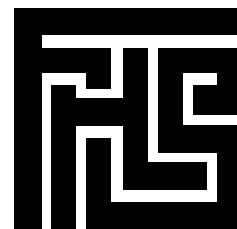


Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií



Bakalářská práce

*„Pluralizace a možnosti moderní
religiozity - podle Petera L. Bergera“*

Vypracoval:
Luboš Beneš, UČO 10977

Vedoucí práce:
Prof. PhDr. Miloš Havelka CSc.

Děčín 2008

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Děčíně, dne 9.9.2008

.....
podpis

Obsah

- Úvodem.....	3
<i>1. Kontext sociologie náboženství.....</i>	<i>4</i>
<i>1.1. Peter Berger v kontextu</i>	<i>6</i>
<i>2. Pozvání k porozumění moderní společnosti.....</i>	<i>9</i>
<i>2.1. Modernita a pluralismus</i>	<i>12</i>
<i>2.2. Pluralismus a náboženství.....</i>	<i>14</i>
<i>3. Moderní doba a teologie.....</i>	<i>18</i>
<i>3.1. Redukce.....</i>	<i>20</i>
<i>3.2. Dedukce.....</i>	<i>22</i>
<i>3.3. Indukce.....</i>	<i>23</i>
<i>4. Signály transcendence.....</i>	<i>26</i>
<i>4.1. Humor.....</i>	<i>29</i>
<i>5. Cesty víry v moderní době.....</i>	<i>34</i>
<i>6. Seznam použité literatury, Seznam zkratk.....</i>	<i>38</i>

Úvodem

Tato bakalářská práce může být zahrnuta do současného - domníváme se - znovu oživeného zájmu o (sociologii) náboženství. Její název „Pluralizace a možnosti moderní religiozity podle Petera L. Bergera“ se nám sice zdá dostatečně výmluvný, přesto několik slov k užšímu vymezení tématu. Naším cílem je vyložit základní konstrukci Bergerova (nar. 1928) názoru na moderní (západní) společnost a náboženství a souvislost mezi nimi. Berger je z tohoto pohledu zajímavý autor, který se snaží dodržet racionální přístup (nehodnotící) sociologie, nicméně téměř bez výjimky tuto „objektivní“ perspektivu překračuje. Jeho centrální zájem, zdá se nám, leží v diagnostikování krize náboženství. Dále ve zpochybnění tradiční reakce křesťanských církví na tuto krizi (neo-ortodoxie, translace křesťanského poselství do jiného „jazyka“ atd. viz. oddíl 3.) A následně ve snaze zformulovat více či méně vlastní teologickou cestu, vycházející z liberálního protestantismu F. Schleiermarchera a fenomenologie (signály transcendence, důraz na lidský prožitek, oddíl 4.).

Důvodem k tomuto pokusu o bakalářský esej je především fakt, že P.L.Berger je sice známým a uznávaným sociologem vědění (viz. spolupráce s T. Luckmannem na publikaci *Sociální konstrukce reality*), nicméně jeho působení na poli sociologie náboženství jako by bylo, alespoň v Českých zemích, poněkud méně proslulé. To dokládá i fakt, že velká většina jeho publikací zůstává – bohužel – nepřeložena do češtiny. Vedle těchto „vnějších“ motivů nás, přiznejme, k tomuto tématu přivedl ryze soukromý zájem o problematiku náboženství a víry.

Touto bakalářskou prací bychom rádi vytvořili základ ke zprostředkování Bergerových myšlenek širšímu okruhu čtenářů a zároveň si připravili půdu pro hlubší studium tohoto tématu v budoucnu. Bergerovy publikace, ze kterých budeme vycházet, jsou totiž jen zlomkem z jeho kompletní bibliografie, jež se rozprostírá na pomyslné ploše několika desítek let a zasahuje do řady oblastí i mimo sociologii náboženství (respektive náboženskou sociologii, viz. Oddíl 1.1.). Z dostupných titulů (jejichž seznam je přiložen na konci práce, Oddíl 6.) se pokusíme reprodukovat a extrapolovat Bergerovy nosné myšlenky a zvýraznit důležité struktury jeho výkladu. Je tedy zřejmé, že naše práce má interpretativní charakter. Hermeneutické porozumění textu pro nás bylo orientující.

Vzhledem k tomu, co zde bylo zatím řečeno, je jasné, že náš pokus nechce být v kterémkoli ohledu vyčerpávající. Rovněž si netroufáme Bergerovy názory hodnotit. Obé by samozřejmě vyžadovalo hlubší znalost dotčených disciplín (teologie, sociologie, psychologie...) a prostudování kompletního Bergerova díla. Ani jedna z podmínek není v našem případě splněna.

Jak vyplývá z „obsahu“, začneme náčrtem kontextu sociologie náboženství a pokusíme se do něj zasadit Petera L. Bergera. Tato část si rovněž nemůže činit nárok na vyčerpávající úplnost. Nechceme předstírat rozsáhlou erudici v této oblasti, rádi bychom jen poukázali na to, že se alespoň snažíme vnímat téma práce v patřičném kontextu. Po tomto oddíle následuje charakteristika Bergerovy výchozí pozice (oddíl 2). Ozřejmuje, jaký pohled má na společnost a moderního člověka a co je pro něj při úvahách o náboženství důležité. Oddíl 3. se pak bude zabývat možnými reakcemi teologického myšlení na modernu a 4. oddíl představí východisko, které Berger moderní teologii nabízí (signály transcendence, humor). V 5. oddíle se budeme věnovat myšlenkám o víře, humanismu a „potřebnosti“ náboženství.

Nyní ještě k formální podobě bakalářské práce. Pro snadnější přístup k textu jsme se rozhodli použít poznámkový aparát v tradiční podobě, tedy „pod čarou“. Je ale důležité říci, že vše, co jsme považovali za podstatné, jsme sdělili přímo v textu a poznámky nám tak sloužily výhradně pro odkazy na zdroje z literatury, respektive pro uvádění citací v původním znění. Pokud šlo o uvedení jednotlivých pojmů v originále, užili jsme závorek přímo v textu. Pro odkazy na literaturu jsme pak zavedli zkratky, jejichž vysvětlení následuje po seznamu literatury na konci práce.

1. Kontext sociologie náboženství

Pokud jsme v samém úvodu hovořili o sociologii náboženství, bylo by zřejmě vhodné naznačit, co tímto termínem míníme. Protože se v žádném případě nemůžeme považovat za aspiranty sociologie, sáhli jsme k základním publikacím, především Nešporově a Lužného Sociologii náboženství (Praha 2007), případně Weberově Sociologii náboženství (Praha, 1998), zvláště pak ke zde publikované stati Miloše Havelky Max Weber a počátky sociologie náboženství. Na tomto místě bychom tedy naznačili základní souvislosti této zvláštní disciplíny a pokusili se v jejím rámci najít místo Petera L. Bergera (viz. následující bod 1.1.).

Za zakladatele sociologie vůbec bývá považován August Comte (1798-1857) - „zrod“ této společenskovední disciplíny, jak vyplývá z datace Comtova života, souvisí s překotnými změnami, které můžeme formulovat jako rozpad „starého režimu“, či jako přechod od tradiční k moderní industriální společnosti a podobně. Pod vlivem osvícenství a prudkého rozvoje přírodních věd se samozřejmě značně měnila i pozice náboženství. Není nezajímavé rovněž poznamenat, že zrod a

rozvoj sociologie, stejně jako sekularizace a industrializace, začínaly na evropském kontinentě, a to zhruba ve stejnou dobu. Comte a další „osvícenci“ se domnívali, že podoba tehdy majoritního křesťanství je „zkažená“ a pokoušeli se hledat jiné - „přirozené“ – náboženství. Náboženství bylo většinou rozuměno jako fenoménu, který je člověku a společnosti prospěšný. V každém případě se podle Nešpora a Lužného v 19. století ustálily tři základní přístupy k náboženství:

- I.** Náboženské ideje jsou překážkou pokroku, nicméně funkce náboženských institucí mohou být pro společnost užitečné. Durkheim se dokonce domníval, že ustavení jakékoli společnosti je vlastně náboženský proces (upevnění klanů, kmenů a následně národů, rozdělení na posvátné a profánní apod.); Zástupci: H. de Saint-Simon, A. Comte
- II.** Pro moderní společnost se nehodí ani náboženské ideje, ani instituce - dokonce jsou překážkou žádané sociální změny; Feuerbach, K. Marx, F. Engels
- III.** Náboženství je základnou kulturních významů, díky kterým člověk rozumí své existenci, formuje svůj svět a svou identitu; M. Weber, E. Troeltsch, G. Simmel

Ve všech přístupech je realita náboženskosti nezpochybněna.

Od sociologie se postupně oddělily další disciplíny, mezi nimiž byla i sociologie náboženství nebo historiografie. Tyto proměny se ale odehrávaly až v další generaci sociologů, mezi něž patří Emile Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920) nebo i Karl Marx (1818-1883).

Havelka ve své stati¹ poznamenává, že sociologie náboženství zkoumá a teoreticky vysvětluje podmínky a působení náboženských fenoménů ve třech úrovních. Jednak může vnímat náboženství se všemi jeho projevy jako cosi o sobě, jako něco, co je „vetkáno“ do ostatních nenáboženských procesů. Společnost tak v tomto smyslu formuje náboženství. Rovněž ale nemůžeme zapomenout na vliv opačný, kdy náboženství významně ovlivňuje různé společenské fenomény. Konečně je také nezbytné všimnout si i těch součástí lidského a společenského života, které sice ztratily svou náboženskou podobu, ale přesto z religiozity významně čerpají (Havelka uvádí jako příklad Masarykův náboženský výklad smyslu českých dějin).

Nešpor a Lužný ale upozorňují, že je třeba rozlišit mezi sociologií náboženství a náboženskou sociologií², kdy první se snaží ukázat jak náboženství ve společnosti pracuje, tedy „prostřednictvím sociologických metod se snaží poznat současný stav religiozity a ukázat jeho příčiny“, kdežto druhá jmenovaná k tomu přidává snahu nalézt „adekvátní řešení tohoto stavu“. Sociologie náboženství, pokračují Nešpor a Lužný, není „učitelkou teologie“ a nesmí sklouznout ani ke „kritice náboženství“. Havelka se v tomto smyslu vyjadřuje obdobně, když říká, že „kdo se táže po bytostném určení a náboženskosti, nebo kdo dokonce hledá víru, ten by se neměl obracet k

¹ MaW, 20

² SoNa, 23

sociologii náboženství³. Z tohoto pohledu tedy Peter Berger sociologem náboženství vlastně není. Nejsme schopni posoudit, nakolik je to pozice Bergerem samým zamýšlená a reflektovaná a zda tento stav jeho výkladu škodí, nebo naopak prospívá. Ale víme, že co se náboženství týče, těžko u něj můžeme hledat střízlivý a nezaujatý „vědecký“ postoj. I přes to, že se k podobným kvalitám výslovně hlásí⁴.

Pokusme se ale ještě jednou vrátit ke kontextu celé sociologie náboženství. Jak Havelka, tak Nešpor a Lužný při uvedení k této disciplíně představují řadu dichotomií, které slouží jako weberovské „ideálně typické kategorie“, které se tu pokusíme zopakovat. Již nyní můžeme předeslat, že Berger se - jak už to bývá - pohybuje nejčastěji „mezi“ krajnostmi.

Sociologie náboženství tedy může zastávat perspektivu **antropologickou** nebo **sociálně-systémovou**. Z antropologického pohledu na náboženství je samozřejmě důležité „předběžně pochopit a definovat člověka jako výchozí bod zkoumání“ (Malinowski, Freud, Marx a v jistém smyslu i Berger). Při systémové perspektivě je třeba všimnout si především lidské pospolitosti, která stojí nad jednotlivcem (Durkheim, Weber, Troeltsch a rovněž Berger).

Na náboženství se pak můžeme dívat z hlediska jeho **funkcí** ve společnosti i u jedince, nebo hledat jeho **strukturální provázanost** s dalšími společenskými fenomény. Rovněž můžeme zdůrazňovat **kompenzační** úlohu náboženství (Feuerbach) nebo naopak **integrační** (Weber, Durkheim).

1.1. Peter Berger v kontextu

Po tomto stručném a v mnoha ohledech nedostatečném nástinu kontextu sociologie náboženství se nyní pokusme osvětlit pozici Petera Bergera. Řekněme, že po sociologii náboženství 19. století, po Weberovi, Durkheimovi a Marxovi, jejichž klasické sociologické teorie se pohybují mezi osvícenským dějinným optimismem a konzervativní obavou z ohrožení stability moderní společnosti, v první polovině 20. století převládl pohled na náboženství z hlediska jeho integrační a funkční úlohy. Nešpor a Lužný připomínají Talcotta Parsonse (1902-1979) s jeho „funkcionálními imperativy“ či Thomase O'Dea (1915-1974) s jeho snahou rovněž odhalit základní funkce náboženství.

Kromě toho se kolem poloviny 20. století těžiště sociologického bádání přesunulo do

³ MaW 24

⁴ viz. např. předmluva v knize *A Rumor of Angels*

Spojených států, respektive do anglo-amerického prostoru. Převládající a jen málo zpochybnovanou myšlenkou byla v této době sekularizační teze, podle které rozvíjející se pluralizace, modernita a industrializace s sebou v podstatě přináší zánik náboženství. Do této etapy musíme zařadit i starší práce Petera Bergera, který se svým působením v rámci sociologie vědění významně podílel na rozpracování sekularizační teze. V tomto kontextu zmiňme ještě Richarda Niebuha s jeho denominacemi či Bryana Wilsona s „racionální volbou“. Poslední dvě jména souvisí s vlivem americké sociologie, ale především s tamější podobou religiozity, která byla a je poměrně odlišná od naší, evropské. Americké církve vykazují jiné kvality, proto se pro ně užívá název denominace, s tím souvisí i to, že příslušnost k denominaci se rozhoduje „racionální volbou“, člověk se častěji „dá“ ke křesťanství, než že by se jako křesťan narodil. To je motiv, který hraje důležitou úlohu i u Bergera.

S prohlubováním výzkumů a s přibýváním dat musela sociologie náboženství přehodnotit své mínění o platnosti sekularizační teorie. To, co se sekularizací vlastně míní a zda platí, je poměrně složitým problémem, do kterého se zde nehodláme pouštět. Zopakujme ale ještě jednou, že Peter Berger byl jedním z těch, kdo prosazovali sekularizační tezi, ale později svůj názor změnili. Vývoji jeho chápání náboženství se bude podrobněji věnovat zbytek této bakalářské práce, nyní řekněme, že zpochybnil své vlastní závěry ohledně interakce mezi modernitou a náboženstvím. Přidal se na stranu těch, kteří se domnívají, že pluralizace, modernizace apod. religiozitu nelikvidují, ale spíše proměňují její formy.

Pro kontextuální vidění Bergerovy práce nám velmi pomohl sborník *Peter Berger and the Study of Religion* (New York, 2001) jehož editory byli Linda Woodhead a Paul Heelas. Kromě nich sem přispěli také například David Martin, Danièle Hervieu-Léger, Gary Dorrien či Steve Bruce. Základní myšlenkou - a Bergerovým nepochybným přínosem podle Lindy Woodhead - je rozpracování teze o tom, že pluralismus naprosto rozrušuje stabilitu víry a vlastně vede k sekularizaci⁵. Woodhead shrnuje body či roviny, na nichž se Bergerovy úvahy především pohybují, jsou to: - sociologická povaha náboženské angažovanosti; - proměna náboženství v moderní společnosti; - sekularizační teorie a její revize; - biblická studia - interakce mezi sociologií a teologií

Ve své stati pak například David Martin vyzdvihuje Bergerův talent pro „vidění každodennosti jako něčeho bohatého a zvláštního“.⁶ Přes jeho nesporně inspirativní myšlení k němu

⁵ SoR, 2-5

⁶ talent for turning the everyday into something rich and strange, SoR 11

ale oficiální teologie chová jakousi nedůvěru – a to je podle Martina také důvod, proč byl nucen přijít s vlastní teologií v knize *A Rumor of Angels*. A právě díky tomu se slovník sociologie obohatil o termín „signály transcendence“. Berger sám k tomu jinde podotýká: „Věřím v kněžství všech věřících, ipso facto v právo všech, kdo věří, teologicky přemýšlet“⁷ Liberální akcent a blízkost k protestantskému křesťanství jsou, tušíme, jasné. Náboženství je z jeho - sociologického - pohledu článkem společnosti. Nelze jej stavět nad ní, i když má zásadní transcendentující rozměr. Náboženství poskytuje společnosti řád, a pokud společnost má trvat přes jednotlivé životy svých členů, musí operovat s jakýmsi přesahujícím smyslem. Navážeme-li na výčet „dichotomií“ z konce předchozího oddílu, pak můžeme říci, že Berger ve svém vidění kombinuje jak antropologické (náboženství je cosi, co potřebujeme k tomu, abychom mohli být lidmi), tak sociálně-systémové stanovisko (pro zdravý chod společnosti je třeba transcendence). Doplňme ještě, že náboženství má podle něj jak kompenzační, tak integrační úlohu.

Ještě zbývá věnovat pozornost Bergerově biografii. Podle Gary Dorienu⁸ Berger až na malé výjimky nekomentuje své mládí a ani nám se toho nepodařilo mnoho z jeho života zjistit. Je jisté, že se v r. 1946 s rodinou přestěhoval z Rakouska do New Yorku, kde se zapsal na Wagner College a uvažoval o dráze protestantského duchovního - rok navštěvoval Lutheránský teologický seminář ve Philadalefii. Sám se již v mládí domníval, že stará ortodoxie je nedůvěryhodná a zároveň, že její liberální nástupkyně je jen slabou náhražkou. Později nastoupil úspěšnou akademickou dráhu, působil a působí na řadě univerzit v USA.

V tomto jádru bakalářského eseje budeme vycházet především ze čtyř knih. Jsou to: *Pozvání do sociologie (Invitation to sociology)*, 1963; *A Rumor of Angels*, 1969; *The Heretical Imperative*, 1979; *Vzdálená sláva (A Far Glory)*, 1992. Roky poukazují na dataci prvních vydání. Tento údaj je důležitý pro to, abychom mohli vnímat vývoj Bergerova myšlení.

S výjimkou prvního titulu, který nám posloužil jako odrazový můstek do Bergerova myšlenkového osvětí, se jedná o knihy, které se věnují stejné problematice a byly vydávány v pravidelném intervalu (zhruba deseti let). Kromě této povrchní souvislosti můžeme objevit ještě jinou. Je jí Bergerovo postupné vzdalování se od sociologie, které paradoxně začíná pozváním k ní, (*Invitation to sociology*) a pokračuje její kritikou, chtělo by se říci jen „for the religion's sake“ (*A*

⁷ „I believe in the priesthood of allbelievers, ipso facto in right of all believers to think theologically.“, ReL xii

⁸ SoR, 28

Rumor of Angels). Je nasnadě tuto souvislost sledovat dál k Bergerovu přibližování se laické teologii (The Heretical Imperative) vrcholící v neskrývané náboženské agitaci, v dobrém smyslu toho slova (A Far Glory). Poněkud mimo tento krátký seznam stojí kniha Redeeming Laughter z roku 1997, která se sice primárně věnuje humoru, avšak, jak napovídá typicky bergerovský název, s náboženskou „pointou“. Podle Bergera je právě humor či komika jedním z nejzajímavějších „signálů transcendence“ a proto se tomuto tématu ani my nevyhneme. V zásadě bychom rádi podrželi pořadí a strukturu výkladu tak, jak vyplývá ze seznamu knih. Tedy od vize sociologie jako nutné průvodkyně moderního člověka po společnosti, přes stýskání si nad důsledky jejího působení na náboženství, k hledání vlastní cesty teologie, až k úvahám o náboženství jakožto nezbytné komponentě lidství.

2. Pozvání k porozumění moderní společnosti

Máme-li uvažovat a „kompilovat“ názor Petera Ludwiga Bergera na moderní náboženství, nemůžeme se obejít bez znalosti jeho vidění společnosti obecně. K tomuto účelu se dobře hodí, jak už bylo řečeno, kniha Pozvání do sociologie. Pokud Berger zve k této vědní disciplíně, dělá to s poukazem na některé klíčové vlastnosti moderní společnosti. Ve zkratce by bylo možné říci, že ta je podle něj nestabilní, nepřehledná, komplikovaná a člověka jako jednotlivce nutí „hrát“ různé role, přetvařovat se, vybírat a podobně. Pokud jedinec nevzdá svou snahu takové společnosti a sobě samému porozumět, měl by se naučit sociologickému myšlení, které především říká „*věci nejsou tím, čím se zdají být*“ či „*sociální realita má mnoho významových vrstev*“⁹. Nicméně už na začátku Pozvání můžeme najít upozornění, že sociologie neobsahuje mravní hodnoty, nelze v ní hledat etická měřítká, i když sama přispívá k porozumění lidské situace jako takové. Berger mimochodem často hovoří o humanizaci či o humanitas¹⁰. Klíčovou vlastností člověka je podle něj totiž to, že „*polidšťuje kosmos*“¹¹. Z této pozice se pak obrací k víře a náboženství. K tomuto bodu se v následujících kapitolách vrátíme.

Berger u společnosti zdůrazňuje její formující roli. Jedinci, z nichž je společnost složena, jsou na ní závislí nejen co do materiálních a ekonomických faktorů, ale i z hlediska „*vědění*“, tedy názorů a hodnot. Důležité je, že člověk se už od dětství postupně zařazuje do společenských sítí. Od

9 ItS, 29

10 Například RoA, 72, 82-83; FaG 24; ReL x; aj.

11 „Man humanizes the kosmos“, RoA 103

mala se učí, že názor dospělých je samozřejmě správný. A náboženství je plnohodnotnou součástí takové společnosti, to znamená, že podléhá stejným mechanismům jako vše ostatní. Ne náhodou, říká Berger, sociologie pracuje s pojmy jako sociální kontrola (1) a sociální stratifikace (2).

1) **Sociální kontrola** je nástroj společnosti, kterým sjednocuje své členy. Kontrolní mechanismus, který vylučuje nežádoucí osoby, pracuje na všech úrovních. Nástrojem kontroly může být fyzické násilí, ekonomický nátlak, přesvědčování, výsměch nebo pomluva. Vzhledem k tomu, že si člověk samozřejmě přeje být začleněn do různých skupin, bývá naráz vystaven celému spektru těchto tlaků. Sankce vyloučení ze společnosti (buť formálně, třeba jen prohlášením za „nemocného“) je pro jedince „nesnesitelná“.

2) **Sociální stratifikace** souvisí s faktem, že společnost se skládá z úrovní, spjatých vztahy nadřazenosti a podřízenosti (moc, privilegia, prestiž). V západní společnosti je důležitý „třídní systém“¹², což je druh „hierarchizace“ jedinců na základě ekonomických ukazatelů. V moderní společnosti je důležitější postavení dosažené, než to, do kterého se člověk zrodil. Přesto počáteční podmínky - samozřejmě - hrají svou roli. Na základě třídní stratifikace nicméně lze s poměrně vysokou pravděpodobností předpovědět takové faktory, jako dosažené vzdělání potomků, náboženskou aktivitu, zájem o hudbu, politické preference apod. „Společnost proniká do našeho vědomí“¹³. Uvedené rysy pak mají platnost pro každou industriální společnost.

Naše hranice a rámce jednání jsou ponejvíce dány společností, nebo lépe jejím vývojem. Do společnosti, jejích pravidel a idejí, se rodíme. Během života jsme přiváděni do situací, které si žádají jen omezený (přípustný) počet řešení. Berger podotýká, že „společnost jako objektivní a vnější fakt vystupuje vůči nám zvláště ve formě donucení“¹⁴, že společnost „to jsou stěny našeho uvěznění v dějinách“¹⁵. Společenské instituce nás ale mohou v mnoha případech klamat a život jedince má tedy významný prvek tzv. „falešné víry“. Člověk se spoléhá na něco, co při bližším pohledu není takové, „jak se zdá“.

Berger stále zastává náhled na společnost jako na kontrolní mechanismus - „my sami si přejeme právě to, co od nás společnost očekává“¹⁶. Společnost tedy určuje nejen to, co děláme, ale i to, „kým jsme“. S tím souvisí Bergerem představené tři významné sociologické přístupy: 1) Teorie

12 ItS 73

13 Its 75

14 ItS 83

15 ibid.

16 ItS 84

rolí, 2) Sociologie vědění, 3) Teorie referenčních skupin.

1) **Teorie rolí:** „Společnost může existovat proto, že se aspoň přibližně u většiny lidí shodují nejčastější definice nejdůležitějších situací.“¹⁷ Jsou-li definice situace v naprostém rozporu, ohrožuje to životaschopnost skupiny, respektive společnosti. V jejím, a tím vlastně ve svém zájmu, na sebe člověk bere různé role, pro které jsou typické určité vlastnosti, jež se pak postupně stávají jeho přirozeností. Síla tohoto procesu tkví v tom, že je nejčastěji nereflektovaný a proto obtížně kontrolovatelný. Člověk, který o svých rolích uvažuje, je spíše výjimkou.

Dítě se v procesu socializace učí přebírat role druhých, stává se tak součástí společnosti. Jeho vlastnosti jako inteligence, humor, manuální dovednost či zbožnost a podobně jsou rovněž formovány očekáváním „druhých“. Podle Bergera i předsudky ostatních mají na jedince formující vliv. „Nazíráno sociologicky - já již není daná entita, která přechází od jedné situace ke druhé. Je spíše procesem, nepřetržitě vytvářeným a přetvářeným v každé sociální situaci.“¹⁸ Berger zde výslovně nadřazuje instituce nad jednotlivého člověka.

2) **Sociologie vědění** ukazuje, že „ideje, jakož i lidé jsou sociálně situováni“ - „sociologie vědění se sama zabývá sociální determinací idejí“¹⁹. Zajímavé je v této souvislosti zkoumat sociologii náboženství. Zdá se totiž paradoxní, že by „ideje, týkající se boha, kosmu a věčnosti měly být determinovány sociálním systémem lidí“²⁰.

3) **Teorie referenčních skupin.** To jsou skupiny, podle nichž jedinec orientuje své jednání. Sociologie vědění mluví o společenské situovanosti idejí, teorie referenčních skupin vnáší do situace pohled na „mnoho malých dílen, v nichž kliky stavitelů universa vykonávají své modely kosmu.“ Člověk jako by si volil svět, ve kterém bude žít, což poněkud oslabuje předchozí dva přístupy. To se děje procesem „internalizace“²¹, tj. jedinec vědomě vstupuje do vybraných společenských struktur. Ty jsou následně jeho nejnítěrnější součástí, a jak už bylo řečeno, formují jeho nejvlastnější charakterové vlastnosti.

Z předcházejícího (Bergerova) výkladu by se mohlo zdát, že jaksi nepočítá s možností lidské spontaneity. Berger přitom s lidskou **svobodou** pracuje, a to při úvahách o etice i náboženské víře, upozorňuje ale, že cosi jako „svoboda“ není vědecky zkoumatelné. Toto téma rozvedeme v bodě 5.

Spojíme-li řečené s dřívějším výkladem, můžeme říci, že „svoboda“ člověka se musí jevit

17 ItS 85

18 ItS, 94

19 ItS 100

20 ItS 101

21 ItS 105

jako mezera v tlaku sociální kontroly. Zásadní je ale pro Bergera jistota, že člověk je svobodný ve smyslu vlastní sebe-interpretace. Ano, společnost jej nutí, aby nějak jednal a vyznával takové a takové hodnoty, to však neznamená, že s nimi vnitřně nemůže nesouhlasit. Často se ale člověk zbavuje „muk volby“, uniká před „možností svobody“. To je ona „falešná víra“ (Berger cituje Sartra), kdy člověk vydává za nutné něco, co ve skutečnosti nutné není²². „Klam a sebeklam jsou skutečným jádrem společnosti“²³. To je ostatně Heideggerův *das Man* - neautentická existence.

„Z aspektu falešné víry jsme viděli společnost jako mechanismus, který poskytuje alibi před svobodou. Z aspektu *Man* vidíme společnost jako obranu před strachem.“²⁴ Člověk pak v tomto smyslu žije ve společnosti vykonstruovaném světě, kde se vytrácí základní existenciální pravdy o zrození a smrti - pro Bergera rovněž klíčový moment.

2.1. *Modernita a pluralismus*

Pokud máme předcházející úvod konečně nasměrovat k náboženství, musíme říci, že základní tezí Bergerova výkladu je, že modernita, a především její esence, tedy pluralismus, vrhají náboženství do zcela specifické - a krizové - situace. Nabízí se tedy otázka, vůči jaké době a jak je pluralizovaná (industriální, moderní a tak dále) společnost v „krizi“?

Berger se v literatuře, kterou jsme měli k dispozici, vlastně nikdy nevyjádřil zcela konkrétně. Jako čtenáři se musíme spokojit jen s poněkud obecnými kategoriemi, jako „tradiční“ či „předmoderní“, společnost. V každém případě Berger staví na vizi, že situace, řekněme před nástupem osvícenství, byla pro člověka a náboženství příhodnější²⁵. To proto, že se jedinec rodil do ustáleného a přehledného světa, do společnosti, ve které bylo možné nalézt trvanlivější „instituce“, díky čemuž bylo snazší zachovat si svou **identitu**. V takovém světě mělo náboženství, nebo lépe křesťanství, své pevné místo. Bylo neoddiskutovatelnou součástí společenského života. Právě změna v této oblasti je podle Bergera ještě důležitější než to, že moderní člověk má mnohem širší znalosti v oblasti, řekněme, kvantové fyziky a umí používat mobilní telefon. Jinými slovy sekularizace (ve smyslu zesvětštění člověka, jeho pozemská a technická zakotvenost) jsou pro religiozitu méně ohrožující než fakt, že jakékoli náboženství je jen „jedním z mnoha“. To dokazuje i

22 ItS 123

23 ItS 124

24 ItS 126

25 např. Helm 12

to, že i některé moderní a civilizované společnosti zažívají náboženskou obrodu.²⁶

Pro Bergera je modernita spojená s často zmiňovanými charakteristikami, jako je proměna vnímání času, globalizace apod. Člověk žije mnohem „rychleji“, jeho životní prostor zahrnuje prakticky celou planetu. Během jednoho života je možné setkat se snad se všemi myslitelnými etniky, jejich kulturami a - co je důležité - také s jejich náboženstvími. Pro moderního člověka je dále typický soubor jistých „vnitřních návyků“ (internal habits), které jsou nutné pro život ve shora popsané společnosti. Zcela v duchu sociologie vědění tyto návyky přesahují svůj utilitární význam a ovlivňují i utváření vědomí či vědění. To znamená, že ovlivňují procesy, ve kterých vznikají lidské hodnoty, přesvědčení i náboženská víra. S poukazem na známou publikaci a s důležitým ohledem na náboženství by bylo možné říci, že realita je „sociálně konstruovaná“. A to tím spíše, že společenská situovanost určuje nejen to, v co člověk věří, ale i to, jak tuto svou víru reflektuje. Proto „co je pocíťováno jako nutnost, je také jako nutné interpretováno“²⁷. Modernita tuto situaci komplikuje, enormně zvyšuje počet možností a všechny tak vzájemně relativizuje. To se týká nejen institucí, ale i struktur důvěryhodnosti - „modernita pluralizuje jak samy instituce, tak i přijatelnostní struktury“.²⁸ Každá společnost při tom stojí na sdíleném vědění (knowledge) a každý v této společnosti věří, že něco je jisté, něco ví, na něco se spoléhá, co je v souladu s obecně sdílenou vírou ve vědění. Z tohoto pohledu je, jak bylo uvedeno v kapitole 2., příslušnost k menšině svrchovaně nepřijemná. Člověk se musí bránit nejen před vnějším tlakem, ale i před vnitřním, jenž útočí na samu skladbu myšlení, názory, hodnoty a víru²⁹.

Berger samozřejmě přiznává možnost různých „deviací“, ty jsou ovšem výjimkami z pravidla. Shrňme-li: moderní člověk je vržen do nejistot týkajících se nejzákladnějších věcí jeho života - hodnot, idejí, či víry. Moderní společnosti jsou typické „nestabilitou, nesoudržností, nedůvěryhodnými přijatelnostními strukturami“³⁰. Nutnost volby tlačí člověka k zapojení jiných „okruhů“ myšlení, než tomu bylo v dřívějších dobách. To však neznamená, že by moderní člověk byl inteligentnější, společnost jej pouze nutí více přemýšlet a tím výrazně posiluje subjektivitu. Společnost podle Bergera neposkytuje dostatečné struktury důvěryhodnosti, proto se člověk obrací k sobě samému. A „čím víc musí vybírat, tím víc je nucen přemýšlet.“³¹ Možnosti zajisté člověka osvobozují, ale na druhé straně uvádějí ve zmatek (viz reakce ve filosofii, umění atd, Kierkegaard,

26 viz. situace Islámu, FaG 27

27 „What is experienced as necessary is also interpreted as necessary“, HeIm 17

28 „Modernity pluralizes both institutions and plausibility structures“, HeIm 17

29 RoA 9

30 „unstable, incohesive, unreliable plausibility structures“, HeIm 20

31 „The more choices, the more reflection“ HeIm, 22

Nietzsche, Dostojevský). To však neznamená, že by lidé byli zoufalí, většina z nich se samozřejmě se svou situací vypořádá a dokáže si vybudovat vlastní více či méně sdílené struktury přijatelnosti. Soustředí se na obstarávání, svou obživu, zábavu a podobně. Řečené se týká i církvi a náboženství, když i religiozita se stává více subjektivní. Předmoderní společnost naproti tomu vytvářela situace, ve kterých religiozita nabývala samozřejmé jistoty - objektivně i subjektivně.

Slovo hereze, říká Berger, je od „vybírat“. V minulosti znamenalo trestuhodný odklon od tradice. Možnost hereze tu zřejmě byla vždy, změna však nastala v poměru k „normálnosti“. V minulosti se jednalo spíše o menšinovou cestu, kdy heretik odmítl jistotu, kterou nabízela většinová společnost. Moderní člověk je ale v situaci postavené „na hlavu“, žije totiž obklopen „nejistotou“ a do menšiny se naopak dostali ti, kdo jsou si „jistí“. To je onen známý fakt „trhu“, kdy jedinec musí vědomě vybrat z mnoha možností - od druhu chleba, který bude jíst, až po boha, ve kterého bude věřit. „Modernita vytváří zcela novou situaci v níž se výběr a volba stávají imperativem“³². Moderní člověk si zkrátka musí vybrat a i odmítnutí této volby je jednou z nich. Proto ostatně Berger jednu ze svých knih nazval „The Heretical Imperative“.

2.2. *Pluralismus a náboženství*

Moderní člověk se tedy ocitá ve světě, kde není nic jasně. Leží před ním téměř nekonečná paleta možností volby. Nás však zajímá jen jeden odstín lidského života a tím je religiozita. Berger v této oblasti pracuje s pojmem „supranaturálno“ (supernatural). Jímž chce říci, že tu je ještě „jiná“ realita, kterou člověk aktem víry reflektuje, či zohledňuje.

Ještě na konci šedesátých let se jeho názor na sekularizaci klonil k její silné verzi. V úvodu knihy *A Rumor of Angels* zastává stanovisko, že „supranaturálno jakožto smysluplná realita chybí, nebo je vzdálena z horizontů každodenního života“ lidí v moderní společnosti.³³ Později tento pohled omezil na západní a zde spíše na evropskou společnost. Lidé, pro které zůstalo supranaturálno smysluplnou realitou, tu jsou v „**kognitivní menšině**“ (cognitive minority) a tato situace se zřejmě hned tak nemá změnit. To, že lidé, kteří nějak reflektují ještě „jinou“ realitu než každodennost a obstarávání, jsou menšinou a musí tedy odolávat tlaku na změnu svého stanoviska, je opět stěžejním místem Bergerova výkladu, obzvláště vzpomeneme-li na druhou kapitolu, kde jsme hovořili o teorii rolí, referenčních skupinách a sociologii vědění.

32 „...modernity creates a new situation in which picking and choosing becomes an imperative.“ HeIm, 28

33 „Supernatural as a meaningful reality is absent or remote from the horizons of everybody life“ RoA 5

Ještě než budeme pokračovat, bylo by zřejmě vhodné upřesnit, jak termínu **supranaturálno** Berger rozumí. Supranaturálno je onou „jinou realitou“ (other reality³⁴) a Berger tento termín užívá i přesto, že bývá chápán jako ostře proti-moderní nebo bývá spojován s různými gnostickými naukami o dělení světa a jde tedy proti základům křesťanské víry.³⁵ Termín „posvátno“ (Otto) se pro Bergera příliš striktně váže na náboženství. Jeho pojem je před-náboženský, před-reflexivní a ukazuje na lidské hledání „jiného“. Rovněž slovo transcendence je pro něj nevhodné, protože údajně nese nežádoucí filosofické konotace. V supranaturálno jde o „jinakost“, která je sice odvozena z Ottova pojmu „totálně jiné“ (totaliter aliter), Berger se však od Otta odlišuje v přisouzení jinakosti supernaturálno v nenáboženském ohledu. Supranaturálno vykazuje radikální kvalitu (radical quality), není jen „enklávou“ reálného světa, ale celý tento svět jakoby obaluje (envelope), překrývá jej (haunts). „Zkušenost supranaturálno rozevívá průhled do soudržného a celistvého světa. Tento svět je nahlížen jako by tu byl odjakživa, ačkoliv jsme o něm před tím nevěděli.“³⁶ „Jde o dojem překvapujících a zcela přesvědčujících náhledů.“³⁷

Je-li řeč o „jiné realitě“, můžeme ji, říká Berger, v souladu s tradicí interpretovat prostorově jako ono „tam nahoře“ (up above) oproti našemu „tady dole“ (here below), případně časově jako v případě biblického jazyka, který rozlišuje mezi tímto eonem a „eonem, který teprve přijde“³⁸. Volba mezi prostorovou a časovou symbolikou není pro sám vliv zážitku supranaturálno a pro Bergerův výklad podstatný. Důležité je přehodnocení sebe sama a svého místa v „tomto“ světě. Zážitek supranaturálno s sebou často (ne vždy) nese setkání s „jinými“ bytostmi, což znamená, že svět přiblížený ve zkušenosti supranaturálno je *obydlený* (inhabited). A je to právě historie náboženství, která musí sloužit jako primární zdroj k popisování zkušenosti supranaturálno. Nejedná se však o mystiku³⁹. Je-li náboženství (religion) definovatelné jako „lidský postoj, v kterém se rozumí kosmu jakožto posvátnému řádu“⁴⁰, pak je jasné, že jde o lidské vztahování se k posvátnému, tedy o jevy, jež se dějí v empirické soustavě souřadnic.

Vraťme se ale k pozici náboženství v moderní společnosti. Bylo řečeno, že věřící člověk se musí vyrovnávat se situací, kdy sám sebe nalézá v „kognitivní menšině“. V souladu s úvodním výkladem je toto zjištění nepříjemné. Berger je především sociolog, proto se drží racionální a empirické analýzy situace. Náboženství sice vyrůstá z individuálních zkušeností supranaturálno a posvátna, nemůže se ale v posledku obejít bez institucí a tradic. To se týká i jiných aspektů lidského

34 HeIm, 41

35 Bergerův komentář např. RoA 2

36 „Experience of the supernatural opens up the vista of a cohesive and comprehensive world. This other world is perceived as having been there all along, though it was not previously perceived (...)“ HeIm, 42

37 „There is the sense of startling and totally certain insights.“ HeIm 42

38 „the aeon that is to come“, ibid.

39 HeIm, 43

40 „human attitude that conceives of the cosmos as a sacred order“, HeIm, 43

života, v případě náboženství to ale s sebou nese těžkosti ohledně toho, že náboženství v podstatě míří mimo „tento“ svět, zatímco náboženské instituce musí působit v jeho rámci. „Posvátno se stalo obvyklou zkušeností; supranaturálno se opět stalo 'naturalizovaným'“⁴¹ Jakmile se posvátno takto institucionalizuje v normálním sociálním životě, je jasné, že přijatelnostní struktury jsou vytvářeny stejně jako u kterékoli jiné lidské zkušenosti. Tak například muslim žijící v muslimské společnosti automaticky přijímá autoritu Koránu jakožto posvátného písma právě proto, že tak činí ostatní členové společnosti.

Jedinou možností, která se tedy nabízí náboženské zkušenosti k dlouhodobému přežití, je institucionalizovat se do struktur se společenskou autoritou⁴². Tradice pak slouží jako „kolektivní paměť“ a právě jako „přijatelnostní struktura“.

Pokud bylo řečeno, že zážitek supranaturálno od základu mění porozumění a hodnocení „reality“, je jasné, že do každodennosti, kde člověk spí, jí, pracuje a tak dále, se nemůže neustále vlamovat supranaturálno, člověk by totiž zemřel. Proto musí dojít k „domestikaci“ náboženské zkušenosti, k vymezení jejího působení. „K tomu, aby společnost přežila (...), musí být tato zkušenost omezena, kontrolována, ohraničena.“⁴³ Právě to je také sociálně-psychologickým úkolem náboženských institucí. Posvátno má tak vyhrazený prostor a čas mimo každodennost.

Berger nesouhlasí s Feuerbachovou tezí, kterou sveřepě rozpracovávaly další společenské vědy, ohledně náboženství vnímaném jakožto lidské sebe-projekci. Pokud můžeme náboženství rozumět jako projekci, pak jen potud, pokud je (musí být) sdílena lidskými soustavami symbolů - tj. jazykem. Není ale možné zapomínat na to, že sdílení symbolů (tedy komunikace) je vedena „metahumánní“ (metahuman, to jest „jinou“) realitou, která se takto vštěpuje do každodenního lidského života. Jinými slovy, člověk se sice projektuje do náboženských představ, to je ale nezbytné, jedná-li se i v náboženství o lidskou zkušenost. Dále už sama schopnost symbolické komunikace a schopnost projekce „něčeho někam“ ukazuje na lidskost zakládající vlastnost reflexe, neboli sebe-překroku, a tedy na platnost náboženství. Tento bod se může zdát jako poněkud hůře stravitelný, upozorněme proto, že se k němu ještě vrátíme (kapitola 5).

Součástí každé tradice bývá soustava vědění, týkající se reflexe o náboženské zkušenosti - a každá generace je znova pužena touhou odpovídat na otázku: „Proč věci jsou tak, jak jsou?“ Přitom je třeba rozlišovat mezi touto reflexí náboženské zkušenosti a náboženskou zkušeností samou. Po rozmachu sociálních věd se totiž náboženství vysvětlovalo spíše z jejich pohledu a bylo mu podle

41 „The sacred has become a habitual experience; the supernatural has, as it were, become 'naturalized'.“ (HeIm, 47)

42 Helm, 49

43 „In order for society to survive (...), the encounters must be limited, controlled, circumscribed.“ (HeIm, 49)

Bergera spíše rozuměno jako „dějinám idejí“. Náboženský fenomén sám o sobě je však tímto přístupem nepostižitelný. A je to přitom on, upozorňuje, který by měl být ve středu zájmu o náboženství.

Jak už jsme řekli, podle Bergera minulé doby přály více náboženskému zážitku i jeho reflexi. Má k tomuto bodu dvě hypotézy⁴⁴:

1. moderní člověk nemá náboženské prožitky buď vůbec, anebo v mnohem menší míře, než tomu bylo v dřívějších dobách.

2. nebo je má neméně než dřív, ale kvůli tlaku převládajících hodnot ve společnosti je skrývá nebo odmítá jak před sebou samým, tak před ostatními.

V každém případě je pozice náboženství problematičtější a díky tomu, že u lidí zjevně nevyzněla potřeba ještě jiného rámce hodnot než je „tento svět“, se můžeme setkat s přesunem „posvátna“ na jiné objekty (nacionalismus, v minulosti totalitarismy apod.)

V knize *The Heretical Imperative* Berger určil teologickému myšlení tři možnosti reakce na moderní situaci, které jsou míněny jako Weberovy ideální typy - nevyskytují se v čistých formách⁴⁵.

1. **deduktivní** - vyjádřitelná formulí „deus dixit“, kde jde o vyzývání před-moderních časů - nevýhodou je obtížná udržitelnost struktury důvěryhodnosti

2. **reduktivní** - postup ve formě reinterpretační tradice do jazyka moderny - „Deus dixit“ je tu nahrazeno „homo modernus dixit“; nevýhodou je to, že přínos tradice se vytrácí

3. **induktivní** - znamená ohledávání všem náboženstvím společné půdy. Tradice je zde pojmuta jako zásobník evidence náboženské zkušenosti a reflexe. Pro tuto možnost teologického myšlení, které je podle Bergera jedině pro budoucnost nadějná, je zásadní rozlišení mezi náboženskou zkušeností, tradicí a reflexí. Nevýhodou je nejistota ohledně toho, ke které tradici se přiklonit. Předpokládá proto otevřenou a klidnou mysl a fenomenologický přístup. Jde o sledování vlastního před-porozumění a pečlivou obranu před modernitou jakožto jedinou kognitivní autoritou. Ačkoli byl tento koncept zpracováván v rámci protestantské liberální teologie, Berger jej nevyhraduje jen protestantům – naopak, je možností pro všechna náboženství moderního světa.

Těmto možnostem se budeme věnovat v kapitolách 3.1-3.3

44 Helm, 54

45 Helm 61

3. Moderní doba a teologie

Minulá kapitola naznačila klíčovou pozici „tradice“ jakožto „přijatelnostní struktury“ náboženství a naznačila tři základní typy reakce teologie na „výzvy“ moderny. Berger se výslovně hlásí k liberálnímu protestantismu Friedricha Schleiermachers a aby svou pozici osvětlil, předložil i vlastní výklad vývoje vztahu moderna - náboženství. Pro Bergera je velmi důležitá lidská schopnost reflexe či přesahu. Ta totiž konstituuje lidskost. Jinými slovy, člověk je člověkem teprve tehdy, když tu pro něj je ještě jiný než každodenní rozměr. K tomuto bodu se vrátíme při rozpravě nad signály transcendence, nyní je důležité jej zmínit, protože Berger upozorňuje na „vědění“, které je na jedné straně možné pěstovat „pro ně samo“, ale je rovněž možné s jeho pomocí dojít extáze (extasis) - tj. právě postavení se „mimo realitu“ každodennosti⁴⁶ a tedy potvrzení lidství. V tomto smyslu moderní člověk ztratil schopnost získat vědění (knowledge) vedoucí k extázi skrze náboženský kult.

Lidské vědomí ale stále hledá sjednocující **vědění** o světě. A v minulosti to podle Bergera bylo právě náboženství, které tuto „službu“ nabízelo. S nástupem novověké vědy to však již téměř není možné. Jak už bylo řečeno, ani ne tak kvůli technice, jako kvůli relativizaci. Berger rekapituluje, že nejprve fyzika a další přírodní vědy zaútočily na náboženský výklad světa (např. výklad o stvoření). Po nich přišla historie se vznikem dějinného vědomí, biblická studia a hlavně sociologie. Vědci se předháněli, kdo zasadí větší ránu náboženství, ale podle Bergera nenabídli alternativu, která by alespoň částečně nahradila jistoty tradičních společností.

Útok přírodních věd, říká Berger, byl celkově „mírný“ a dotkl se jen dílčích aspektů náboženství, ne však víry samé. Navíc tento útok vyvolával protireakci ve formě vášnivého příklonu k tradiční víře (známé případy Pascala či Kierkegaarda). Díky historii a psychologii byla nicméně otřesena jednotnost a autorita tradice. Psychologie přišla s teorií o sebe-projekci člověka a sociologie výzvě teologii „nasadila korunu“, když odhalila, že věřící jsou v menšině. Případně to, že laici nerozumí náboženské zvěsti tak, jak jí rozumí sami teologové. Podle Bergera měla ještě horší dopad - a to je poněkud pikantní - sociologie vědění⁴⁷ - se svými shora zmíněnými „přijatelnostními

⁴⁶ RoA, 31

⁴⁷ RoA 37-38

strukturami“ - to se obzvláště týká „náboženských prohlášení“⁴⁸, které většinou leží mimo subjektivní a smyslovou podporu a musí být důvěryhodné spíše sociálně.

Například udržení katolické víry předpokládá společenství, které ji verbálně i nonverbálně udržuje při životě (o samozřejmých věcech totiž není třeba mluvit). Bezvadnost struktury důvěryhodnosti je však nepravděpodobná - proto instituce církve užívá podpůrné nástroje - rituály, obřady, či korpus vědění (body of knowledge). Sociologie vědění tak odkouzluje religiozitu a z magického „extra ecclesiam nulla salus“ se stává prosté „no plausibility structure“ - religiozita je pak „stvořená entita“ a jako taková je tedy jen jedna z mnoha.

Z dosavadního textu doufáme plyne, že Berger „viní“ z krize náboženství především společenské vědy. Na jednom místě dokonce sociologii, ne bez špetky humoru, podezřívá, že je to „chmurná věda současnosti par excellence, skutečně destruktivní disciplína, která by měla být nejpřitažlivější pro nihilisty, cyniky a další subjekty vhodné pro policejní dohled.“⁴⁹ Mimo to však přináší i něco dobrého a tím je zjištění, že žádný ze společenských fenoménů se nesmí z „víru relativizací“ vyvazovat. To je ostatně program knihy *A Rumor of Angels*, který Berger nazval „relativizování relativizátorů“.⁵⁰ Chtěl jím zpochybnit představu moderního člověka, že je to on, kdo se nalézá na vrcholu vývoje, stejně jako zviklat přesvědčení moderního sekularizovaného myšlení, že náboženství je přežitek. Modernita je jen stádiem vývoje a není podle Bergera důvod, proč by neměla nastat „jiná“ situace. Ale to předbíháme. V následujících třech podbodech bychom rádi podrobněji představili tři základní reakce teologie tak, jak s nimi nakládá Peter Berger.

Ještě před tím ale zmiňme, že centrální je pro Bergera zkušenost protestantismu a to proto, že se s modernou potýkal nejdéle (od vydání Schleiermacherových *Addresses on Religion to its Cultured Despisers* v r. 1799). Jako první podstoupil sekularizaci a působí především ve společnostech s náboženskou pluralitou. Dále proto, že v protestantské teologii dlouho hořely spory o pozici supranaturálna. Podle Bergera vliv teologického liberalismu rostl až do první světové války a v jeho základu stálo přizpůsobování se modernitě, protestantští teologové tak dobrovolně „hráli hru, jejíž pravidla určovali jejich kognitivní odpůrci“. Po konci první světové války se vzepjala pro Bergera - v negativním smyslu - důležitá vlna **neo-ortodoxie** či dialektické teologie (Karl Barth). Barth odmítl ústupky liberální teologie a volal po návratu k tradiční reformační víře, založené na Božím zjevení, a ne na lidské zkušenosti.

⁴⁸ religious affirmations

⁴⁹ „dismal science par excellence of our time, an intrinsically debunking discipline that should be most congenial to nihilists, cynics and other fit subjects for police surveillance“, RoA 43

⁵⁰ relativizing relativizers)

Liberální teologie se pak objevila opět po druhé světové válce, kdy Paul Tillich přišel s programem „korelace“, to jest přizpůsobení křesťanské tradice „filozofické pravdě“ a Rudolf Bultman s programem „demytologizace“⁵¹. Křesťanská teologie podle Bergera tak jakoby upadla do víru sebelikvidace.

Zmiňuje i katolický případ, který je však podle něj jiný. Byl a je vůči modernímu světu mnohem více podezřívavý⁵². Jeho „kognitivní obrana“ proto byla pevnější a sekularizace mohla být vnímána jako nemoc světa „tam venku“. Nicméně všude tam, kde byli katolíci dostatečně společensky aktivní, se krize rovněž dostavila.

Situace židovství byla rovněž jiná, ortodoxie je u něj totiž spíše záležitostí praxe než dogmatu, a pak je zásadně vázáno na etnicitu. Jeho potíže jsou tak spojeny spíše se záležitostí židovské identity. Přesto i praxe vyžaduje kognitivní podporu, takže se i židovství částečně krize náboženství týká.

3.1. Dedukce

Tradiční společnosti podle Bergera nabízely tzv. souzvuk (antiphony) mezi vnitřním a vnějším náboženským potvrzením. Člověk si v takové společnosti mohl říci: „Ano, je to tak, jinak to ani být nemůže.“⁵³ Měl poté dojem integrity vlastního já a společnosti. Nemusel se trápit obtížemi volby, jako moderní člověk, který říká cosi jako: „Ano, slyšel jsem o tom, ale vždyť by to mohlo být i jinak.“ Paměť člověka (a společnosti) v tomto případě slouží jako rezervoár minulých časů, v kterých „to bylo jinak“. Právě tato paměť může posloužit ke *znovupřijetí* (*reaffirmation*) různých skutečností: „Ano, mohlo by to být *znova tak*.“ To je základ toho, čemu se říká neotredicionalismus nebo v našem případě „**neo-orthodoxie**.“ Ta přijímá nejen tradici, ale i příslušné praktiky s ní spojené. Potíž neo-ortodoxie je podle Bergera patrná na předponě **neo-**, která značí, že je znovu přijato něco, co nějaký čas pozbylo platnosti. Pro člověka je pak velmi obtížné tuto mezeru v platnosti vytěsnit „jako by nebyla“. Proto člověk touto cestou může těžko dojít k pevnému přesvědčení, že „to nemůže být jinak“.

Jak už bylo řečeno, příklad protestantů je pro Bergera paradigmatický. Berger své úvahy začíná 19. stoletím, které prý bývá nazýváno „věkem Schleiermachera“, a je tedy obdobím

51 RoA, 12-13

52 RoA, 13, viz. Syllabus omylů Pia IX z r 1864

53 HeIM 66

protestantského liberalismu. To znamená obdobím hledání autority a optimismu z pokroku. Berger tvrdí⁵⁴, že spokojená buržoazie 19. století byla otevřená modernitě a proto jí liberalismus v teologii vyhovoval. Změna měla nastat po konci první války. Se vzednutím nacionalismu v poraženém Německu přišla neo-ortodoxie Karla Bartha. Barth se odmítal přizpůsobovat sekularizovanému světu a tím se dialektická teologie dostala do opozice proti nacizmu, čímž nabyla v jistých kruzích popularity. Ta trvala do krátké doby po skončení druhé války a vyprchala s hospodářským rozvojem a celkovým uklidněním situace.

Barth zamítl teologický liberalismus a moderní myšlení s tím, že je nesmyslné domnívat se, že člověk disponuje vrozenou schopností zakusit božské (experience divine), tuto schopnost podle něj poskytuje jedině Slovo, které se nabízí k přijetí. Liberální představa o „zkušenosti“ coby počátečním bodu teologického myšlení tak byla zavrhnuta. Zážitek přijetí Božího Slova není zasazen do žádné antropologické kvality jako vůle, vědomí, emocionalita či rozum. Jedině víra je toho schopna a ta je věcí Boží milosti. Barthova teologie je dále významně christocentrická, Ježíš je zde „objektivní realitou Zjevení“⁵⁵. Barth důsledně rozlišoval víru a náboženství. Případná relativizace, z pohledu vědy, na fenomén víry nemůže dosáhnout a týká se tak nejvýše „náboženství“. Proto podle něj křesťanská víra není totožná s křesťanským náboženstvím.

Znovu-přijetí náboženství je Bergerem nazváno dedukční (odvozovací), protože byla-li přijata tradice, byl s ní přijat i kognitivní vzorec odvozování důsledků z tradice plynoucích. Berger ale připomíná, že je na místě se neo-ortodoxie ptát: Že víra je taková a taková „říká kdo?“ Vzhledem k tomu, že z pohledu sociologie je člověk usazen v kontextu své doby, společnosti atd., a že neo-ortodoxie musí být zastávána lidmi, je jasné, že i Barth musel CHTÍT věřit. Berger uvádí příklad Kierkegaardova „skoku víry“ (leap of faith)⁵⁶, kterým jedinec může vyřešit svou obtížnou psychickou i sociální situaci a přes všechny kognitivní i materiální překážky může říci „Věřím!“ Barth se tedy nemůže se svými myšlenkami octnout mimo empirický svět.

Další legitimní otázkou podle Bergera je: „Proč se jedinec má rozhodnout, že je to zrovna on, kdo se má odvážit ke skoku víry?“ Berger ví, že odpovědět by mohl Kierkegaard svým termínem „úzkost“ - *Angst*⁵⁷. Různí lidé jsou k „úzkosti“ různě disponováni - podle Bergera však stačí, že moderní doba člověka vrhá do světa nejistot a uznává, že jedinci se může jevit „skok“ jako nejpříjemnější možnost. Což je poněkud iracionální a pro Bergera hůře přijatelná reakce.

54 Helm 70-71

55 „the objective reality of revelation“

56 Helm 80

57 Helm 80

Je důležité si uvědomit, že nejen liberalismus, ale i neo-ortodoxie je v moderním světě vystavena pluralitě nabídek různých jiných náboženství. Neo-ortodoxie ale moderní realitu nechce vidět a slepě staví hráz proti „heretickému imperativu“. V tomto smyslu neo-ortodoxie popírá realitu.

Berger kritizuje neo-ortodoxii s tím, že musí být považována za jeden ze způsobů *reflexe* náboženství a musíme se tedy ptát, s jakým druhem *zkušenosti* pracuje. Můžeme totiž říci, že i přes to, že teoretická stránka neo-ortodoxie je problematická, dílčí praktické aspekty jsou přínosné. Především ten, že se jedná o velmi silné a intenzivní znovupřijetí religiózní tradice, které poněkud vlažný liberalismus nedosahuje. I u neo-ortodoxie je nutné respektovat hodnotu lidské zkušenosti. Bylo by proto chybou nahlížet na ni jen chladným intelektualismem.

3.2. Redukce

Člověk je vržený - základní situaci svého narození nezmění. A člověk je v evropské současnosti vržen do sekularizovaného světa. Jedinec, který přesto chce přemýšlet o náboženství, je v situaci, kdy jeho vědomí zdá se „nepodporuje“ kontakt s Bohem.

Berger zmiňuje studie francouzského sociologa LeBrase a jeho příklady, kterak „převládající sekularita stupňuje kognitivní tlak na náboženské vědomí“⁵⁸. LeBras toto demonstruje na působení moderního pařížského nádraží na příjíždějící venkovské dělníky. Je jasné, že mezi různými lidmi existují rozdíly v podléhání tomuto tlaku - mnohdy dochází i k jakémusi obchodu se sekularitou. Teologie (zde tedy protestantismus) se dobrovolně chtěla vzdát některých svých „nemoderních“ atributů a zřejmě doufala, že tak bude od sekularizovaného myšlení snáze přijata. Ale: „někdy je obtížné přesně určit hranici mezi kompromisem a kapitulací“⁵⁹. Například Bultmann, říká Berger, přišel s programem „demytologizace“. Křesťanství podle něj nemůže dále spočívat na mytologii - spása, zjevení, Kristovo božství atd. Moderní člověk, který svítí žárovkou a poslouchá rádio z tohoto pohledu nemůže věřit (je „incapable“) na zázraky. Křesťanství musí být v duchu tohoto programu vloženo do formy přístupné modernímu člověku - a to je podle Bultmana existenciální filosofie (Heidegger), která umožňuje chápat poselství o lidské situaci ukryté v Novém zákoně. Zvláštní je, že „posluchač rádia a uživatel elektřiny je zcela samozřejmě kognitivně nadřazen nad

58 „dominant secularity exerts *cognitive pressure* upon the religious consciousness“ Helm 100

59 „it is sometimes difficult to draw a sharp line between compromise and surrender“, Helm 101

autory Nového Zákona“⁶⁰.

Každopádně jazyk translace nemusí být nutně „existencialistický“. Může stejně dobře být etický, psychologický, případně politický. „V Americe existuje dlouhá historie ztotožňování amerického způsobu života s křesťanstvím.“⁶¹

Kritika tohoto modelu může být sociologická - podle ní je tento způsob zacházení s tradicí „sebelikvidační“, protože je problematické zjistit, proč by si moderní člověk měl vybrat existenciální filosofii v křesťanských pojmech, když je k dispozici v „čisté“ podobě. Dále je možné říci - Berger cituje Karla Jasperse - že mytologický jazyk obohacuje lidské myšlení a jeho odstranění by znamenalo ochuzení lidské kultury. Pokud někdo říká, že není jiný než tento přirozený svět, měl by jít do důsledků a přestat používat mytologický jazyk - přitom filozofie, psychoterapie i politika zřetelně navazují na křesťanství.

Není ale možné předpokládat, ptá se Berger, že s technikou člověk získal nové možnosti, ale zároveň některé ztratil? Je opravdu schopnost užívat elektrický kartáček na zuby lepší než rozumět Janovu evangelium?

Již jsme se zmínili o tom, že Feuerbach přišel s myšlenkou, že náboženství je lidská projekce. Po něm tuto koncepci převzala psychologie (Freud, citové frustrace), ekonomie (Marx) i filozofie (Nietzsche, kolektivní resentimenty). Berger ale upozorňuje na to, že náboženství sice je lidské, tedy obsahuje nutnou část sebe-projekce, ale že to nemůže být všechno. Tím, že se člověk obrací k nebi, přece ukazuje nad sebe, poukazuje na sebezpřesah. Reduktivní teologie, Feuerbach i ti, kdo jej následovali, prostě uchopili jen jednu stranu věci. Přitom je třeba vzít v potaz celek - člověk jako projektor a člověk jako projekt.⁶²

3.3. *Indukce*

V tomto bodě se konečně dostáváme k Bergerově vlastnímu návrhu cesty teologie. Z drobných náznaků možná byla patrná jeho inspirace fenomenologií Edmunda Husserla či existenciální filozofií Martina Heideggera ve smyslu důrazu na individuální prožitek a kritiku

60 „cognitive superiority of all those electricity- and radio-users over authors of the New Testament is apodictically stated as a self-evident fact.“ HeIm, 111

61 „Thus there is a long history in America of people identifying Christianity with the American 'way of life'“, HeIm, 115

62 HeIm 124

neautentické existence. Berger se výslovně pokouší o hledání relevantnějšího („more relevant“) programu⁶³ a odmítá ony různé „post-x-ismy“ a „neo-y-ismy“. Svůj zájem tedy obrací k **antropologii**, jež je systematickým zájmem o člověka, jeho „stav a konstituci“, a proto teologie nutně musí antropologii nějak zahrnovat.

Liberalismus byl podle Bergerova hodnocení pozitivní, vycházel z člověka, tj. čerpal z antropologie. Neo-ortodoxie se pak pod dojmem tragických událostí první poloviny 20. století snažila odhalovat jeho „utopičnost“. „Liberalismus zdůrazňoval lidskou cestu k Bohu, neo-ortodoxie kladla důraz na Boží zacházení s člověkem.“⁶⁴ Podle ní mohla jedině antropologie cosi dedukovat z teologie, ne naopak. Odtud Bergerův negativní postoj k ní.

Co tedy východisko antropologie teologii přináší? Komplexně odpovědět se Berger výslovně neodvažuje a profesionální odpověď očekává od profesionálních teologů a filozofů. Troufá si navrhnout hledání mnohokrát zmíněných „signálů transcendence“ (signals of transcendence⁶⁵) a to v rámci empirické skutečnosti. Mluví o „typických lidských gestech“⁶⁶, které mohou tyto signály „na jiný svět“ produkovat. Upozorňuje, že nejde o archetypy, nejsou v hlubinách vědomí, nýbrž jsou součástí každodennosti.

Tradice za normálních okolností působí jako zásobnice vzpomínek - jakoby kolektivní paměť, která říká, co „se“ má dělat, jak „se“ má věcem rozumět. Často se ale stane cosi, co tuto tradici a její „paměť“ zpochybní. Toto se například stalo v době, kdy se rozvojem vědy a průmyslu znejistilo „staré myšlení“, kdy se člověk na všech úrovních ptal - „jak to bylo doopravdy?“.

Induktivní teologie by měla historismus i subjektivismus využít ve svém programu a z empirie a z historie získat signály transcendence. Už mnohokrát bylo také řečeno, že Berger navazuje na Schleiermachera, který vnímal potřebu vymezit se vůči rigidní protestantské ortodoxii a osvícenskému racionalismu⁶⁷. Ovlivnil jej pietismus (osobní náboženská zkušenost), romantické hnutí (důraz na emocionalitu - tedy zkušenost) a Kantova filosofie (s kritikou rozumu a snahou postihnout apriorní esenci věcí⁶⁸).

Schleiermacher prý definoval esenci náboženství jako zkušenost nekonečna nebo Boha, často charakterizovanou jako „absolutní závislost“ (absolute dependence). Tedy žádná teoretická

63 RoA, 59

64 „Liberalism had emphasized man's ways toward God, neo-orthodoxy emphasized God's dealings with man.“, RoA 56

65 RoA, 59

66 prototypical human gestures

67 HeIm 128

68 HeIm, 129

spekulace či morální poučování - ty přicházejí teprve s reflexí náboženství. Dále poukazoval na to, že lidský život je plný „manifestací nekonečna“. Tak se také dívá na zjevení - tedy jako na symbolickou interpretaci empirické reality. Na otázku po tom, jak se zjistí, které náboženství je pravé, Schleiermacher odpovídá, že je třeba jít zpět k příslušnému „empirickému zdroji“ a ten pak porovnat s ostatními. Křesťanství je v tomto smyslu určeno jako neideálnější náboženství, nejvíce odpovídající „ideji“ přítomnosti nekonečného v konečném. Kristus je vnímán jako mediátor mezi nimi.

Esencí náboženství je tedy zkušenost (experience) a ta je definována jako „bezprostřední sebe-uvědomění“⁶⁹. To však neznamená, že by u Schleiermachera bylo náboženství výhradně sebevědomím. Toto vědomí je totiž míněno jako „vědomí něčeho mimo sebe“⁷⁰. Toto náboženské sebevědomí (pious self-consciousness) se navíc musí vyjádřit v kolektivních formách a náboženských komunitách (pious communities). Křesťanství stojí na nejvyšším stupni vývoje, což neznamená, že by ostatní náboženství byla chybná, jen ještě nedosáhla patřičného „vhledu do náboženské podstaty univerza“⁷¹.

Podstata indukčního modelu tu byla již naznačena. Od lidské zkušenosti, která je všem společná a ve které je možné najít signály transcendence k přemýšlení o náboženství, tradici atd. Křesťanství je z tohoto (indukčního) pohledu jen jednou z empiricky zkoumatelných forem náboženství. Křesťanství tedy musí vystoupit ze své „svatyně“ a neskrývat se před otázkami historických věd a dalších empirických disciplín.

Podle Bergera je protestantismus právě tohle ochoten udělat. Teolog musí mít zvláštní sebe-porozumění tak, aby mohl postoupit risk intelektuální výzvy.

Induktivní model je však v nebezpečí, že sklouzne do redukcionismu. Pro to ale není důvod, uvědomíme-li si, že nutnou součástí náboženského přitakání je vždy víra. „Správně pochopená víra a induktivní argumentace stojí proti sobě v dialektickém vztahu: Nejprve věřím - a až po té reflektuji důsledky tohoto faktu; Sbíráám stopy o objektu mé víry - a právě tyto důkazy jsou zdrojem další motivace k pokračování ve víře.“⁷²

Induktivní model s sebou nese tři důležité problémy⁷³. 1. problém „falešné“ (false)

69 an immediate self-consciousness

70 consciousness of something beyond itself, HeIm, 133

71 insights into the religious constitution of the universe, HeIm, 134

72 „Properly understood faith, and inductive reasoning stand in a dialectical relation to each other: I believe - and then reflect about the implications of this fact; I gather evidence about that which is the object of my faith-and this evidence provides a further motive to go on believing.“ (HeIm, 141)

73 HeIm, 146

náboženské zkušenosti; 2. problém postavení jednotlivcem preferovaných náboženství; 3. problém religiózní jistoty.

S prvním problémem se potýkal např. W. James a odpovídal, že náboženství se musí celkově projevit. Hodnocení náboženských pravd podle Jamese znamená zkoumat ovoce, které náboženství nese ve formě jednání svých věřících. V jeho případě ovocem náboženství je „morálka.“ Sám uznal, že tento argument je slabý (různí lidé, kteří měli podezřelou víru, jednali dobře a naopak), navrhoval přesun od etického ke kognitivnímu. Pravdivost náboženské zkušenosti se měla zkoumat její platností s celkovým kontextem skutečnosti. Bergrovi se však něco podobného zdá nepřesné a omylné.

Druhý problém je neméně zásadní. Je-li tu heretický imperativ, které náboženství potom vybrat? To řešil Ernst Troeltsch, který chtěl přiřknout křesťanství výsadní pozici, byl si ale vědom, že tato záležitost nemůže být vědecky podložena. Křesťanství je zkrátka jedním z mnoha. Podle Troeltsche však všechna náboženství míří ke stejnému cíli - a sice k „vyššímu životu“⁷⁴. Právě zde má podle něj křesťanství vyšší postavení.

V každém případě přetrvává i třetí problém - jistoty. Člověk touží po jistotě. Podle Bergera ale bude v „tomto světě“ frustrován opačnými pocity. Jistotu člověk může zakusit v přítomných náboženských prožitcích. Jen co pominou - a to musí - mu však nezbude nic víc než vzpomínka. Člověk se mnohem pravděpodobněji bude pohybovat v „měkké jistotě“ (mellow certainty), ta právě nejlépe souzní s cíli liberálního protestantismu a induktivní teologie.

4. Signály transcendence

V předchozím textu již zaznělo slovo „extáze“ (extasis) a snad je příhodný čas říci k němu ještě několik slov. Podle Bergera je extáze vcelku běžnou součástí lidského života, je to stav, ve kterém jsme vlivem vnějších okolností postaveni mimo souřadnice obyčejné každodennosti. Mezi stavy extáze můžeme zahrnout jak tragickou událost (smrt někoho blízkého), tak například estetický požitek (zaposlouchání se do hudby). Existuje celá řada dalších podobných „zážitků“, které mají společné to, že člověka dokáží vymanit z bdělého stavu a postavit před něj „jinou realitu“. Po zážitku extáze (v závislosti na jeho intenzitě) pak jedinec na svou pozici musí hledět „jinými očima“. Z hlediska poněkud posunutých souřadnic. To je obecná podoba signálů transcendence, jak

⁷⁴ HeIm, 150

jej vidí Berger. K předchozí kapitole se sluší dodat jejich přesnější popis. V této souvislosti je zajímavé poznamenat, že konkrétnější rozpracování „signálů“ nalezneme v knize *A Rumor of Angels*, v knize *The Heretical Imperative* se o nich vůbec nehovoří a ve *Vzdálené slávě* se jim Berger věnuje jen zběžně. Zde Berger uznává⁷⁵, že na následující prožitky můžeme nahlížet jako na „obyčejné“ a vykládat je čistě sekulárně - nemůžeme si tedy nalhávat, že „zadními dveřmi“ propašujeme důkaz Boží existence. Právě v tomto případě nezbyvá než „věřit“.

Mezi signály transcendence tedy Berger počítá⁷⁶: lidskou potřebu „řádu“, a to jak jeho individuální, tak i kolektivní podobu; lidskou schopnost a potřebu hry; fundamentální lidskou důvěru v realitu či lidský humor. Z nich pak odvozuje jednotlivé „argumenty“.

Argument založený na tvorbě řádu (argument from ordering) je založen na lidském obydlování světa. Berger dává příklad dítěte, které se vzbudí ze zlého snu a v prvních chvílích je nepochybně vyděšené. To podle něj ukazuje na zcela základní nejistotu lidské bytosti, kdy je ve tmě ponechána sama sobě. V tomto momentu ale zpravidla přichází matka, která dítě utěší: „vše je v pořádku“ a dítě tak symbolicky a vlastně i velmi prakticky vrátí do řádu, kde žije život s matkou. Nelze mluvit o tom, že by matka své dítě záměrně klamala, vždyť sama věří tomu, co říká. Berger však poznamenává, že kdyby měla být upřímná, musela by upozornit na to, že všechno rozhodně v pořádku není - lidé totiž umírají a trpí⁷⁷. Skutečná pravda o světě - neplatí-li náboženství - je temnota, chaos a nesmyslnost. Každým ujištěním, že „všechno je v pořádku“, tak člověk transcenduje svou základní situaci (jde tu o metafyziku, ne o etiku). Pokud něco tak křehkého jako láska rodičů dokáže přebít všechnu krutost světa, pak tato láska má sílu „přirozený“ svět překračovat. Mohlo by se říci, že náboženství je kosmickou projekcí ochranného řádu budovaného v dětství rodiči. Nebo lépe náboženství není projekcí lidského řádu, ale jeho „naprosto pravdivým důkazem“⁷⁸ - to je ona podstata „induktivní víry“- indukce začíná u zkušenosti, dedukce u idejí.

Dále tu je argument založený na lidské hře (argument from play⁷⁹). Jak už ukázal Huizinga ve své knize *Homo ludens* - v každém aspektu lidské kultury, a především v jejích základech, najdeme „hru“. To znamená činnost vymezenou z každodennosti svými pravidly, místem konání, časem, respektive omezeným trváním. Důležité je, že doprovodem většiny her je radost (joy) a když se radujeme jako bychom vystupovali z času do věčnosti a pozastavujeme tak naše „bytí ke smrti“ (Heidegger). I hra je tak lidským vykročením mimo každodennost a důkazem, že člověk za všech

⁷⁵ FaG 119

⁷⁶ RoA 60

⁷⁷ RoA, 61-62

⁷⁸ „ultimately true vindication of human order“ RoA, 64

⁷⁹ RoA, 65

okolností hledá ještě něco víc. Člověku prostě nestačí „vážený svět“, protože je Homo ludens. Opět můžeme vidět jak indukční náboženská víra podle Bergera nespočívá ani tak na mystickém zjevení, ale spíše na zkušenostech z empirického světa.

Argument založený na lidské naději (argument from hope). Berger poukazuje na filosofii Gabriela Marcela či Ernsta Blocha. Člověk se rozprostírá do budoucnosti, opět - tentokrát ze své podstaty - nežije jen přítomností, ale uvažuje o tom, co teprve přijde. Má naději v budoucnost, je přece ochoten plánovat, připravovat se na věci, které mají přijít. Člověk je schopen ze své současnosti vykročit i formou oběti, je schopen prokázat odvahu tam, kde by mu prostý sebezáchovný instinkt velel ustoupit - to vše proto, říká Berger, že tu je ještě jiná realita. Podle Freuda (s nímž Berger nesouhlasí) je lidská schopnost vzdorovat smrti „vlastní podstatou lidského bytí“⁸⁰ Berger ale upozorňuje, že ne ve smrti je jádro lidskosti - individuální víra totiž v sobě zahrnuje obé, jak vědomí smrti, tak naději proti ní.

Argument ze zatracení (argument from damnation⁸¹). Berger připomíná knihu Hannah Arendt „Eichmann v Jeruzalémě“, aby ukázal, že tu jsou přečiny a zločiny, které překračují to, čeho by měl být podle obvyklých měřítek člověk schopen. Arendtová upozorňuje, že součástí lidského uspořádání je „zavržení“ (condemnation) - tedy něco, co opět překračuje tento svět. Jde o zavržení v nejhlubším náboženském významu, které přichází na řadu tehdy, když jakýkoli lidský trest zkrátka nestačí. Lidé, kteří byli schopni páchat takové hrůzy jako holocaust, musí být vyobcováni z lidského společenství. Vykázání ze světa morality, která jej vymezuje. Potřeba takového zatracení vyvolává potřebu struktury náboženství, která toto zatracení vůbec umožňuje. Jako by tu bylo cosi, kde bude zločin holocaustu zapsán bez ohledu na časnou lidskou paměť.

Argument založený na humoru (argument from humor⁸²). Berger opět odmítá Freudův názor na humor (vykládá jej v souvislosti spojení superega a libida), podobně jako Bergsonův (humor jako rozdíl mezi živoucím organismem a mechanickým světem⁸³). Každopádně humor podle Bergera ukazuje na základní „diskrepanci, rozpornost a nesouměřitelnost“⁸⁴ světa. Berger sice souhlasí se základní Bergsonovou definicí, kde je humor cosi dvojakého, co lze vykládat z různých rovin, přidává ale, že se tato dvojakost vždy musí týkat lidského světa - na úrovni mikroorganizmů

80 „an intrinsic constituent of his being“ RoA, 72

81 RoA, 73

82 RoA, 77

83 RoA, 78

84 „discrepance, incongruity, incomensurability“

žádný humor není. „Humor reflektuje uvěznění lidského ducha ve světě“⁸⁵ - komika je tak „objektivní dimenzí lidské reality“⁸⁶. Spojení smrti a její překračování humorem je signálem transcendence, smích totiž „relativizuje zdánlivě skálopevné vlastnosti tohoto světa“⁸⁷. Vzhledem k tomu, že humor je Bergerův „oblíbený“ ukazatel na „jinou“ realitu a dokonce tomuto tématu věnoval celou knihu, budeme se mu, jak jsme řekli, věnovat v samostatné kapitole.

Nyní ještě poznamenejme, že závažným aspektem modernity a sekularizace je podle Bergera fakt, že předem odmítá existenci jiných světů. Anglo-saská societa tak vrhá otázky typu „kdo jsem“ a „jaký je smysl života“ do říše nesmyslna a nepochopení. „Vnímání reality znaveným obchodníkem středního věku, který právě odpočívá po obědě, bylo povýšeno na úroveň konečné filozofické autority.“⁸⁸ Trivialita zvítězila.

4.1. Humor

Jak vyplývá z předchozích kapitol, humor je Bergerovým oblíbeným signálem transcendence. Věnoval se mu už v knize *The Rumor of Angels*, zde se však nedostal dál než za úvodní poznámky. Své úvahy o tomto tématu shrnul až v devadesátých letech v díle *Redeeming Laughter* (vyd. 1997). Říká zde, že „pokud plně porozumíme fenoménu smíchu, odhalíme základní tajemství lidské přirozenosti“⁸⁹. Humor, čili lidská schopnost shledat něco vtipným, je zcela univerzální. Není lidské kultury, která by ji neobsahovala. Dokonce „může být nahlédnuta jako nezbytná komponenta lidství.“⁹⁰ Berger se v rámci svého náboženského pohledu pouští do tvrzení jako „humor a komika jsou příslibem spásy“ (promise of redemption). Pokud máme za sebou dosavadní výklad, víme již, proč tomu tak může být - je to proto, že poukazují na existenci odděleného světa (separate world). Člověk i díky humoru transcenduje každodennost a vlastně „humanizuje kosmos“⁹¹, který, pokud platí pohled přírodních věd, je jinak zcela nelidský. Přinejmenším tedy ukazuje na přítomnost nekonečného v konečném, na onu zcela základní

85 „The comic reflects the imprisonment of the human spirit in the world“, RoA, 78

86 „objective dimension of man's reality“ RoA, 79

87 „relativizes the seemingly rocklike necessities of this world“ RoA 80

88 „The reality of middleaged bussinessman drowsily digesting his lunch is elevated to the status of final philosophical authority“, RoA, 84

89 „If one fully understood the phenomenon of laughter, one would have understood the central mystery of human nature“ (ReL 36)

90 „It can safely be regarded as a necessary constituent of humanity.“ ReL x

91 „Man humanizes the cosmos“ (RoA, 113); „Jokes humanize the cosmos. So does religion.“ RoA, 113

„diskrepanci“ v lidské situaci. Komika navíc - a to je důležité - není jen lidská projekce, je to mod vnímání (mode of perception⁹²).

Právě z tohoto pohledu je pro Bergera komika důležitá. Je totiž velmi podobná náboženství, jež je rovněž záležitostí nepoměru mezi člověkem a univerzem - a je lhostejno, vnímáme-li náboženství jako záležitost „absolutní závislosti (Schleiermacher), adaptace neznámému řádu (W. James), zdrcujícího setkání s mysteriem tremendum (R. Otto), či jednoduše rozdělení reality na posvátné a profánní.“⁹³

Berger si je vědom toho, že komiku a humor je velmi těžké postihnout. I tady totiž zřejmě platí, že prožitek předchází reflexi, stejně jako v otázce víry. V obou případech se při snaze o vyjádření předmět jaksi „rozplyne.“ Je v každém případě zvláštní, že, ač častý a podstatný jev, humor stojí mimo hlavní zorné pole humanitních věd. Nespadá do „portfolia“ filosofie, teologie, sociologie ani psychologie. Jakoby procházel všemi zmíněnými a s každou zvlášť se míjel. V tomto smyslu je tedy popsání humoru pro Bergera výzvou, obzvláště vzpomeneme-li na jeho snahu „detronizovat“ soudobé intelektuální předsudky a „relativizovat relativizátory“.

Je důležité říci, že Bergera zajímá každodenní humor „obyčejných“ lidí (ne Weberovi „virtuózní“⁹⁴), neboť právě ten je součástí životů většiny z nás a jen takový může sloužit jako „signál transcendence“.

K vymezení základní pozice užívá Alfreda Schutze a v dalším postupu Johanna Huizingu. Schutze s jeho „prvořadou realitou“ (paramount reality), proti níž stojí „subuniverza“ (William James). Bergerův výklad už vlastně známe. Jedna „realita“ má „punc“ pravosti - světlo, bdělost a každodennost. Při různých situacích může ale být reálnost této „vrstvy“ omezena, může ustoupit a „vyblednout“. To se děje například při snění. I když Berger upozorňuje na to, že snění je čímsi pasivním (necháme si zdát), zatímco humor se častěji odehrává jako aktivita (vyprávíme vtip). Dalšími zkušenostmi, které oslabují „prvořadou realitu“ mohou být například estetika či sexualita. Můžeme být zcela ohromeni krásou západu slunce a zapomenout na to, že máme hlad. Stejně jako při pohlavním styku často nevnímáme nic jiného, říká Berger, než co se právě děje s naším tělem.

Zásadní jsou pro Bergera závěry Johanna Huizingy v jeho knize *Homo Ludens*, o kterých jsme se zmínili výše. Huizinga rozlišuje smích, komiku a hru. Podle jeho názoru se lidé, kteří jsou

92 RoA, 118

93 „be it a matter of absolute depending (Schleiermacher), the adjustment to an unseen order (W. James) the shattering encounter with the mysterium tremendum (R. Otto) or simply the dichotomization of reality into the sacred and profane“, RoA, 118

94 ReL 4

zaujati hrou, nesmějí. Celá lidská kultura (počínaje jazykem) má podle něj povahu hry. Což je činnost vymezená z každodennosti zvláštním časem, místem, pravidly a tak dále. Zásadním rozdílem mezi hrou a humorem, který Berger často zdůrazňuje, je ale to, že humor patří výhradně k člověku. Hrát si naproti tomu mohou i zvířata a zatímco hra je „forma aktivity“, tak humor je „forma vnímání.“⁹⁵

Berger připomíná, že sama filosofie vlastně začíná vtípem na Thaletu, který padá do studny, protože pro samý zájem o hvězdy nedává pozor na to, co má pod nohama. To je metafora, která výborně osvětluje základní „nesoulad“, o němž jsme mluvili. Humor tedy překračuje, proráží každodenní realitu, je jí proto v důsledku nebezpečný a musí být vykázan do zvláštní „enklávy“. Berger také zmiňuje „zrození tragedie“ (Nietzsche), které ukazuje, že člověk k životu potřebuje obě krajnosti - tragedii i komedii. Jedna doplňuje druhou, jedna bez druhé nejsou ničím. Smích tedy činí snesitelnou tragiku života, to ale neznamená, že by tím byla zcela zrušena. Přitom už dlouho (u Cicerona či Erasma) se mluví o tom, že humor možná odkrývá jakousi hlubší⁹⁶ stránku skutečnosti.

Berger rozlišuje dva základní druhy smíchu. Smějeme se přece i tehdy, když nás někdo lechtá, což je ryze tělesný impuls, stejnou reakci ale vyvolá i politická anekdota. Je tedy jasné, že humor a smích jsou záležitostí jak ducha, tak těla. Přitom to, co člověku připadne směšné nebo vtípné, je do značné míry určeno sociální a kulturní situací. Přesto ještě jednou, každý člověk se směje a s Bergerem je možné říci, že teprve tehdy, když se člověk začal smát, stal se člověkem.

Smích má nepochybně jak fyziologické, tak sociologické účinky, nebo lépe - funkce. Smích může být součástí boje - zesměšňování soupeře, může být použit v satirě atd. A například u Freuda je humor nástrojem sublimace napětí.

„Klíčem k pochopení místa humoru ve společnosti je jeho bytostná provázanost s náboženstvím a magií.“⁹⁷ Ve všech třech případech jde o vnímání „jiné reality“ a její pronikání do každodenního světa. Zajímavá je zde skutečnost, uvádí Berger, že různí „svatí“ byli často zároveň považováni za pomatence, blázny, šašky - tedy spojení svatosti a humoru. Známý jsou pohádky, kdy jedině šašek může králi říci jak věci *doopravdy* jsou. „V mnoha částech světa bylo šílenství rozuměno jako znamení svatosti“⁹⁸ - stará náboženství jsou plná směšných bohů, démonů, bláznivých proroků... Konečně i Berger vzpomíná na Ježiše, který vjel do Jeruzaléma na oslu a byla

95 ReL, 12-14

96 profound, Rel 21

97 „The clue to an understanding of the place of the comic in society is its profound affinity with religion and magic“, ReL 65

98 „In many parts of the world madness has been viewed as a sign of holiness“, ReL 188

mu nasazena trnová koruna - nebyl korunován „králem bláznů“? Křesťanské poselství spočívá na centrálním paradoxu (můžeme říci i „diskrepanci“), na napětí mezi ukřižovaným Ježíšem a Božím synem, který byl vzkříšen. Ježíš a například i Don Quijote odmítli každodenní realitu a stali se pro mnohé blázny. „Don Quijot je svědkem nesmrtelnosti“⁹⁹. Berger i tady mluví o Schutzově „prvořadě realitě“, kterou Ježíš dokázal překročit. Pokud jsme řekli, že humor je „aktem vnímání“, můžeme také říci, že lidská perspektiva se obrací i proti aktu víry. „Co je víře jistotou, je nevěřícím fantazií; a naopak, hrubá realita světa je v očích věřícího jen letným dojmem.“¹⁰⁰ Komika a humor, stejně jako náboženství, musejí být z těchto důvodů nějak ohraničeny, omezeny či institucionalizovány. Nelze se celý den smát, stejně jako nelze celý den zůstat v náboženském vytržení.

Jako by bláznovství, náboženství a magie měly funkci uvolňovat napětí spojená s různými tabu, či autoritami posvátné i světské sféry. Zajímavé je si uvědomit, že i divadlo - dějiště komedií a tragédií - je svého druhu posvátným místem, kde se odehrává „neskutečno“ – a divadelní představení často mají katarzní účinek (extasis). Berger zmiňuje i Bachtina a jeho výklad smíchové (karnevalové) kultury¹⁰¹.

Pokud jsme ale hovořili o křesťanství a jeho ústřední postavě, je velmi zajímavé zmínit Bergerův postřeh: v posvátných textech křesťanství je naprosté minimum humoru. Ani nevíme o tom, že by se Ježíš kdy smál. Ačkoliv Nový zákon je vlastně zprávou o radosti z vykoupení a přesto, že např. Luther je znám svým humorem, tak například klášterní pravidla smích údajně zakazovala¹⁰².

Zcela zajímavé je, jak Berger upozorňuje, že teologie má s humorem společnou základní vlastnost - a sice odstup od „prvořadě reality“. Teologie se musí postavit vůči svému „objektu“ do odstupu, chce jej přece reflektovat, racionálně o něm uvažovat. Do stejného odstupu se musíme postavit my, chceme-li přemýšlet o humoru a jeho implikacích pro náboženství. Je-li řečeno, že moderní společnost nepodporuje tradiční náboženskou víru, že pluralizuje vědění tím, že spojuje různé lidi s různými názory a hodnotami, a člověk zároveň může zachovat „odstup od role“, pak moderní vědomí může mít svůj vlastní „smysl pro humor“ a svůj zvláštní typ víry. Berger ovšem lituje, že profesionální teologie jej zatím nezachytila. Jinými slovy, moderní situace cosi člověku bere, ale zároveň něco nového nabízí a podle Bergera to není tak jednoduché, že by moderní doba

99 „Don Quixote is a witness to immortality“, *ibid.*

100 „What to faith is the most real is to the nonbelieving mind a fantasy; conversely, the hard reality of a mundane worldview is, in the eyes of faith, a fleeting fantasy.“ ReL 195

101 ReL 82

¹⁰² ReL 198

zahubila religiozitu, spíše ji proměňuje¹⁰³.

Nyní bude vhodné pustit se do podrobnějšího Bergerova pohledu na humor. Především upřesnit dva jeho významy. Prvním je „suspendace obyčejného života“, i když jen částečná a dočasná - druhý význam je ten, že tento průnik jiného má „spásonosnou kvalitu“ (redeeming quality), která není časově omezená, ale naopak ukazuje ke zvláštní povaze světa, která tu je odjakživa a ke které se upíná víra. Tento humor, který je signálem transcendence, ukazuje, že svět byl stvořen se vším všudy¹⁰⁴ a že lidská trápení jsou tak často relativizována. Mezi prvním a druhým významem není jasná spojitost. Každý smích nemůže být spásonosný¹⁰⁵.

U humoru Berger odděluje jeho subjektivní a objektivní stránku. Subjektivní je prostě jednotlivcův smysl pro humor, a tedy schopnost shledat některé věci vtipnými. Objektivně však jde o důkaz, o potvrzení, že tu je ještě cosi „jiného“, cosi mimo jednotlivcovu vědomí. Zážitek humoru ale nepochybně vede k poukazu na základní „incogruence“ (nesoulad, rozpornost). Berger se pochopitelně pokouší zodpovědět otázku, mezi čím je ona „rozpornost“, a první odpověď vypracovává s pomocí antropologie:

Člověk je složen z ducha a těla a vztah těchto dvou složek doposud nebyl uspokojivě vysvětlen. Jak jsme řekli v pasáži věnující se smíchu - i on je zvláštním fenoménem spojujícím „ducha a tělo“. Berger také připomíná, že člověk na jedné straně „je“ tělem, zároveň však toto tělo „má“ (Plessner) - tj. má od něj odstup. Zde je založeno zvláštní postavení člověka v kosmu. A opět „jestliže se ponoříme do smíchu, nahlédneme samo jádro povahy lidskosti“¹⁰⁶.

Druhá může být zodpovězena spolu s Pascalem, který se zabýval lidskou situovaností „mezi nicotou a nekonečnem“. Moderní věda tuto rozpornost velmi prohlubuje, když dává člověku schopnost pochopit nitrobuněčné procesy na jedné straně a zároveň nabízí pohledy do „nekonečného“ vesmíru. Pokud by člověk měl být důsledný, musel by svou pozici vidět jako neuvěřitelně marnou a nesmyslnou - kde je za této situace celé lidské vědění a moudrost, ptá se Berger¹⁰⁷?

Každopádně k přijetí náboženského poselství nejsou, přes vše řečené, důkazy. Nevyhnutelně nakonec nezbude nic jiného, než věřit, tedy vykonat „skok víry“. „Empiricky vzato, humor je

103 ReL 202

¹⁰⁴ has been made whole

105 ReL 205

106 „as one engages in comic laughter, one has a valid insight into a core aspect of human nature“ ReL 209

107 ibid.

časově ohraničenou hrou v rámci vážného a bolestného světa, v němž nevyhnutelně směřujeme ke smrti. Avšak víra dokáže tuto realitu zpochybnit a odmítnout její smrtelnou vážnost.¹⁰⁸ - to, co víra přináší, není „iluze“, ale „vize světa nekonečně reálnějšího než všechny skutečnosti tohoto světa“¹⁰⁹

Moderní vědomí většinou nedisponuje (jako Weberovi „virtuóзовé“) jistotou víry na základě nějakého vlastního zážitku. Musíme se smířit s tím, říká Berger, že žádný jistý důkaz Boží existence nepřijde. Otevřela se však cesta reflexivní a takřkajíc racionální víry. Je v pořádku, když hledíme na náboženství jako na společenský, psychologický a historický fenomén, který zajisté odpovídá různým lidským situacím. V tomto smyslu je náboženství lidskou projekcí. Nesmí se ale zapomínat na to, že tu musí být někdo, kdo musí mít schopnost „něco“ „někam“ projektovat. Proto závěry ohledně projekce lidské empirie pak budou platit jen v rámci této empirie. Víra však otevírá další rozměr porozumění světu. Člověk se promítá do nekonečna, ale až po tom, co se mu toto nekonečno nějak ukázalo. I zde se tedy Berger vyrovnává s následky závěrů Feuerbachova názoru na náboženství, které přejala i ostatní vědy a které se stále v některých oblastech udržuje jako platné.

5. Cesty víry v moderní době

Jako obranu před „ohnivým potokem relativizmu“ tedy Berger bere lidskou zkušenost, která je v základu (pod všemožnými kulturními a civilizačními rozdíly, stejně jako ve všech dobách) shodná. Postuluje tak existenci jakéhosi „antropologicky konstantního já“. Toto „já“ pak stále zhruba stejně rozumí svému postavení, které se odvíjí od triády narození-život-smrt. Různé kultury toto „rozumění“ formulovaly do různých pojmů, ale Pravda je podle Bergera rovněž jen jedna.¹¹⁰ Odtud plyne jeho silná tendence k ekumenismu a nabádání k tomu, aby se jednotlivá náboženství nebránila opravdu otevřenému dialogu. Následující výklad bude vycházet především z knihy *Vzdálená sláva*, kde se Berger snaží „hledat víru ve věku lehkověrnosti“. Pluralizace a lidská potřeba jistot a ještě „jiného“ rámce zkušenosti, jak jsme je výše popsali, totiž vede až příliš často ke dvěma krajnostem:

1. útěk do oblasti falešných jistot, které nabízejí všemožné ortodoxie ať už politické, náboženské, ekologické nebo jiné, případně:
2. vzdání se všech nadějí na proniknutí k pravdě, to znamená uvěření, že svět je plný

108 „Empirically, the comic is a finite and temporary game within the serious world that is marked by our pain and that inexorably leads to our death. Faith, however, puts the empirical in question and denies its ultimate seriousness.“ ReL 210

109 „a vision of a world infinitely more real than all the realities of this world, ibid.

110FaG 68-69

relativismů a nihilismů, že žádná pravda není a svět je nesmyslný

Víra v tomto případě má pomoci člověku ve vyrovnání tlaků společnosti, přitom jde o víru, která neignoruje modernitu, ale ani se jí zcela nepoddává. Jde o to „smířit náboženské hledačství s upřímně pojímanou akceptací společenského kontextu“¹¹¹. Otázka typu náboženství nehraje roli, Bergerův přístup lze aplikovat na všechny a právě „výbušný pluralismus naší doby může napomoci opětovnému zrodu nové teologické syntézy“¹¹². Teologická metoda spojující indukční přístup a ekumenismus by měly přispět k znovuoživení extáze a metafyziky jakožto klíčových (crucial) rozměrů lidského života.

Řečené neznámá, že by se Berger mohl považovat za konzervativce, který se fanaticky snaží obnovit tradici. Jen dokola upozorňuje na to, že víra je něco, co rovněž potřebuje „strukturu důvěryhodnosti“¹¹³ - a tu nabízejí tradice různých náboženství. Různé tradice se pak jedna před druhou spíše uzavírají a Berger by přitom rád, aby se konfrontovaly. Jednak proto, že dlouhý vývoj všech náboženství zaručuje bohatou zásobu idejí a také proto, že je z principu prospěšnější se s historií seznámit a využít ji, než pracně budovat pozici, kterou už pravděpodobně kdosi v minulosti zastával.

Příští úvahy náboženství tak musí být ekumenické, to však neznámá kompilaci jakéhosi „teologického esperanta“ - Bergerovi jde spíše o to „zpřístupnit možnosti“¹¹⁴. Radí, abychom byli trpěliví, otevření a indukčně hledali různé signály transcendence, které sedimentovaly v různých tradicích. Ke spojování mezi náboženstvími již docházelo (řecko-izraelský kontext se spojil do křesťanství) a dokonce toto „spojování“ stojí v základu evropské kultury. V dnešní době se ke vzájemnému spojování nabízí celý svět. Berger ale hovoří o „kontestaci“ (debatě, disputaci) mezi náboženstvími. „Kontestace znamená otevřené střetnutí s ostatními náboženstvími v úrovni jejich nároků na pravdivost“¹¹⁵. Znovu je ale nutné zopakovat, že tu nejde o vytváření nějaké ohromující syntézy. Berger tvrdí, že indukční přístup je uplatnitelný ve všech náboženstvích, přesto podle něj „jádro křesťanské zvěsti poskytuje nejplnější a nejadekvátnější interpretaci lidské zkušenosti Boha, světa i sebe sama“¹¹⁶. Induktivní metoda je proto explicitně míněna pro křesťanskou teologii a racionální přístup, jak jej známe z filosofie a empirických věd. Agenda liberalismu (contestation with modernity) se údajně vyčerpala a nyní je třeba zabývat se „kontestací s plností lidských

¹¹¹ FaG, 21

¹¹² FaG 69

¹¹³ RoA 89

¹¹⁴ RoA 93

¹¹⁵ „Contestation means an open-minded encounter with other religious possibilities on the level of their truth claims.“, HeIm, 167

¹¹⁶ „core contents of the Christian message provide the fullest and most adequate interpretation of one's own experience of God, world, and self.“ (HeIm, 182)

náboženských možností“¹¹⁷ Berger se často zmiňuje o náboženství Asie (budhismus, hinduismus) a dokonce hovoří¹¹⁸ o nutnosti zformulovat křesťanskou „teorii božské mnohosti“ a křesťanskou teorii „vícečetného zjevení“ a „teorii prázdnoty“. To má směřovat k „prožitku funkční spásonosné moci na tomto světě v různých dobách a na různých místech“¹¹⁹, protože „byl-li Bůh v Kristu, pak musí být všude, kde jeho vykupitelská síla proměňuje realitu.“¹²⁰ Je při tom třeba dát pozor na „neopatrný synkretismus“. V každém případě, hovoří-li Nový zákon o Kristu jako o Božím synu, pro Bergera je to „jen“ „záznam zvláštního komplexu lidské zkušenosti“¹²¹ U každého takového záznamu lidské zkušenosti se je třeba ptát: „Co se tu říká? O jakou zkušenost jde?“

Křesťanství zaujalo tři pozice, které Berger představil ve Vzdálené slávě a které se částečně kryjí s jeho dřívějšími teologickými přístupy (dedukce, redukce, indukce: The Heretical Imperative):

- a) **exkluzivismus**, který se domnívá, že jedinou spásonosnou tradicí je křesťanství, jeho cílem musí být obrátit zbytek světa na křesťanství (Barth a spol.)
- b) **inkluzivismus** věří, že křesťanství je poznání náboženské pravdy nejbližší, nicméně pravdy jiných náboženství víceméně uznává (Karl Rahner, 126)
- c) **pluralismus** je pak ochotný křesťanské pravdy relativizovat (John Hick)

Berger se pochopitelně hlásí k inkluzivismu a domnívá se, že pokud člověk věří, pak se spoléhá na Pravdu - pokud pak ve světě narazí na protichůdnost, musí ji respektovat a vždy posuzovat z hlediska vlastní Pravdy - to totiž není sebestřednost. Vždy je třeba pamatovat, že náboženský prožitek předchází reflexi.

Je-li řeč o prožitku a reflexi pak je třeba vrátit se k pojmu „svoboda“ a „já“. Obé je totiž v Bergerově porozumění víře a následně i etice nezbytné. Z textu druhé kapitoly plyne, že společnost má při formování jedince zcela zásadní úlohu, nabízí se tedy otázka, zda existuje nějaké „já“ - jakožto nezávislá entita - nebo cosi ukotveného ve společenství. Berger připomíná, že v době mýtu bylo individuální já zasazeno do všeobjímajícího mýtického kontextu a teprve vlivem židovské religiozity a řecké racionality se ve „střetnutí s Bohem vynořil jedinec“¹²². Z těchto zdrojů pak rovněž vzešel „západní individualismus“, který moderní doba dále posiluje a v konečném důsledku vlastně dekonstruuje, neboť podle vědy přece žádné „já“ není, za aktivitou mozku jsou jen

117 „contestation with the fullness of human religious possibilities“ Helm, 183

118 FaG 131-139

119 FaG 138

120 *ibid.*

121 „record of a specific complex of human experience“, RoA, 96

122 FaG 74

elektrické impulzy. V moderní společnosti navíc není „žádná skupina, která by svým členům mohla být všeobjímajícím přesvědčením“ a „individuální já je tím pádem nevyhnutelně zatlačováno do osamění a názor na svět se stává záležitostí vědomé volby.“¹²³ To vše už tu bylo řečeno, nyní dodejme, že moderní doba stvořila „městského člověka“, pro kterého je typická „vysoká míra svobody“ a „pouze o tom jedinci, který disponuje takovým stupněm svobody, lze vůbec říci, že 'věří'“. „Nezbytným předpokladem svobody je osamění. Tím pádem platí, že skutečného projevu víry je schopen jen takový jedinec, o němž lze říci, že je osamocený“¹²⁴. Člověk, který je zakotven ve společnosti s ní objektivně i subjektivně utváří symetrii a takový člověk je podle Bergera takřka úplně determinován a nedá se říci, že by byl svobodný. A ve společenství tvořeném takovými lidmi nelze v bohy „věřit“, neboť jsou neoddiskutovatelnou součástí reality. Víry není třeba.

Berger dále upozorňuje, že situace „kognitivní menšiny“ tu už v případě křesťanství přece byla, vždyť Abraham i Pavel byli vedeni pokynem „cizího“ Boha, aby opustili své společenství a osaměli. A první křesťané si proto museli vybrat! Křesťan zkrátka musí být otevřen všem možnostem. Neboť: „There are times in history when the dark drums of God can barely be heard amid the noises of this world.“¹²⁵

¹²³ FaG, 75

¹²⁴ ibid.

¹²⁵ Helm, 189

6. Seznam literatury a seznam zkratek

- 1) Berger, Peter L. *A Rumor of Angels : Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural - Exp.* with a new introduction by the author, New York, Anchor Books 1990 (1. vyd. 1969)
- 2) Berger, Peter L. *The Heretical Imperative : Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York, Anchor Press 1979 (1. vyd.)
- 3) Berger, Peter L. *Redeeming Laughter : the Comic Dimension of Human Experience*, Berlin; New York, de Gruyter 1997
- 4) Berger, Peter L. *Pozvání do sociologie : humanistická perspektiva*, přel. Eduard Urbánek, Praha, Správa sociálního řízení FMO 1991 (orig. vyd. 1963)
- 5) Berger, Peter L. *Vzdálená sláva : hledání víry ve věku lehkověrnosti*, přel. Pavel Pšeja, Brno, Barrister & Principal 1997 (orig. vyd. 1992)
- 6) Woodhead, Linda and Paul Heelas and David Martin (eds.) *Peter Berger and the Study of Religion*, London; New York, Routledge 2001
- 7) Arendt, Hannah *Eichmann v Jeruzalémě*, Praha, Mladá fronta 1997
- 8) Huizinga, Johann *Homo ludens*, Praha, Mladá fronta 1971
- 9) Havelka, Miloš *Max Weber a počátky sociologie náboženství* in: Weber, Max *Sociologie náboženství*, str. 19 - 115, Praha, Vyšehrad 1998 (přel. Jan J. Škoda)
- 10) Nešpor, Zdeněk a Dušan Lužný *Sociologie náboženství*, Praha, Portál 2007
- 11) Otto, Rudolf *Posvátno*, Praha, Vyšehrad 1998
- 12) James, William *Druhy náboženské zkušenosti*, Praha, Melantrich 1930, přel. Josef Hruša

Zkratky:

RoA – A Rumor of Angels

HeIM – The Heretical Imperative

FaG – A Far Glory, Vzdálená sláva

ItS – Invitation to Sociology, Pozvání do sociologie

MaW – Max Weber a počátky sociologie náboženství

SoNa – Sociologie náboženství