

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA FILOZOFICKÁ
KATEDRA SOCIOLOGIE

MARTIN ZELENKA

Diplomová práce


NÁBOŽENSTVÍ A DUCHOVNOST V SOUČASNÉ SPOLEČNOSTI

Vedoucí práce: PhDr. Jana Duffková CSc.

Praha, 2006

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů literatury.

V Praze, dne 9. 1. 2006



Martin Zelenka

OBSAH:

ÚVOD	2
SEKULARIZOVANÁ SPOLEČNOST?	6
Teorie sekularizace	6
Ne-sekularizovaný svět	9
Výjimky z ne-sekularizovaného světa	12
Využitelnost teorie sekularizace	13
POZDNĚ MODERNÍ DOBA A NÁBOŽENSTVÍ	14
Moderna, pozdní moderna a postmoderna.....	14
Pozdní moderna a náboženství	17
DUCHOVNOST V SOUČASNÉ SPOLEČNOSTI	20
New Age	21
KONZUMNÍ SPOLEČNOST A NÁBOŽENSTVÍ	26
Náboženství v konzumní společnosti	28
Náboženství a média	29
Náboženství, konzumerismus a identita.....	32
GLOBALIZACE A NÁBOŽENSTVÍ	34
Vzájemné ovlivňování a míšení náboženských proudů	35
Globalizace, pluralismus a fundamentalismus.....	38
Jedno náboženství?	40
POLITIKA A NÁBOŽENSTVÍ V SOUČASNÉ SPOLEČNOSTI	41
Vliv náboženství na demokratické volby	43
Revitalizace politických náboženských hnutí v současném světě	47
NÁBOŽENSKÝ FUNDAMENTALISMUS A TERORISMUS V SOUČASNÉM SVĚTĚ	50
Náboženský fundamentalismus v současném světě.....	50
Náboženský terorismus v současném světě.....	55
ZÁPAD A ISLÁM	59
Svět dnešního islámu.....	59
Střet Západu a světa islámu?	64
ZÁVĚR	69
LITERATURA:	72

Úvod

Tato práce se bude zabývat stavem náboženské sféry v dnešní době. Cílem bude prozkoumat, popsat a zanalyzovat náboženství a duchovnost v kontextu s některými nejvýraznějšími charakteristikami současné společnosti.

Sociologie náboženství, vědní disciplína, která ještě před několika málo desítkami let byla na okraji odborného zájmu, je na vzestupu. Zatímco v 60. a 70. letech dvacátého století si jen málokdo troulal předpovídat náboženstvím světlou budoucnost, řada událostí či úkazů, které se vyskytly na konci 20. nebo začátku 21. století, nás nutí tyto předpovědi přehodnotit. Mezi fenomény, jež výrazně ovlivnily tvář dnešního světa, patří zejména návrat náboženství do veřejné sféry, přičemž nejrazantněji a pro mnohé nejneočekávaněji tak činí fundamentalistická hnutí. Výrazně se také zvětšuje obliba tzv. individuální duchovnosti a všude na světě vznikají nová a nová náboženská hnutí, z nichž některá navazují na staré velké náboženské tradice, zatímco jiná jsou více inovativní. Některá tradiční náboženství sice ztrácí svůj vliv ve svých původních baštách (např. křesťanství v Evropě), nabývají však neobvyklého globálního rozsahu.

Analyzovat náboženství v současném světě lze několika způsoby. Jedním z nich je například analýza jednotlivých náboženských tradic a hnutí. V této práci jsem zvolil poněkud jiný přístup. Na současný stav náboženské sféry má velký vliv řada společenských jevů a právě na vztahu náboženství a duchovnosti s fenomény, jež jsou pro současnou společnost nejcharakterističtější, jsem z velké části tento text postavil.

V úvodní části se snažím vyrovnat s teorií sekularizace, jež hovoří o klesajícím vlivu náboženství spolu s rostoucí modernizací, přičemž naznačuji jakým způsobem a v jakém kontextu lze tuto teorii dále používat. V druhé části se snažím stručně charakterizovat dnešní dobu. Pro potřeby této práce ji nazývám jako pozdně moderní a ukazuji, jak hlavní charakteristiky pozdní moderny ovlivňují náboženskou sféru. Velice typické je pro pozdní modernu rostoucí obliba spirituality a to zejména tzv. individuální duchovnosti, jež mnozí její vyznavači staví proti institucionalizovanému náboženství. Nejlépe je toto vidět na hnutí New Age.

Mezi dvě základní charakteristiky dnešní doby, jež zároveň výrazně ovlivňují náboženskou sféru, patří konzumní životní způsob a globalizace. Ve čtvrté části se tak zabývám zejména otázkou vlivu konzumního životního způsobu na náboženskou sféru, zvláště pak zda-li se jednotlivá náboženství a náboženská hnutí za cenu prosazení, nestávají

příliš povrchní a jednoduše stravitelná. V páté části, v níž se zaměřuji na globalizaci, ukazuji zejména na rostoucí globální rozsah různých náboženských tradic a hnutí a jejich vzájemné ovlivňování a důsledky, jež z toho plynou.

Závěrečné tři kapitoly se zabývají politickou stránkou náboženství v současném světě. Ukazují zde zejména na rázný návrat náboženství do veřejné sféry a do politiky, přičemž zvláštní kapitolu věnuji dnes tolik diskutovanému náboženskému fundamentalismu a náboženskému terorismu. V poslední kapitole se pak zabývám speciálně vztahem mezi západním a islámským světem, protože je to právě tento vztah, kde spojení náboženství a politiky výrazně ovlivňuje dění současného světa. Zároveň podrobnější popis a analýza islámského světa a islamistického hnutí velice dobře slouží jako ilustrace některých fenoménů, jimž se věnuji v jiných kapitolách (fundamentalismus, návrat náboženství do politiky, alternativní modernizace, vliv globalizace)

Je více než jasné, že téma náboženství a duchovnosti v současné společnosti je velice široké a jen stěží jej šlo probrat opravdu komplexně. Je zřejmé, že jiní by se třeba více věnovali roli tradičních církví v současné společnosti, nebo by se naopak mnohem více zabývali analýzou rozličných nových náboženských hnutí. Někteří by možná přivítali více historizující přístup k problematice, nebo by zařadili kapitolu zabývající se tzv. občanským náboženstvím.

Těchto a jiných částečných opomenutích jsem si vědom, snažil jsem se však vybírat ta témata, jež považuji pro současný vztah mezi náboženskou sférou a společností za nejtypičtější nebo nejvýznamnější.

Ještě než začne pojednání o náboženské sféře v dnešní době, je třeba vymezit základní pojmy, které náboženskou sféru utváří.

Nejdříve je třeba si uvědomit, že kategorie náboženství je produktem moderní doby, jež přinesla představu, že náboženství je něco odlišného a oddělitelného od dalších sfér života společnosti, a jako takové je možné ho studovat. Takovéto vnímání náboženství vzniká v Evropě prakticky až v průběhu sedmnáctého století a dodnes je velmi problematické jeho používání při analýzách společností, jež jsou Evropě kulturně vzdálené. Přesto větší část světa začlenila takovéto chápání náboženství do svého vnímání světa a používá ho pro vymezování své vlastní původní náboženské tradice. Souběžně s globálním šířením západní modernity tedy došlo ke globálnímu rozšíření kategorie náboženství.

V současném rozmanitém světě plném sporů by nemělo být překvapivé, že různá zkoumání, zabývající se náboženstvím, pouze výjimečně vykazují jakoukoliv jednohlasnost nebo dokonce všeobecnou shodu v tom, co je přesně předmětem zkoumání. Moderní kategorie náboženství je v historické perspektivě poměrně nedávná sociální konstrukce a proto pokusy pochopit náboženství jako takové, jsou předurčené k tomu dostat se do obtíží, jestliže nevezmou v úvahu sociální a historický kontext, ve kterém tato konstrukce začala dávat smysl. (Beyer 2003, str. 58) I proto Tomáš Halík definuje náboženství takto: „Náboženství je skutečnost, mnohonásobně propojená s kulturou a společností, je to komplikovaný jev, který se v mnoha ohledech proměňuje spolu se svým socio-kulturním kontextem, ale zároveň také na tento socio-kulturní kontext aktivně působí.“ (Halík 2004, str. 126)

Pro potřeby této práce bude pojem náboženství spojen především s konvenční organizovanou religiozitou. Ke komplexnímu chápání náboženské domény je však ještě třeba přibrat pojem duchovno. Oba tyto pojmy mají společné to, že v nejobecnějším smyslu se týkají lidské víry v transcendentní skutečnost. Je však zřejmé, že organizované náboženství a duchovno nejsou identické a ani nemají stejný rozsah. Náboženství se vztahuje k Písmu, rituálům, mýtům, náboženské víře, náboženským praktikám, morálním zákonům, náboženským komunitám, společenským institucím a podobně – tedy vnějším a objektivizovaným částem tradice. (Roof 2003, str. 138) Duchovno se vztahuje k vnitřnímu životu. Duchovno je o zkušenosti, zatímco náboženství je spíše o systémech víry a učeníh, jež tuto zkušenost popisují. Duchovno se zabývá přímým vztahem s božským, nadpřirozeným, nebo transcendentním řádem reality, nebo jej lze popsat také jako uvědomění si nadreality. (Wuthnow 2003, str. 307)

Náboženství a duchovno byly dlouhou dobu dvě spojené nádoby a často je tomu tak i dnes. Zároveň však roste skupina lidí, která se necítí být „nábožensky založena“, přesto tito lidé projevují ryzí duchovnost svou motivací, stylem a způsobem svých životů. Jiné osoby se považují jak za náboženské, tak duchovní, ačkoliv nenásledují konkrétní vyznání určité náboženské instituce. Další se cíleně staví mimo jakékoliv náboženské instituce, protože považují náboženské struktury jako kontraproduktivní samotnému vnímání duchovnosti. (Saint-Laurent 2003, str. 3-4)

O vztahu těchto dvou kategorií velice dobře vypovídá výzkum Roofa, jenž byl proveden v USA v roce 1999. Podle tohoto výzkumu se 74% Američanů označilo pojmem „náboženský“ a 73% pojmem „duchovní“. Jen částečně se však tyto skupiny překrývaly.

Sedmdesát devět procent z těch, co přiznali své náboženské založení, souhlasilo také s označením „duchovní“, ale 54% ze skupiny „nenáboženský“ se označilo jako „duchovní“.

Padesát devět procent z celkové populace tvoří ti, kteří svoji identitu popsali jako náboženskou i duchovní. V tomto případě je duchovnost utvářena a udržována v rámci existujících institucionálních náboženských forem. Náboženská zkušenost zde vychází z praxe, nebo z opakování mýtů či vyprávění. Druhou skupinu tvoří lidé, jejichž identitu lze popsat jako náboženskou, ale ne duchovní. Tito lidé, jež v USA tvoří zhruba 15% obyvatelstva, se drží vnějších forem doktrín, morálky a institucí a nepocítují víru jako žitou realitu. Třetí skupinu (14% v USA) tvoří lidé, jež jsou duchovního založení a tímto založením se pozitivně vymezují oproti náboženskému. Spíše usilují o nalezení smyslu než přináležitosti. Nejsou však nezbytně proti tradicím, někdy se obrací do dávné minulosti pro inspiraci. Čtvrtou skupinou jsou pak lidé sekulárního založení (12% v USA). (Roof 2003, str. 145 – 147)

Důležitou otázku, kterou je si třeba položit, je jak by vůbec sociologie k náboženství měla přistupovat?

Sociologický přístup ke studiu náboženství má částečně své kořeny v racionalismu a pozitivizmu 19. století, který zpochybňoval a odmítal náboženské názory jako iluzorní. Tento přístup nahlížel na náboženství jako na přírodní fenomén, jenž je možno studovat objektivně a vědecky a je možné ho vysvětlit stejně jako jakýkoliv jiný přírodní úkaz. Náboženství bylo redukováno na základní faktory, které jej produkovaly a realita náboženských entit a zkušenosti tak byla popřena.

Úplně opačným pohledem je, že náboženskou sféru vůbec není možné podrobit sociologické analýze. Náboženství totiž není pouhou další sociální institucí nebo lidskou aktivitou a proto není možné, aby se stala subjektem racionálního vysvětlování. Náboženství pramení ze základního zdroje ne-přírodního nebo duchovního charakteru, který nemůže být pochopen jiným způsobem než v náboženských a duchovních termínech. Extrémní forma tohoto je, že víra nemůže být vysvětlena jinak než, že je to pravda a jako taková byla odhalena. Takové uvažování by však přivedlo sociologii do absurdní pozice, kdy by tvrdila, že určitý systém věr je a není legitimním objektem zkoumání, protože jednotliví sociologové různého vyznání by si přáli vyjmout svou vlastní víru ze sociologické analýzy. (Hamilton 2001, str. 1-3)

V dnešní době je nejrozšířenějším a nejrespektovanějším postojem zaujímaným vůči náboženství tzv. metodologický agnosticismus. Toto stanovisko zastává názor, že je třeba

vyvarovat se otázek týkajících se statusu a pravdivosti náboženských tvrzení, neřešíc, zda-li jsou skutečně založeny na jakémsi neredukovatelném a nevysvětlitelném základě. Většina náboženských tvrzení ostatně nelze empiricky ověřit. Lze sice zkoumat, jestli existují jednorozčci, ale ne jestli existuje bůh. Navíc náboženství se často neptá, jestli něco je, ale proč tomu tak je. Ptá se po smyslu. Vyjadřuje druh pravdy, jež je zcela rozdílný od faktické a empirické pravdy. (Hamilton 2001, str. 5)

I metodologický agnosticismus má však svá omezení. Pokud je jeho pozice držena příliš rigidně, může to vést až k bránění relativistické pozice. Nebo naopak může omezit pohled natolik, že vůbec nedojde ke zvážení možnosti, že náboženská stanoviska nebo vysvětlení některých aspektů reality se můžou ukázat jako pravdivá i z přísně vědeckého hlediska. Nicméně i přes tato omezení je zachování neutrality vůči různým náboženským a duchovním vyznáním pro sociologickou analýzu zcela nezbytné a tohoto diskurzu se bude snažit držet i tento text.

Sekularizovaná společnost?

Teorie sekularizace

Po řadu let byla ústředním tématem sociologie náboženství teorie sekularizace. Hlavní tvrzení sekularizační teze je, že modernita rozleptá společenské základy náboženské víry a náboženských praktik. Většina společenských teoretiků s tímto až do 80. let 20. století takřka bez výhrady souhlasila. V posledních asi dvaceti letech se však vynořil velký počet sociologů (např. David Lyon, David Martin, Roland Robertson, James A. Beckford, José Casanova), kteří ukazují na nedostatky teorie sekularizace a předvídají náboženství světlou budoucnost. Navíc konec 20. století přinesl obrodu náboženství v mnoha formách, došlo tedy k vývoji, který se vzepřel nespočetným teoretikům, kteří předvídali, že neodvratitelná sekularizace civilizace (vedená silou moderní vědy) povede ke zmizení náboženství. Tito teoretici se domnívali, že náboženství bylo svázáno s předmoderním světovým pohledem, který byl nahrazen moderním vědeckým světovým názorem.

Předmoderní historie všude ve světě popisuje široký rozsah kultur, ve kterých hrálo náboženství rozhodující roli při vysvětlování a řízení života. V předmoderních společnostech poskytovalo náboženství nejspolehlivější znalosti, které člověk o světě mohl mít a tudíž náboženská autorita hrála ústřední roli v politickém a ekonomickém řízení veřejného života. V tomto smyslu měly všechny předmoderní kultury více společného než s moderní sekulární kulturou.

Podle řady společenských vědců (zejména Bryana R. Wilsona a Thomase F. O'Deae) s příchodem modernizace nahradila moderní věda náboženství jako nejspolehlivější formu znalostí. Náboženství se stalo spíše záležitostí osobního názoru, než objektivní znalosti. Postupně byla každá oblast života sekularizována, následkem čehož náboženství přestalo hrát vedoucí roli v oblastech jako je politika, ekonomika a vzdělání. Namísto toho se náboženství privatizovalo (omezilo se pouze na osobní a rodinný život). Nejdramatičtějším institucionálním vyjádřením této změny na Západě byl vznik sekulárního státu, který prosadil separaci církve a státu. Toto bylo moderní řešení vztahu náboženství a politiky - politici řídili veřejný život a náboženství se stalo privátní záležitostí. (Esposito, Fasching, Lewis 2002, str. 24-27) Nadto podle mnohých náboženství v rozvinutých industriálních společnostech ztratilo svou původní funkci vytváření základních hodnot a smyslu a legitimacy pro celý sociální systém. Navíc mělo ztratit efektivnost jako zdroje integrace individuí do společnosti a spoutání všech sociálních institucí do soudržného celku. (Beckford 2003, str. 45-46)

Zánik náboženství v moderní společnosti předpovídalo již mnoho významných teoretiků píšících v 19. století. Tylor, Frazer, Marx a později i Freud očekávali vytrácení náboženství s tím, jak věda začne dominovat způsobu myšlení společnosti. Jiní, kteří se zaměřovali zejména na funkční stránku náboženství, předvíдали vymizení jeho tradičních forem a vytvoření forem nových, jež nebudou stát na nadpřirozených nebo transcendentálních základech. Comte chtěl zaplnit vzniklé vakuum vynalezením nového náboženství, založeného na racionálních a vědeckých základech nové vědy sociologie. Durkheim viděl počátky nového funkcionálního ekvivalentu k náboženství v hodnotách Francouzské revoluce. (Hamilton 2001, str. 195) Dva největší sociologové konce 19. a počátku 20. století – Weber a Durkheim měli sice na náboženství poněkud rozdílné pohledy, oba se však shodovali v názoru, že jeho význam výrazně klesá. Tento pohled se posléze v západní sociologii stal zcela dominantním. Snad s výjimkou Parsonse, všichni významní pováleční sociologové se shodovali na tom, že veřejný vliv náboženství se zmenšuje a mnoho z nich se domnívalo, že privátní náboženská víra je také předurčena k zániku. (Gorski 2003, str. 111)

Na počátku 21. století je však situace naprosto odlišná. S výjimkou například Wilsona a Bruceho (Wilson 1991, Bruce 2002) dnes většina sociologů náboženství tezi o sekularizaci společnosti buď zcela odmítá a nebo přijímá jen některé její aspekty. Jak píše Peter Berger, který sám do značné míry svůj názor na sekularizaci postupem času upravil, „nelze pochybovat o tom, že v různých částech světa (zejména na Západě, kde má tento pohled svůj počátek) se něco jako sekularizace odehrávalo a odehrává, a že tento proces je úzce spojen

s vývojem modernizace, popřípadě se změnami, k nimž díky vědě a technice v životě došlo.“ (Berger 1997, str. 25-26) Rozhodně se však nepotvrdilo, že modernizace nutně vede k úpadku náboženství a to ani ve společnosti, ani v myslích jednotlivců.

Proč však tedy byly radikální verze tezí o sekularizaci tak populární? Podle Davida Lyona „sekularizační teorie představovaly příhodný všeobsažný koncept, v jehož rámci bylo možné vysvětlit nejrůznější jevy, od odlivu věřících z kostelních lavic po klesající frekvenci zmínek o bohu v politických projevech (snad s výjimkou USA a islámských států).“ (Lyon, 2002, str. 27) Sekularizační teorie byly produktem sebevědomé racionalistické sociologie Evropy uprostřed dvacátého století. Sociologové se vrátili k několika klíčovým tématům klasické sociologie, hledali potvrzení v důkazních materiálech určitého typu a získali přesvědčení, že celý svět bez oklik směřuje k sekularizaci. (Lyon, 2002, str. 43) José Casanova se domnívá, že teze o náboženském úpadku, mající své kořeny v osvícenské kritice náboženství, se velmi často stávala programem politické praxe. Tento program byl obzvláště efektivní v těch společnostech, kde bylo náboženství úzce spojeno se státní mocí a osvícenská kritika náboženství se zde stávala součástí programu různých sociálních hnutí a politických stran. (Casanova 1994, str. 214) Teorie sekularizace do určité míry fungovala jako mýtus, který vytváří soudržný obraz reality. V tomto smyslu je spíše náboženským dogmatem, než vědeckou teorií.

Problémem radikální verze teorie sekularizace je, že vychází z přesvědčení, že náboženství musí mít institucionální podobu a tedy v případě oslabení vlivu náboženských institucí, spatřovaného v menší návštěvnosti kostela a ztenčených finančních prostředcích, klesá i význam všech forem víry a spirituality. I když se však přidržíme institucionální definice, je zřejmé, že v celosvětovém měřítku je křesťanství v plné síle, nemluvě o ostatních náboženstvích. Navíc moderní doba částečně vzešla z náboženských aktivit a víry, a je tedy zavádějící stavit proti sobě moderní svět a náboženství. Sekularizační teorie vnímá náboženství staticky a celistvě, to je však v neustálém procesu obnovy, stěhování, přestavby a obrody všude na světě a jednotlivé jeho proudy se velice liší a proto jen stěží může platit jedna celoplošně použitelná teorie. V současné době poklesl na Západě sociální význam mnoha náboženských institucí, ale to co nazýváme náboženskou sférou, včetně víry a spirituality, se rozvíjí v nových podobách.

Dalším problémem teorie sekularizace je, jak jí měřit. Výše míry, do které náboženství ztratilo nebo ztrácí svoji společenskou významnost je samozřejmě empirickou otázkou, ale je

velice obtížné najít hodnověrný prostředek, jak to změřit. Ještě těžší je změřit rozsah osobní a soukromé náboženskosti nebo spirituality. Míry měřící návštěvnosti kostela (a obdobných institucí) a příslušnosti jsou notoricky nevěrohodné, jestliže je bereme jako ukazatele náboženského přesvědčení nebo významnosti náboženství v životě těch, jež kostel navštěvují. Například v USA je návštěvnost kostela mnohem vyšší než v Británii a mnoha Evropských zemích. Vysvětlení ale může být v tom, že v USA má návštěva kostela velký význam ve smyslu příslušnosti ke komunitě a jako vyjádření věrnosti hodnotám společnosti a národu. (Hamilton 2001, str. 192) Navíc, ve společnosti bez dlouhé tradice a bez mystického a mýtického vědomí svého původu, je chození do kostela způsob ustanovení národní identity, a to do té míry, že jen málo záleží na tom, do kterého kostela lidé chodí. (Wilson 1991, str. 198) Na druhou stranu pokles v mírách návštěvnosti kostela nezbytně neukazuje na ústup náboženství samotného, ale spíše na odklon od tohoto druhu religiozity nebo způsobu praktikování.

Ne-sekularizovaný svět

Teorie, že modernizace vede nutně k úpadku náboženství, jak ve společnosti, tak v myslích jednotlivců se ukázala být chybná. Modernizace sice měla jistý sekularizační efekt, v některých místech větší než v jiných. Ale také vyprovokovala mocná hnutí protisekularizace. Navíc, sekularizace na společenské úrovni není nezbytně spojená se sekularizací na úrovni individuálního vědomí. Určité náboženské instituce ztratily moc a vliv v mnoha společnostech, nicméně, jak staré, tak nové náboženské víry a praktiky, občas berouce na sebe nové institucionální formy, přetrvaly v životech jednotlivců a někdy dochází i k obrovským explozím náboženských horeček. (Berger 1999, str. 2-3) Nejen že často modernizace nevedla k sekularizaci, ale naopak přispěla k dalšímu posílení náboženské víry. Dnešní svět islámu, s jeho důrazem na náboženské hodnoty, je toho živoucím důkazem.

V posledních desetiletích dvacátého století došlo spíše k deregulaci náboženství, než k jeho úpadku. Sekularizační teorie ale konstatovaly odklon od tradičního organizovaného náboženství v západních průmyslových zemích, úbytek členů v těchto církevních organizacích a oslabení jejich sociálního vlivu, a vyvodily z toho, že náboženský život je obecně na ústupu. Ukázalo se však, že šlo spíše o restrukturalizaci křesťanství. Tento pojem vystihuje situaci především v USA. V případě některých evropských zemí a Kanady, dochází ke všeobecnému odklonu od „struktur“ jako takových, například v podobě stále rostoucího počtu věřících bez příslušnosti. Ústup organizovaného a institucionalizovaného náboženství otevřel prostor novým alternativám, různorodým a nepředvídatelným. Jak upozorňuje Lyon

„náboženství můžeme snadno mylně považovat za pouhé navyklé chování (např. chození do kostela), nebo za kognitivní aktivitu (logická víra), a ono přitom souvisí – na hlubší úrovni – s vírou, identitou a ne-kognitivními aspekty života, tj. například city.“ (Lyon 2002, str. 46) Proto je dnes riskantní věřit, že velké náboženské organizace jsou nejdůležitějším nalezištěm víry.

Největším problémem teorie sekularizace je však určitě její použitelnost na jiné části světa, než je Evropa. Opustíme-li totiž předsudek eurocentrického výkladu dějin, zjistíme, že v globálním měřítku je evropský vývoj daleko spíše izolovanou výjimkou než univerzálním jevem.

Z globální perspektivy od druhé světové války zakusila většina náboženských tradic buď růst nebo udržení si své vitality. Bylo tomu tak i přes fakt, že skoro všude ve světě došlo k prudkému nárůstu v industrializaci, urbanizaci, vzdělávání, apod. Vitalita náboženství v mnoha částech ne-západního světa vede mnohé v pochybnost, že tyto oblasti projdou podobným vývojem, který můžeme vidět na Západě. Nápadný je zejména rozmach islámu, zvláště v Severní Africe a na Středním východě. Jsme svědky vzestupu „reislamizace zdola“, která zasahuje do každodenních životů velké části populace v několika muslimských zemích. Zároveň došlo k obrovskému rozkvětu letničního hnutí (odnoži evangelikalismu) zvláště v Latinské Americe, ale i v dalších zemích světa. I když katolicismus je v Evropě stále na ústupu, celkově nabírá na nových a globálních dimenzích. Stává se transnacionálním náboženským hnutím a jako takové pozvolna roste.

Kapitolou samou pro sebe jsou Spojené státy americké. Zde vznikl zdravý a konkurenční „trh“ náboženských institucí, na kterém je „k dostání“ prakticky cokoliv. Paradoxně jsou to často konzervativnější náboženské skupiny, které přitahují více členů v dnešní liberální éře. Ty, které se brání kompromisu, prosperují v kultuře vzrůstající nejistoty. USA je nejvíce náboženskou zemí Západu. Nedávné výzkumy ukazují, že 95% Američanů přiznává víru v boha; 76% si boha představuje jako nebeského otce, který skutečně dává pozor při jejich modlitbách; 44% věří biblickému vysvětlení stvoření; 60% navštěvuje alespoň jednu bohoslužbu měsíčně; pouze 3% v boha nevěří. (Goldfield 2002, str. 57)

Vznik globální civilizace, která je charakterizovaná okamžitou komunikací, rozsáhlým cestováním, migrací a stále více sjednoceným globálním kapitalistickým systémem, podporoval rozličné vývoje: výskyt nového důrazu na ekumenismus v mnoha náboženstvích, stále rostoucí důležitost diaspor (sikhové mimo Indii podporující hnutí v Indii), spojení

náboženství s nacionalismem (v Iránu, Srí Lance, Irsku a jinde), globální dosah každého významného náboženství, tendence k synkretismu, zpětné reakce proti náboženskému modernismu nebo liberalismu, růst nových náboženských hnutí, rozšíření individualismu a s tím nového voluntarismu v náboženství, osvojení si moderní technologie při kázání a šíření náboženství.

Postkoloniální éra přinesla významné změny co se týče působení jednotlivých náboženských tradic v různých geografických oblastech. Dnes tak většina křesťanů již žije na jižní hemisféře, konkrétně v sub-saharské Africe, střední a jižní Americe a v oblasti Pacifiku. Většina muslimů žije v jižní a jihovýchodní Asii (obzvláště v Indonésii). Demograficky je arabský region, tradiční srdce islámu, méně významný. Buddhismus, který je stále velmi potlačován v některých zemích východní Asie (od Vietnamu přes Čínu po Severní Koreu) si osvojil více Západní formu. Stejně tak konfucianismus a taoismus jsou živější mimo Čínu než v ní. Judaismus má od druhé světové války dvě hlavní epicentra, Izrael a USA, zatímco jeho stará vitalita ve střední a východní Evropě byla z větší části uhašena holocaustem.

Dalším fenoménem v moderní době byl obzvláště růst nových náboženských hnutí. Došlo k tomu jak na Západě, tak ve většině jiných oblastí světa, obzvláště v Africe, kde mnohé nezávislé církve dělají úžasný pokrok. Některá z těchto hnutí jsou směsicemi různorodých tradic - africká témata propletená s křesťanstvím, hinduistické nauky přizpůsobené pro západní podmínky, transformované původní náboženství a dovezené kultury jižního Pacifiku, modernizované formy japonského šintoismu apod. (Smart 1992, str. 3)

Jak je vidět, náboženství ve větší části světa živě bují a to ve velice rozličných podobách. Navíc empirické výzkumy stabilně potvrzují, že i v zemích, kde je institucionalizované náboženství na ústupu, individuální zájem o duchovno neklesá. Jestliže sekularizační teorie má být relevantní ke studiu duchovnosti, musí být schopna seriózně brát v úvahu, jak jsou lidé duchovní. Namísto toho často upřednostňuje zastaralý způsob pohledu na náboženství popisující duchovnost v termínech konformity s ustanovenými náboženskými institucemi. Nelze spoléhat na evidenci hlášenou náboženskými institucemi. Spíše se je třeba podívat na kvalitativní odlišnosti ve způsobech jakými jsou lidé duchovní. Silně totiž roste víra bez přináležitosti a ta je měřitelná mnohem obtížněji, než tradiční formy náboženskosti. Neparticipování v zavedených institucích může znamenat něco jiného než přebujelý individualismus. (Wuthnow 2003, str. 308)

Výjimky z ne-sekularizovaného světa

Mezi oblasti, kde je institucionální náboženství na ústupu patří hlavně západní Evropa. V 2. polovině 20. století zde došlo k výraznému poklesu v návštěvnosti kostela. Silný pokles v návštěvnosti bohoslužeb (obzvláště u protestantského severu) však nevedl k paralelnímu opuštění náboženské víry. Mnoho Evropanů tak již v jakémkoliv smyslu nenáleží k žádným náboženským institucím, ale ještě se nezřeklo svých hluboce zakořeněných náboženských sklonů. (Davie 2003, str. 266-267) Obyvatelé západní Evropy jsou spíše necírkevní populací než jednoduše sekulární.

Pro oslabení Evropského křesťanství v kontextu modernizace byl základním střet mezi církví a státem. Církev, které se bránili strukturální diferenciaci církve a státu - zejména státní církve v Evropě - byly ty, jež se nejobtížněji vyrovnávaly s tlakem moderního životního stylu. A proto došlo k poklesu institucionální náboženské vitality ve většině Evropy. Spíše než nevyhnutelným výsledkem modernity, je tento pokles způsoben specifickým uspořádáním církve a státu, jež převládá v evropské historii. Jde o evropský fenomén s evropským vysvětlením, ne případ samozřejmého vztahu mezi modernitou a sekularizací ve světě jako celku. (Davie 1999, str. 78)

V částech východní a střední Evropy před rokem 1989 byla situace přesně opačná oproti situaci v západní Evropě. Bylo zde více lidí, jež se hlásilo k nějaké církvi, než věřících. Nevěřící totiž zcela vědomě používali návštěvu církevních masových shromáždění jako způsob vyjádření nesouhlasu s nepopulárním režimem. Polsko bylo nejjasnějším příkladem tohoto fenoménu. V posledních 15 letech byl vývoj v Evropských zemích bývalého komunistického bloku poněkud nestabilní, ale zdá se, že se situace zde začíná blížit západoevropskému modelu.

Evropské církve prošly výraznou proměnou v průběhu minulého století. Již více nejsou schopny do svého vlivu zahrnout každého občana národa, ale ještě se zcela nevytratily. Ocitly se ve sféře nezávislého sektoru a občanské společnosti, kde se staly klíčovými hráči. Úspěšně fungují v rámci moderní demokracie, přičemž přitahují více členů než skoro všechny její ekvivalenty, s částečnou výjimkou sportovních aktivit, jestliže jsou brány jako celek. (Davie 2003, str. 271) Státní církve Evropy se staly dobrovolnými organizacemi, fungujícími mnohem efektivněji jako přispěvatelé k občanské společnosti než jako partneři státu.

Z pohledu běžných lidí se zdá, že současným Evropanům stačí, že církve stále existují, i když nechtějí dělat příliš pro garantování jejich existence, nebo trávit mnoho času uvnitř nich. V určité momenty - obvykle ve smrti a neštěstí - se nemálo z nich obrací na církve jako na

specialisty. Pro zbylou dobu však stačí, když ví, že tu jsou a bylo by velice rušící, kdyby zmizely. (Rouch 2000, str. 93-94)

Jinde ve světě se Evropě nejvíce podobají anglicky mluvící země – Kanada, Austrálie a Nový Zéland (Kanada vypadala spíše jako USA v první polovině 20. století, ve druhé se posunula blíže evropskému směru). Každá z těchto zemí představuje spíše rozdílné případy a pravděpodobně se posunou směrem od evropské normy, tak jak bude přibývat neevropské obyvatelstvo (obzvláště v Austrálii a okolí). Všechny jsou ale značně odlišné od USA, kde pulzující formy náboženského života soutěží na vzkvétajícím náboženském trhu – fenomén, jenž není zdaleka tak výrazný v Západní Evropě. (Davie 2003, str. 269)

O velice zajímavé výjimce z ne-sekularizovaného světa píše Peter Berger. Podle něj totiž existuje mezinárodní subkultura tvořená z lidí s vysokoškolským vzděláním západního stylu, obzvláště v humanitních a společenských vědách, která je vskutku sekularizovaná. Tato subkultura je hlavním nositelem pokrokových a osvíceneckých věr a hodnot. I když je početně málo zastoupená, má velký vliv, protože kontroluje instituce, které poskytují oficiální definice reality. Jde tedy o určitou globalizovanou elitní kulturu. Přijatelnost sekularizační teorie je pak možná hodně závislá právě na této mezinárodní subkultuře. Když intelektuálové cestují, obvykle se pohybují v kruzích jiných intelektuálů - tedy mezi lidmi velmi podobnými jim samým. Pak můžou lehce propadnout názoru, že tito lidé odrážejí celek navštívené společnosti, což je samozřejmě ovšem velká chyba. (Berger 1999, str. 10-11)

Využitelnost teorie sekularizace

Celkově vzato je zřejmé, že stará teorie sekularizace nemůže být již déle udržována. Zbývají pouze dvě řešení: buď - jak vypadají současné sklony větší části sociologů náboženství - opustit tuto teorii jako celek, když je odhaleno, že jde o nevědecké, mytologické vysvětlení moderního světa, nebo revidovat teorii takovým způsobem, že může odpovědět jak na své kritiky, tak na otázky jež předkládá samotná realita. Jinak řečeno, jestliže radikální verze teorie sekularizace je pro dnešní svět zcela nepoužitelná, jaké její části mají alespoň jistou omezenou platnost?

Podle José Casanovy většina sporů o tom, zda ve společnosti sekularizace probíhá či ne, spočívá v tom, že teorie sekularizace je tvořena ze tří velmi rozdílných, nerovných a nespojitelných tvrzení: sekularizace jako diferenciací sekulárních sfér od náboženských institucí a norem, sekularizace jako pokles náboženské víry a praktikování, a sekularizace jako marginalizace náboženství do privátní sféry. (Casanova 1994, str. 7) Analýzy ukázaly, že

diferenciace a emancipace sekulárních sfér od náboženských institucí a norem zůstává moderním strukturálním trendem, ale modernita nutně nepředpokládá redukci v náboženských vírách a praktikách a ani nepředpokládá, že náboženství musí být vykázáno do soukromé sféry. (Casanova 1994, str. 78) Je tedy zřejmé, že pouze teze o diferenciace náboženských a sekulárních sfér je stále bránitelným jádrem teorie sekularizace. Jasným příkladem této diferenciace je separace církve a státu.

Pojem sekularizace má dnes smysl používat pouze v odvolání se na stav organizovaného náboženství ve svých moderních denominačních formách, které není v blahobytných společnostech západního světa a zvláště Evropy zrovna v nejlepším stavu. Protože se však ekvivalentům západního křesťanství v jiných částech světa vede většinou dobře a nové či proměněné formy víry, spirituality a hledání transcendentna stále více nacházejí prostor pro své vyjádření, je třeba chápat sekularizaci ne jako osudový fakt a jako pravděpodobný budoucí stav celého světa, nýbrž jako jedno z kulturních paradigmat, které sice významně, ale nikoliv nezvratně ovlivnilo část západního světa a které procesem globalizace bude spíše narušeno než rozprostřeno po celé planetě. (Halík 2004, str. 126)

Pozdně moderní doba a náboženství

Moderna, pozdní moderna a postmoderna

V rámci sociologické teorie se vede řada sporů o tom, jak označit dnešní dobu, či jak nazvat tento věk. Pro potřeby této práce budeme označovat dnešní dobu jako pozdně moderní. Tato doba je pozdně moderní, protože moderna se dostala do krize a čím dál tím více se prosazují prvky postmoderní. Bylo by však zcela chybné domnívat se, že moderna už si svoje „odkroutila“ a na její místo nastupují podmínky čistě postmoderní. Jak si za chvíli ukážeme, vzhled a projevy řady věcí můžou být již postmoderní, podstata však zůstává spíše moderní. Pozdně moderní doba je tak epochou, která v sobě významným způsobem zahrnuje jak modernu, tak postmodernu.

Pro modernu bylo charakteristické zejména spoléhání se na vědu a techniku, průmyslový rozvoj měst, národních států a byrokratické organizace, spolu se světovým názorem, obecně utvářeným na základě přesvědčení o pokroku. Na začátku 21. století však určité prvky moderny dosáhly takových rozměrů, že už v nich stěží poznáváme modernu jako takovou. Přerostlé charakteristiky moderny, jež už dávají tušit postmodernu, se vztahují především k rozšíření komunikačních a informačních technologií a výraznému posunu ke

spotřebnímu kapitalismu. K dalším charakteristikám, které se stávají čím dál tím výraznější, patří „reorganizace měst, deregulace finančních trhů a veřejných služeb, obcházení moci národního státu, což vede k jeho částečnému zakrňování a zastarávání, globální cestování a turistika, experimentování s tradičním způsobem života, vědomí stoupajícího sociálního nebezpečí a narůstajícího ohrožení životního prostředí.“ (Lyon 2002, str. 64) „Klíčové problémy dneška souvisejí s komunikační a informační technologií, konzumním způsobem života, změněným prožíváním času a prostoru, výskytem nových sociálních hnutí, zaměřením na tělo a vlastní identitu, vnímáním dezintegrace a mnohostranného vývoje a mnohem radikálněji zpochybňovanou autoritou.“ (Lyon 2002, str. 69)

V moderní době se věda pokusila dostat do pozice jediného pravdivého interpreta světa. Přispěla k tomu, že všechna náboženství a kultury začaly být viděny jako lidské výtvořiny a tedy jako subjektivní interpretace reality, přičemž žádná interpretace není více pravdivá než jiná. Toto uvědomění si plurality světonázorů vedlo k relativizaci, individualizaci a privatizaci každého světonázoru (samozřejmě kromě toho vědeckého). Sociální autorita náboženství byla podkopána novými vědeckými racionalisty, jejichž popis reality měl, na rozdíl od smyšlených mýtů náboženství, vysvětlovat jaký svět opravdu je. Došlo tak k relativizaci všech velkolepých všezahrnujících příběhů, pomocí nichž lidské bytosti interpretují své životy ve svých příslušných kulturách, jako by byly platné a pravdivé pro všechny doby a místa. Velkolepé příběhy světových náboženství ztratily na velkoleposti. Každý byl ponechán se svým vlastním příběhem, vědom si toho, že ostatní žijí podle jiných příběhů. Navíc všichni, ale hlavně ti, co následovali víry velkých proroků (křesťanství, islám, buddhismus), museli vysvětlit jak to, že svět pokračuje v tomto stále se zvětšujícím náboženském pluralismu a proč jejich vlastní nejzazší realita (Bůh, Alláh, bráhman, Tao apod.) nepřivedla všechny svět na jejich vlastní cestu. (Esposito, Fasching, Lewis 2002, str. 25-26) Každý byl konfrontován s jinou tradicí, což mělo za následek, že byl nucen vidět vlastní tradici jinak. Musel uznat, že do této doby „zaručené“ hledisko je pouze jednou možností z mnoha a uvědomit si fakt, že to co dříve bylo považováno za realitu nebo pravdu, je vlastně pouhé hledisko. Došlo k uvědomění, že vlastní tradice, nebo zaručený způsob života, je pouze jedním z mnoha soutěžících vzorců věr a hodnot.

Během poslední čtvrtiny 20. století však ty samé techniky sociologické a historické kritiky, jež byly namířeny proti náboženství, byly použity ke kritice vědeckého poznání. Vedly k závěrům, že i vědecké poznání nabízí relativní a ne absolutní interpretaci světa. Také vědecké poznání (zejména velkolepé vyprávění o vědecko-technickém pokroku) začalo být

vnímáno jako smyšlená interpretace světa založená na víře, jež také nenabízí konečnou pravdu o realitě. Z postmoderní perspektivy je tak všechno poznání relativní a to jak náboženské, tak vědecké. Náboženské poznání tak přestalo trpět nevýhodou, která dovolila moderní kritice poškodit jeho důvěryhodnost. Teď jak věda, tak náboženství jsou viděny jako rovné, i když jen proto, že z postmoderní perspektivy jsou stejně relativní. S příchodem postmoderních trendů tedy dochází k určité rehabilitaci náboženství a to i ve veřejné oblasti. Zároveň tyto trendy podporují kulturní a etnický relativismus.

Došlo také k výrazné změně způsobu získávání náboženské identity. Zatímco v předmoderní době lidé v naprosté většině získávali svou náboženskou identitu podle toho, kde se narodili, v dnešní době se člověk do své identity nerodí, ale je nucen si ji vybrat, a to i když je identita nabídnuta okolnostmi narození.

V současném světě se prosazuje řada postmoderních trendů. Kromě výše zmíněných prvků, je pro postmodernu charakteristická také oslava hravosti, spontaneity, fragmentace, hybridity a ironie, překračování hranic a žánrů, a pronikání virtuální reality. (Bruce 2002, str. 200) Neznamená to, že však již žijeme v době postmoderní. Konzumenti nejsou zcela svobodní ve své volbě. Produkty můžou vypadat post-moderně z důvodu jejich novosti, nebo hybridnosti, ale metody a motivy jejich produkce jsou z velké části zesílením moderny. Výrobci mají stále velkou moc a stále nabízejí to samé na tisíc způsobů. Vytváření si vlastní identity se nestalo zcela svobodným individuálním aktem, důležité společenské síly jsou stále významné při vytváření skupinových identit. Je jisté, že jsme si mnohem více vědomi následků vědy, než jsme byli před padesáti lety a mnoho z nás je obezřetných, co se vědeckého vývoje (genová terapie, nukleární síla) týče. To však neznamená, že myšlení bylo tak zrelativizováno, že většina lidí nevidí rozdíl mezi astronomií a astrologií, mezi operací a léčením aury. To, že nejsme tak entuziastičtí podporovatelé vědy, technologie, sociálního plánování a ekonomického růstu neznamená, že všechny způsoby vidění světa se staly stejně věrohodné. (Bruce 2002, str. 232-233)

I v náboženské oblasti se ukazuje, že v dnešní době prosperují mimo jiné taková náboženství, která jsou konzervativní, která podporují na tradici zaměřené životní styly a autoritativní způsoby vůdcovství. Navíc, popularita těchto konzervativních náboženství je nejevidentnější mezi relativně dobře vzdělanými lidmi, hlavně z technologicky vyvinutých sektorů ekonomiky, jak ve vyvinutých industriálních demokraciích, tak v rozvojových zemích Afriky, Asie, Latinské Ameriky a Východní Evropy. (Beckford 2003, str. 201)

Pozdní moderna a náboženství

Dnešní doba pozdní moderny, která je plná postmoderních prvků, samozřejmě výrazným způsobem ovlivňuje a proměňuje náboženskou sféru.

Výbornou analýzu vlivu postmoderny na náboženskou sféru podává David Lyon ve své knize *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*. Mimo jiné zde ukazuje, že postmoderní relativismus může „rozleptat obsah víry některých teologických formulí na elitní intelektuální rovině“, ale nejhlubší dopad na víru a náboženskou praxi spočívá v „zespotřebnění každodenního života a v ovlivňování masovou konzumní kulturou, čemuž napomáhají komunikační a informační technologie“ (Lyon 2002, str. 16).

Podle Lyona je oblast náboženství „v postmoderních souvislostech stále častěji deregulována a těžiště se posouvá z byrokratické organizace opírající se o stát k sítím skupinek a shromáždění, jež nemusí nijak souviset se staršími organizacemi, a k jednotlivcům, kteří si v postmoderním bludišti hledají vlastní smysluplnou cestu.“ (Lyon 2002, str. 70-71) Ústup řízeného a institucionalizovaného náboženství otevírá prostor novým alternativám, různorodým a nepředvídatelným.

Relativní úbytek konvečních náboženských organizací je ve vyspělých společnostech provázen nárůstem nejrůznějších druhů náboženských společenství „paracírkevního“ typu, které vyjadřují rostoucí individualismus současných náboženských aktivit a duchovního hledání, a zároveň tak činí specializovanějším stylem, než jaký je obvyklý pro tradičnější církve. Monopol tradičních náboženství ustoupil stranou před živým pluralismem a bohatou nabídkou na otevřeném trhu. Lidé se volně pohybují mezi světy vyspělé techniky a léčitelstvím, exorcismem a zásahy prozřetelnosti. V postmoderním kontextu se u věřících setkáváme se vzorci chování orientovaných na spotřebu a volný čas, ale také na ovládání a zdrženlivost. Vyznání a duchovní praxe dříve zapečetěné v rámci instituce nyní volně proudí přes někdejší přísně střežené hranice. Synkretismus je nyní obecným a populárním jevem jak v individuální duchovní praxi, tak v duchovních směrech. (Lyon 2002, str. 71, 172) Lidé si často skládají víru jako kutilové podle svých preferencí. Vybrat si, co se komu hodí, a vyřadit, co do toho nepasuje, se stalo velmi populárním způsobem religiozity a spirituality dneška. Stále více věřících se tak hlásí k nějakému docela tradičnímu náboženství a přitom k němu přidává další prvky – feng shuei, jógu, mystiku, astrologii, shiatsu, reiki aj. (Lyon 2002, str. 113)

Postmoderní prvky sice významně přispívají k „dezintegraci institucionálních struktur a intelektuálních systémů víry, ale duchovní praxe věřících spojuje vzniklé fragmenty do nových forem. Je to vidět v zájmu o tělo a ve vztahu duchovna ke každodennímu životu, což

je zřetelné nejen v některých aspektech hnutí New Age, ale také v rozvoji komunit a v důrazu na péči o životní prostředí u konvečnějších náboženských směrů.“ (Lyon 2002, str. 86)

Navíc stále významnějším fenoménem se stává tzv. víra bez přináležitosti. Jde o lidi, kteří se považují za nezávislé duchovní subjekty a vytvářejí si vlastní náboženskou identitu prostřednictvím vlastní spirituální praxe. Věří v Boha, aniž by v konvečném slova smyslu někam patřili, nebo svoji víru nějak označovali. Tento sklon „věřit bez přináležitosti“ je potvrzován i v případě, kdy jednotlivci svému duchovnímu hledání dávají náboženský smysl, nebo jinými slovy, když ustanovují vztah mezi osobní a tradiční institucionalizovanou vírou. Cítím se duchovně křesťanem, ale nepatřím k žádné církvi; mám kladný vztah k buddhismu; pro mě je přitažlivý islámský mysticismus – to jsou příklady pěstování takových způsobů osobních preferencí, kdy věřící necítí potřebu připojit se k určité náboženské skupině. Je dostatečné číst určitý časopis, nakupovat v určitém knihkupectví, sledovat určitý program v televizi, nebo dokonce – a čím dál častěji – zalogovat se na určité internetové stránce. (Hervieu-Léger 2003, str. 166)

Celkově lze říci, že alespoň v západním světě je náboženská aktivita stále více předmětem osobní volby či dobrovolnosti. Dokonce můžeme mluvit o tom, že se náboženství dostává do postinstitucionální fáze, kde je spíše „kulturním zdrojem, než pevně určenou entitou.“ (Lyon 2002, str. 154)

Mění se také způsob, jakým ve společnosti působí tradiční náboženské organizace – církve. Dochází k odklonu od snahy působit na kolektiv jako celek, ale spíše se více zaměřují na jednotlivce. Chození do kostela přestává být návykem, je spíše osobní preferencí, které souvisejí s chutěmi, potřebami a momentálním stavem mysli jednotlivců. Organizované náboženství ztrácí tradiční roli vyjádření kolektivní jednoty v obřadech, symbolech a rituálech. Neztrácí však veškerou veřejnou moc ve společnosti, ale vliv uplatňuje hlavně skrze individuálně žitou sféru. (Roof 2003, str. 143)

Reakce na postmoderní prvky současné doby není v žádném případě jednosměrná. Zatímco jedni přijímají pluralismus a vítají různorodost, jiní se tomuto snaží bránit. Důvody, proč tomu tak je, jsou nasnadě: pluralismus vytváří stav permanentní nejistoty ohledně toho, v co by měl člověk věřit a jak by měl žít. Nicméně mysl člověka se nejistoty děsí, zejména tehdy, dotýká-li se vskutku důležitých věcí v lidském životě. Dosáhne-li míra relativismu určité meze, výrazně se tím obnoví přitažlivost hodnot absolutních. Relativismus osvobozuje, nicméně výsledná svoboda nemusí být každému příjemná. Lidé proto začínají hledat vysvobození z relativismu. (Berger 1997, str. 41 – 42) Díky tomu lidé často vstupují do konzervativních církví. Zatímco denominace hlavních církví jsou na ústupu, konzervativnější

vzkvétají. Typickým příkladem je situace v USA, kde protestantské a křesťanské církve, jež se pokusily o reformu, ztrácejí na vlivu, zatímco konzervativní protestantská hnutí slaví úspěchy. Je tomu zejména proto, že v relativistické kultuře slouží jistoty náboženských učení těchto hnutí jako podpora. Jejich konzervativní náboženská orientace slouží k artikulaci politických názorů, týkajících se významných témat vztahujících se k potratům, sexualitě homosexuálů, vzdělání a rodině.

Zajímavé je, že lidé v průběhu svých životů stále častěji výrazně proměňují způsob vnímání a vyjádření své náboženskosti nebo duchovnosti. Činí obrovské skoky, někdy se hlásí k teistické víře, později ji vážně zpochybňují. Vymění jeden ideologický extrém za druhý se zdánlivou lehkostí a často pozměňují svůj pohled na boha nebo duchovno, i když navenek zůstávají věrní stejné tradici. Ti, jež byli dlouhodobými návštěvníky v kostelech a synagogách, je často na delší dobu opustili, aby viděli, kam je svoboda jejich vnitřního pátrání dovede, zatímco jejich opačné protipóly – „metafyzičtí bezdomovci“ – leckdy zaskočili do kongregací, aby viděli co se tam děje a co pro ně může být relevantní. (Roof 2003, str. 141)

Výše zmíněné charakteristiky, týkající se pozdní moderny a postmoderny, jsou samozřejmě platné zejména pro svět Západu. Do značné míry však jde o prvky - díky rostoucí globálnosti západní ekonomiky a kultury - které, více či méně, ovlivňují celý svět.

Jedním z nejdynamičtějších náboženských hnutí dnešní doby je pentekostalismus, což je hlavní odnož charismatického hnutí. Mezi jeho základní charakteristiky patří živý vztah k Ježíši Kristu, zkušenost s působením Ducha svatého, především s tzv. dary Ducha, za které se považuje např. služba, schopnost vyučovat, prorocství, uzdravování, modlitba v jazycích a evangelizace. Toto hnutí se rychle rozvíjí zejména v Latinské Americe, ale také v subsaharské Africe a v jihovýchodní Asii. Pentekostalismus prosperuje v rámci náboženského trhu, nabízí duchovní povznesení, společenský úspěch a emocionální uspokojení. Zároveň je naprosto v souladu s voluntaristickým, flexibilním a pluralitním světem liberálního kapitalismu a spíše podporuje než odmítá emocionální individualismus pozdní moderny. (Turner 2004, str. 197)

Civilizace existující v indickém a čínském prostředí se vyrovnávají s náboženským pluralismem poměrně snadno. Hbitost, s níž Číňané a jiní východní Asiaté přeskakují mezi různými náboženskými koncepcemi, je obdivuhodná. V rodinném životě jsou třeba konfuciány, během velkých životních krizí buddhisty a při dalších příležitostech zase něčím jiným. (Berger 1997, str. 38) Hinduismus je svou schopností absorbovat prakticky každé božstvo a každý rozpor pověstný. Moderní medicína, masmédiá a dopravní technologie změnily způsob, jak milióny hinduistů chápou posvátné hinduistické doktríny a mýty a jak

provádí rituály. Vytváří se nová střední třída, jejíž životní styl je velmi ovlivněn euro-americkou kulturou a vzděláním. Instrukce, jako je Joga centrum, vytvářejí nové syntetické přístupy k hinduistickým spirituálním praktikám, podobným těm v evropských a amerických městech. Hinduismus má mnohem více forem dnes než kdy před tím. (Esposito, Fasching, Lewis 2002, str. 335)

Muslimský svět je znám zejména svým příklonem k fundamentalismu. Ve skutečnosti jsou reakce na podmínky současné doby velice různorodé. Esposito rozlišuje čtyři druhy reakcí, jež jsou pro dnešní islám typické: sekulární, konzervativní, neofundamentalistická, a reformistická či neomodernistická. (Esposito, Fasching, Lewis 2002, str. 247)

Je vidět, že nabídka na náboženském trhu je opravdu široká, od čiré, na vlastní já zaměřené spirituality, po vysoce organizované uskupení, od nejliberálnějších přístupů k náboženství a duchovnosti až po přístupy velice konzervativní a fundamentalistické. Náboženský pluralismus, důraz na seberealizaci a důležitost dobrovolného členství v sdruženích – to vše lze interpretovat jako manifestaci demokratizace náboženské sféry, která je větší než kdy předtím.

Duchovnost v současné společnosti

Rané dvacáté první století je pro náboženskou sféru časem značné avšak spletité transformace. Jednou z nejvýznamnějších změn je určitě rostoucí zájem o osobní duchovní blaho a vzrušení týkající se čehokoliv, co je považováno za duchovní. Rostoucí zájem o duchovno lze pozorovat v rámci mnoha rozličných tradicích víry, ale také na mnoha jiných, zdánlivě nepravděpodobných místech. Příkladem tohoto jsou různá centra „pomož si sám“; motivační nebo tréninkové semináře pořádané korporacemi a firmami pro své zaměstnance; nemocnice a jiná medicínská střediska, kde se věnují síle modlitby a meditace; populární knihy, filmy, rádiové a televizní talk show, kde lidé mluví o svých životech; a obrovským způsobem se rozšiřující počet webových stránek na internetu věnující se duchovnímu růstu. Zájem o duchovno je široce rozšířen napříč mezi různými institucionálními sektory, ať už náboženskými nebo nenáboženskými.

Slovo „duchovní“ se může vztahovat k vnitřnímu životu, který je svázán a zabudován v rámci náboženských forem, nebo je vyjádřením mnohem volnějšího a libovolnějšího hledání jednotlivce a jeho snahy o dosažení, skrze určitý režim nebo sebetransformaci, svého nejvyššího potenciálu. Náboženské komunity stále mnohým slouží jako střediska, která

poskytují morální a teologickou interpretaci a vedení každodenního života svých členů. Kostely, synagogy, chrámy, mešity a jiné náboženské shromaždiště stále fungují jako subkultury, které filtrují a formují duchovní vyjádření. Tradiční duchovnost však stále více uvolňuje cestu nové duchovnosti hledání. (Roof 2003, str. 137 – 138)

Mnoho duchovně hledajících často cíleně funguje mimo rámec institucionalizovaného náboženství. Pro ně je náboženství strukturou, institucí, která omezuje. Duchovnost je něco, čím jste. Náboženství představuje institucionalizovanou podstatu duchovnosti a povahou procesu je, že v průběhu institucionalizace je duchovnost omezována tradicemi a nepružností a eventuálně je zamořena egoismem a mocí. Lidé preferují duchovnost, protože je podle nich autentičtější, více osobně podmanivá a je vyjádřením jejich hledání posvátného, zatímco náboženství implikuje společenskou dohodu, která se zdá být despotická a omezující. (Wuthnow 2003, str. 306) Duchovně hledající se snaží objevovat nové duchovní perspektivy, zření, či intuitivní pochopení skutečnosti, jež by mu ukázalo směr. Svým vlastním charakterem, hledací mód obsahuje otevřenost k mnohočetnosti možností. Hledání nových učení a praktik a zahrnování eklektických kombinací slibuje odkrytí čerstvých významů a nových zakotvení.

New Age

Jak již bylo zmíněno v části zabývající se sekularizací, individuální zájem o duchovno neprošel žádným poklesem a to i přes deziluzi způsobenou pronikavou expanzí instrumentálního rozumu do všech oblastí života. Společnosti, konfrontované s nejistotami zvětšovanými rychlostí technologických, sociálních a kulturních změn, jsou společnosti, kde bují individuální víra. Pozdně moderní mutace náboženského individualismu je obzvláště dobře viditelná v rámci souboru heterogenních skupin a duchovních sítí, které jsou pojmenované jako New Age.

Hnutí New Age představuje dobrý nástroj pro analyzování současné náboženské reality, protože jsou na něm ve všech aspektech dobře vidět tendence obecně přítomné v obrodných hnutích, jež tvarují historická náboženství - hledání osobní autenticity, důležitost daná zkušenosti, odmítnutí systému víry, který nabízí připravený klíč k realitě, na tento svět zaměřené forma individuálního sebezdokonalení, atd. Tyto rozdílné tendence ilustrují dobře fenomén vstřebání náboženského individualismu v rámci individualismu pozdní modernity.

Co je vlastně New Age? New Age vzniklo ani ne moc jako nové náboženství, ale spíše jako nový obrozenecký náboženský impuls nasměrovaný směrem k esotericko-metafyzickým východním skupinám a k mystickým rysům obsažených ve všech náboženstvích. (Mears, Ellison 2000) New Age není nové náboženské hnutí a není ani jejich kolekcí. Sice je zahrnuje, ale hlavně je tvořena jinými módy vztahů. New Age není ústředně řízeno a je tvořeno z rozličných způsobů působení: dobře organizované nová náboženská hnutí a komunity volných sdružení, spojení jednoho s jedním (New Age léčitel se svým klientem), jednotlivcem vedené aktivity doma nebo v zaměstnání, kempy, víkendové výcvikové semináře, festivaly, shromáždění, obchody, byznysy, kluby, školy, banky a v neposlední řadě individuální usilování relativně osamělého duchovně hledajícího. (Heelas 1996, str. 16) Obsah těchto aktivit je velice různorodý, protože zahrnuje různé formy meditace, používání krystalů, komunikaci s přírodou, užívání zařízení produkující virtuální realitu, pořizování si specializovaného kulturního zboží (literatura, hudba, umění), channelling, přírodní stravu, astrologii, tělesná cvičení, přírodní léčení, šamanské aktivity, učení se pozitivnímu myšlení, terapie zabývající se mimotělesnými zážitky a cestami do minulých životů atd. Do určité míry tak jde o eklektickou míchanici věr, praktik a způsobů života. Mystické proudy buddhismu, křesťanství, hinduismu, islámu a taoismu jsou doplněné o elementy pohanských učení včetně těch keltských, druidských, mayských a původních amerických indiánů. (Heelas 1996, str. 1) V neposlední řadě hraje významnou roli také moderní věda, i když většinou jde o její poněkud nekonformní a alternativní části.

Je evidentní, že pojem New Age slouží jako jakýsi vše zahrnující termín. Otázkou je, co všechny zmíněné prvky sdružuje?

U základů vzniku New Age stojí víra, jak už sám název napovídá, že lidstvo je na pokraji nového věku a radikální duchovní transformace. Tato transformace by měla proběhnout na ekonomické, kulturní i společenské úrovni, avšak primárně se musí uskutečnit na individuální úrovni pomocí vymanění se z vlivu institucionalizovaného já – obvykle nazývaného jako ego – a znovu objevit své původní nekontaminované já. Toto já je božské a skrze jeho zakoušení lze tedy poznat boha, bohyni, zdroj, vyšší já apod.

Je to právě víra v boží podstatu každé osoby, které činí z na individuum zaměřeného hnutí fenomén společensky významný. New Age je tak vzdálené tomu být pouhou míchaninou, která je ve své podstatě nesoudržná. Pro většinu vyznavačů New Age vyplývá z uvědomění si své pravé podstaty, která je vlastně společná pro všechny, určitá forma etiky a také zodpovědnost nejen za sebe, ale i za jiné a za celou planetu.

Pro New Age je typické, že jde o detradicionalizovanou formu religiozity. Tradiční formy víry však nezavrhuje úplně, ale snaží se najít moudrost v srdci všech náboženství. Autorita však leží ve zkušenosti s vlastním Já nebo obecněji v oblasti přirozenosti. Mezi hodnoty, které jsou tak vysoce ceněny patří zejména autonomie a svoboda. (Heelas 1996, str. 29)

Na individuální rovině jde většinou duchovně hledajícím, hlásícím se k New Age, o zdokonalování sebe a o přístup k vyššímu stavu bytí. Toto sebezdokonalování je činěno skrze fyzické a duchovní praktiky propůjčené z širokého rámce technik adaptovaných z velkých tradic mysticismu a spirituality. Základním východiskem pro tyto techniky je naprostý optimismus v lidskou schopnost dosáhnout plné realizace sebe sama. Cíle sebezdokonalení jsou také ty, které jsou plně slučitelné se společností pozdní moderny - zdraví, duševní pohoda, vitalita a krása. Odmítán je veškerý dualismus (lidské-božské, přirozené - nadpřirozené, atd.) a tříštění znalostí a praktik. (Hervieu-Léger 2003, str. 164)

Vysledovat, jaká je reálná významnost hnutí New Age ve světě je zatím velice obtížné. Paul Heelas například ukazuje, že počty přívrženců New Age v USA získaných z různých výzkumů v 80. a 90. letech 20. století se pohybují mezi 20 tisíci a 60 milióny. Toto je z části způsobeno tím, že některé výzkumy předpokládají, že určitá forma víry (např. víra v reinkarnaci) značí příklon k New Age - pak tyto výzkumy přeceňují. Na druhou stranu některé výzkumy oblíbenost tohoto typu religiozity podceňují, jestliže zjišťují počty lidí označujících své náboženské vyznání jako New Age. Řada lidí totiž tento pojem nemá příliš rád (buď proto, že se nechťejí jakkoliv označovat, nebo proto, že termín New Age u mnohých poněkud degradoval díky přílišnému zaměření na materiální prosperitu některých jeho odnoží). Ať jsou přesné hodnoty jakékoliv, většina teoretiků se shoduje, že opravdu „vážných“ vyznavačů New Age je poměrně málo. (Heelas 1996, str. 112-113) Na druhou stranu prodejnost New Age produktů závratně roste a je to právě tato oblast, kde je třeba hledat významný vliv tohoto typu spirituality. New Age totiž není tradiční náboženství, jehož sílu lze měřit počtem členů, či lidí jež se k němu hlásí. Spíše jde o neřízený kulturní proud, jenž velice dobře funguje v rámci současné spotřebitelské kultury.

Zároveň se však v tomto ukazuje jeden paradoxní rys New Age. Mnoho vyznavačů New Age totiž tvrdí, že jsou v opozici vůči současné konzumní kultuře a kritizují další specifické rysy současného světa (jako spotřebovávání přírodních zdrojů neudržitelnou rychlostí). Přesto je velmi málo přívrženců New Age výrazně aktivních v enviromentálních hnutích. (Bruce 2002, str. 95)

Hnutí New Age tedy není příliš sociálně aktivní, spíše působí na individuální úrovni. Vyznavači tohoto pojetí duchovnosti možná nejsou příliš činní aktivisté, avšak je u nich vysoká pravděpodobnost, že budou vyznávat šetrný způsob života vzhledem k životnímu prostředí a jejich způsob spotřeby bude zodpovědný.

New Age je spojeno hlavně se střední až vyšší vrstvou. Vzhledem k tomu, že jde o kategorie populace, které jsou nejvíce uniformní napříč kulturám, New Age dosahuje globálního rozsahu. Ačkoliv jsou známky, že se učení New Age slučují s lokálními kulturními formami a stávají se tedy více kulturně specifickými, celkový obraz je spíše homogenní. Navíc se stále rostoucí rychlostí a kvalitou komunikačních služeb je New Age schopno pohybovat se kolem světa velice rychle. Západní New Age se tak vyvíjí i mezi Indy v Indii - indická duchovnost poté co odešla na Západ, se teď vrací upravená domů. (Heelas 1996, str. 121-123)

New Age je typ religiozity, která nejvíce souzní s dobou pozdní moderny a jejím zaměřením na jednotlivce. Na první pohled, New Age značí radikální odklon od moderních podmínek. Jde o způsob života nebo sadu hodnot, které jsou zřetelně průlomem nebo přesáhnutím toho, co modernita nabízí. New Age je duchovností pozdní modernity v tom smyslu, že různými způsoby poskytuje zduchovnělé přetvoření široce uznávaných hodnot (svoboda, autenticita, zodpovědnost za sebe, samostatnost v jednání, právo na sebeurčení, rovnost, důstojnost, klid, harmonie, láska, mír, kreativní expresivnost, být pozitivní a nade vše „já“ jako hodnota sama o sobě) a spojených předpokladů (zabývání se vnitřním já a pravou lidskou přirozeností; idea, že je možné se změnit v lepšího, důležitost být pravdivý k sobě, já jako nevyšší autorita, nedůvěra v tradice a důležitost osvobození sebe sama od restrikcí vnucenými minulostí; účinnost pozitivního myšlení). (Heelas 1996, str. 169) New Age je do značné míry radikalizací konvenčních hodnot a předpokladů. New Age přitahuje zejména lidi, které staré zklamalo, ale hledají něco, co již ve své podstatě znají. Mnoho z nich nevěří, že je možné změnit zkaženou společnost tradičními způsoby. Můžou však změnit sebe a alespoň takto přispět ke změně společnosti.

Gnozeologie New Age navíc řeší problém kulturního pluralismu. Svět, kdy se jedna kultura rozpadá do celé série soupeřících vizí, je světem nekonečných argumentů a konfliktů. Jedním řešením je změnit základní ideu poznání tak, že se staneme relativisty. Předpokládáme, že již dále není žádná jedna pravda, jeden přístup k Bohu, ale celá paleta stejně dobrých přístupů, přičemž za veškerou zjevnou různorodostí existuje jedna základní

esence. (Bruce 2002, str. 86) Jde o systém víry, kde individualistická teorie poznání produkuje toleranci a relativismus.

Hodnoty a předpoklady New Age náleží k modernitě, tím, že je však radikalizují, slouží k formování reakce na ni. Toto ale určitě nelze říct o všech praktikách a životních stylech, které pod New Age spadají.

New Age má samozřejmě řadu kritiků. Vyčítá se mu, že se zaprodalo individuálnímu spotřebiteli kultury, že ztělesňuje nejhorší aspekty modernity jako je narcisismus a sobeckost, že trivializuje a komercializuje duchovní plody minulosti, že urychluje věci („osvícení za 100 hodin“) a poskytuje pouze to, co je uživatelsky přívětivé.

Tato kritika má do jisté míry pravdu. Někteří lidé hledají duchovnost pouze za účelem lepšího fungování v rámci hlavního proudu. Spiritualita zde slouží pouze jako prostředek k vnějším cílům. Určité terapie měly prospěch z touhy lidí zvýšit svoji výkonnost v zaměstnání. Například výkonní manažeři, kteří trpí stresem a napětím se někdy obrací k New Age jako k léku a po jeho využití se vrací v lepším stavu do práce a dále se zabývají svojí kariérou. Jsou zaujatí svojí vnější prosperitou a ignorují učení, která mají co dělat se změnou identity a transformací.

Tyto části New Age, pokud je tak lze ještě nazývat, samozřejmě nejsou žádnou reakcí na materialismus a konzumerismus Západního světa, naopak tyto charakteristiky ještě podporují.

Kromě hrozby ztráty duchovní a reakční podstaty se New Age musí potýkat ještě s jedním zásadním problémem. Podle Steva Bruce zabrání individuální autonomie v srdci New Age této nové formě náboženství, aby získala vliv denominačních, sektářských a církevních forem, které jako náboženství nového věku nahrazuje. (Bruce 2002, str. 79) Bruce tvrdí, že aby jakýkoliv systém věr zůstal intaktní, musí mít kontrolní mechanismus. Může být formální a byrokratický, jako je u katolické církve, nebo neformální a charismatický, jak je tomu u mnoha větví protestantismu. U New Age však nic takového není. Vzájemné vazby mezi jednotlivými vyznavači New Age jsou slabé. Neexistuje zde síla na sociální úrovni, která by převážila individuální preference. New Age je eklektické do nebyvalého stupně a je dominováno principem, že autonomní jednatel se rozhodne, čemu chce věřit. Princip individuálního výběru vypadá tak pevně zakotven v kultuře New Age, že i přestože určitá část populace se bude stále zajímat o duchovnost, Bruce se nedomnívá, že je možné, aby z tohoto vyber-a-zmixuj náboženství vzniklo opravdu významné sociální hnutí. (Bruce 2002, str. 105)

Danièle Hervieu-Léger je však jiného názoru. Podle ní je pouto mezi vyznavači této formy duchovnosti vytvářeno z návštěv „zdrojových“ center: knihkupectví, vzdělávacích zařízení, mítinkových center apod. Do míry do jaké se zde jednotlivci regulérně setkávají a vytvářejí si mezi sebou více či méně stabilní pouta, do té míry tyto návštěvy ustanovují duchovní, kooperující vztahy, jež jsou založené na výměně informací, adres, titulů knížek apod. Tyto vztahy vytváří flexibilní, proměnlivé a dokonce virtuální sítě. Takovéto sítě fungují na základě režimu vzájemného stvrzování víry, jež je založeno na osobním svědectví a sdílení individuální zkušenosti. Tento režim vzájemného stvrzování není pouze principem konstituování sítí New Age. Infiltruje se také do světa institucionalizovaných náboženství. Pro současné církve je charakteristický vznik a vývoj skupin a sítí, které využívají nestabilní formy vztahů, založených na duchovní, sociální, a kulturní blízkosti jednotlivců. (Danièle Hervieu-Léger 2003, str. 166-167)

Nicméně je zcela zřejmé, že New Age není a možná ani nikdy nebude náboženstvím v tradičním slova smyslu. Jeho úspěch prozatím výrazně záleží na šíření relevantních materiálů (knih, magazínů, audio a video nahrávek). New Age se tak dostává do paradoxního postavení, kdy je názorově proti konzumnímu módu současné společnosti, zároveň však tento mód dobře slouží k šíření New Age myšlenek a učení.

Konzumní společnost a náboženství

Na začátku dvacátého prvního století žijeme v době, kdy jsou stále více a více všechny sféry lidského života ovlivňovány konzumním způsobem uvažování. Konzumní způsob života již takřka zcela ovládl západní kulturu a rychle se šíří všude po planetě.

Konzumní způsob života je „pojmem označující způsob života založený na vysoké úrovni spotřeby a její vysoké hodnotě pro člověka a společnost.“ (Velký sociologický slovník 1996, str. 1450) Na jedné straně významné sociální skupiny poskytují institucionální rámec pro spotřební prostory, jež jsou vytvářené novými technologiemi a idejemi, na druhé straně jednotlivci vnímají spotřebu jako projekt vytváření a vyjadřování identity. I když konzumování základního zboží je staré jako sama lidská společnost, existují důvody se domnívat, že spotřebě komplikovanějšího a nákladnějšího zboží a služeb - a institucím a rituálům, jež tuto spotřebu umožňují - se dostalo ohromné důležitosti až v moderní době. Nejen, že prodej technologicky komplikovaného spotřebního zboží jako jsou automobily, DVD přehrávače a osobní počítače, tvoří stále větší podíl domácí ekonomiky všude ve světě,

ale také stále větší část populární kultury je formována zbožím a službami, reklamami propagující jejich užívání, a místy (od nákupních center až po webové stránky), kde jsou zobrazovány, prohlíženy a nakupovány.

Masová spotřeba dnešní doby byla z části vytvořena manipulováním tužeb spotřebitelů, aby byli dobře oblečení, dobře vypadali a byli milováni. Tužby lidí jsou řízeny tak, aby je bylo možné vyjádřit jako spotřebitelské produkty. Zároveň s tím jsou vytvářeny nové prostory, kde mohou být tyto produkty zkoušeny, kupovány a užívány. Historicky tyto změny závisí nejen na vývoji trhů pro směnu zboží, ale také na oslabování státu, organizovaného náboženství, nebo jiných normativních ovládacích prvků nad materiálními prostředky. (Zukin a Maguire 2004)

Lidé žijí anonymnější životy než dříve a tradičně stabilní rámce pro skupinovou a individuální identitu – jako je rodina, náboženství, třída a národnost – oslabují nebo jsou přeměňovány. Jednotlivec je svoboděn vybrat si svoji cestu k seberealizaci, což byla možnost dříve rezervovaná pouze pro elitu. Tato svoboda ale přichází na úkor bezpečí. Bez pevných pravidel je jednotlivec neustále v ohrožení, že bude postupovat špatně, a úzkost provází každé rozhodování. Jednoduše řečeno, odkaz modernity je masová krize identity: všichni čelíme potřebě „stát se tím, čím jsme“. (Bauman 2002, str. 32) Navíc tato často tolik vychvalovaná svoboda výběru je poněkud omezena tím, že spotřeba není prezentována jako volba, ale jako povinnost konzumenta - občana. Můžeme si sice vybrat vlastní identitu, ale to neznamená, že kontrolujeme vlastní život. Jak poznamenává Budde „postfordistická ekonomie vyžaduje, že jestliže lidé nebudou jíst (a pít a kupovat kompaktní disky a cestovat a kupovat nejnovější módu, domácí spotřebiče apod.) v dostatečném množství, pak nikdo nebude pracovat.“ (Budde 1997, str. 26)

Konzumní diskurz prostupuje všemi sférami společenského života a silně zasahuje i do sféry kulturní. Její velké oblasti jsou dominovány mamutími, na zisk zaměřenými korporacemi, jejichž rozsah činností je stále více mezinárodní a jež se snaží pronikat do všech zpeněžitelných oblastí kultury. Výsledkem je, že dochází k smazávání hranic mezi různými oblastmi kultury. Díky tomu, že společnosti filmové, hudební a televizní produkce často spadají pod jednu velkou korporaci, všude je používána velice podobná strategie. To vede i přes zdánlivou obrovsky rozsáhlou nabídku k homogenizaci a zestejňování jednotlivých oblastí kultury.

Jelikož se kulturní průmysl stal velice výdělečným, je často skupován korporacemi jiného druhu (např. finančními a výrobními). V oblasti kulturního průmyslu tak existuje spíše něco jako multinárodní oligopol. (Budde 1997, str. 31)

Náboženství v konzumní společnosti

Jakou roli má náboženství ve světě, který je tolik ovládaný konzumním životním stylem? Jak dynamiky konzumace ovlivňují identitu, význam víry a praktikování náboženství? Většina náboženských tradic vznikla již dávno za zcela jiných společenských, ekonomických a kulturních okolností, než jsou ty dnešní. Jak se tyto tradice vyrovnávají s nově nastalou společenskou situací – konzumerismem? Jak s ním souvisí novodobá duchovní hnutí jako je například New Age? Nepřežívají náboženství a duchovní hnutí za cenu, že redukují své nauky a praktiky tak, aby je bylo možné zabalit a úspěšně prodat. Nestává se z božího pouhé zboží?

Odpovědi na tyto otázky nejsou vůbec jednoduché, právě naopak. Každopádně je jasné, že minimálně v západním světě náboženství ztratilo svou bývalou nadřazenost nad ostatními sférami lidského života. Ve světě dnes neexistuje žádná náboženská tradice, která by si byla schopna dělat universální nárok na pravdu. Všechny náboženské a duchovní hnutí a církve se ocitla na jednom „duchovním tržišti“, kde oddanost nemůže být považována za samozřejmou. Náboženství se svým způsobem zdemokratizovalo. Co zde máme, není jedna velká církev, jíž jsou všichni chtě nechtě oddaní, ale náboženský pluralismus a důraz na seberealizaci a dobrovolné členství ve sdruženích. (Turner 2004, str. 200) Lidé hledají své útočiště a při tom si volně vybírají z rozmanité náboženské nabídky.

Jednotlivá náboženství a duchovní nauky však nesoupeří jen mezi sebou. Proto, aby uspěly, musí být prodávány vedle jiných, často zcela odlišných produktů. Náboženství se tak vyskytuje na tržišti, kterému dominují kulturní výrobní praktiky mediálního průmyslu a konzumní životní způsob. Můžeme jej nyní najít v hypermarketech, na televizních obrazovkách, na internetu apod.

Dochází také ke komodifikaci náboženské víry. Běžnému trhu se zbožím a službami vládnou jednoduchá, krátká, pragmatická a zcela jasná sdělení. Proto i komplexní náboženské zásady jsou často zjednodušovány a standardizovány pro běžné zákazníky. Typickým příkladem, kdy původně náboženské symboly byly zcela komodifikovány a v tomto případě také komercializovány, jsou „náboženské“ svátky jako vánoce a velikonoce.

Do jaké míry je toto kapitulací před konzumem a do jaké míry to naopak představuje bezpečně zvládnutý kompromis s kulturní realitou současnosti? Je zřejmé, že mnohé náboženské skupiny řeší obrovské dilema: přizpůsobit se současnému konzumnímu módu a riskovat praktické i doktrinální rozředění víry, nebo mu vzdorovat a riskovat odsunutí na okraj a upadnutí do bezvýznamnosti. Argumentace těch, kteří se snaží přizpůsobit je jasná: kdyby odmítli příležitost vystoupit v rozhlasu, televizi, masově prodávat knihy, hudbu apod., odsoudili by se ke čtyřem stěnám svého kostela, synagogy, mešity či svatyně a jejich vliv by byl minimální.

Nejúspěšnější církve a náboženská hnutí jsou často ta, jež používají obě strategie, přijímají konzumní kulturu a zároveň jí vzdorují. Mnohdy to dělají poněkud paradoxním způsobem. Odmítají kulturu a produkty hlavního proudu a nahrazují je svou subkulturou a svými produkty, přičemž jedinou změnou je někdy pouhá výměna obalu. Jedním takovým příkladem je mocné hnutí evangelikálů v USA. Jejich snaha o paralelní kulturu je vyjádřena například v síti obchodů Life Way, kde lze nalézt evangelikální verzi, či-li křesťanský ekvivalent jakéhokoliv druhu zboží, ať jde o dětské hračky, příručky o lásce a sexu pro mládež, nebo bonbóny. Jejich záměrem je, aby si lidé řekli, že nepotřebují populární kulturu hlavního proudu, protože tu jsou křesťanské popové skupiny, křesťanské rockové skupiny a dokonce i křesťanské rapové skupiny. Prostě všechno, co existuje v obecné americké kultuře, má svou obdobu v křesťanské komunitě.

Náboženství a média

Přední postavení v rámci konzumní společnosti mají média. Jsou to právě ona, díky nimž jsou reklamní sdělení - jež jsou pro konzumní společnost zcela nezbytná - všudypřítomným a nepřetržitým pozadím našich každodenních životů. „Obemykají a spojují prakticky všechny sektory života společnosti. Tvoří prostor, v němž se setkává kultura, sport, politika, hospodářství, věda i náboženství a jsou v příslušném balení dopravovány do vědomí milionů lidí; bez možnosti mediální rezonance má jakýkoliv společenský jev i myšlenka mizivou naději na dosažení společenského vlivu.“ (Halík 2004, str. 38) Zdá se, že pokud chtějí náboženská hnutí v dnešní době mít význam, musí si najít svou cestu do médií a zejména do rozhlasu a televize (a stále více i na internet).

Zejména v Americe má náboženské rozhlasové a televizní vysílání dlouhou historii. Televizní evangelisté jako Jim Robinson, Jerry Falwell, Oral Roberts, Pat Robertson, či Jim Bakker se podíleli na „masovém zavalení televizní obrazovky hlásáním evangelia.“ (Keppel 1996, str. 101). Někteří z nich se stali opravdovými mediálními osobnostmi se vším, co

k tomu patří. Jim Bakker například vybudoval kabelovou síť PTL (Pray the Lord - modleme se k Pánu), kde často sám vystupoval a prodával víru, útěchu a vyléčení na dálku. Ročně díky tvrzením jako: „máme lepší produkt než mýdlo nebo automobily, prodáváme věčný život“ (Perkin 2000, str. 85) vydělával 3,7 milionů dolarů. Díky síti milionů pravidelných dárců, se PTL stala - v obchodním i ideologickém slova smyslu - trhem, který nemohl uniknout zájmu podnikatelů všeho druhu. V jeho talk-show defiloval kdekdo - známí pastoři, lidé s politickými styky, průmyslníci, slavné osobnosti sportu a médií a konzervativní politikové. Nakonec byl však Bakker odsouzen ke 45 letům vězení za četné finanční zpronevěry a z účasti na mravnostních deliktech. (Keppel 1996, str. 91-93)

Ani to však milióny dalších Američanů neodradilo od pravidelného přispívání jiným televangelistům. Zřejmě nejznámějším je dnes Pat Robertson, který dokázal vybudovat CBN (Christian Broadcasting Network) - křesťanskou televizní stanici s mnoha desítkami filiálek, které vysílají do celého světa - již pak prodal za 200 milionům dolarů mediálnímu magnátovi Rupertu Murdochovi. (Perkin 2000, str. 85)

Proč má televizní kazatelství takový úspěch? V televizním kazatelství zcela nepřekvapivě vedou osobnosti, utvářené podle vzoru hollywoodských hvězd a celebrit, které jsou v první řadě herci a sázejí na zabavení a pobavení publika. Elektronická církev, jak tomu můžeme již říkat, protože je dostupná také on-line, umožňuje věřícím účastnit se bohoslužeb a náboženských obřadů, aniž by přitom museli jít do kostela či modlitebny. (Lyon 2002 str. 98, 101) Navíc tím, že televizní kazatelé nabízejí lidem možnost přímého spojení s oním světem, „umožňují jim překročit společenská a organizační omezení jejich prostředí, překonat je bez ohledu na hierarchii moci, vzdělání nebo majetku. Spasen může být každý - bohatý i chudý, černý i bílý, farmář i podnikatel.“ (Keppel 1996, str. 102)

Elektronická církev je „americký produkt, který odráží významné aspekty kultury, z níž vyrůstá: materialismus, požitkářství, konzumerismus a národní sebestřednost.“ (Lyon 2002, str. 98) Jak ukazuje Grace Davie, televangelismus amerického stylu nebyl v Evropě úspěšný, protože jednak není pro Evropany dostatečně atraktivní, aby mohl být placen z reklam, jednak jej finančně nepodporují ani křesťané. Přesto i zde existuje veřejné náboženské vysílání, jehož diváci jsou zejména ti, kteří chodí do kostela. Vysílání se v Evropě soustředí zejména na známé náboženské osobnosti, jako je například papež. (Davie 2000)

V osobě Jana Pavla II. měla církev osobnost, jež se těšila až do své smrti (a i po ní) zájmu médií na celém světě. I on sám však byl velmi mediálně činný a využíval reklamní a

marketingové firmy a techniky. Firma Alfred A. Knopf, Inc. v roce 1994 zaplatila 90 miliónů dolarů v předstihu za práva na knihu „Překročit práh naděje“. Celosvětová propagační snaha zahrnovala současné vydání ve 21 jazycích a 35 zemích a rozsáhlou marketingovou kampaň ve významných městech. To samozřejmě nebyla jeho první vydaná kniha, ale představovala novou úroveň komerčního partnerství mezi Vatikánem a zájmy globálních médií. V roce 1996 pak představil papež multimediální balíček (video, CD) papežova modlení. Při této příležitosti se zřejmě poprvé papež objevil v televizní reklamě. (Budde 1997, str. 106 - 107)

Mnozí církevní představitelé jsou velice nadšení ze zdánlivě neomezených výhod, jež slibují masová media, co se evangelizačních snah týče. Podle nich, když jsou média dána do služeb evangelia, mohou skoro neomezeně zvětšit oblast, ve které může být slovo boží slyšeno, umožňují, aby „dobré zprávy“ dosáhly miliónů lidí. Proto se dovolávají po mediálním tréninku všech knězů, mnichů a biskupů a tvrdí, že ve snaze udělat křesťanské učení zajímavější, by média měla být používána jak je jen možné. Měly by být používány ty techniky a styly komunikace, které jsou nejpřízpůsobivější tomuto médiu. (Budde str. 101-102)

Otázka, která zde samozřejmě vyvstává je: jestliže jsou náboženská sdělení takto přízpůsobována, neztrácí se něco významného při přenosu?

Na obsahovou omezenost televizního vysílání upozorňuje Mander. Podle něj není dána jen tím, kdo televizní stanice řídí, ale je podmíněna i technickými faktory. Jisté informace lze přenášet dokonale, některé jen částečně a jiné nemůže televize sdělovat vůbec. Nejpůsobivěji přenáší jednoznačné a zjednodušené informace. Co se týče způsobu myšlení, je podle Mandera televize mnohem lépe technicky vybavena pro vyjadřování pocitů nenávisti, strachu, žárlivosti, vítězství, chtivosti a násilí, než pocitů láskyplnosti, péče, sdílení a lidského tepla. Hrubé emoce projdou hrubou televizní technikou bez velké informační ztráty. Jemněji odstíněné vztahy, jež vyjadřují důvěrné, hluboce osobní pocity, se v nejasné mazanici televizní obrazovky ztratí. Veřejnost si tak vybírá programy u nichž dochází k nejmenší ztrátě informace. (Mander 2000, str. 259-264) Možná je takováto kritika televize trochu přehnaná, nicméně je jasné, že přenášet náboženská sdělení ve své komplexnosti skrze televizi je nemožné. Otázkou ovšem je, zda náboženským organizacím využívající televizi jde spíše o „získávání duší“ (pak je televizní vysílání díky své sugestivnosti ideální), nebo spíše o komplexní předání informace?

K mnohem menší ztrátě informace dochází při sdělování pomocí tištěného slova. Kniha poskytuje dostatečný prostor pro důkladné vylíčení celého tématu. Koneckonců mnozí křesťané se dodnes domnívají, že veškerá duchovní moudra potřebná k životu jsou obsažena v jedné knize, bibli - nejprodávanější knize všech dob.

Průmysl s náboženskou a duchovní literaturou je na ohromném vzestupu. V této oblasti udává tón spíše nová religiozita zaměřená na duchovnost než konvenční organizované náboženství. Specializované prodejny s knihami s touto tematikou rostou jako houby po dešti všude v Západním světě. Takřka každé větší moderní knihkupectví a knihovny věnují rozsáhlé místo knihám týkajícím se duchovnosti, jejichž témata mají rozsah od psychologických, duchovně-vědeckých, inspirativních a morálních, po striktně náboženské. (Saint-Laurent 2000, str. 2) Většina z hlavních komerčních vydavatelů dnes tiskne New Age literaturu.

Individualistická duchovnost a hnutí New Age se velice dobře hodí ke společnosti, kde je nedostatek autority a hodně práv spotřebitelů. Zatímco u tradičních náboženství jsou dodavatelé a konzumenti náboženského zboží spojeni morálním přesvědčením a loajalitou (činí tak, protože věří, že to vyžaduje Bůh), hnutí New Age funguje na zcela jiném základě. Produkty, ať už zboží (knihy, krystaly) nebo služby (víkendové semináře, čtení tarotu), jsou prodány za poplatek. Takováto komerce není považována za neduchovní, protože posiluje autonomii a svobodu jednotlivých spotřebitelů. Ti nejsou vázáni žádnou povinností. Koupí si knížku, cd nebo zaplatí za seminář a můžou si s tím dělat naprosto co chtějí.

Náboženství, konzumerismus a identita

Vytváření si vlastního já, vlastní identity, pochopení kým jsme a kam směřujeme – to vše se stalo hlavním zájmem většiny lidí dnešní společnosti. Dříve se lidé do své identity rodili. To jaké náboženství budou vyznávat, či k jaké společenské vrstvě budou patřit, se většinou rozhodlo v momentě narození a člověk měl jen malé možnosti to změnit. V dnešním světě se člověk do své identity nenarodí, ale je donucen si ji vybrat, a to i když je mu identita nabídnuta okolnostmi narození. Kvůli uvědomění si relativity a plurality způsobů vidění světa se nemůžeme vybírání vyhnout. Naši identitu již nevyjadřujeme prací, kterou naplňujeme život, ale tím co si kupujeme – oblečením, nábytkem, autem. Dnes je identita vytvářena tím, co konzumujeme.

Konzumerismus se stal základním stavebním kamenem dnešní společnosti, je takřka nemožné se mu vyhnout (většina lidí po tom ani netouží). Nejenže skrze něj lidé vyjadřují svoji identitu, ale, jak ukazuje Noreena Hertzová v *Plíživém převratu*, stal se i politickým

prostředkem. Zatímco dříve lidé disponovali politickou mocí danou společným působením volebních hlasů, dnes při určité krizi zastupitelské demokracie, můžou získat velkou moc nad korporacemi tím, že se spojí s jinými spotřebiteli. Efektivním politickým projevem se stává to, že občan v supermarketu koupí, nebo odmítne určité zboží. Již několikrát došlo k tomu, že díky bojkotu zboží určité firmy, která se chovala neeticky či nemorálně, musela tato firma změnit svoji strategii. (Hertzová 2003, str. 126-131) Tento konzumerismus s etickou orientací praktikuje stále větší počet lidí a ve své podstatě se k němu hlásí i některé církve a náboženská hnutí. Například anglikánská církev schválila vydání modlitební knížky pro nové tisíciletí s názvem *Modlitba pro nový začátek*, v níž svým věrným pravi:

„Kde nakupujeme, jak nakupujeme a co kupujeme, je živou výpovědí o tom, v co věříme...nakupování, při němž člověk činí rozhodnutí na základě mravnosti a víry, se blíží zbožnosti víc než modlitby věřících v kostele...Pokud chceme brát svou roli služebníků Páně vážně, musíme považovat spotřebitele za velmi silnou názorovou skupinu...Pokud nežijeme v nouzi a vždy nakupujeme nejlevnější zboží, aniž si uvědomujeme, že nejnižších cen bylo dosaženo za mravně nepřijatelných pracovních podmínek, prozrazujeme tím, jak chápeme význam slova bližní.“ (New Start Worship. in: Hertzová 2003, str. 133-134)

Grace Davie vidí v oblasti náboženství v Evropě výrazné změny, které popisuje jako přechod z kultury závazku ke kultuře konzumní. Dříve byli lidé se svojí církví svázáni, dnes však chodí do kostela, protože chtějí, aby naplnili svoji obecnou potřebu ve svém životě, nemají však žádný závazek kostel navštěvovat. Kostely tu musí být pro případ, že se lidé rozhodnou je navštívit. (Davie 2004, str. 10-11)

Náboženští věřící sebe nechápu jako členy církevní komunity, nebo jako uchovávatele tradice, částečně proto, že jsou navyklí sebe chápat jako individuálního konzumenta. Návyky, které si vyvinuli jako konzumenti, vedení svou touhou nakoupit to zboží, které jim nejlépe vyhovuje, se přenáší do sfér náboženství a duchovnosti. Není potřeba znát původní smysl a kontext náboženských věr a tradic. Důležité je, co může náboženství nabídnout.

I když je v dnešním světě náboženská víra takto spojena se spotřební kulturou, neznamená to, že bychom tuto víru kvůli tomu neměli brát vážně. Spotřební kultura je sice do velké míry pomíjivá, proměnlivá a nezávazná, z toho však nevyplývá, že stejné vlastnosti charakterizují také náboženská rozhodnutí, činěná v průběhu utváření osobní identity. Naopak, dnešní náboženský výběr může odrážet opravdovost víry, se kterou se nesetkáváme v životě těch, kdo od malička patřili k organizovanému náboženství.

Někteří teoretici náboženství vidí ve spotřebitelském náboženství součást sekularizace, neboť náboženství se díky tomu privatizuje a má tak stále menší a méně přímý vliv na fungování společnosti. Jenže spotřeba hraje ve společnosti stále významnější roli. Jestliže je tedy „privatizované náboženství“ se spotřebou tak pevně provázané, jak naznačuje mnoho indicií, pak i ono získává na důležitosti.

Rozvinutá konzumní společnost staví současné náboženství, víru a spiritualitu před nové problémy a zároveň jim přináší nové možnosti. Zatímco některá náboženská hnutí upadnou v zapomnění, jiná budou prosperovat. Zdá se však, že nejvíce se bude dařit dvěma druhům náboženských nebo duchovních proudů. Na jedné straně to budou tradicionalistické a fundamentalistické skupiny, jež budou tvořit jakousi „kontrakulturu“ a budou atraktivní zejména pro ty, kteří hledají úlevu od muk výběru, jež způsobuje spotřební kultura. Na druhé straně budou úspěšné ty náboženské instituce nebo duchovní proudy, „které budou schopny poskytnout bohatou škálu aktivit v pružné reakci na stále diferencovanější duchovní potřeby různých jednotlivců a skupin“. (Halík 2004, str. 128) Jejich nabídka však musí mít „hlubší“ povahu, než jaké má běžné spotřební zboží. Ty náboženské nabídky, které budou příliš povrchní a nebudou schopny nabídnout nic než jen chvilku pobavení, nemůžou v konkurenci uspět a brzy upadnou v zapomnění.

Globalizace a náboženství

Devatenácté a dvacáté století vytvořilo svět, který je ekonomicky a technologicky silně propojen na globální úrovni. Industriální revoluce se přeměnila v globální technologickou revoluci. Elektronická komunikace a masmédiá sjednocují svět, genetické a sociální inženýrství transformuje lidský život. Žijeme ve světě, kterému stále více dominují nadnárodní korporace. Mnozí to vidí jako počátek nové globální civilizace. Dnes má každý velkou pravděpodobnost, že bude mít za souseda člověka narozeného mimo město, v němž žije. I pro ty, kteří nikdy neopustí domov, přichází svět až k nim domů skrze televizní vysílání, rádio, telefon, tištěné slovo či internet. Znalosti o ostatních kulturách už nejsou omezeny pouze pro vzdělanou třídu, ale jsou dostupné všem prostřednictvím médií. Následkem toho se vědomí o světových náboženstvích a pluralismus lidských světonázorů dotýká prakticky každé lidské bytosti. Toto vše znamená novou epochu také pro všechna náboženství.

Globalizaci lze popsat několika charakteristikami. V první řadě jde o rostoucí frekvenci, objem a vzájemné propojení hnutí, idejí, zboží, informací, znečištění, peněz a lidí proudících přes národní hranice a mezi regiony světa. Dochází k „zmenšování“ světa – roste schopnost informačních technologií zkracovat nebo zcela rušit vzdálenosti v čase a prostoru mezi událostmi a místy ve světě. Stále více se rozšiřují standardizované praktiky a protokoly pro zpracování globálních proudů informací, zboží, peněz a lidí. Objevují se organizace, instituce a sociální hnutí pro propagaci, sledování nebo odpor vůči globálním silám, s podporou jednotlivých národních států nebo i bez podpory. (Beckford 2003, str. 118-119) Důležité je také uvědomění si globálnosti, vnímání světa jako jednoho celku jak společenskými vědci, tak běžnými lidmi. Následkem toho jsou každodenní zkušenosti stále více relativizovány odkazem na globální celek, o kterém každý ví, že je jeho součástí.

Globalizace neústí v globální unifikaci a homogenizaci. Sice existuje určitá tendence k unifikaci, ale na druhé straně sama globalizace produkuje rozmanitost, podporuje heterogenitu uvnitř homogenity a diferenciaci uvnitř již existující identity.

Kulturní globalizace vytváří jak univerzalizaci západních hodnot a kulturních vzorců, tak současně revitalizaci lokálních hodnot a tradic. Zatímco do určité míry vytváří „McSvět“ - ve smyslu celosvětové standardizace konzumačních vzorců a životních stylů - kulturní globalizace také poskytuje platformu pro revitalizaci tradic, vznik místních identit a podporu autenticity. Řečeno jinak, kulturní globalizace je proces, ve kterém můžeme pozorovat zároveň univerzalizaci západní modernity i vznik alternativních modernit.

Vzájemné ovlivňování a míšení náboženských proudů

Velice dobře slouží při snaze o zachycení stavu náboženství v globalizovaném světě termín glocalizace. Glocalizace znamená spojení lokální specifičnosti a globálního vlivu. V oblasti náboženství se tak „projevují jak lokální odlišnosti, tak globální platnost, a to obojí zároveň a přitom nezávisle.“ (Lyon 2002, str. 146) Západní kultura vzrostlá z křesťanských základů je sice globálně šířena, ale její univerzální platnost často naráží na lokální kulturu. Dochází tak velice často k míšení náboženských tradic.

Dobrým příkladem glocalizace je evangelikální hnutí, jehož původ je v USA, odkud misionáři poprvé vyšli. Je však důležité pochopit, že takřka všude a zejména v Latinské Americe je tento nový evangelikalismus zcela tuzemský a již nezávislý na podpoře z USA. (Berger 1999, str. 8-9) Původně byly tendence zaškatulkovat evangelikální expanzi jako formu amerického kulturního imperialismu, podporovaného americkými penězi a rozšířeného americkými misionáři a televangelisty. Nejnovější výzkum ale prokázal, že i když původ

některých těchto hnutí leží v protestantském světě Severní Ameriky, dnes jsou nezávislémi a tuzemskými jak co se týče personálu, tak co se týče financí. (Martin 1999, str. 38)

Evangelikalismus, obzvláště jeho pentekostalská verze, je nejdůležitější lidové hnutí sloužící (povětšinou nechtěně) jako nositel kulturní globalizace. Jde o hnutí ohromujícího rozsahu – působí ve velkých oblastech východní a jihovýchodní Asie, na ostrovech Pacifiku, v subsaharské Africe a nejvýrazněji v Latinské Americe. Dohromady jde asi o čtvrt miliardy lidí. Výzkumy z chilského a jihoafrického prostředí ukazují jak konverze do tohoto typu náboženství transformuje lidské vztahy k rodině, sexuálnímu chování, dětské výchově, práci a obecným ekonomickým vztahům. Tato forma protestantismu byla úspěšně indigenizována všude, kam pronikla, přesto duch, který je zde vyjadřován, má neklamný anglosaský charakter, obzvláště co se týče individualistického vyjádření, egalitářství (obzvláště mezi muži a ženami) a schopnosti pro vytváření dobrovolných sdružení. Proto nejen umožňuje sociální mobilitu v rozvíjejících se tržních ekonomikách, ale také umožňuje spoluúčast v nové globální ekonomice. (Berger 2002, str. 8)

Až do moderního období si velká světová náboženství, s mírnými překrýváními, rozdělovala z velké části planetu mezi sebe. Ale v dnešním světě pozdní modernity má stále více a více světových náboženství členy ve všech společnostech. „Díky dovršení procesu informačního propojení celého světa se náboženství začala v nebyvalé míře navzájem ovlivňovat.“ (Ehl 2001, str. 115) Toto ovlivňování vůbec není pouze jednostranné. V náboženské oblasti se možná více jak v jakékoliv jiné sféře prosazuje tzv. alternativní globalizace, což je proces, kdy kulturní hnutí mající původ mimo Západní svět, má globální dosah a ovlivňuje i Západ.

Obzvláště produktivní je v tomto ohledu východní a jihovýchodní Asie a obzvláště Indie. Z Indie vyšla do světa celá řada vysoce vlivných náboženských hnutí. Hnutí Sai Baba tvrdí, že má 70 miliónů stoupenců ve dvou tisících centrech ve 137 zemích. Jeho vůdce Shri Sathya Sai Baba, přestože sám mluví pouze několika málo místními indickými jazyky, byl schopen úspěšně rozšířit své učení do kultur tak odlišných jako jsou Čile, Singapur, Německo nebo Keňa. (Srinivas 2002, str. 100)

Dalším původně indickým hnutím globálního rozsahu je Haré krišna. Podobně úspěšná jsou buddhistická hnutí jako například Soka Gakki pocházející z Japonska, nebo Falun Gong, lidové hnutí kombinující techniky dýchání, léčení vírou a poselství o zlatém věku, které má již 30 milionů stoupenců mimo Čínu, kde vzniklo. (Yan 2002, str. 29)

Prokazatelně nejdůležitější vliv přicházející z Asie na Západ však není nesen organizovanými náboženskými hnutími, ale přichází ve formě New Age kultury. New Age

v sobě obsahuje mnoho východních prvků, jak na úrovni víry (reinkarnace, karma, mystické spojení mezi jednotlivcem a celou přírodou), tak na úrovni chování (meditace, joga, shiatsu, tai-či a bojová umění, využívání alternativních léčebných tradic indického a čínského původu). I díky tomu je fenomén New Age někdy popisován jako easternizace. (Berger 2002, str. 13-14)

Různá náboženství reagují různými způsoby na tlaky globalizace. Globalizace může být vítána jako výborná pro šíření příslušného učení (např. již zmíněný evangelikalismus zaměřující se na osobní vztah věřících s Ježíšem Kristem bez ohledu na etnikum či národnost), jiná hnutí můžou využívat pouze některých jejích prvků (hindští nacionalisté využívající globální komunikační technologie) a některá se pokouší o naprostou izolaci (Tálibán v Afghánistánu).

Řada hnutí se snaží o vytvoření určité alternativní (vůči Západu) modernity. Například islamistická hnutí v Turecku a v řadě jiných zemích muslimského světa nechtějí odmítnutí modernity ve stylu Tálibánu nebo militantních frakcí Iránského režimu, ale spíše se snaží o konstrukci moderní společnosti, která se podílí ekonomicky a politicky na globálním systému, ale živena je sebevědomou islámskou kulturou. Turecká modernizace se od 80. let stále více vyznačuje koexistencí ekonomické liberalizace a obnovy tradicionalismu a jeho odvolávání se na „návrat k autentičnosti“. (Özbudun, Keyman 2002, str. 299)

Významnou charakteristikou globalizace, jež zásadně ovlivňuje náboženskou sféru, je mezinárodní migrace. V posledních třech dekadách imigrace lidí změnila náboženskou demografii světa, vytváří se úroveň kulturního promíchání, jež nemá obdoby v lidské historii. Vytváří se nová globální, geopolitická a i „georeligiózní“ realita. Dnes jsou mešity v Houstonu, stejně jako jsou kostely v muslimském Pákistánu. Existují kambodžští buddhisté v Bostonu, hinduisté v Moskvě, sikhové v Londýně, muslimové v Paříži. Na každém kontinentě jsou komplexní „světová města“ jako je Los Angeles, město s latinskou populací tak velikou, že bylo nazváno „Latinským subkontinentem“ a s asijskou populací, jež je mikrokosmem celé Asie s významnými čínskými, japonskými, korejskými, kambodžskými a vietnamskými subkulturami jak křesťanskými, tak buddhistickými. Šíře buddhistických vyjádření v Los Angeles dost možná dělá z tohoto města nejkomplexnější buddhistické město na celém světě. Los Angeles má také silnou židovskou komunitu a rozsáhlé komunity černých

zrovnoprávnění a k partnerství muže a ženy. (Declaration toward global ethic 1993) O jiném než ryze symbolickém významu takovýchto setkání lze však zatím s úspěchem pochybovat.

Jak je vidět vytvoření globálního náboženství je zatím zcela v nedohlednu. Nejsou žádná znamení, že velice různorodé náboženské směry, které dnes nacházíme ve světě, směřují jakýmkoliv způsobem ke konvergenci do jednoho globálního náboženství; a také ani jedno ze současných náboženství nevypadá, že by mělo prostředky k absorbování všech ostatních do sebe. (Beyer 2003, str. 59) Globalizace neústí v globální unifikaci a homogenizaci, protože neobsahuje jen takovéto tendence, ale sama produkuje rozmanitost, podporuje heterogenitu uvnitř homogenity a diferenciaci uvnitř již existující identity. Globalizace nemůže najít jednoho boha pro všechny. Nelze všechny obyvatele planety přinutit, aby mysleli stejně podle stejných tradic, vzorců a hodnot. Ani prudký rozmach komunikačních a informačních technologií, s jejich schopností vázat čas a prostor, spolu s celosvětovou ekonomickou aktivitou, nenastolují automaticky kulturní homogenitu v lokálních situacích.

Politika a náboženství v současné společnosti

Komplexní vztah mezi politikou a náboženstvím se stal jedním z nejnaléhavějších sociálních problémů naší doby. Mezi nejvýznamnější příklady vzájemného vztahu můžeme zařadit konflikty mezi etno-náboženskými skupinami snažící se o dosažení co největší politické moci a teritoriální výhody, snahy náboženských vůdců propagovat lidská práva nebo zlepšit spolupráci mezi národy a naopak snahy náboženských vůdců o omezování lidských práv a o izolování či separaci své nábožensky vymezené země či skupiny, působení náboženských stran v politickém životě, vliv různých náboženských hnutí na demokratické volby a možná nejviditelněji znovu se objevující fundamentalistická hnutí a jejich role při ovlivňování politické diskuze. Všechny tyto souvislosti mají vážný efekt na svět v němž žijeme, ovlivňují mezinárodní vztahy, stabilitu vlád a práva lidí svobodně uctívat a vyjadřovat své náboženské názory.

Politika a náboženství na sebe vzájemně působí na různých úrovních a způsoby, které se liší podle kontextu. Co se bere jako politika a co jako náboženství je samo o sobě předmětem různých definicí. V nejobecnějším smyslu, se politika týká jakékoliv společenského vztahu, ve kterém je zahrnuta moc. V užším smyslu se politika týká institucí, skrze něž jsou uvnitř společnosti určovány kolektivní cíle a je udržována autorita. Pro analýzu vztahu s politikou je nejlepší chápat náboženství jako jev, který se obecně týká institucionalizovaných sociálních

uspořádání a činností, jež se zabývají nadpřirozenem nebo nějakým jiným vyjádřením transcendentna. (Wuthnow 1998, str. 29)

Současné vztahy mezi politikou a náboženstvím jsou produktem podmínek, sociálních sil a trendů, které se nakumulovaly po mnoho století. Tyto vlivy jsou nevyhnutelně lokální, měnící se s geografickou polohou a tradicí, stejně tak jako pod vlivem specifických událostí, jako jsou války, etnické boje a vzestupy a pády politických a náboženských vůdců. Zároveň však čím dál výrazněji působí globální ekonomické, politické a kulturní vlivy.

Během posledních dvou století byly konflikty a násilí formami interakce mezi náboženstvím a politikou, které přinesly nejvíce zájmu. Političtí vůdci byli zodpovědní za násilí spáchané proti náboženským stoupencům, jako například v případě pronásledování náboženských menšin a naopak náboženští vůdci vyvolávali konflikty, které někdy přešly ve válku jedné náboženské skupiny proti druhé. Tyto události měly rozsah od úplných pokusů potlačit či vyhladit jiné skupiny až k lokálnějším nebo osobnějším sporům. Pravděpodobnost konfliktu a násilí je dnes zvýšena faktem, že se lidé v homogenních náboženských komunitách, díky zvyšující se intenzitě mezinárodního obchodu, migrace a masové komunikace, stále více vzájemně ovlivňují s lidmi z jiných komunit. Politické hranice navíc byly často narýsovány způsoby, které vytvořily nábožensky pluralistické populace a proto mnohdy dochází k náboženským sporům v rámci jednoho státu. Jestliže existuje v takovém státě silná centrální vláda, jako je tomu v případě totalitních režimů, tento konflikt může být potlačen, zatímco slabší státy můžou být méně schopny jej omezit. Demokratické systémy řeší tento problém tím, že poskytují způsoby, pomocí nichž soupeřící náboženské skupiny můžou vyjádřit svá přání. Vznikají také ekumenické koncily a mezináboženské organizace jako instituce, které mají koordinovat vztahy náboženských skupin tak, aby nedocházelo ke konfliktům a výbuchům násilí.

Pokud se na historii podíváme z evropského hlediska, bylo náboženství provázáno s politickou mocí mnohem více, než je tomu dnes. Jestliže chápeme sekularizaci jako diferenciaci sekulárních sfér od náboženských institucí a norem (Casanova 1994, str. 211), byl to právě tento proces, který způsobil, že politická moc je dnes z velké části v Evropě v rukách sekulárních autorit. Z pohledu celého světa toto však není již tak jednoznačné. Se sekularizací byly a jsou konfrontovány všechny státy a národy světa. Reakce na ní však také zahrnují významné vlny desekularizace například v podobě vzniku teokracií. Navíc i tam, kde došlo ke vzniku sekulárních vlád to neznamenovalo automaticky vznik vlády nedespotické. Naopak někdy sekularismus ochraňuje násilnou netoleranci (Keane 2000, str. 17) Současné

formy sekularizace se zatím neukázaly jako univerzálně uznávaný a používaný model pro řešení vztahu politiky a náboženství. Náboženské skupiny jsou ve většině částí světa dosud hluboce zapojeny v politických procesech a když tomu tak není, jde často o následek specificky politické snahy ze strany státu nebo jiné politické síly. (Girvin 2000, str. 8)

Navíc, podíváme-li se na vztah náboženství a politiky v globálním měřítku, je zřejmé, že paradigma liberalismu týkající se oddělení církve od státu již nemůže sloužit jakožto klíč k porozumění této problematice. V rámci církve se již zdaleka neodehrává veškerý náboženský život dneška. Slábne také role národního státu. Nejdůležitější politická i ekonomická rozhodnutí padají na vyšší úrovni, navíc politickou dynamiku uvnitř států dnes stále více nesou jiné, nestátní subjekty, zejména nová sociální a politická hnutí a občanské iniciativy. (Halík 2003, str. 138-139; Halík 2004, str. 289)

Jak je vidět, vztah mezi politikou a náboženstvím je vysoce komplexní záležitostí. Vliv náboženství na politický život zůstává významný i v ekonomicky a politicky vyspělých státech světa. Ukážeme si to na dvou příkladech. Prvním bude západní Evropa, tedy oblast, kde tradiční formy náboženství zřejmě nejvíce ztratily ze svého bývalého vlivu. Druhým příkladem bude USA, kde první dodatek k ústavě zajišťuje naprosté oddělení církve a státu. Zajímat nás bude především vliv náboženství na volby, protože demokratické volby jsou jedinou institucionalizovanou formou politické moci lidu v demokracii.

Vliv náboženství na demokratické volby

V historii výzkumů zabývajících se výsledky demokratických voleb a faktory, jež volbu jednotlivých lidí ovlivňují, se ukázalo, že náboženský faktor je jedním z nejlepších predikátorů volební chování. V minulosti se náboženské dimenzi ve volebním rozhodování dostalo mnohem méně pozornosti, než například studiím analyzujících třídní politiku a i když byla uznána existence nábožensky založeného politického rozdělení, často se předpokládalo, že toto rozdělení způsobuje jiná nenáboženská příčina.

Nezákladnější dělení voličů je na ty, kteří navštěvují náboženské bohoslužby a považují náboženství jako důležité ve svých životech, a na ty, jež nejsou angažovaní v organizovaném náboženství. K otázkám, které mají potenciál rozdělovat voliče na základě náboženské orientace, patří zejména otázky týkající se vzdělání, rovnosti pohlaví, nebo reprodukčních práv. (Manza a Wright 2003, str. 299-300) Výsledky různých výzkumů zabývajících se touto problematikou shrnuje Hayes (Hayes 1995). Ukazuje, že lidé s náboženským vyznáním a bez vyznání se liší očekávaným způsobem. Lidé s vyznáním mnohem spíše nesouhlasí s potraty nebo s tím, aby žena byla zaměstnána, vyjadřují vyšší míru důvěry v instituce a podporují vliv

náboženství v politice. Navíc jak pro katolíky tak pro protestanty existují tyto tendence nezávisle na jiných možných determinantech politických postojů, jako je pohlaví, věk, vzdělání nebo zaměstnanecký status. Lidé bez vyznání si naopak častěji osvojují méně konzervativní postoje ve vztahu k právům žen na potrat, pracujícím ženám, roli náboženství v politice a mají menší důvěru v instituce.

Ve většině raných demokraciích vznikla jedna nebo více hlavních stran s jednoznačnou nebo tichou podporou mocných církví. V zemích se silnou protestantskou nebo smíšenou protestantsko-katolickou tradicí, ale také v katolické Itálii, se tyto strany většinou nazývaly křesťanští demokraté, zatímco katolické strany vznikly pod mnoha různými jmény. Tyto náboženské strany se původně snažily mobilizovat voliče na základě náboženské identity, časem se však dlouhodobě neúspěšnější strany (křesťanští demokraté v Německu a Itálii) staly stranami pravice nebo pravicového středu, s ambicemi stát se přitažlivou pro voličí většinu. V jiných zemích byl moderní systém stran sekularizován a přímé spojení mezi stranami a církvemi bylo přetrženo. Přesto ale dodnes v těchto zemích přívrženci konkrétní náboženské tradice poměrně jednotně a v čase konzistentně volí jednu konkrétní stranu. Příkladem toho jsou Spojené státy a loajalita katolíků a židů s Demokratickou stranou a evangelických protestantů s Republikánskou stranou. (Manza a Wright 2003, str. 297-299)

V evropské politice jsou nejvýznamnější náboženské strany lokalizovány na středo pravicové části politického spektra a jsou obvykle známy jako strany křesťanských demokratů. Volební výsledky takovýchto stran byly většinou dobré (tam, kde byly náboženské strany dominantní politickou stranou ve středo pravicové části politického spektra (Německo, Itálie, Rakousko, Belgie, Lucembursko, Nizozemí), dostávali i přes 30% hlasů), ale ve většině zemí se v poslední době zhoršovaly. Vzestup stran nového pravého křídla a klesající míry návštěvnosti kostelů ve většině evropských zemí se zkombinovaly do určitého tlaku na náboženské strany. V takovém prostředí, aby zůstaly volebně konkurenceschopné, mnoho z náboženských stran začalo mít sklon k tomu být více sekulární. (Manza a Wright 2003 str. 310-311)

To, že jsou náboženské strany na ústupu neznamená, že přestává náboženská dimenze hrát ve volbách významnou roli. Ta je v Evropské politice vyjádřena především rozlišením církevní-necírkevní. (Girvin 2000, str. 13) Náboženské vlivy na hlasování zůstávají významné i poté, co jsou brány v úvahu jiné politicky významné proměnné. Jak podotýká Broughton a ten Napel (Broughton a ten Napel 2000, str. 205), je takovéto přetrvávání náboženské

dimenze, při absenci náboženských otázek jako součásti nejpodstatnější politické diskuze a volebních neúspěších výslovně náboženských stran, tak trochu záhadou. Celkově shrnuto, přímý vliv náboženství na volby se oslabuje, nepřímý však setrvává.

Organizované náboženství v Evropě každopádně ztratilo velice výrazně na svém dřívějším vlivu. Široce očekávaná obroda organizovaného náboženství ve východní Evropě se po pádu komunismu neuskutečnila a proto můžeme říct, že toto platí opravdu pro celou Evropu. Zdánlivá schopnost mobilizace obsažená ve vírách jako katolicismus v Itálii, kde 75 % populace navštěvuje kostel každý měsíc, nebo luteranismus ve Švédsku, kde se k němu hlásí 80% obyvatel, je iluzorní. (Crouch 2000, str. 96, 98) I v Itálii římskokatolická církev akceptuje fakt, že nemůže dominovat společnosti skrze stranu jako je „Democrazia Christiana“ a proto sebe vidí spíše jako vlivného komentátora v rámci pluralistické soustavy. (Martin 1999, str. 48) Je zřejmé, že církev v Evropě ztratila svou mobilizační moc, spíše se snaží o ekumenismus a mírová jednání s jinými vírami a etniky.

Ve Spojených státech amerických nikdy neexistovala státní církev. To mělo již od počátku za následek vzkvétání nebývalého rozsahu denominací a sekt. V USA existují pouze dvě hlavní politické strany (Demokratická strana, jež se orientuje spíše levicově a Republikánská strana, která se orientuje spíše pravicově), přičemž ani jedna není přímo spojena s nějakou církví. Přesto zde existují zřetelná propojení mezi vyznávaným náboženstvím a příklonem k jedné ze stran. Významné je zejména silné propojení mezi konzervativními protestanty a republikány. Naopak liberální protestanti jsou náboženskou skupinou, jež od 60. let 20. století upustila od jasné podpory Republikánské strany a přešla do středové pozice. Důvodem byl jejich vzrůstající liberalismus v sociálních otázkách. Katolíci stabilně spíše podporují Demokratickou stranu. Stále významnější roli hrají také voliči bez náboženské preference. Tato skupina dnes tvoří 7% voličstva u Republikánské strany a 14% u Demokratické strany. Představa ateisty v Bílém domě je však zcela nemyslitelná. Dosud nebyl v historii žádný nekřesťanský prezident a až do roku 1960, kdy byl zvolen J. F. Kennedy, ani žádný katolík. (Perkin 2000, str. 81)

Jestliže mluvíme o vztahu politiky a náboženství v USA, není možné nepoukázat na stále rostoucí množství analytiků zabývajících se tím, co bylo nazváno „kulturní válka“. Jde o nábožensky zakořeněnou sadu kulturních konfliktů, kde na jedné straně stojí náboženští konzervativci všech denominací a náboženští liberálové spolu s lidmi bez vyznání na straně druhé. Jde zejména o některé velmi viditelné spory o otázky s jasně náboženským obsahem -

potraty, školní modlitba, vyučování evoluční biologie, veřejná podpora pro kontroverzní uměleckou tvorbu, vzrůstající míry rozvodovosti a rozbití tradiční rodinných hodnot, práva homosexuálů a lesbiček a jiné. Tyto spory vytvořily významnou veřejnou kontroverzi od 60. let dvacátého století a staly se důležitými při formování politického zaměření voličů. Ústřední v této tezi „kulturních válek“ jsou dva argumenty. Zaprvé, jak rostl intradenominační konflikt, došlo ke zhroucení tradičních denominačních zaměření. Zadruhé, tyto konflikty nejsou pouze záležitost elit, ale polarizace je stále více reflektována v politickém vědomí široké veřejnosti. Toto bipolární rozlišení lze zhruba popsat takto - zatímco ortodoxní tábor lpí na vnější, definovatelné, a transcendentní autoritě, progresivní tábor se zaměřuje spíše na převažující předpoklady současného života. (Kniss 2003, str. 332) Empirická testování této teze však dosud přinesly spíše smíšené výsledky - některé ji potvrzují, jiné vyvracejí či zmírňují.

Zřejmě nejaktivnější, nejznámější a nejvlivnější politicky činnou náboženskou skupinou je ta, jež bývá nazývána mnoha různými jmény - konzervativní protestanti, evangelikáni, obrození, náboženská či křesťanská pravice nebo fundamentalisté. Jsou to právě konzervativní protestanti, kteří podle mnohých hrají vedoucí úlohu v kulturní válce. (Woodberry, Smith 1998)

Křesťanská pravice navazuje na odkaz fundamentalistů, což bylo hnutí protestantských farářů a laiků v USA na konci 19. století doslova věřící bibli - hnutí proti biblické kritice, darwinismu, modernismu. (Maier 1999 str. 86) Na významu začala křesťanská pravice nabývat zejména od konce 70. let 20. století, kdy došlo ke zformování tzv. „Morální většiny“ pod vedením reverenda Jerryho Falwella. Jejich cílem byla podpora tradičních hodnot americké střední třídy - tvrdá práce, individuální podnikavost, řádné chování, láska k zemi, morální zbožnost a materiální pokrok. Navíc se angažovali i v sociálně-politických tématech jako je modlitba ve škole, zákaz potratům nebo práva homosexuálů, a zároveň podporovali podobná politická dogmata jako většina republikánů: volný trh, moc korporací, právo nadnárodních monopolů obchodovat a investovat všude ve světě, volný trh, nízké daně apod. (Goldfield 2002, str. 59, Perkin 2000, str. 80) Všechna fundamentalistická hnutí nové křesťanské pravice se stala významným podporovatelem republikánských kandidátů a jednoznačným vítězstvím Ronalda Reagana v letech 1980 a 1984 tato hnutí přičítala tomu, že poprvé dokázala masově zmobilizovat dva až čtyři miliony evangelikálů, kteří se tradičně o politiku nezajímali. (Kepel 1996, str. 106). Vliv Morální většiny postupně slábl a to i díky tomu, že zdaleka nebyla morální většinou celé Ameriky (mluví se o vlivu na zhruba 10 % voličů) (Maier 1999 str. 87). Roku 1989 ji nahradila křesťanská koalice Pata Roberstona.

Vrcholu zřejmě dosáhla křesťanská pravice v roce 1992, kdy George Bush starší začal kandidovat s politikou, která měla zakázat potraty, práva homosexuálů apod. Bush však prohrál a křesťanská koalice se na konci 90.let rozpadla. Přesto však hraje křesťanská pravice stále významnou roli zvláště na jihu Spojených států a i díky politice současné vlády v čele s neokonzervativcem a evangelikánským protestantem Georgem Bushem mladším významně ovlivňuje i zahraniční politiku USA.

Poukázání na současnou situaci vztahu mezi náboženstvím a politikou v Západním světě je důležité zejména proto, že spojení těchto dvou sfér bývá někdy považováno za záležitost čistě „společensky a politicky nerozvinutých“ zemí ne-západního světa. Ale nábožensky založené rozhodování hraje stále významnou roli i v Evropě a zejména v USA, kde hnutí křesťanské pravice představuje jeden z nejvýraznějších příkladů náboženského hnutí významným způsobem zasahujícím do politiky.

Revitalizace politických náboženských hnutí v současném světě

Náboženství a vztah politiky a náboženství byl ještě před třiceti lety na okraji zájmu politických a společenských věd. Díky pro většinu lidí západního světa neočekávaným světovým událostem se však tato problematika naopak dostala do popředí zájmu. Na konci 20. století dochází k veliké obrodě náboženství takřka všude ve světě. Tento vývoj se vzeprél tvrzení nespočetných teoretiků, jež předvídali, že sekularizace civilizace je neodvratitelná a povede ke zničení náboženství. Během poslední čtvrtiny 20. století nedochází pouze k revitalizaci náboženství jako takového, ale co bylo možná nejpřekvapivější, došlo k masivnímu návratu náboženství do veřejného života, zejména do politické sféry.

Zřejmě nejlépe toto popisuje José Casanova v knize *Public Religion in Modern World* (Casanova 1994), kde na příkladech náboženské situace ve Španělsku, Polsku, Brazílii a Spojených státech amerických ukazuje to, co on nazývá deprivatizace náboženství. Myslí tím jev, kdy různé náboženské tradice po celém světě odmítají akceptovat marginální a privatizované role, které jim přisoudily teorie modernizace a sekularizace (Casanova 1994, s. 5)

Co bylo podle Casanovy v 80. letech nové a neočekávané, nebylo objevení se nových náboženských hnutí, náboženského experimentování a nového náboženského vědomí, ale spíše revitalizace a přijetí veřejných rolí přesně takovými náboženskými tradicemi, u nichž jak teorie sekularizace, tak cyklické teorie náboženského obrození předpokládaly, že se stávají stále více marginálními a irelevantními v moderním světě. (Casanova 1994, s. 225) Navíc se

nesnaží hájit jen své tradiční role, ale přímo se účastní bitev, které určují moderní hranice mezi sférou veřejnou a soukromou, mezi systémem a životním světem, mezi právem a morálkou, mezi jednotlivcem a společností, mezi rodinou, občanskou společností a státem, mezi národy, státy, civilizacemi a světovým systémem. (Casanova 1994, s. 6)

Proces deprivatizace náboženství probíhá podle Casanovy třemi základními způsoby. V prvním případě vstupuje náboženství na veřejnou scénu, aby bránilo tradiční životní svět před různými formami pronikání státu a trhu a aby otevřelo diskusi o morálních problémech dnešních společností. V druhém případě vstupuje náboženství na veřejnost, aby zpochybnilo snahu dvou hlavních společenských subsystémů (státu a trhu) fungovat podle svých vlastních vnitřních norem bez ohledu na tradiční normy morální. Zpochybňuje tedy absolutní právní a morální autonomii sekulárních sfér, tj. vlastní základ moderní diferenciaci společnosti a zabývá se otázkou mravního rozměru těchto sfér. Třetí forma deprivatizace je charakterizována snahou tradičních náboženství zdůrazňovat princip společného blaha oproti individualistickým moderním liberálním teoriím, které společné blaho redukuje na pouhý souhrn individuálních voleb. (Casanova 1994, s. 228-229)

K deprivatizaci náboženství docházelo již před 80. léty 20. století, ale teprve tehdy došlo k tomu, že se tyto snahy rozšířily na všechny význačné náboženské tradice. Deprivatizace se tak stala globálním fenoménem. (Casanova 1994, s. 10)

Podobně mluví o návratu náboženství do politiky Gilles Kepel, když analyzuje procesy reislamizace, rejudaizace a rechristianizace. Podle Kepela je bodem zvratu rok 1975, kdy se začíná formovat nový náboženský diskurz, jehož cílem už není přizpůsobit se světským hodnotám, nýbrž vrátit posvátný základ organizaci společnosti - a v případě potřeby tuto společnost změnit. Tento diskurz nejrůznějšími způsoby hlásá překonání zbankrotované modernosti, jejíž nezdary a bezvýchodnost jsou přisuzovány nepřítomnosti Boží. V průběhu svého vývoje dosáhl celosvětových rozměrů: objevuje se v civilizacích, které se liší jak svými kulturními základy, tak stupněm vývoje. Všude se šíří jako reakce na společenskou krizi a tvrdí, že hluboké příčiny této krize za jejími hospodářskými, politickými a kulturními symptomy dobře rozeznal. (Kepel 1996, str. 9-10) Kepelem popsání křesťanská, židovská a muslimská hnutí pojmenovávají tuto krizi za pomoci oživení slovníku a kategorií náboženského myšlení a aplikují je na současný svět. A pak vypracovávají projekty přeměny společenského řádu, který chtějí uvést v soulad s příkazy a hodnotami bible, koránu nebo evangelií. Neuznávají legitimnost sekulární obce - státu. Shodují se na tom, že jedinečně na

základě podstatných změn v organizaci společnosti se posvátné texty mohou stát základním inspiračním zdrojem pro „Obec budoucnosti“. (Kepel, str. 163-164) Zároveň postulují kulturní rozchod s logikou světské modernosti, kterou činí zodpovědnou za všechny dysfunkce společností třetího světa, od sociální nerovnosti po despotismus, od endemické nezaměstnanosti po všeobecnou korupci. V řadách těchto hnutí působí mnoho vysokoškolsky vzdělaných lidí, hlavně z přírodovědných oborů, kteří si kladou za cíl oddělit nejvyspělejší techniku - kterou ovšem chtějí ovládnout - od světských hodnot, jež odmítají, a prosazovat životní etiku podřizující rozum Bohu. (Kepel, str. 14)

Podle Kepela byla tato hnutí poměrně úspěšná, jelikož mezi roky 1975 až 1990 dokázala přetvořit bezradný zmatek, s nímž jejich stoupenci reagovali na krizi modernosti, v projekty přestavby světa, jehož základy budoucí společnosti nacházejí v posvátných textech.

Mark Juergensmeyer se ve své knize *New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Juergensmeyer 1993) dokonce domnívá, že spor, kdy proti sobě stojí moc náboženská a sekulární, resp. náboženský nacionalismus a sekulární stát, se může vyvinout v jakousi novou studenou válku. Po skončení staré studené války dochází nejen k rozvoji nových silných ekonomik a zhroucení starých mocenských říší, ale také ke vzkříšení lokálních společenství, založených často na etnickém a náboženském spojení. Sílí různá sociální hnutí, které nejenže nepřijímají sekulární liberální demokracii a její oddělování politiky a náboženství, ale která se přímo snaží propojit náboženskou a politickou stránku boje za osvobození od sekulární kultury Západu. Tato kulturně založená forma politiky se dostává do sporu se sekulárním státem. Stejně jako v případě staré studené války jde o spor velice rozdílných ideologií, který je binární, globální ve svém rozsahu a příležitostně násilný. (Juergensmeyer 1993, str. 1-2)

Juergensmeyer analyzuje hnutí z Egypta, Iránu, Izraele, Palestiny, Mongolska, střední Asie, Indie, Srí Lanky a východní Evropy a ukazuje na nich propojení mezi etnickou a náboženskou identitou. Pro tento fenomén používá označení „náboženský nacionalismus“, s odkazem na skutečnost, že jde o hnutí s náboženskými a politickými cíli a že tato hnutí odmítají oddělování politiky od náboženství, které je podle nich typickým výrazem západního způsobu myšlení. (Juergensmeyer 1993, str. 3-4)

Radikální náboženská hnutí dnešního světa podle Juergensmeyera spojují tři věci: Za prvé, odmítla kompromis s liberálními hodnotami a sekulárními institucemi, které byly učiněny většinou náboženských vůdců a organizací hlavního proudu. Za druhé, odmítla omezení náboženství na privátní sféru, jak je tomu v sekularizované společnosti. A za třetí, nahradila to, co považují za chabou moderní náhražku náboženství, náročnějšími formami, o

kterých se domnívají, že jsou součástí jejich tradičních počátků. (Juergensmeyer 2001, str. 220)

Díky nástupu těchto hnutí se dnes sekulární nacionalismus ocitá v krizi. V mnoha částech světa je na něj totiž pohlíženo jako na cizí kulturní konstrukt, který je těsně spojen s tím, co je nazýváno jako projekt modernity. V takovém případě jsou náboženské alternativy k sekulárním ideologiím extrémně přitažlivé a to i proto, že se výborně hodí pro vytvoření národní kultury, která je schopná bránit západnímu kulturnímu kolonialismu. (Juergensmeyer 2001, str. 228)

Casanova, Kepele a Juergensmeyer jsou pouze tři z mnoha autorů, kteří poukazují na překvapující návrat takřka všech významnějších náboženských tradic do politické sféry. Z pohledu eurocentricky smýšlejícího Evropana se toto zjištění může zdát šokující, pravda je však, že na začátku 21. století lze jen těžko najít nějaký velký konflikt, v němž by nehrálo náboženství značnou roli. Náboženské symboly a myšlenky jsou samozřejmě někdy zneužívány a slouží pouze jako zástěrky a nástroje zájmů jiného druhu a původu. Nic to však nemění na faktu, že náboženská horlivost světa je mimo Evropu a několika mála jiných oblastí Západního světa stejně tak prudká, jako byla kdy předtím, ba možná ještě větší. Jestliže mluvíme o návratu náboženských hnutí do politiky, nejedná se zdaleka vždy o hnutí fundamentalistická, jsou to však právě ona, která vstupují do politiky nejrazantněji a tedy často i nejviditelněji.

Náboženský fundamentalismus a terorismus v současném světě

Náboženský fundamentalismus v současném světě

Ještě než se budeme zabývat náboženským fundamentalismem dnešní doby, je třeba poznamenat, že řada autorů nepovažuje pojem fundamentalismus za příliš šťastný termín. Nejen proto, že má pejorativní podtón, ale také protože se odvozuje z historie amerického protestantismu, kde má zvláštní význam, který je zdeformován, jestliže je použit u ostatních náboženstvích. Přesto je termín náboženský fundamentalismus velice často používán a lze ho zhruba definovat jako spojení velkého náboženského zaujetí, návratu k tradičním zdrojům náboženské autority a otevřenému odporu k „duchu času“. (Berger 1999, str. 6-7)

Podle Martyho a Appelbyho se náboženský fundamentalismus ve 20. století objevil jako určitá tendence či návyk mysli, jež je možné najít uvnitř náboženských komunit a který je paradigmaticky zakotvený v určitých reprezentativních jednotlivcích a hnutích. Tento

návyk myslí je vyjadřován jako strategie nebo sada strategií, pomocí nichž si věřící pokoušejí uchovat odlišnou identitu jako jednotlivci nebo jako skupina. Pociťují, že je tato identita v současné éře v nebezpečí a ztvrdí ji pomocí znovunalezení doktrín, věr a praktik z posvátné minulosti. Tyto znovunabyté „základy víry“ jsou očištěny, upraveny a schváleny tak, aby sloužily jako ochrana proti pronikání nezasvěcenců, kteří ohrožují věřící tým, že se je snaží stáhnout do synkretického nebo nenáboženského kulturního prostředí. Navíc jsou tyto základy doplněny zcela novými tvrzeními a doktrinárními inovacemi. (Marty a Appelby 1993, str. 3)

Co se týče obsahu doktrín jednotlivých fundamentalistických hnutí a proudů, najdeme mnohé odlišnosti, existuje však několik základních rysů, které mají společné. Všechna kladou důraz na doslovnou víru v neomylnou povahu základních svatých písem a pátrání po legitimitě a autoritě pomocí odkazování na tato písmena. Dalšími důležitými rysy jsou: hledání čistoty v nečistém světě; vidění významnosti tradičních písem vzhledem k současným tématům; odmítnutí rozchodu posvátného a profánního a naopak uplatňování významnosti náboženství ve všech sférách života; „aktivismus“, jež zahrnuje konfrontaci se sekulárním světem a násilné způsoby, jestliže jich je třeba; a světový názor, jež chápe moderní svět v termínech nekonečného zápasu mezi dobrem a zlem. (Turner 2004, str. 197)

Základní otázku, kterou si je třeba položit, je, kdo jsou náboženští fundamentalisté? Kde se v dnešním světě berou? Co se týče jádra jejich členstva a vedení, jsou rekrutováni ze vzdělaných městských společenských tříd – učitelé, vědci, státní zaměstnanci, doktoři a inženýři. Jde tedy o společenskou třídu, která hraje vedoucí úlohu takřka ve všech významných společenských a ekonomických změnách všude na světě. Fundamentalisté jsou rekrutováni ze společenských skupin, kterým se nedostalo výhod z nezdařených modernizačních projektů provedených sekulárními nacionalistickými vládami a jejichž sociální aspirace byly frustrovány ekonomickými neúspěchy těchto vlád. (Turner 2004, str. 197) Je zřejmé, že takovéto vymezení příliš nepasuje na případ fundamentalistů v USA. Jestliže totiž přijmeme tezi, že vzrůstání fundamentalismu ve třetím světě je reakcí na marginalizaci a kulturní dezorientaci vnučenou na politicky slabé, ekonomicky zbídačené a psychologicky demoralizované lidi Západem, je zřejmé, že americká křesťanská pravice je velice odlišný případ. Mnoho jejích stoupenců si užívá politické síly, životního standardu a svobody vyjádření podstatně větší než většina lidí nezápádního světa. Mají všechny výhody globalizace. (Perkin 2000, str. 79)

Co vlastně fundamentalisté chtějí? Především je jejich základní premisou, že společenský život nemůže být rozdělen do veřejné a privátní sféry. V sekulárním politickém uspořádání je funkcí vlády regulovat chování ve veřejné sféře podle sekulárních pravidel. V rámci privátní sféry jsou lidé svobodni si dělat co chtějí, ať v náboženských nebo jiných záležitostech. Náboženský fundamentalismus však vidí rozlišení veřejné - privátní jako umělé; věří především v to, že náboženství je neoddělitelné od práva a politiky. Bůh je podle náboženských fundamentalistů v dnešním světě činný a proto, jestliže lidé ohraničují náboženství do privátní sféry, jednají v rozporu s božskými záměry. Bůh písemně dal podklady pro právní zákoník v podobě posvátných textů.

Pokud fundamentalisté na tomto bodě striktně trvají, dostávají se do zásadního rozporu s principy moderní demokracie. Jestliže je totiž spoléháno na náboženský dokument v právotvorném procesu, porušuje se tím princip separace, který určuje, že veřejná sféra musí zůstat sekulární.

Fundamentalistická hnutí si jsou podobnější v otázce, co způsobilo, že se stala politicky aktivními, ale je velká různost v otázce, co politicky aktivní fundamentalisté chtějí.

Co se týče příčin pro politický aktivismus můžeme fundamentalistická hnutí rozdělit do dvou skupin. V první jsou skupiny reagující na změnu (nebo hrozbu změny) národní identity. Tam patří sunitští muslimové v Pákistánu, sikhové v Pandžábu, presbyteriáni v Ulstru a Guš Emunim v Izraeli. V druhé skupině jsou hnutí reagující na vládní snahy expandovat do veřejné sféry v existujícím národním státě. Tam lze zařadit fundamentalisty amerického protestantismu, muslimské bratrstvo a islámské skupiny v Egyptě, nakšibendi v Turecku, islámský tajdid v Nigérii a lidovou revoluci v Iránu. (Garvey 1993, str. 19-20)

Větší různorodost najdeme v tom, co fundamentalisté chtějí. Politické programy se různí s náboženskou ideologií, povahou okolní společnosti, formou vlády, velikostí a prosperitou náboženských skupin, vyhlídkami na úspěch a mnoha jinými faktory. Jednou z možností je odchod, nebo stáhnutí se ze společnosti. Extrémem takové volby je vytvoření nového státu. To je to, o co se snaží sikhové v Pandžábu. Méně radikálnější řešením je zformování enklávy v rámci sekulární společnosti a přerušení styků s okolím, což učinili Amiš v Americe. Obě možnosti jsou poměrně problematické. Snahy o oddělení vedou takřka vždy k občanské válce. Snahy o izolaci skrze vytvoření enklávy jsou jednak v době prudkého rozvoje komunikačních a přepravních technologií velice obtížné a jednak nejsou v oblibě širší veřejnosti. Druhou možností je, že se tyto skupiny nesnaží systém opustit, ale změnit ho. Příkladem je nová křesťanská pravice, která se snaží o znovuzavedení náboženských prvků do

veřejného života, nebo vytvoření teokracie v Iránu. Třetí, nejambicióznější možností je potlačení všech forem nesouhlasu, odmítnutí náboženské svobody a nejen přenesení náboženství do veřejného života, ale rovnou eliminace veřejné sféry. (Garvey 1993, str. 22-25)

Většina hnutí má však spíše umírněné ambice. Navíc politické programy vyvinuté fundamentalistickými hnutími mají často náctkovitou kvalitu. Například mluvení o zavedení šarii jako práva země, je obvykle vyjadřováno v neobecnějších termínech. Specifické návrhy a ustanovení mají sklon mít velmi omezené zaměření. Zdá se, že je zde rozdíl mezi Západem a Východem. Hnutí v západnějších industriálních státech se silnými národními vládami (USA, Izrael, Turecko, Egypt, Nigérie) jsou méně ambiciózní než jiná (Irán, Pákistán, Súdán, Indie) (Garvey 1993, str. 25)

Musíme samozřejmě rozlišovat mezi politickými hnutími, která jsou inspirovaná čistě náboženstvím a těmi, která používají náboženství jako legitimizaci pro politickou agendu založenou na zcela nenáboženských zájmech. Někteří analytici se však dopouštějí vážné chyby, když se domnívají, že fundamentalismus je ve své podstatě „sociopolitickým protestním hnutím pocukrovaným náboženskou zbožností.“ (Marty, Appleby 1993, str. 624) Arogantní domněnka, že sekulární racionalita je systémem zásadním pro všechny formy diskurzu, tendence podceňovat schopnost dobře vzdělaných lidí pro náboženskou citlivost a neochota nebo neschopnost ocenit jedinečnou proměnlivost náboženského vědomí, vede často k zcela chybným závěrům.

Schopnost fundamentalistů inspirovat heroismus a sebeobětování pochází částečně z víry v možnost osobní nebo kolektivní nesmrtelnosti. Očekávání života po smrti, ačkoliv chápaného náboženskými skupinami velmi rozdílnými způsoby, dává náboženským vůdcům důležitou psychologickou výhodu při mobilizaci lidí pro nebezpečné úkoly a při jejich udržování jako aktivních členů pro dlouhodobé operace. Náboženská imaginace fundamentalistů však není jen plná strašných scén svaté války a sebeobětování ve jménu věci, není zde nouze také o vize milosrdenství. Soucit pro utrpení druhých nachází konkrétní vyjádření v tisících klinikách zdravotní péče, sirotčincích, nemocnicích a školách. Dobro konaném těmito institucemi je neméně tak důležité při získávání rekrutů pro věc, jako jsou shromáždění a vzbouření. (Marty, Appleby 1993, str. 625-626)

V populárním tisku se fundamentalismus normálně rovná radikální islám a radikální islám je chápán jako nepřátelský k modernitě. Nejenže tomu tak nutně v případě radikálního politického islámu není, ale jestliže se na fundamentalismus podíváme z opravdu globálního hlediska, vidíme, že fundamentalismus není nezbytně tradičním protestem proti modernitě, ale zahrnuje také selektivní modernizaci a kontrolovanou akulturaci. Selektivní modernizace je proces, v rámci kterého jsou určité technologie a organizační inovace moderní společnosti přijímány, zatímco jiné odmítány. Kontrolovaná akulturace je pak proces, kterým individua přijímají praktiky nebo víry z jiné kultury (sekulárního světa) a integrují je do jejich hodnotového systému (náboženského světa). Jedna ilustrace selektivní modernizace je použití televize a rádia fundamentalistickými křesťanskými skupinami v USA. Například CBN Pata Roberstona je teď třetí největší kabelovou sítí v Americe, která mimo jiné financuje universitu CBN nabízející kurzy technik mediální produkce. I mezi islamistickými radikálními skupinami je moderní technologie dychtivě používána. Militantní Hizbaláh má informační síť v Beirutu s mobilními telefony, počítači a rozmanitými verzemi webových stránek.

Kontrolovaná akulturace zahrnuje několik forem fyzické separace. V Izraeli si židovští fundamentalisté, kteří se účastní univerzitních kurzů v akademickém prostředí, které je sekulární a liberální, vyjednali speciální pedagogické uspořádání - například výuku vedenou pouze muži. V Saudské Arábii používají fundamentalisté techniky učení na dálku, aby se tak vyhnuli kontaktu s ženami, které jsou neslušně oblečené.

Fundamentalistické skupiny ne zcela vzdorují modernitě, protože si osvojili řadu rozdílných moderních technologií k zlepšení jejich organizační a komunikační efektivnosti. Zahrnutím moderních technologií a racionálních organizačních forem jsou fundamentalistická hnutí, často jako nezamýšlený následek, alespoň v určitých aspektech radikálně moderní. Nejjasnějším příkladem hnutí, jež bývá označováno jako fundamentalistické a které určitě nelze označit jako antimoderní, je pentekostalismus, jenž je vysoce souhlasný s voluntaristickým, flexibilním a pluralitním světem liberálního kapitalismu a zdá se, že spíše podporuje než odmítá emocionální individualismus pozdní modernity. (Turner 2004, str. 197-198)

I přes veškerou různorodost fundamentalistických hnutí, i přes některé nesporné pozitivní vlivy v oblastech sociální a zdravotní péče zejména ve třetím světě a i přes to, že často nejde o zcela antimoderní hnutí - jsou náboženští fundamentalisté ve veřejném diskurzu na Západě, ale i jinde ve světě, vnímáni velice negativně. Hlavním důvodem této „neoblíby“ je to, že náboženský fundamentalismus je velice často, ať už oprávněně nebo neoprávněně, spojován s terorismem.

Náboženský terorismus v současném světě

Náboženství a násilí lze jen stěží považovat za cizince. Historie je plná událostí, jež jsou toho důkazem a ani dnes tomu není jinak. Teroristické útoky z 11. září 2001 v New Yorku a Washingtonu, z 11. 3. 2004 v Madridu, z 7.7. 2005 v Londýně; série teroristických útoků v Iráku; nekonečné boje mezi Izraelci a Palestinci; národní konflikt na Balkáně; etnické války v Africe; teroristické činy extrémistických fundamentalistů křesťanské pravice v USA; útok sekty Óm širikjó otráveným plynem v metru v Tokiu; persekuce hnutí Falung Gong v Číně - to je pouze letmý výčet některých nejdramatičtějších násilných událostí zahrnujících náboženství na přelomu druhého a třetího tisíciletí. Jak ukazují depresivní scény ze Srí Lanky, které jsou po skoro čtyřicet let v zásadním rozporu s reputací buddhismu jako náboženství míru, nevyhýbá se násilí žádná náboženská tradice.

Na začátku 21. století se do středu pozornosti dostal zejména nábožensky motivovaný terorismus. Spojení mezi terorismem a náboženstvím sice není zdaleka automatické a takřka nikdy není teroristický útok motivován čistě náboženskými pohnutky, přesto však náboženství u většiny teroristických útoků hraje významnou roli, nebo je mu tato role alespoň připisována.

Cílem většiny nábožensky motivovaných teroristických útoků je uskutečnit je tak, aby přitáhly co nejvíce pozornosti. Velice důležité pro maximální efekt je vybrání místa a času spáchání. Náboženští teroristé si většinou vybírají místa, která nějakým způsobem symbolizují to, proti čemu bojují. Cílem se tak stávají např. budovy symbolizující politickou a ekonomickou sílu, či prostě sílu a stabilitu společnosti samotné (World Trade Center, Federální budova v Oklahoma City). Z podobných důvodů jsou častými cíli také systémy masové hromadné dopravy. Co se týče doby uskutečnění, často jsou vybírána významná historická data, časy státních či náboženských svátků.

Teroristé si vybírají tyto symbolická místa a časy proto, aby vyjádřili kontrolu nad místem skrze jeho zničení, terorizování, či přepadnutí a tak alespoň na moment vyjadřují sílu své teroristické skupiny. Vyjadřují kontrolu nad symbolem, jímž se jinak vyznačuje protivník. Protože moc je hlavně založena na tom, jak je vnímána, symbolická sdělení mohou vést k reálným důsledkům. Nejdůležitější je však dojem - ve většině případů jde o pouhou iluzi - že hnutí, jež spáchala tyto činy, mají enormní moc a ideologie, jež za nimi stojí, mají nesmírnou důležitost. (Jueregsmeyer 2001, str. 132-133)

Ze všeho nejdůležitější však pro teroristický čin je, aby získal publikum. Akt terorismu musí vyděsit. „Jde o úmyslnou událost, pumový nebo jiný útok provedený v místě a čase,

kteře jsou vybrány tak, aby získaly co nejvíce pozornosti. Terorismus bez zděšených svědků by byl stejně nesmyslný jako divadelní hra bez diváků.“ (Juergensmeyer 2001, str.139) Díky rapidnímu vývoji masmédií a hlavně televize, jsou nejnovější formy terorismu zaměřené především na světové veřejné mínění. Hlavním účelem není porazit a možná ani oslabit nepřátelskou armádu, ale získat publicitu a vyvolat strach – jde o psychologické vítězství. Získání mediální pozornosti díky vysoce senzační povaze jejich činů není pro teroristy takřka žádným problémem. Vzhledem k tomu, že jak tisk tak televize ne vždy referují o jejich činech takovým způsobem, jaký se jim zamlouvá, stále více teroristických organizací se obrací na internet. Z tohoto důvodu má stále více takovýchto hnutí velice dobře zavedené webové stránky.

Většina teroristických činů, které jsou označovány jako náboženský terorismus obsahuje také jiné druhy motivů - sociální, politické a ekonomické. Přesto je však náboženský terorismus určitým způsobem specifický. Agresivita náboženských teroristů je většinou defenzivní, tryskajíc zejména z obav, že sekularizace zničí autoritu posvátného. Když je náboženské ospravedlnění nabídnuto pro případ, který by jinak mohl být ospravedlněn v politických nebo ekonomických termínech, zápas je zintenzívněn a zkomplikován značným způsobem. Existuje mnoho důvodů proč tomu tak je. Možná nejdůležitější je, že náboženský konflikt se týká boje o základní hodnoty, sebedefinici a identitu - což jsou případy, kdy je nejtěžší dělat kompromisy. (Rapoport 1993, str. 446)

Mark Juergensmeyer používá k vysvětlení motivů náboženského terorismu koncept kosmické války. Scénář kosmické války totiž podle něj hraje ústřední úlohu takřka ve všech významných případech náboženského násilí v poslední době. Náboženský terorismus je plný příkladů představ o božských válečných konfliktech. Ty poskytují obsah a témata, která jsou používána ve velkolepých scénářích, jež stojí za současnými činy předváděného násilí. Juergensmeyer nazývá tyto představy “kosmické“, protože jsou “větší“ než život. Evokují slavné bitvy legendární minulosti a souvisejí s metafyzickými konflikty mezi dobrem a zlem. Koncept kosmické války nabízí pocit identity, odpověď na otázky jako kdo jsme, odkud jsme, proč tu jsme a jaké je naše poslání. Nabízí důvody proč jsou věci špatně. Napomáhá pochopit vlastní osud a kontrolovat ho. (Juergensmeyer 2001, str. 145-147)

Koncept kosmické války nám umožňuje odpovědět na některé otázky jako například, proč jsou sebevražední útočníci ochotni obětovat život, či proč jsou náboženské ideologie tak úspěšné při získávání stoupenců. Neumožňuje však pochopit fenomén náboženského

terorismu ve své komplexnosti. V bibli, koránu, nebo tóře můžeme najít způsoby, jak je náboženské násilí ospravedlňováno, nenajdeme zde však příčiny takového násilí.

Důležité je chápat náboženský terorismus v širším kontextu dnešní doby. Terorismus je totiž především sociální konstrukcí. Má sice skutečný základ v reálném světě, především však je interpretací událostí a jejich předpokládaných příčin. A tyto interpretace nejsou nezaujaté pokusy popsat pravdu, ale spíše vědomé snahy manipulovat vnímáním k podpoře určitých zájmů na úkor jiných. Na jedné straně se vládní či jiná instituce snaží o prosazení označení „teroristé“ nebo „terorismus“ pro své nepřátele, na druhé straně tito protivníci používají alternativní označení jako například „mučedník“ nebo „boj o nezávislost“. Vlády jsou obvykle úspěšné při jejich snaze označit své nepřátele jako teroristy, zatímco pokusy jejich oponentů označit oficiální schvalované násilí jako „státní terorismus“ má malou šanci uspět, pokud nejsou podporovány třetí stranou (např. Spojenými národy).

Supermocnosti jako USA jsou samozřejmě velice vlivné a vysoce selektivní při určování, které strany a které aktivity budou jak označeny. Seznamy teroristických organizací a jednotlivců a jejich podporovatelů a sponzorů jsou následkem politických rozhodnutí beroucích v úvahu potencionální náklady a užitky, jež plynou ze zařazení nebo nezařazení určitých hnutí a stran na takovýto seznam. Při označování určitých entit jako teroristů se bere v úvahu nejen objektivní hrozba, ale také politické, ekonomické a vojenské důsledky.

Jak vládní instituce, tak média většinou podporují víru, že politické násilí prováděné v opozici k autoritě, je jak kriminální, tak bláznivé. Atentátníci jsou obvykle portrétováni jako osamělé a narušené osoby, jejichž vražedné činy lze přisoudit následkům jejich vlastních patologií, jež jsou důsledkem života bez lásky a frustrované ctižádostivosti. Sebevražedné útoky jsou podobně zobrazovány jako iracionální nebo evidentně nesmyslné činy neinformovaných lidí. Často jsou tyto charakteristiky spojované s obrazem pomateného náboženského fanatika.

Teroristické činy jsou však politická vyjádření, kde jen málokdy hraje nějakou roli psychopatie nebo materiální nedostatek. Evidence ukazuje, že terorismus je spojen s relativním bohatstvím a sociálním zvýhodněním spíše než s chudobou nebo nedostatečným vzděláním. Typický terorista pochází z relativně bohatých částí světa a je spíše než ekonomickou bídou motivován politicko-ideologickou záští. Terorismus je lépe chápatelný ne jako přímá nebo nepřímá odpověď na chudobu, ale jako odpověď na pocity potupy a frustrace vyvinuté v represivním politickém prostředí.

Terorismus je produktem smíšených demografických, ekonomických a politických vlivů. Regiony, z nichž nejčastěji pocházejí teroristické hrozby, mají historii kolonialistického vykořisťování západními zájmy a v pozdější době postkoloniálního ekonomického a kulturního západního pronikání. To ukazuje na Západ jako na zdroj globálního ekonomického a politického znevýhodnění, vojenské slabosti a kulturního zneklidnění, což vše velice dobře slouží různým radikálním náboženským (ale i jiným) hnutím, při získávání stoupenců a lidí, jež jsou ochotni provést teroristický útok. (Turk 2004)

Je třeba si uvědomit, že dnešní náboženští radikálové nejsou ani anomálií ani anachronizmem. Jsou ráznou odpovědí na některé problémy dnešního světa. Jejich boj obsahuje radikální kritiku světové post-osvícenecké sekulární kultury a politiky a je myšlen zcela vážně. Většinou jde o malé, ale potentní skupiny násilných aktivistů, které reprezentují rostoucí masy přívrženců. I když je počet obětí teroristických činů v porovnání s jinými globálními fenomény (hlad, AIDS, automobilismus) zcela zanedbatelný, terorismus se stal v povědomí významné části lidstva problémem číslo jedna a má celou řadu reálných důsledků na domácí i zahraniční politiku řady zemí.

I když se nám vůdci Západních států snaží namluvit opak, válka proti náboženskému terorismu nemůže být vojensky vyhrána. Strategie války proti terorismu totiž přesně odpovídá scénáři, který byl náboženskými teroristy stvořen: „představě světa ve válce mezi sekulárními a náboženskými silami.“ (Juergensmeyer 2001, str. 230) Agresivní sekulární nepřítel je přesně to, v co tito náboženští aktivisté doufají, protože se ukazuje, že sekulární strana je přesně tak brutální, jak ji oni vylíčili. To jim mimo jiné pomáhá k snadnějšímu získávání stoupenců do jejich řad.

Proto, aby tato válečná strategie byla úspěšná, musejí sekulární vlády vyhlásit proti náboženskému terorismu totální válku a vést ji po mnoho let. I za těchto okolností, je možnost vítězství dobrá pouze tehdy, pokud je protivník snadno identifikovatelný a také poutaný na jeden specifický region. Většina teroristických skupin je však velice mobilních.

Teoretickou možností ve válce proti náboženskému terorismu je, že by radikální náboženské skupiny vojensky zvítězily. To je však vysoce nepravděpodobné, protože teroristické činy jsou zpravidla strategicky neproduktivní a nevedou k mocenským změnám. Vítězství náboženských teroristů tak může být dosaženo pouze v symbolické rovině (vliv na veřejné mínění, skutečnost, že protivník přistoupil na jejich hru dobra se zlem apod.)

Aby bylo možno ukončit to, co je nazýváno jako „válka proti terorismu“ (ve skutečnosti se tím myslí proti náboženskému terorismu či úžeji proti islámskému terorismu), je třeba hledat řešení nevojenské. Juergensmeyer tuto možnost nazývá „léčení politiky náboženstvím“ a myslí tím, že sekulární autority obsáhnou ve svém jednání morální hodnoty a to i včetně těch, jež jsou spojovány s náboženstvím. Pro jakoukoliv možnost mírového řešení je totiž třeba pochopit a respektovat druhou stranu, protože je mnohem obtížnější někoho vykreslit jako satanického nepřítele, jestliže je tento nepřítel ochotný zahrnout do svého uvažování i náboženské hodnoty. (Juergensmeyer 2001, str. 238-239) Proto, aby však vůbec bylo možno o takovém řešení uvažovat, musí alespoň jedna ze stran být ochotna ukončit konflikt jinak než svým vítězstvím (což, jak jsme si ukázali je takřka nemožné) a opustit černobílé vidění souboje dobra se zlem. Právě neochota nebo neschopnost opustit takovýto scénář některými politickými a náboženskými skupinami, je jedním z nejpálčivějších problémů tolik diskutovaného vztahu mezi západním a islámským světem.

Západ a islám

Vztah mezi západním světem a světem islámu se stal jedním z nejdiskutovanějších témat jak v odborném společensko-politickém diskurzu, tak v mediálním nebo veřejném diskurzu. Někteří teoretici v tomto vztahu připisují náboženství obrovský význam, jiní spíše upřednostňují důležitost jiných faktorů. Málodko však pochybuje, že by náboženství v tomto vztahu nemělo žádnou úlohu.

Svět dnešního islámu

Díky několika teroristickým útokům z konce 20. století a začátku 21. století byla výrazně umocněna představa islámu jako militantního náboženství v představách velkého množství lidí po celém světě. Jak podotýká Bernard Lewis „většina muslimů nejsou fundamentalisté a většina muslimských fundamentalistů nejsou teroristé, ale většina dnešních teroristů jsou muslimové a hrdě se k tomu hlásí.“ (Lewis 2003b, str. 137) Muslimové si často stěžují, proč média běžně mluví o „islámských“ teroristických hnutích a činech a proč podobně nemluví o irských a baskických teroristech jako o „křesťanských“. Jednou z odpovědí samozřejmě je, že oni se takto neoznačují. Naopak většina islámských teroristických hnutí ospravedlňuje své činy pomocí náboženské rétoriky. Toto ospravedlňování nás však nemůže vést k závěru, že příčiny terorismu páchaného ve jménu islámu lze najít v podstatě samotného islámu. Příčiny pro současnou vlnu teroristických úroků

islámských skupin musíme hledat hlavně na sociálně politické rovině. Tyto útoky, byť jsou extrémně násilné a nevedou k ničemu jinému, než ještě k zhoršování situace, jsou mnohem spíše obranou reakcí, než bezpříčinnou snahou o ovládnutí světa ve jménu Alláha.

Proto, abychom lépe pochopili, proč si někteří muslimové vybrali Západ v čele s USA za svého nepřítele, je třeba se nejprve stručně podívat na nedávný historický vývoj světa islámu.

V 18. a 19. století ovládly imperiální (anglo-francouzské) síly Egypt, Súdán, Sýrii, Irák a Palestinu a další významné muslimské země. V druhé polovině 20. století se po pádu koloniálních mocností k vládě povětšinou dostaly sekulární vlády vyznávající nacionalistické nebo socialistické ideologie. Většina nově vzniklých muslimských států se pokoušela o modernizaci podle západního vzoru. Úsilí o dosažení vojenského vítězství prostřednictvím modernizovaných armád však přineslo řadu pokořujících porážek. Úsilí o dosažení blahobytu prostřednictvím rozvoje vytvořilo v některých zemích zbídačené a úplatné hospodářství s opakujícími se stavy naléhavé nutnosti vnější pomoci a v dalších zemích pak nezdravou závislost na jediném přírodním zdroji - fosilních palivech. A i ty byly objeveny, vytěženy a využity západní vynalézavostí a průmyslem a odsouzeny k tomu, aby byly dříve či později vyčerpány či nahrazeny. V politické sféře pak dlouhodobé úsilí o dosažení svobody ponechalo prostor pro nástup dlouhé řady tyranií, sahajících od tradičních autokracií až k novodobým diktátorům, jejichž modernost spočívá pouze v jejich represivních a indoktrinačních aparátech. (Lewis 2003a, str. 175-176)

Po špatných zkušenostech s domácími tyrany, kteří nahradili zahraniční vládce, se muselo najít nové vysvětlení pro krizi světa islámu a nová strategie pro nápravu. Odpověď byla nalezena v náboženském přesvědčení a identitě. Po neúspěchu sekulárních nacionalistických hnutí získala na důležitosti hnutí náboženská. Ke slovu se dostali islamisté. I když mezi nimi existovala veliká různorodost, sdíleli některé stejné názory. Islám jako komplexní způsob života se musí stát nedílnou součástí politiky a společnosti. Neúspěchy muslimských společností byly způsobené díky opuštění cesty islámu a přiklonění se k západnímu sekularizmu, který odděluje náboženství a politiku. Muslimové se musejí vrátit ke koránu, obzvláště tím způsobem, že islámské právo nahradí to západní. Moderní vývoj musí být hlídán islámskými hodnotami spíše než westernizací a sekularizací.

Na začátku 90. let se islámské obrozenectví v mnoha společnostech institucionalizovalo ve většinové společnosti. Islám začal hrát mnohem zřetelnější roli v socioekonomickém a

Vzestup islamistů byl z velké části reakcí na sekularizaci a jejich údajným cílem ji bylo zastavit a obrátit tento proces. V řadě zemí uspěli mnoha viditelnými způsoby: zavedení zahalování žen a separace pohlaví; zákaz alkoholu; prohibice úroků a půjček; zavedení šarii rozdílnými způsoby do právního systému. To však neznamená, že byly zastaveny některé neúprosné socio-ekonomické procesy, které je obtížné kontrolovat a plánovat. Například cílem všech islamistických hnutí bylo, aby ženy zůstávaly doma a pečovaly o domácnost. Ale ve skutečnosti chodí ženy do práce více než kdy jindy. Paradoxně totiž zahalování žen usnadnilo mnohem širší sociální a ekonomickou spoluúčasť žen. Ačkoliv tresty podle šarii jsou v zákonících v Iránu, jen zřídka jsou užívány a když, tak jen pro politické účely. Navíc je šaria irelevantní vůči velkému množství legislativy v moderní společnosti. (Zubaida 2000, str. 76)

Proto dnešní formy větší části islamistického hnutí již nemůžeme chápat jako anti-moderní. „Islamismus se stal alternativní formou modernity, která odmítá Západ.“ (Karim 2002, str.55) Islamistická hnutí takřka všude v muslimském světě chtějí vytvořit alternativní modernitu, ne odmítnutí modernity ve stylu Tálibánu v Afgánistánu nebo militantních frakcí iránského režimu. Spíše se snaží o konstrukci moderní společnosti, která se podílí ekonomicky a politicky na globálním systému, ale je živena sebevědomou islámskou kulturou. (Berger 2002, str. 13)

Podle F. Burgata jsou islamistická hnutí vůči modernitě otevřená a jejich přístup určitě není jednodušší. Jejich opravdu extrémistické frakce sice často podlehly jednoduchému pokušení bez rozdílu odmítnout západní příspěvek k sociální a politické modernizaci pod záminkou, že tento příspěvek je pokračování západního imperialismu. Nicméně tyto frakce jsou minoritami, skladba islamistického hnutí je podstatně komplexnější. (Burgat 2003, str. xvi) Nejde tady o žádnou strukturální neslučitelnost s neměnným jádrem muslimské doktríny. Jsou to okolnosti, za jakých se modernizace rozšířila v arabském světě, které zabránily zdejšímu zakořenění. Jde o fakt, že reforma byla prosazena cizí kulturou, že nejde o produkt lokální islámské výroby, ale místo toho byla předem vyrobena mimo cíl určení a vytvořena z cizích materiálů. (Burgat 2003, str. 155)

Islamistická hnutí byla úspěšná zejména v oblastech společensko-vzdělávací politiky, které jsou nepochybně pro-moderní a kde modernizace seshora vedená sekulárními režimy nikdy příliš úspěšná nebyla. Podle Burgata byla úspěšná zejména islamizace zezdola, která zasahuje do všech prostorů sociální činnosti schopné alespoň částečně uniknout administrativnímu sevření státu. Jde o různé unie, profesionální a studentská sdružení, výzkumná centra, sportovní kluby, ústavy sociální péče, ale také právnické skupiny a svazy

svobodných profesí. Cesty mobilizace jsou tradiční (mešity, poutníci, návštěvy od domu k domu, mítinky atd.), ale také čím dál tím více moderní (ve formě audio a video kazet, televizních programů, informačních bulletinů, webových stránek, atd.). (Burgat 2003, str. 174-175)

Mezi islamisty najdeme také extrémistické frakce, pro než jakýkoliv kompromis není možný a jejichž formy vyjádření se stávají čím dál tím více násilnějšími a také globálnějšími. Zde však nesmíme opomenout roli sekulárních režimů, jež při eskalaci násilí hrají. Typickým příkladem je událost z roku 1991, kdy v Alžírsku v prvních svobodných volbách od nezávislosti od Francie islamisté jasně zvítězili. Vládnoucí režim na to zareagoval anulováním voleb a pozatýkáním stovek islamistů. Následné protesty byly posléze, za tiché podpory Západu, násilně potlačeny.

Islamistické strany jsou v islámském světě opakovaně staveny mimo zákon. O tom, zda však budou islamistická hnutí legalizována, nerozhoduje jejich ideologický profil, ale odhadovaná politická síla, která by mohla ve volbách ohrozit stávající režimy. Represe páchané na islamistech vedou k radikalizaci některých z těchto hnutí, nebo alespoň některých jejich částí. Existence extrémistické frakce v každém opozičním hnutí následně ospravedlňuje státní násilí namířené proti islamistům. Volby v řadě muslimských států nejsou demokratické, protože jsou z nich předem vylučovány strany, které by jinak byly schopné získat hlasy od velké části voličstva. V Tunisku, jež je na Západě viděno jako exemplární experiment modernizace, došlo ke znovuzvolení prezidenta díky zisku 99% hlasů (což je jasný důkaz faktické nemožnosti volit alternativu).

Ne ve všech muslimských státech byla islamistická opozice násilně potlačena nebo zakázána. Například v Jordánsku, Jemenu, Libanonu, Pákistánu, Malajsii a Indonésii se islámistické strany začlenily do politické plurality a účastní se voleb. Zkušenost ukazuje, že volební podpora islamistických stran zpravidla nepřesáhne dvacet procent. Inkluze politického islámu do politického života se tak jeví jako nejúspěšnější a nejdemokratičtější strategie. (Kropáček 2002, str. 87) To, zda však budou islámští aktivisté ve většině muslimských zemí integrováni do politické arény, záleží méně na tom, jak se oni změní, a více na tom jak se změní sekulární režimy. Pouze smysluplné demokratické otevření jim dovolí zapustit kořeny uvnitř legálního institucionálního rámce, což je velká většina z nich připravena přijmout. Právě v tomto bodě může Západ sehrát významnou roli, když namísto slepé podpory sekulárních režimů, podpoří možnost islamistů participovat na moci. Jestliže to

neudělá, bude i nadále čelit jejich nepřátelství a v extrémních případech i teroristickým útokům.

Střet Západu a světa islámu?

Pro řadu běžných amerických občanů byl útok z 11. září 2001 obrovským šokem. Většina z nich jen stěží dokázala pochopit, proč na ně takto brutálně útočí lidé pocházející ze zemí, které oni sami ani nejsou schopni najít na mapě.

Západ a hlavně USA nejsou v muslimském světě sice příliš oblíbeny, o hluboké zášti u většiny muslimů však nemůže být řeč. Tato neobliba je zhruba trojího druhu. První je neobliba kulturně-sociální a souvisí zejména s vnímaným úpadkem morálních hodnot a přílišným individualismem. Tento důvod neobliby je nejvíce spojen s náboženským vnímáním světa, ale je také nejslabší. Druhý důvod je ekonomický a jde zejména o kořistnické praktiky západních nadnárodních korporací. Nejvíce zášti vůči Západu ze strany muslimů vzniká z politických důvodů. Jedná se zejména o podporu despotických režimů, podporu Izraele (v konfliktu s palestinskými Araby a v konfliktu se sousedícími arabskými státy a širším islámským světem) a neaktuálněji o válku v Iráku. (Kropáček 2002, str. 127-128)

Je třeba vidět, že mnoho z toho, co je prezentováno jako islámská kritika Západu má málo nebo takřka nic co do činění s náboženstvím. Podpora Palestiny, veřejné odsouzení západní hegemonie na ropném trhu, solidarita s Irákem, veřejné odsouzení kulturního imperialismu a protest proti dvojímu standardu na lidská práva, to jsou všechno součástí muslimského obžaloby Západu, ale nejsou nezbytně náboženské, co se týče obsahu nebo typické pouze pro muslimský svět. (Halliday 2002, str. 25)

Islámští fundamentalisté a teroristé používají pro vyjádření své nenávisti Západu náboženskou rétoriku. Někteří Západní politici a média tohoto využívají k vykreslení teroristů jako vyšinutých náboženských fanatiků. Za tímto obrazem se však velice často ztrácejí opravdové příčiny nenávisti namířené proti Západu a zejména proti Americe. Tyto příčiny představují jevy a události, které jsou reálné a z nichž některé jsou stejně tak obtížně morálně ospravedlnitelné jako jakýkoliv teroristický útok.

Západní podpora pro represivní režimy v arabské oblasti většinou nebyla vyjádřením preferencí určitých kultur nebo náboženství. Jejich jednání bylo většinou poháněno čistě ekonomickými zájmy. Západ měl zájem především na stabilitě oblasti odkud čerpá ropu a tu mu lépe zajistily režimy tvrdé ruky, než otevření politického prostoru těžko vypočitatelným

islamistům. Vlády arabských států, jež nereprezentují názory svého lidu, by nebyly schopné odolat domácímu tlaku k reformě, kdyby netěžily z bezvýhradné podpory Západu v jejich boji proti fundamentalismu, boji jehož jméno může být lehce vyvoláno, kdykoliv přijde na represi zaměřenou proti místním disidentům. Fundamentalismus se stal optikou, skrze níž je nahlíženo na tak rozličné konflikty jako je občanská válka v Alžírsku, Arabsko-izraelský konflikt a teroristické útoky provedené v metropolích Západu. Takovýto nerozlišující způsob interpretace a výkladu brání v realističtější analýze zdroje násilí.

Vztah mezi Západním světem a světem islámu v určitých aspektech velice připomíná sebenaplňující se proroctví. Některá média, politici a i sociální vědci vykreslují ten druhý svět velice negativním způsobem. Islámské společnosti bývají tak prezentované jako ztělesnění útlaku, agrese, brutality, fanatismu a středověkého zpátečnictví. Do značné míry se pak stává, že jejich předpokládaná iracionalita a nepřátelství se stanou základem pro západní postoj vůči všem muslimským zemím. Tyto negativní západní postoje přitahují militantní nepřátelské ideologie a praktiky islámských fundamentalistů v rozličných místech muslimského světa a jsou využívány extrémistickými skupinami za účelem posílení a stvrzení jejich nepřátelských ideologií a praktik. Nevyhnutelným výsledkem cyklu démonizace a proti-démonizace toho druhého jako navždy nepřátelského cizince je naplnění tohoto proroctví. Samozřejmě ne všechny elementy stereotypní obavy z islámské hrozby byly vynalezeny bez pomoci. V islámských společnostech můžeme najít příklady agrese, represe, fanatismu apod. Vnímání islámu jako nepřítele má však stále málo co do činění s realitou, protože pouze určité aspekty reality jsou používány k potvrzování těchto klišé představ. (An-Na'im, str. 112-114)

Nejznámějším případem, kdy k vzájemnému negativnímu vnímání přispěl sociální vědec, je velice vlivné tvrzení Samuela Huntingtona o „střetu civilizací“, kterou prezentoval několika způsoby během 90. let 20. století. Huntingtonova se domnívá, že zatímco zdrcující porážka komunismu přinesla konec všem ideologickým sporům, neznamenal to konec historie. Od teď budou rozdělovat svět kultury. Vyjmenovává osm kultur: Západní, Konfuciánskou, Japonskou, Islámskou, Hinduistickou, Slovansko-ortodoxní, Latinsko americkou a Africkou. Každá z těchto civilizací ztělesňuje rozdílné hodnotové systémy symbolizované náboženstvím, které jsou podle Huntingtona ústřední silou, která motivuje a mobilizuje lidi. Hlavní rozdělení je mezi Západem a zbytkem a zejména mezi Západem a islámem. V jeho knize je islám představen jako „bezprostřední problém pro Evropu“ (Huntington, str. 243), píše se zde o tom že „něco skoro jako válka probíhá“ (Huntington, str.

243), a dochází i na prognózu „studené války nebo dokonce studeného míru“ (Huntington, str. 145). Mezi Západem a islámem existuje podle Huntingtona již čtrnáct století zásadní spor, který bude velice pravděpodobně pokračovat.

Takováto tvrzení velice dobře slouží jako „důkazní materiál“ pro některé politiky obhajující své politické činy a mají veliký vliv na laickou veřejnost, jež není schopna odhalit všechna hrubá zjednodušení, nejasnosti a nepřesnosti Huntingtonova pojetí. Kritiku Huntingtonovy teze o „střetu civilizací“ můžeme najít v řadě prací, u nás nejlépe zřejmě u Mendela (viz Mendel 2002). Nejproblematictější se jeví Huntingtonovo vnímání islámu a Západu jako monolitních, uzavřených celků.

Představa jednolitych Huntingtonových civilizací je mimo jiné stále více narušována rostoucími počty muslimů žijících na Západě. Muslimové jsou členové druhého respektive třetího početně největšího náboženství v Evropě a v USA. V Evropě žije asi 18 miliónů muslimů, z toho 9 na západě (5 miliónů ve Francii) a 9 na jihovýchodě. V USA je 4-6 miliónů muslimů, z čehož asi jeden milión jsou konvertité. (Esposito, Fasching, Lewis 2002, str. 252-255) Protože si mnozí z nich chtějí zachovat svoje náboženství, kulturu a hodnoty, stala se integrace muslimů do evropské a americké společnosti zásadním náboženským, sociálním a politickým problémem. Přítomnost muslimů na Západě je realita, která již nejde zvrátit. Islám se zde musí integrovat. Je třeba vytvořit určitou „západní verzi islámu“, protože existence separujících se islámských ghett jen stěží povede k vyřešení napjaté situace. Západ k tomu může pomoci například tím, že nebude muslimy nutit odkládat své kulturní symboly ve veřejném prostoru. (Halík 2004, str. 291)

Ještě než si položíme otázku, jak je možné se vymanit ze začarovaného kruhu vztahu Západu se světem islámu, je třeba se zeptat, zda-li vůbec činitelé, jež nejvíce přispívají k eskalaci násilí, mají vůbec o smířlivé řešení zájem. Islámští teroristé se vidí uprostřed svaté války, která, jak si pravděpodobně většina z nich uvědomuje, nemůže být vyhrána, která ale také nemůže být nikdy vzdána. Na druhé straně pak stojí zejména současná americká vláda v jejímž čele se nacházejí především členové konzervativní a neokonzervativní frakce republikánské strany. Historie ukazuje, že jak konzervativci tak neokonzervativci si často ani neuměli představit svoji domácí a zahraniční politiku bez nebezpečného vnějšího nepřítele. To může vést k domněnce, že za současnou americkou vládní politikou není snaha konflikt řešit, ale spíše jej udržovat.

Navíc nemůžeme zapomínat ani na blízké propojení současné vlády s americkým fundamentalistickým protestantismem. Prezident George Bush je horlivý evangelikánský

protestant. Velice dobře známé jsou jeho každodenní ranní modlitby, jeho projevy plné biblických odkazů, jeho přesvědčení, že k němu promlouvá Bůh a vnímání amerického lidu jako Bohem vyvoleného národa. Je otázka, jestli toto vše není pouhá hra pro voliče rekrutující se z křesťanské pravice, spíše se však zdá, že to myslí zcela vážně.

Jedna z organizací křesťanské pravice - Křesťanská koalice - se například čím dál tím hlasitěji staví za právo Izraele osídlit a přivlastnit si okupovaná území. Tato organizace hlásá, že znovuoobnovení Izraele a Jeruzalému na historických územích bude předebrou druhého příchodu Krista. Bush se k této tezi nikdy nevyjádřil, přesto je možné, že jeho politika na Středním východě může být významně ovlivněna jeho náboženským smýšlením. Proto je třeba se zamyslet i nad tím, zda-li významným tvárným prvkem konfliktu, který dnes tak hýbe světem, není střet dvou náboženských fundamentalismů.

Nejedná se však o nevyhnutelný střet dvou civilizací. Náboženství zde sice hraje svou úlohu, ale hlavní roli zde mají dvě frakce dvou významných náboženských tradic, nikoliv tyto tradice jako takové. Navíc protestantský a islámský fundamentalismus jsou sice zásadními elementy v současném konfliktním vztahu mezi Západem a islámem, nejde však zdaleka o prvky jediné. Zbylý západní a islámský svět zatím nepřijal černobílé vidění světa těchto dvou táborů a proto neexistuje důvod tvrdit, že dojde ke střetu dvou civilizací. Jelikož však určité nebezpečí přijetí takovéto optiky větším počtem lidí na obou stranách hrozí (zejména díky efektu sebenaplňujícího se proroctví), je třeba problematický vztah Západu a islámu aktivně řešit.

Jestliže chce Západ opravdu řešit problém terorismu prováděného extrémistickými islamisty, problematiku muslimů na Západě a obecně svůj vztah ke světu islámu, musí uznat své vlastní nedostatky. Tváří v tvář vzrůstajícímu počtu útoků a jejich hrozivé efektivnosti, musí Západ znovu promyslet svoji útočnou strategii. Asi je obtížné si představit, že by západní vlády na útoky teroristů vůbec nereagovaly a nesnažily se dopadnout viníky a postavit je před soud. Musí se však snažit dopadnout konkrétní jednotlivce a organizace, u kterých existují jasné důkazy, že za útoky stojí. Naopak útoky z částečně nebo zcela smyšlených důvodů na celé země a zařazování jiných do tzv. osy zla jsou většinou kontraproduktivní – vedou totiž k podpoře radikalizmu a následně i terorismu. V Iráku díky teroristickým útokům denně umírají desítky lidí. Teroristické útoky ve Španělsku a Velké Británii byly zřetelnou reakcí na přítomnost vojenských sil příslušných zemích v Iráku, byť se vlády obou zemí snažili jakoukoliv souvislost mezi válkou v Iráku a teroristickými útoky vehementně popřít. V jedné ze zemí z tzv. osy zla Iránu, kde byl pro poslední dvě volební

období (1997-2005) zvolen reformní kandidát Mohammad Chátamí, si v roce 2005 lidé rozhodli zvolit, proti očekávání většiny západních pozorovatelů, nejradikálnějšího možného prezidentského kandidáta - Mahmúda Ahmadínedžáda - zastávce nukleárního programu a politiky neústupnosti vůči Západu.

Pokud by západní političtí představitelé opravdu chtěli dlouhodobě vyřešit situaci muslimského světa, je třeba aby se odklonili od válečné politiky. Namísto toho by měla směřovat podpora rostoucímu počtu lidí a hnutí v islámském světě, kteří se snaží o zavedení svobodných institucí a podporu lidských práv. Je třeba podporovat muslimské společnosti, aby si vytvořily svůj vlastní způsob modernity, protože ten západní zde zřejmě nikdy zcela fungovat nebude. Je vysoce pravděpodobné, že v takovéto modernitě bude hrát významnou roli náboženství. To by se nemělo stát důvodem odporu proti takovéto modernitě. Jak podotýká T. Halík „chce-li někdo vyléčit fundamentalistické sklony některých věřících, neměl by sázet na polemiku z ateistických pozic, nýbrž spíše na trpělivé vzdělávání věřících v jejich vlastní tradici.“ (Halík 2004, str. 293) Je třeba přijmout, že náboženství hraje v těchto společnostech významnou roli. Islám je především vyjádřením identity. Jestliže se Západ nebude snažit pochopit islám, pak nemůže pochopit ani identitu muslimů. Pak je však cesta k vzájemnému pochopení uzavřená.

Aby toto vše bylo vůbec možné, musí se Západ především vzdát svého arogantního nároku na monopolní výklad toho co je a co není legitimní, musí se vzdát iluze, že civilizovaný způsob bytí je západní bytí. Je třeba, aby uznal právo jakékoliv jiné kultuře formulovat jejich vlastní hodnoty založené na jejich vlastním historickém dědictví. Musí připustit možnost, že hodnoty univerzálně platné mohou být stejně dobře vyjádřeny pomocí symbolických zdrojů a historických referencí ne-západních kultur. Musí také připustit, že jediná možná modernita není pouze ta západní.

Na druhé straně muslimové musí pochopit, že za současný stav v muslimských zemích mohou nejvíce právě oni sami. Islám musí přijmout a sdílet zodpovědnost za neúspěchy muslimských společností a ne z nich jen obviňovat Západ. Musí si uvědomit, že to byla právě slabost muslimské společnosti, jež dovolila Západu ji pokořit. Pokud totiž budou národy zejména ze Středního východu pokračovat ve své současné cestě, může se „sebevražedný atentátník, obložený výbušninami, stát metaforou pro celou oblast a pak nebude existovat žádný únik ze sestupné spirály nenávisti a zášti, záchvatů vzteku a sebelítosti, chudoby a útlatku, jejímž vrcholem bude dříve či později další cizí nadvláda.“ (Lewis 2003a, str. 185)

Závěr

Jak vidno, náboženská sféra je v dnešní době přinejmenším z globálního pohledu velice živá. Náboženství a duchovnost nabývá mnoha rozdílných forem, od individualizované a rozvolněné spirituality, při níž je využíváno a kombinováno mnoho náboženských i nenáboženských myšlenkových proudů a praktik, až po uzavřené fundamentalistické skupiny, které se snaží o striktní dodržování dogmat jedné určité náboženské tradice.

Cílem práce bylo nejen ukázat tuto do dnešní doby nebývalou živost, rozmanitost a vzájemnou provázanost, ale také ukázat, jaké vlivy na začátku 21. století na náboženskou sféru působí a jak je těmito vlivy náboženská sféra formována.

Je zřejmé, že radikální verze sekularizační teze, která tvrdí, že s rostoucí modernizací postupně náboženství zanikne, je již zcela neudržitelná. V Evropě sice k určitému odklonu od náboženství došlo, zdá se však, že se jedná především o odklon od institucionalizovaného náboženství, které je z části nahrazováno alternativními a různorodými formami náboženskosti a duchovnosti. Ve většině zbylého světa je pak náboženství ve stejně dobrém stavu jako kdy předtím.

Jako udržitelná část teze o sekularizaci se jeví tvrzení o diferenciaci sekulárních sfér od náboženských institucí a norem, především ve formě separace státu a církve. Jednou ze základních charakteristik modernizace totiž opravdu je rostoucí diferenciaci jednotlivých sfér společnosti. I jestliže však chápeme sekularizaci jako diferenciaci sekulární a náboženské sféry, nelze tvrdit, že je tento proces univerzální pro celý svět a že je nezvratný. Modernizace leckdy přinesla takovouto formu sekularizace, která však později byla kontrována mocnými vlnami desekularizace, neboli návratem náboženství do politické sféry.

Desekularizace je součástí širšího procesu dediferenciaci, která je spojena s postmoderními prvky, jež se v dnešní době stále více prosazují. Spíše však než v době postmoderní, žijeme v době pozdně moderní. Postmoderna výrazně pozměnila dnešní společnost, ještě však nemůžeme mluvit o tom, že postmoderní prvky zcela převládly. Spíše se nacházíme na cestě mezi dvěma epochami, přičemž ta budoucí má zatím velice nejasné obrysy.

Tak, jak se mění doba, se proměňuje i náboženská sféra. Díky neúspěchu snahy vědy stát se všeobecně přijímanou základní interpretací světa, se náboženství dostalo nové šance. Vzhledem k rostoucí individualizaci však monopol tradičních náboženství ustupuje stranou před živým pluralismem a bohatou nabídkou na otevřeném náboženském trhu. Lidé si stále

častěji jako kutilové skládají svoji vlastní víru z různých myšlenkových proudů. Necítí potřebu hlásit se k nějaké konkrétní církvi, či jiné náboženské organizaci a nebo se k ní hlásí, avšak jejich pojetí vyznávání a praktikování se od toho tradičního velice odlišuje.

Neznamená to, že by se tradiční církve a tradiční náboženská shromaždiště (kostely, synagogy, svatyně, apod.) staly nepotřebnými. Chození do kostela však přestává být návykem, stalo se spíše osobní preferencí. Organizovaná náboženství jsou nucena uplatňovat vliv hlavně skrze individuálně žitou sféru, protože ztratila svůj dřívější monopol nad kolektivem.

Výrazně roste zejména obliba tzv. individuální duchovnosti, kterou lze najít uvnitř tradičních náboženských organizací, hlavně však mimo nich. Tento náboženský individualismus je vyjádřením rostoucího individualismu dnešní doby. Lidé, kteří přestali věřit ve společenskou transformaci vedenou seshora, se pokouší proměnit alespoň sebe sama. Tito lidé dohromady tvoří soubor heterogenních skupin a duchovních sítí, které jsou sice minimálně organizované, tkví v nichž však určitý potenciál pro žádanou celospolečenskou transformaci. New Age, jak se tyto skupiny a sítě někdy nazývají, se musí vyrovnávat nejen s faktem vlastní neorganizovanosti a nespojitosti, ale také musí řešit svůj ambivalentní vztah ke konzumnímu modu dnešní doby. Na jedné straně je New Age ve svém jádru ideově proti konzumnímu životnímu stylu, na druhé straně je to vznik autonomního spotřebitele a důraz na spotřebu, co New Age výrazně napomáhá jeho šíření a popularitě.

Nejen New Age, ale všechna náboženská hnutí a tradice se musejí vyrovnat s faktem, že se ocitly na jednom tržišti s ostatními kulturními produkty. Aby uspěly, musejí se proměnit tak, aby se staly prodejnými. Snaha přetvořit hluboká náboženská a duchovní učení do zboží, produktů a jednoduchých mediálních sdělení však může způsobit, že časem budou prodávány pouhé „obaly“, zatímco obsah, pomocí něhož chtěly tato hnutí měnit svět k lepšímu, se vytratí. Úspěšná náboženská hnutí a duchovní proudy tak především musejí umět balancovat na hraně tak, aby nabídly dostatek ze své podstaty a zároveň byly prodejnými. Zkušenost ukazuje, že to určitě možné je a že tyto dvě charakteristiky nemusejí být v rozporu.

Výše zmíněná nutnost soupeření s jinými kulturními proudy a tedy i jinými náboženstvími je do značné míry způsobená zvětšující se vzájemnou provázaností různých částí světa, nebo-li globalizací. Zatímco v ekonomické, politické a kulturní oblasti převládá v rámci globalizace hlavně Západní vliv, jež způsobuje tlaky vedoucí k unifikaci a homogenizaci, náboženské ideje proudí všemi směry poněkud volněji. Díky tomu došlo k dosud nevídanému promíchání různých náboženských tradic a hnutí. Každý je

bezprostředně konfrontován s náboženskými a duchovními naukami, hodnotami, zvyky a normami, jež mohou být značně odlišné od těch, jež si sám osvojil. Zatímco někteří tuto nabízenou různorodost vítají a s nadšením obohacují své vidění světa, neméně stejně velká je skupina, v nichž pluralismus světa vyvolává pocity ohrožení vlastní identity. Takovíto lidé se ještě více zatvrzují ve své původní víře a odmítají vše cizí.

Absolutní a pevnou odpovědí na globalizovaný svět relativnosti a proudů se stal náboženský fundamentalismus. Je nejráznějším vyjádřením návratu náboženství do politiky. Představuje nevyhnutelnou náboženskou dimenzi současného kulturního a politického života a proto je zcela nutné na jeho přítomnost reagovat. Není efektivní proti náboženskému fundamentalismu bojovat, naopak je třeba akceptovat skutečnost základních principů přesvědčení a uznat alternativní důvody víry. Samozřejmě není možné náboženskému fundamentalismu zcela ustoupit, protože by pak byly ohroženy základní principy fungování demokracie. Je však třeba vytvořit takové prostředí, kde lidé klonící se k fundamentalismu, nebudou pociťovat bezprostřední ohrožení vlastní identity, a umožnit jim prosazovat své nároky standardním politickým způsobem. Varovným příkladem nám může být situace v některých muslimských zemích, kde často násilné utlačování islamistických skupin sekulárními vládami za slepé podpory Západních mocností vedlo k eskalaci násilí a terorismu, jež se nevyhnul ani Západnímu světu.

Na úplný závěr je možná dobré ještě podotknout, že cílem této práce určitě nebylo přijít s jednou ucelenou teorií, jež by bylo možné aplikovat na všechny oblasti světa a formy náboženského vyjádření. Náboženská sféra je příliš rozmanitá, než aby ji bylo možné shrnout do několika málo pouček. I proto je takřka nemožné určit, jak se bude náboženství a spiritualita dále rozvíjet. Je však více než pravděpodobné, že bude prosperovat i nadále a že víra nalezne nové formy a způsoby vyjádření.

Literatura:

- An-Na'im A. A.: Political Islam in National Politics and International Relations. In: Berger P. L. (ed.): The desecularization of the world (resurgent religion and world politics) Washington, Ethics and Public Policy Center 1999; Grand Rapids, Mich., Eerdmans 1999
- Barša, P.: Západ a islamismus (střet civilizací, nebo dialog kultur?). Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2001
- Barša, P.: Hodina impéria (zdroje současné zahraniční politiky USA). Brno, Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav 2003
- Bauman, Z.: Tekutá modernost. Praha, Mladá fronta 2002
- Beckford, J. A.: Social Theory and Religion. Cambridge, Cambridge University Press 2003
- Berger P. L.: The Desecularization of the World (A Global Overview). In: Berger P. L. (ed.): The desecularization of the world: resurgent religion and world politics. Washington, Ethics and Public Policy Center 1999; Grand Rapids, Mich., Eerdmans 1999
- Berger, P. L.: Introduction, The Cultural Dynamics of Globalization. In: Berger, P. L., Huntigton S. P.: Many Globalizations (Cultural Diversity in the Contemporary World). Oxford, Oxford University Press 2002
- Berger, P. L.: Vzdálená sláva (hledání víry ve věku lehkověrnosti). Brno, Barrister & Principál, Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997
- Beyer, P.: Social forms of religion and religions in contemporary global society. In: Dillon, M. (ed.): Handbook of the sociology of religion. Cambridge, Cambridge University Press 2003
- Borowik, I., Tomka, M. (eds.): Religion and social change in post-communist Europe. Kraków, Nomos 2001
- Broughton, D., ten Napel, H.-M.: Conclusion, European Exceptionalism? In: Broughton, D., ten Napel, H.-M.: Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe. London, New York, Routledge 2000
- Bruce, S.: God is dead (Sekularization in the West). Malden, Blackwell 2002
- Budde M.: The (Magic) Kingdom of God: Christianity and Global Culture Industries. Boulder, West Press 1997
- Burgat, F.: Face to Face with Political Islam. I.B. London, Tauris 2003
- Casanova J., Public Religions in the Modern World. University of Chicago Press, Chicago 1994
- Crouch, C.: The Quiet Continent: Religion and Politics in Europe. In: Marquand, D., Nettler, R. L. (ed.): Religion and Democracy. Oxford, Blackwell 2000

Davie, G.: Europe: The Exception that proves the rule? In: Berger, P. L. (ed.): The desecularization of the world: resurgent religion and world politics. Washington, Ethics and Public Policy Center 1999; Grand Rapids, Mich., Eerdmans 1999

Davie, G.: Religion in Modern Europe: a Memory Mutates. [Online] New York, Oxford University Press 2000. Dostupné na <http://www.churchofscotland.org.uk/boards/reviewreform/downloads/rrreligionmoderneurope.doc>

Davie, G.: Patterns of Religion in Western Europe: An Exceptional Case. In: Fenn, R. K. (ed.): The Blackwell companion to sociology of religion. Malden, Blackwell 2003

Davie, G.: From Obligation to Consumption: Patterns of Religion in Northern Europe at the Start of the twenty first Century [Online] (Přednáška prezentovaná na Porvoo Theological Conference, Skalholt, Island 2004) Dostupné na: http://www.porvoochurches.org/press/Grace_Davie.doc

Declaration toward global ethic. [Online] Council for a Parliament of the World's Religions, Chicago 1993. Dostupné na <http://www.cpwr.org/resource/ethic.pdf>

Doniger, W.: Post-Modern and Colonial (structural comparison). In: Patton, K. C., Ray, B. C. (eds.): A magic still dwells (comparativ religion in postmodern age). Berkeley, University of California Press 2000

Ebaugh, H. R.: Religion and the New Immigrants. In: Dillon, M. (ed.): Handbook of the sociology of religion. Cambridge, Cambridge University Press 2003

Ehl, M.: Globalizace pro a proti. Praha, Academia 2001

Esposito, J. L., Fasching, D. J., Lewis, T.: World Religions Today. New York, Oxford University Press 2002

Garvey, J.H.: Fundamentalism and American Law. In: Martin, M. E., Scott, A. R. (eds.): Fundamentalism and the State (Remaking Politics, Economies, and Militance). Chicago, Chicago University Press 1993

Gauchet, M.: Odkouzlení světa (dějiny náboženství jako věci veřejné). Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2004

Girvin, B.: The Political Culture of Secularization (European Trends nad Comparative Perspectives) In: Broughton, D., ten Napel, H.-M.: Religion and Mass Electoral Behaviour in Europe. London, New York, Routledge 2000

Goldfield, D.: Religion and Politics in the United States. In: Sweney, M., Peprník, M. (eds.): Spirituality and Religion in American Culture Olomouc, Univerzita Palackého 2002

Gorski, P. S.: Historicizing the Secularization Debate (An Agenda for Research). In: Dillon, M. (ed.): Handbook of the sociology of religion. Cambridge, Cambridge University Press 2003

Halík T.: Globalizace a náboženství. In: Mezřický V.: Globalizace. Praha, Portál 2003

Halík, T.: Vyzván i nevyzván. (Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství). Praha, Nakladatelství lidové noviny 2004

Hall, J. R.: Religion and Violence (Social Processes in Comparative Perspective) In: Dillon, M. (ed.): Handbook of sociology of religion. Cambridge, Cambridge University Press 2003

Halliday, F.: West Encountering Islam (Islamophobia Reconsidered). In: Mohammadi, A.: Islam Encountering Globalization. London, New York, RoutledgeCurzon 2002

Hamilton, M.: Sociology of religion: theoretical and comparative perspectives. London, New York, Routledge 2001

Hayes, B.C.: The Impact of Religious Identification on Political Attitudes: an International Comparison. Sociology of Religion, 1995. [Online] Dostupné na http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_n2_v56/ai_17090298

Hellas, P.: The New Age Movement. Oxford, Cambridge, Blackwell 1996

Hertzová, N.: Plíživý převrat. (Globální kapitalismus a smrt demokracie). Praha, Nakladatelství Dokořán 2003

Hervieu-Léger, D.: Individualism, the Validation of Faith, and Social Nature of Religion in Modernity. In: Fenn, R. K. (ed.): The Blackwell companion to sociology of religion. Malden, Blackwell 2003

Huntington S.: Sřet civilizací (boj kultur a proměna světového řádu). Praha, Rybka 2001

Juergensmeyer, M.: New Cold War? (Religious Nationalism Confronts the Secular State). Berkeley, University of California Press 1993

Juergensmeyer, M.: Terror in the Mind of God (The Global Rise of Religious Violence). Berkeley, Los Angeles, University of California Press 2001

Karim, K. H.: Muslim Encounters with New Media (Toward an Inter-civilization Discourse on Globality?). In: Mohammadi, A.: Islam Encountering Globalization. London, New York, RoutledgeCurzon 2002

Keane, J.: Secularism?. In: Marquand, D., Nettler, R. L. (ed.): Religion and Democracy. Oxford, Blackwell 2000

Kepel, G.: Boží pomsta (křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět). Brno, Atlantis 1996

Kepel, G.: Jihad: the Trail of Political Islam. Cambridge, Mass., Harvard University Press 2002

Kniss, F.: Mapping the Moral Order, Depicting the Terrain of Religious Conflict and Change. In: Dillon, M. (ed.): Handbook of sociology of religion. Cambridge, Cambridge University Press 2003

Kropáček, L.: Islám a Západ (Historická paměť a současná krize). Praha, Vyšehrad 2002

Lewis, B.: Kde se stala chyba? (vliv Západu na Střední východ a jeho následná odpověď). Praha, Volvox Globator 2003

Lewis, B.: The Crisis of Islam (Holy War and Unholy Terror). New York, Modern Library 2003

Lužný, D.: Nová náboženská hnutí. Brno, Masarykova univerzita 1997

Lužný, D.: Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace. Brno, Masarykova univerzita 1999

Lyon, D.: Ježíš v Disneylandu, náboženství v postmoderní době. Praha, Mladá fronta 2002

Maier, H.: Politická náboženství (totalitární režimy a křesťanství). Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 1999

Manza, H., Wright, N.: Religion and Political Behavior. In: Dillon, M. (ed.): Handbook of sociology of religion. Cambridge, Cambridge University Press 2003

Mander, J.: Čtyři důvody pro zrušení televize. Brno, Doplněk 2000

Martin, D.: The Evangelical Upsurge and Its Political Implication. In: Berger, P. L. (ed.): The desecularization of the world: resurgent religion and world politics. Washington, Ethics and Public Policy Center 1999; Grand Rapids, Mich., Eerdmans 1999

Marty, E. M., Appleby R. S. (eds.): Fundamentalism and the State (Remaking Politics, Economies, and Militance). Chicago, Chicago University Press 1993

Mears, D. P., Ellison, Ch. G.: Who Buys New Age Materials? Exploring Sociodemographic, Religious, Network, and Contextual Correlates Of New Age Consumption. Sociology of Religion, 2000. [Online] Dostupné na http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_3_61/ai_66498057

Mellor, P. A.: Religion, culture and society in the 'information age'. Sociology of Religion, 2000. [Online] Dostupné na: http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_4_65/ai_n12417230/pg_6

Mendel, M.: „Střet civilizací“ ve světle vědeckého výzkumu. In.: Střet civilizací? (Dominance Západu, nebo dialog světových kultur). Praha, Evropský literární klub 2002

Nettler, R. L.: Islam, Politics and Democracy (Mohamed Talbi and Islamic Modernism). In: Marquand, D., Nettler, R. L. (ed.): Religion and Democracy. Oxford, Blackwell 2000

Perkin, H.: American Fundamentalism and the Selling of God. In: Marquand, D., Nettler, R. L. (ed.): Religion and Democracy. Oxford, Blackwell 2000

Poloma, M. M.: The Spirit Bade Me Go: Pentecostalism and Global Religion. [Online] (Přednáška prezentovaná na Association for the Sociology of Religion Annual Meetings, Washington, D. C. 2004) Dostupné na:
http://hirr.hartsem.edu/research/research_pentecostalism_palomaart1.html

Özbudun, E., Keyman, E. F.: Cultural Globalization in Turkey, Actors, Discourses, Strategie. In: Berger, P. L., Huntigton S. P.: Many Globalizations (Cultural Diversity in the Contemporary World). Oxford, Oxford University Press 2002

Rapoport, D. C.: Comparing Militant Fundamentalist Movements and Groups. In: Martin, M. E., Scott, A. R. (eds.): Fundamentalism and the State (Remaking Politics, Economies, and Militante). Chicago, Chicago University Press 1993

Rémond, R.: Náboženství a společnost v Evropě. Praha, Nakladatelství lidové noviny 2003

Roof, W. R.: Religion and Spirituality, Toward an Integrated Analysis. In: Dillon, M (ed.): Handbook of sociology of religion. Cambridge, Cambridge University Press 2003

Rouch, C.: The Quiet Continent: Religion and Politics in Europe. In: Marquand, D., Nettler, R. L. (ed.): Religion and Democracy. Oxford, Blackwell 2000

Safran, W. (ed.): The secular and the sacred (nation, religion and politics). London, Portland, Frank Cass 2003

Saint-Laurent, G. E.: Spirituality and World Religions: a Comparative Introduction. Mountain View, Calif., Mayfield 2000

Smart, N.: The world's religions: old tradions and modern transformations. Cambridge, Cambridge University Press 1991

Smart, N.: Religions in Contemporary World. In: Harris, I.: Contemporary religions: world guide. Harlow, Longman 1992

Srinivas, T.: A Tryst with Destiny, The Indian Case of Culural Globalization. In: Berger, P. L., Huntigton S. P.: Many Globalizations (Cultural Diversity in the Contemporary World). Oxford, Oxford University Press 2002

Turk, A. T.: Sociology of terrorism. Annual Review of Sociology, 2004, č. 30. [Online] Dostupné na
<http://arjournals.annualreviews.org/doi/full/10.1146/annurev.soc.30.012703.110510>

Turner, B.: Fundamentalism, Spiritual Markets and Modernity. Sociology 2004, č. 38. [Online] Dostupné na <http://soc.sagepub.com/cgi/reprint/38/1/195>

Tycho, A. P.: Tak mnoho cest (příručka o náboženství, sektách, New Age a nových duchovních směrech). Olomouc, Spolek moravských nakladatelů 2001

Van Pelt Campbell G.: Everything you know is wrong (How Globalization Undermines Moral Consensus) [Online] (Přednáška prezentovaná na výročním setkání Association for the Sociology of Religion, San Francisco, California 2004). Dostupné na http://hrr.hartsem.edu/sociology/sociology_online_articles_campbell.html

Velký sociologický slovník. Praha, Karolinum 1996

Wilson, B.: „Secularization“: Religion in the Modern World. In: Clarke, P., Sutherland S.: The study of religion, traditional and new religions. London, Routledge 1991

Woodberry, R. D., Smith, Ch. S.: Fundamentalism et al: Conservative Protestants in America. Annual Review of Sociology, 1998, č. 24. [Online] Dostupné na <http://arjournals.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev.soc.24.1.25>

Wuthnow, R. (ed.): Encyclopedia of Politics and Religion. London, Routledge 1998

Wuthnow, R.: Spirituality and Spiritual Practice. In: Fenn, R. K. (ed.): The Blackwell companion to sociology of religion. Malden, Blackwell 2003

Yan, Y.: Managed Globalization, State Power and Cultural Transition in China. In: Berger, P. L., Huntington S. P.: Many Globalizations (Cultural Diversity in the Contemporary World). Oxford, Oxford University Press 2002

Zubaida, S.: Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey. In: Marquand, D., Nettler, R. L. (ed.): Religion and Democracy. Oxford, Blackwell 2000

Zukin, S., Maguire, J. S.: Consumers and Consumption. Annual Review of Sociology, 2004, č. 30. [Online] Dostupné na <http://arjournals.annualreviews.org/doi/full/10.1146/annurev.soc.30.012703.110553>

