a ze světa byl utvořen smysluplně uspořádaný celek, který bude systemizovat chování lidí do uceleného způsobu života. Osoba, která se snaží propůjčit světu tento jednotný smysl, je v podání Webera prorok. Ten, na rozdíl od kněze, který slouží určité posvátné tradici a legitimizuje se svým úřadem, propaguje ideu pro ni samu. Důležité je, že jeho autorita vyvěrá z osobní povolání. Vše má pro proroka jednotný smysl a ten vštěpuje i věřícím. Proroctví může být etické, či exemplární. V prvním případě je prorok tlumočícím nástrojem Boha, který skrze něho žádá plnění mravních povinností. V druhém prorok ukazuje cestu ke spáse vlastním příkladem. [Weber 1998: 172-175]. Rozvíjí se tu i trvalý pocit povolání, který se promítá do celého způsobu života. Zákonitě tak musí postupně dojít k vymanění myšlení a jednání z vlivu magie, k „odkouzení světa“, které spočívá v tom, jak již bylo zmíněno výše v popisu Weberovy teorie, že vlastně náboženství samo na základě rozvinutí racionálního přístupu (nejvíce v rámci protestantismu) paradoxně k tomuto přispělo.

Nábožensky motivované jednání je totiž původně racionální, je orientováno k pozemskému světu. Samotná magie ještě odvádí od racionálního jednání, ale náboženství už vede člověka ke službě bohu a vyžaduje tak od věřícího pevnou a cílenou vůli [Weber 1998: 267-269]. Když se tedy člověk vymanil z magie, vymanil se tak i z nahodilosti. Bylo už pouze na něm, jak se bude chovat a jakým způsobem dosáhne spásy. Vrchol tohoto procesu spatřuje Weber v predestinaci, protože „tam, kde to funguje, ztrácí cenu veškeré magické, sakramentální i institucionální udílení milosti“ [Weber 1998: 305].

Postupně tak dochází k velkému napětí mezi náboženským postulátem a realitou světa, které je dynamickým momentem vývoje. Čím více se totiž prohlubuje náboženství spásy, tím více ústí v „etiku smýšlení“, která odmítá svět, kterému už chybí charakter stereotypizujícího svatého práva. [Weber 1998: 311-313]. Nová náboženství tedy vedla k etickému zvažování lidského jednání.

Racionalizace vede ale i k diferenciaci jednotlivých podsystémů společnosti. Už neexistuje řád, který byl držen náboženstvím, a tak se jednotlivé sektory řídí už pouze svou logikou a hodnotami a tvoří tak novou profánní formu polyteismu [Keller 2004: 284].

I dle Durkheima vytváří náboženství uspořádaný systém, klasifikaci věcí. Je ale důležité si opět uvědomit, že to byla společnost sama, kdo poskytl osnovu pro vytvoření tohoto systému.

A když člověka napadlo, že mezi věcmi existují tyto vnitřní vztahy a určitý systém, umožnilo to vznik vědy a filosofie. I za tímto stálo náboženství. [Durkheim 2002: 261].

Marx na tuto problematiku nahlíží z naprosto opačného hlediska. Dle jeho teorie, která je tu výše načrtnutá, totiž nemohlo náboženství posloužit jako systemizující, či racionalizující prvek, neboť vše, včetně náboženství, se vždy vyvíjelo na základě materiálních prostředků, ekonomických faktorů a racionality.

4.4. Komunikativní funkce náboženství

Dle mého názoru náboženství přenáší a uchovává v sobě svým způsobem kulturu lidí, společnosti. I dle Durkheima náboženství jako kolektivní vědomí společnosti obohacuje naši osobní zkušenost o moudrost a poznání, jež celá společnost nahromadila během své minulosti. Přenáší se v něm tak hodnoty společenství, které člověk sdílí s ostatními. Protože když skupina něco kolektivně ustanoví, stává se to pak nezávislé na jakémkoliv individuálním vědomí. „Kolektivní vědomí je nejvyšší formou duševního života, protože je vědomím vědomí; stojí mimo všechny individuální a dílčí nahodilosti a všechny věci spatřuje v jejich stálé a základní podobě, kterou zachycuje ve sdělitelných pojmech“ [Durkheim 2002: 476]. Durkheim se domnívá, že je nutné odstraňovat jakékoliv subjektivní prvky, které by odváděly pozornost od objektivního vědění, od rozvoje stálého a organizovaného myšlení.

Dle Webera jsou instituce jako svaté písmo, či kázání prostředkem komunikace kněžstva s věřícími. Zároveň je kázání mocenským prostředkem, který, tím, že vštěpuje věřícím, co je a co není správné, vlastně vychovává masy k obrazu svému. Systém kněžského učení bylo nutné a důležité zformovat i jako vymezení se oproti cizím denominacím, čímž zdůrazňovali, jak je důležité náležet k té vlastní. [Weber 1998: 187-194]. A tímto způsobem náboženství mimo funkce regulující přispělo i k rozvoji písma a vzdělání, ke způsobům komunikace.

5. Závěr

Na závěr tedy můžeme shrnout klíčové odkazy tří „klasiků“ sociologie, Durkheima, Webera a Marxe v oblasti sociologie náboženství. Domnívám se, že důležitým spojovacím atributem úvah všech těchto autorů je myšlenka sekularizace, jako ústupu náboženství, jako oslabení jeho sociálního vlivu. U každého z nich je tato teze pojímána trochu z jiného úhlu, takže je nutné se krátce zaměřit na jednotlivé pohledy, které následně inspirovaly teorie sekularizace [Lyon 2002: 49].

Všichni tři autoři pracovali v době, kdy se vyvíjela industriální společnost. Francie dle Durkheima v jeho době trpí jakousi prázdnotou a absencí jakéhokoli etického rámce. Právě zde přichází s myšlenkou, že i když náboženství dříve utvářelo stabilní sociální život, zvláště díky společným rituálům, nyní už toho není schopno, protože politické, kulturní, umělecké i vědecké charakteristiky se postupně odpoutávají z původního zakotvení v náboženství (nesmíme zde zapomínat, že v jeho pojetí se všechny tyto kategorie myšlení zrodily z náboženství) [Durkheim 2002: 452]. Náboženství už tedy nepůsobí jako jednotící systém, nicméně víra přetrvává v přeměněné formě, kterou si Durkheim představoval jako jakousi posvátnou víru v člověka.

Weberova vize vyznívá možná ještě tragičtěji. Jak již bylo zmíněno výše, jeho teorie odčarování světa, kde náboženství původně přispělo k racionalizaci světa v podobě nástupu kapitalismu a následně tentýž kapitalismus toto náboženství udusil tak, že eliminoval magické prvky z života společnosti, inspirovala mimo jiné v poslední době například Marcela Gaucheta, který svou knihu *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*. staví jako polemiku s touto postupnou racionalizací [Gauchet 2004].

Marx naopak vidí osud náboženství podobně jako osud kapitalismu, který je již od základů postaven tak, že nemůže přežít, a tak musí zaniknout. Na základě toho, co již bylo v této práci řečeno, můžeme uzavřít, že náboženství v této organizované podobě, v jaké existuje ještě za jeho života, je nutné dle Marxe překonat, protože pouze zakrývá pravý smysl věcí a poskytuje chybně útěchu člověku, který by se měl osamostatnit a opustit boha, aby se mohl sám svobodně rozvíjet.

Tyto myšlenky měly bezesporu vliv na další zkoumání v oblasti sociologie náboženství, nejen v teoriích sekularizace, které by si zasloužily další analýzu, i když jsou už nyní, domnívám se, vesměs překonané.

Kdybych měla na samotný závěr zopakovat jaké hlavní funkce dle jednotlivých autorů plní náboženství ve společnosti, zaměřila bych se především na ty, které svým způsobem charakterizují celou sociologii toho konkrétního autora.

U Durkheima je to zcela jasně funkce integrační a s tím i otázka existence sociálního řádu. Weber náboženství spojuje s racionalizací života společnosti, která profiluje v podobě kapitalismu moderní společnost, jejíž specifika se snaží objasňovat v celém svém díle. A nakonec Marx, ne však poslední v řadě, který ve své vizi svobodné (rozuměj od náboženství osvobozené) společnosti, spatřuje v náboženství hlavně jakoby iluzorně kompenzační funkci, která spočívá v odcizení se člověku samému.

Bibliografie

Knižní zdroje:

- Burrow, J.W. (2003). *Krize rozumu. Evropské myšlení 1848-1914*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2003
- Cuin, Ch.-H.; Gresle, F. (2004). *Dějiny sociologie*. Praha: SLON 2004
- Durkheim, É.(2002). *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenth 2002
- Durkheim, É. (1998). *Sociologie a filosofie*. Praha: SLON 1998
- Feuerbach, L. (1953). *Přednášky o podstatě náboženství*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury 1953
- Gauchet, M. (2004). *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2004
- Keller, J. (2004). *Dějiny klasické sociologie*. Praha: SLON 2004
- Lužný, D. (1999). *Náboženství a moderní společnost: sociologická teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita 1999
- Lyon, D. (2002). *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*. Praha: Mladá fronta 2002
- Marx, K. (1978). *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Svoboda 1978
- Marx, K. (1967). *Odcizení a emancipace člověka*. Praha: Mladá fronta 1967
- Matthes, J. (1967). *Einführung in die Religionssoziologie. I, Religion und Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1967
- Sekot, A. (1985). *Sociologie náboženství*. Praha: Svoboda 1985
- Weber, M. (1997). *Autorita, etika a společnost: pohled sociologa do dějin*. Praha: Mladá fronta 1997
- Weber, M. (1983). *Hospodářská etika světových náboženství*. In: Weber, M. (1983). *K metodologii sociálních věd*. Bratislava: Pravda 1983
- Weber, M. (1998). *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad 1998

Texty dostupné na internetových stránkách:

- Weber, M. (1904). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Kapitel: Der „Geist“ des Kapitalismus.* Dostupné na http://de.wikisource.org/wiki/Die_protestantische_Ethik_und_der_Geist_des_Kapitalismus, navštíveno 3.4.2007
- Knoblauch, H. (1999). *Religionssoziologie.* Dostupné na <http://books.google.com/books?id=YjfqZTc6sf0C&printsec=frontcover&dq=religionssoziologie&hl=de>, navštíveno 10.4.2007
- Halík, T. (2004). *Je postmoderní kultura postsekulární?.* Dostupné na http://www.halik.cz/clanky/postmoderni_kultura.php, navštíveno 5.4.2007
- Halík, T. (2000). *Katolická církev v České republice po roce 1989.* Dostupné na http://www.halik.cz/clanky/cirkev_po_1989.php, navštíveno 5.4.2007
- Nešpor, Z.R. *Antropologie náboženství.* Dostupné na <http://antropologie.zcu.cz/index.php?clanek=444&kategorie=88>, navštíveno dne 5.4.2007
- Lužný, D. *Náboženství a sekularizace v České republice.* Dostupné na <http://snem.cirkev.cz/download/Luzny.htm>, navštíveno 5.4.2007

Příloha:

Projekt bakalářské práce

Funkce a role náboženství v dílech sociologických klasiků

(rozpracování tématu sociologie náboženství na příkladu myšlenek Karla Marxe [+ Ludvík Feuerbach], Émila Durkheima a Maxe Webera)

Názory sociologů na náboženství jsou dosud ovlivněny představami tří „klasiků“ sociologické teorie, Marxe, Durkheima a Webera. Ve své práci se pokusím na několika tématech ukázat a porovnat, jak lze chápat úlohu náboženství ve společnosti, detailně popsat úvahy jednotlivých myslitelů, jak chápali funkci náboženství na jednotlivých pojmech. Dle Marxe je podstatou náboženství odcizení („falešné vědomí“); Durkheim vnesl do definice náboženství rozdělení na posvátné a profánní a Weber zase viděl důležitou souvislost mezi náboženstvím a sociálními změnami. Jedná se zde o komparativní studii sociologických úvah o náboženství v klasické sociologii. Nakonec bych ráda představila několik klíčových současných přístupů, které proměňují pole sociologického zkoumání sociologie náboženství.

Předběžná struktura práce:

- 1) Počáteční sociologické přístupy ke studiu náboženství (Možné perspektivy přístupu.)
- 2) Funkce a role náboženství v klasické sociologii náboženství (K. Marxe, É. Durkheima a M. Webera.)
- 3) Další možná hlediska; jak problém chápou další autoři (především P.L.Berger, popř. N.Luhmann).

Orientační seznam literatury:

- Feuerbach, L. (1953). *Přednášky o podstatě náboženství*. Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1953
- Marx, K. (1967). *Odcizení a emancipace člověka*. Praha, Mladá fronta 1967
- Marx, K. (1978). *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Praha, Svoboda 1978
- Durkheim, É.(2002). *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha, Oikoymenth 2002
- Durkheim, É. (1998). *Sociologie a filosofie*. Praha, SLON 1998
- Weber, M. (1998). *Sociologie náboženství*. Praha, Vyšehrad 1998
- Weber, M. (1997). *Autorita, etika a společnost: pohled sociologa do dějin*. Praha, Mladá fronta 1997
- Gauchet, M. (2004). *Odkouzlení světa – dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2004
- Nešpor, Z. (2004). *Víra bez církve?: východočeské roleranční sektářství v 18. a 19. století*. Ústí nad Labem, Albis international 2004

- Lužný, D. (1999). *Náboženství a moderní společnost: sociologická teorie modernizace a sekularizace*. Brno, Masarykova univerzita 1999
- Lužný, D. (1997). *Nová náboženská hnutí*. Brno, Masarykova univerzita 1997
- Masaryk, T.G. (2000). *Moderní člověk a náboženství*. Praha, Masarykův ústav AV ČR 2000
- Berger, P.L. (1997). *Vzdálená sláva: hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno, Barrister & Principal 1997
- Luhmann, N. (2002). *Láska jako vášeň – Paradigm lost*. Praha, Prostor 2002
- Eliade, M. (1995). *Dějiny náboženského myšlení I,II,III*. Praha, Oikoymenth 1995
- Eliade, M. (2004). *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha, Argo 2004
- Matthes, J. (1967). *Einführung in die Religionssoziologie.1, Religion und Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt 1967
- sociologický časopis (Z.R.Nešpor)
- Weber, M.: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*