

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
UNIVERZITA KARLOVA

Katedra religionistiky

**'MODIFIKACE SEKULARIZAČNÍ TEZE
V POSLEDNÍ TŘETINĚ 20. STOLETÍ**

—

KOMPARACE P. L. BERGERA A R. STARKA'

'The Modification of the Secularization Thesis at the Last
Third of the 20th Century – A Comparison of P. L. Berger
and R. Stark'

Bc., DAVID HRON

PRAHA 2006

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury.

Děkuji všem, kteří mi byli v různém směru nápomocni při psaní diplomové práce. Velký dík patří všem, kdo autorovi práce pomohli sehnat v našich krajích nedostupnou literaturu, jmenovitě Ondřeji Houškovi, Evě Rajsiglové, prof. PhDr. Pavlu Řičanovi, CSc. a PhDr. Zdeňkovi Vojtíškovi. Dále děkuji za výpomoc s anglickými překlady Pavlíně Míkové a za korekturu českého textu DiS. Karolíně Cilkové. Zvláště pak děkuji za poskytlé konzultace Mgr. et Mgr. Zdeněkovi R. Nešporovi, Ph.D. a ThDr. Jiřímu Gebeltovi, Th.D. za jeho odborné vedení.

Hron David



Praha, březen 2006

SUMMARY:

This diploma work discusses the long-term effort of two major sociologists of our time. My thesis is a comparison taking place on the background of introducing the general trend in the sociology of religion. A trend, which comes from the long-term valid ideas, which claim that the present time is stigmatised by a new social phenomenon. The theory of modernity was the result of the development of social (and other) sciences, which has given it a normative and self-evident status of undeniable social fact, which is not to be questioned. The revision of the theses of modernity as well as secularity started as a consequence of these social changes, whose causes are summarized by a general and empty term "postmodernity". The argument, which has been going on in the sociologic discussion for a long time, has reached the necessity of modification of the old secularization theses.

The two authors each introduce various paradigms of seeing the secularization trend. P. L. Berger made his way to stardom with his book *The Sacred Canopy* (1967), which was published at a time that was defined by frequent formations of secularization theses. For a long time Berger himself was the head of a group of researchers who refer to a social process that cannot be taken back. In this process the consciousness of individuals, as well as the social institutions, abandon the traditional religious values as the consequence of the modernization. The theory of the sacred canopy, which discusses the interpretation of the cosmos and the world order, was a result of multiplicity of the definitions of reality which was relativized. Berger as the leading researcher attests this fact and according to him people stopped being religious in the way they used to be.

The personality of R. Stark, who advocates a completely different opinion, goes against Berger. The world has never been religious enough and never can be irreligious enough. Certain people have certain needs, some needs cannot be satisfied only by religion and therefore by religious organisations. Religious movements which have the characteristics of sects or cults are important for people. The needs in such energetic young movements, which point to the supernatural and the ultimate meaning, are the clearest. According to Stark there was no time in which such movements would not appear. The new and newer religious movements imply the presence of older established religions against

which they define themselves. It is peculiar for all religious movements that they sooner or later either dissolve or become an established church – religious movements secularize themselves. The process of secularization takes place on the institutional base and always brings a religious refreshment or innovation. Stark's secularization is therefore self-limiting.

The present, either the modernity or post-modernity, is not an exception. The individual always has to face the plurality of religious agents, which is of course better for a devout believer than the plurality of religions. The concept of religious plurality and the relevance to the theories of modernity is the core discrepancy between Stark and Berger.

The position of the author of this work comes from a theological setting, so the aim of this paper is to address the theologians. This paper is written with the intention of influencing the theological thinking, which discusses the secularization very often, in order to raise an important question: is the public, which does not go to church, secularized or are secularized the various churches, which do not appear as trustworthy delegates of the supernatural in this world? The intense revivement of sects, esoteric and other similar cult movements has taken the alibi of impiety surrounding from the traditional religious organizations. You can hardly question in a reasonable way whether the public is pagan the moment it is not pious. Fortunately, the matter of the Truth is not questioned in sociology and what was discussed in the secularization theses brought light into the statement about the so-called irreligious modern humanity.

OBSAH

Summary	3
1. Obecný úvod	6
2. Geneze pojmu „sekularizace“	12
3. Specifika sociologického přístupu	24
3. 1. Peter Ludwig Berger	24
3. 2. Rodney Stark	33
4. Makro-úroveň sekularizace	44
4. 1. historicky podmíněný věk sekularizace	46
4. 2. modernita	53
4. 3. „jistoty“ modernity	64
4. 4. krize definice modernity	68
5. Mezo-úroveň sekularizace	70
5. 1. pluralita náboženských institucí (pluralismus)	70
5. 2. neviditelná sekularizace	76
5. 3. náboženství mimo náboženství	87
6. Mikro-úroveň sekularizace	89
7. Kauza: Evropa	97
8. Shrnutí	104
9. Použitá literatura	107

1. OBECNÝ ÚVOD

Je pravidlem, že právě v literatuře teologické a duchovní vždy nalzáme kapitolu věnovanou problému, jímž je moderní člověk. V této literatuře je zpravidla dnešní člověk roven člověku ne-náboženskému; ve smyslu *homo religiōsus*, který potlačuje svou religiózní přirozenost. Nejen tato podoba tvrzení o člověku od-náboženštělém přebírá statut klišé, samozřejmého univerzálního stavu současného člověka. Idea jedince sekularizovaného, jak nás bude provázet celou touto prací, se stala v humanitních oborech, a zejména v sociálních vědách doktrínou, přijatým dogmatem, samozřejmým východiskem pro další práci.

Název této práce předjímá jistou sociálně-vědní reflexi, k níž muselo nezbytně dojít. S trpkou ironií můžeme poznamenat, že došlo k sekularizaci sekularizační teze v tom smyslu, že ve své esenciální podobě byla původně vědeckým grémiem sekularizace sakralizována.¹ Hovoří-li se v samotném zadání diplomové práce o „modifikaci“, máme tím na mysli právě onu reflexi společenských věd.

Představy o od-náboženštěné společnosti počítají s určitým fatálním historickým zvratem, který by způsobil „konec jedné pohádky“. Naším záměrem je nyní poukázat na to, že v údajné sekularizaci společnosti, která se měla naplno projevit právě v tzv. moderně, došlo k něčemu, co zásadně ovlivnilo proces odehrávajících se dějin náboženství, anebo jej podle mnohých badatelů přímo završilo. Směr sociologie náboženství, který hájí paradigma moderní sekularizované společnosti, hovoří o náboženském kataklyzmatu. K určité změně přirozeně došlo, příčiny a povahu těchto společenských změn ještě na základě stanovené komparace ozřejmíme, ale tato změna nemusí znamenat absolutní od-náboženštění společnosti. Karel Dobbelaer² hovoří o třech modelech náboženské změny. První model pracovní nazývá jako *standardní*. Tento model představuje kontinuální spořádané dějiny náboženství, které nejsou zasaženy nějakými zvraty. Standardní model reprezentuje existenci přímé internalizace věr, hodnot a norem a rutinizovaného chování, jež není ani příliš ovlivněno generačními změnami. Další model je právě klasickým evolucionistickým sekularizačním typem, který Dobbelaer nazývá model *vodního předělu*. Zde každá generace zastupuje více a více nábožensky vyvázanou skupinu. Každá generace je méně náboženská než ta

¹ Swatos & Christiano (1992), str. 2.

² Dobbelaer (1992), str. 34 a 35.

předchozí. Konečně poslední model náboženské změny je model tzv. *nákazy*. Zde cosi jako sekularizace má vliv na opouštění od původních věr tradičního náboženství. Změna ale nezasáhne chování lidí, ani jejich implicitní náboženskou zkušenost. Rys takové sekularizace je samozřejmě dán jednak odchody z církví, jednak úbytkem církevního členstva, ale zejména pak otevřenou společenskou kritikou institucionalizovaného náboženství. Lidé veřejně kritizují náboženské organizace a jejich tradice. Tyto otevřené diskuze „nakazí“ ostatní lidi „přesvědčením“ o nevěrohodnosti náboženských organizací a podrobí kritice i samotné náboženské chování. Tento druh sekularizace je dle Dobbelaera nejpřesvědčivější a nevyklučuje následující návraty dříve opustivších členů do církví. Karel Dobbelaer je přesto jedním z mála vytrvalých sociologů náboženství, kteří dodnes udržují svou původní výchozí sekularizační tezi.

Samotné dvousloví „sekularizační teze“ je zatíženo množstvím problémů, které se budeme snažit postupně objasnit. Samotná sekularizační teze vzešla z obecnější teze modernistické. Je jednou z jejích hypotéz, která ovšem převzala statut sociálního faktu, podobně jako modernita, a z této pozice je i interpretována. V prostém uvedení do problematiky se můžeme omezit na tvrzení, že sekularizačními tezemi míníme nakupené teorie, jež si dávají za úkol objasnit a vysvětlit příčinu a dopad jevu, který má za následek oproštění člověka od náboženství. Tyto sekularizační teorie „byly produktem sebevědomé racionalistické sociologie Evropy uprostřed dvacátého století.“³ Již jsme si řekli, že tyto teorie převzali formu určitého vědeckého mýtu, o němž se nediskutuje. Nicméně, jak je široká problematika klasifikace, definování a formulace „náboženství“, tak je obtížné vystihnout a popsat takový jev, jímž je „sekularizace“ - který je ještě nově zatížen samotnou otázkou sociální relevance. Existuje sekularizace jako taková?

Co je to „sekularizace“? Sekularizací je míněno postupné oslabování nebo ztráta společenských funkcí náboženství a církví.⁴ Tento jev je údajně příznačný moderní společnosti, ale je znám i z historie (renesance, Francouzská revoluce, Bismarckův *kulturkampf*...). V moderní společnosti dle sekularizačních tezí dosáhla sekularizace mnohem zásadnější podoby, mnohem komplexněji zasahuje společenské instituce a zanechává po sobě zkázu i v samotném vědomí jedince.

³ Lyon (2002), str. 43.

⁴ Tomka (1999), str. 96.

Touto zkázou mínili představitelé pozitivně-vědeckého grémia absenci čehosi, co tu bylo napříč celými dějinami člověka. Pročež je tvrzení absence náboženství ve vědomí jedince (zbožnost) *sui generis* zásadním problémem pro řešení otázek, jakou formu na sebe nyní přebírají náboženské symboly, kam se transformovaly základní hodnoty a iniciace, které byly odnepaměti inkorporovány v samotné náboženské praxi, kam se nyní upírá člověk s potřebami, které dříve uspokojoval institucionalizovaným náboženstvím apod.?⁵

To nás nutně dovede k závěru, že náboženství a potřeba náboženství nejsou nikdy zcela vytěsněny z vědomí zcela – povzneseme-li se ovšem nad tradiční institucionalizované náboženské formy.⁶

Tato a jim podobná prohlášení jsou ale obdobně doktrinizována. Nejsou přijímána bezesbytku, ale přebírají opět význam absolutního výroku, který není zcela opřen o empirická data. Není příliš složité nahromadit data o sekularizaci institucionální (tzn. separaci církví ze školství, zdravotnictví apod.)⁷, přesto sekularizační „mýtus“, který hovoří též o sekularizaci vědomí moderního člověka, se opírá spíše o původní záměr a předpochopení problematiky přístupujícím badatelem. Veškeré argumenty podepírající výroky o moderním sekularizovaném člověku - člověku, který je zbaven veškerých náboženských pohnutek a potřeb - nejsou nikdy dosti věrohodné, protože se ze své přirozenosti nemohou plně opírat o nasbíraná fyzicky ověřená data. Argument, který předpokládá takovou změnu lidského vědomí, není plně empiricky verifikovatelný.

Autor této magisterské práce je podobně ovlivněn, ačkoli se samozřejmě snaží osvobodit od původních předsudků, které jsou nedílnou součástí jedince, jenž je zasazen do konkrétních sociálních, kulturních a dějinných souvislostí. Je v tuto chvíli čistě nutné poukázat na realie, které by neměly mít vliv na konečný účinek a záměr práce. Autor této práce se předem vymezuje vůči konkrétním

⁵ „Teorie sekularizace se do velké míry odvozuje z obecnější teorie týkající se současného světa, podle které je moderní svět stále méně příznivě nakloněn přinejmenším určitému druhu religiozity.“ – Lyon (2002), str. 14.

⁶ „...secularization, of course, has not meant that religious belief and practice have disappeared, and not even the most thorough proponents of so-called secularization theory regard such disappearance as a libely outcome in foreseeable future (the reappearance of strong religious impulses in Soviet Union, after half a century of intense antireligious propaganda backed up by repressive actions of all kinds, is very suggestive on this point).“ – Berger (1977), str. 78.

⁷ I v tomto ohledu je původní sekularizační teze problematizována, neboť i empirická data nejsou zcela koherentní s předsudečným sekularizačním tvrzením. „Church attendance, claimed affiliation, financial contributions, and other indicators all suggest that whatever decline there was from the apex of the late 1950s has now stopped or been reversed.“ – Berger & Neuhaus (1996), str. 186.

determinujícím vlivům, jež se pokusí potlačit.⁸ Tato práce má poukázat na křehkost sekularizační teze, která je v současnosti držena hlavně teology. Práce totiž vzniká na Husitské Teologické Fakultě UK, kde se o této problematice často hovoří bez elementárních znalostí problematiky. Teologové obecně často rádi hovoří jazykem akademickým, chtějí být přesvědčiví, proto často přejímají pojmosloví jiných společenskovědních oborů (tolik k inspiraci existencializmem, sociologií, psychologií apod.) Práce je určena zejména kolegům a kolegyním, aby se vyhnuli možnému faux pas, které hrozí každému, kdo má touhu často a dlouze hovořit o věcech, o nichž má jen mizivé znalosti.

Z doposavad řečeného vyplývá, že si autor uložil takový úkol, který je při množství vydané věcné a tematické literatury nadmíru neuchopitelný a jen těžko zpracovatelný. Mým záměrem je nastínit základní trendy a obecný sociologický sekularizační diskurz na pozadí komparace dvou významných autorů sociologie náboženství (Peter Ludwig Berger a Rodney Stark).

Nejdříve je nutné ozřejmit význam samotného pojmu „sekularizace“ (2.), jeho vývoj, chápání a ohledy praktické aplikace. Odtud si již budeme schopni říci více o trendech jeho samotného sociologického uchopení. O míře, povaze a šíři aplikace sekularizační teze na moderní společnost a moderního jedince. Uvidíme, že právě rozmanitost sekularizačních tezí závisí na tom, jak badatel definuje náboženství. Otázka sekularizace v různých úrovních (MAKRO, MEZO, MIKRO) otevírá totiž vždy jiné problémy a náboženství definované jednouúrovňově proto nemusí asociovat tolik sporných otázek. V tuto chvíli již navážeme na dva čelní zástupce různých diskurzů v sociologii náboženství, odtud se počne naše komparace. Proto bude nutné si o P. L. Bergerovi a R. Starkovi říci více (3.), z jakých sociologických tradic vychází, specifika jejich pojmosloví, přístupů a základní metodologické klasifikace. Jejich výchozí pozice. Pak teprve přikročíme k samotné srovnávací práci, z níž mají prosvítat přední trendy sociologie náboženství. Pro složitost a hutnost látky samotné jsem přikročil k následujícímu

⁸ Zde není třeba předeslat jakési Curriculum vitae autora, pouze poukáži na nutnost dokázat se vyvázat jistým předpochopením vůči předmětu studia. Tato práce nemá být ideologickým propagováním člověka osvobozeného od náboženství, ani nemá být pomocným akademickým tahákem angažovaným misionářům. Jestliže chceme zachovat věrohodný a odborný ráz práce, musíme vycházet z empirických dat. Neexistují věty jako: „Mám dojem...“, „Bylo mi zjeveno...“ nebo snad „Někde jsem slyšel...“. Autor se snaží osvobodit od čistě „subjektivního poznání“. „...every inquiry into religious matters that limits itself to the empirically available must necessarily be based to ,methodological atheism‘.“ – Berger (1967), str. 100 a 106.

rozepsání sekularizace na úrovni makro-, mezo- a mikro-.⁹ Máme-li uchopit téma sekularizace, musíme sestoupit ze základního tvrzení, že sekularizace (sekularismus¹⁰) má přímou návaznost na vznik moderní společnosti.¹¹ Proto kapitola makro-úroveň sekularizace (4.), která vystihuje společenský dopad sekularizace, bude věnována právě základním rysům, povaze, vývoji modernity (což je samo o sobě téma dosti náročné a mnohými badateli zavrhané). Příčinám moderní dějinné éry uváděnými badateli - se zvýšeným ohledem na příčiny náboženské. Bude nutné se pozastavit i nad silami a jevy, které mají za následek zpochybení celé sekularizační teze. Budeme se zabývat argumenty, které poukazují na opoziční rysy tzv. moderny (ať již budeme hovořit o post-moderních rysech společnosti, de-modernizačních silách apod.). Mezo-úroveň sekularizace (5.) implikuje problematiku institucionalizovaného náboženství. Srovnáme otázku plurality, plausibility a aktivit institucionalizovaného náboženství. Bude nutné se zmínit i o rozdílném uchopení existence religiozity mimo život náboženských organizací (skrytá religiozita, neviditelné náboženství). Na mikro-úrovni sekularizace (6.) sestoupíme až k výkladům o dopadu tzv. sekularizmu na vědomí jedince¹². Zde budeme již dostatečně seznámeni s uchopením komplexní problematiky hlavně u autorů P. L. Bergera a R. Starka. Bude nutné se pozastavit u všemi sociology předesílaného rozdílu religiozity mezi Spojenými státy a Evropou (7.). I zde se pohled Bergera a Starka liší. Odhalíme si kritiky, které směřovaly k většinovému odklonu od sekularizačních tezí. Kritiky, které mají snahu zdiskreditovat samotné metodologické principy sekularizačního přístupu až k více i méně relevantním empirickým dokladům, které mají taktéž snahu podkopat

⁹ Inspiraci jsem našel v: Dobbelaer (1992)

¹⁰ Pojem sekularismus lze definovat jako program a každodenní hnací síla k nastolení sekularizace. Termín je ideologicky spojován s anthroposofujícími volnomyšlenkáři, kteří se mnohdy sami nazývali „sekularisté“. Jejich ideologická hodnotová a mravní východiska předpokládala emancipaci od náboženství. Tyto snahy jsou mnohdy spojovány též s teoriemi středověkých filosofů (N. Machiavelli, T. Hobbes...). „*Secularism would then be a secularizing which did not remain purely secular (as ‚secularity‘) but turned into a doctrine of salvation or an ideology.*“ – Rahner (1975), str. 1554.

¹¹ Problém je, jak jinak, mnohem zásadnější. Převážná část badatelů je přesvědčena o tom, že není jediná příčina, která by stála za vznikem tak hluboké společenské změny. Sám Berger se hlásí ke studiu rozsahu sekularizace spíše než její jedné příčině. „*...religious factor must not be considered as operating in isolation from other factors, but rather as standing in an ongoing dialectical relationship with the ‚practical‘ infrastructure of social life. In other words nothing could be farther from our minds than propose an ‚idealist‘ explanation of secularization.*“ – Berger (1967), str. 110

¹² „*...the traditional religious affirmations have become progressively ‚irrelevant‘ to more and more people.*“ – *ibid.*, str. 179.

vážnost „starých“ sekularizačních teorií¹³. Shrňeme celou komparaci, která konečně po průběžných a tedy i nejasných obrazech nabude celistvější podoby a zrekapitulujeme obecné rysy současného stavu sekularizačního bádání.

Tolik jen obecně k povrchnímu obeznámení se se základy dané problematiky, jíž se míníme v této práci věnovat. Práce se primárně věnuje tématu „sekularizace“ na pozadí komparativní práce, jež nás bude provázet celým textem. Závěr by měl přinést konkrétní výsledek srovnání metodologických postojů dvou světových autorů a obecný náhled sociálního fenoménu sekularizace.

¹³ „...protisekularizace je v současném světě jevem právě tak významným jako sekularizace.“ – Berger (1999), str. 6 (česky: Berger, 1997b, str. 9)

2. GENEZE POJMU „SEKULARIZACE“

Termín „sekularizace“ je odvozen z původního latinského výrazu *sæculōrum*, jehož obecný překlad „věk, éra, doba“ v 4. – 5. století nabyl i jiných významových rovin. Tato doba má již značnou spjatost s křesťanským nazíráním dějin, vnímání času v mezích odehrávajících se dějin spásy. Pojem *sæculōrum* označuje „svět“, je takovým záchvěvem předvýznamu hmotného profánního světa, který je fyzicky i ontologicky oddělen od světa čistého, božského, posvátného. Nicméně v tomto období je význam „svět“ spjat spíše s „duchem doby“, který není zatížen žádnými pozitivními ani negativními dopady. Křesťanské vnímání času, smysl termínu „svět“, který odkazuje na vnímání času, má ještě možný výklad „věku bez konce“ - světa, který zůstane ve stejných a daných zákonitostech, jež není možno z pozice člověka změnit a jež budou změněny až na samotném sklonku dějin zásahem boží moci. Spisy svatých otců a pozůstatky křesťanských modliteb ze středověkého fondu dosvědčují význam „navždy“ v klasických dovětcích *in sæcula sæculorum*.

Přesto se po letech význam pojmu přenesl od obecného vnímání času coby neměnného ducha doby právě na oddělené chápání dvou světů. Svět lidský, známý a uzavřený do neměnných omezení, a svět *mimo tady*, svět posvátný anebo posvěcený, který je světu nesekulárnímu vzdálen. V tomto významu je též termínu *sæculum* užito v Jeronýmově Vulgátě, kde je ekvivalentem řeckému *αιών* (též věk, éra, doba). Pavel užívá obrazu tohoto času a světa coby nedostatečného a kvalitativně rozdílného od času a světa, který se naplňuje v „Božím království“ (ve světě a času *mimo tady*). Podlehnutí *tomuto věku* znamená podlehnout hříchu¹⁴.

Odtud plynulo například rozlišení klášterního mnišstva od „sekulárního“ kléru. Sekulární je odloučeno od božího – „svět“ je více profanizován. Označení „sekulární“ začne mít brzy též význam jakéhosi životního stylu, který je odlišný od života v Bohu. Lidé se utíkají do klášterního života před světem (sekulárním)¹⁵. Římské kanonické právo počítá i s opačným procesem, v němž může být osoba vyhoštěna z církevního řádu – tento proces nazývá sekularizací (návrat do světa sekulárního). Termín se objevil kromě práva církevního též v právu občanském,

¹⁴ Římanům 12,2: „A nepřizpůsobujte se tomuto věku, nýbrž proměňujte se obnovou své mysli, abyste mohli rozpoznat, co je vůle Boží, co je dobré, Bohu milé a dokonalé.“; I. Korintským 1,20: „Kde jsou učenci, kde znalci, kde řečníci tohoto věku? Neučinil Bůh moudrost světa bláznovstvím?“...

¹⁵ Swatos & Christiano (1992), str. 3.

pozemkovém a majetkovém, neboť začal být častěji užíván světskou politickou mocí během náboženských válek, kdy označoval zabavení majetku movitého i nemovitého z pod kontroly církevních autorit. Je to právně-ekonomické opatření, jež vede k převzetí církevního majetku světskou mocí¹⁶. Jde opět o tentýž významový mód, kdy je člověk, předmět, nemovitost vyjmuta z (božího) životního stylu, vyčleněna z institucionalizovaného náboženství a převedena do státní či soukromé správy. *"Pojem 'sekularizace' odkazuje k empiricky dostupným procesům velkého významu v moderní historii západního světa."*¹⁷

Organizačně má původní institucionální sekularizace charakter emancipace vzdělání od církevního vlivu, oddělení státu od církve (poprvé ve Spojených státech r. 1791), vyvlastnění církevní půdy, uzmutí církvím vedení matrik, pokles církevní (náboženské) tematiky v literatuře a umění apod.¹⁸ Dalším diskutabilním výkladem historického rysu institucionální sekularizace je zavedení vědy coby autonomní sekulární perspektivy a význam vědy, vědeckého nazírání světa jako normativního výkladu světa.

Po celou tuto dobu, v níž se sice významy pojmu sekulárního (popř. sekularizovaného) měnily, nebyly nikdy žádné z možných interpretací výrazu užívány jinak, než v pouhých popisných a nehodnotících způsobech.

Osvícenská idea a 19. století vůbec ovšem přinesly širší chápání sekularizace. Došlo k ideovému hodnotícímu naplnění pojmu. Období „svobodného“ člověka hlásá osvobození individua od tradičních a kořistnických společenských institucí. S úbytkem církevního vlivu na život společnosti a jednotlivé společenské instituce se začínají množit tvrzení o zesvětšování veškeré kulturní sféry. Lidé se osvobozují od vlivu církve a církevních symbolů též v umění, morálce, světonázoru a od náboženských formulací ve zkušenosti vnitřního přesvědčení člověka – lidé se emancipují od toho, co vnímají jako starou pohádku (prezentovanou institucionalizovaným náboženstvím, tj. historicky

¹⁶ např. ve Francké říši již Karel Martel (689 – 741) podělil své oddané velmože církevními statky; podobně též v Římskoněmecké říši císař Jindřich II. (973 – 1024); ve Westfálských dokumentech z r. 1648; dále též r. 1803 v Římskoněmecké říši v důsledku Lunévillského míru (9. 2. 1801); Napoleonovo zahojení na německé šlechtě r. 1803; reformy Josefa II. v 18. století (podřízení církve státnímu dohledu, odejmutí cenzury církvi, převedení výchovy kněží pod státem opečovávané generální semináře..., ze jmění zrušeného jezuitského řádu r. 1773 založen studijní fond a r. 1782 zřízení náboženský fond ze jmění zrušených klášterů).

¹⁷ Berger (1967), str. 106 – 107.

¹⁸ Historická definice sekularizace podle D. Lyona: „Přesun původně církevního majetku do státního vlastnictví a odklon jednotlivce od náboženských řádů směrem k jiným povoláním.“ – Lyon (2002), str. 44.

kompromitovanou církví)¹⁹. Tato potřeba osvobození se od starého a strnulého bludu se v 19. století projevovala i ve vzniku mnohých osvícenských společností pro sekularizaci (ideový program sekularismu). V Anglii jakýsi volnomyšlenkář G. J. Holyoake založil tzv. *Secular Society*, což byla skupina usilující o vytvoření takového světového řádu a o formulaci mravního programu pro lidské činění, které by řešily lidské problémy, aniž by užívaly jakýchkoli nadpřirozených výkladů. Podobné společnosti vznikaly ve Francii (škola Victora Cousina) či v Německu (*Monistenbund* od Ernesta Haekcela). Všechna tato sdružení jen poukazují na obecný veřejný trend, který dokresluje obrázek společnosti, jež nastoupila cestu emancipace od tradičních náboženských interpretací reality. Pojem „sekularizace“ tuto představu o změně religiozity a náboženského nahlížení reflektuje a stává se nositelem negativního (teologického) či pozitivního (společenskovedního) vnímání.

Doba, v níž tyto osvícenské myšlenky získávaly své specifické kontury, je spjata s růstem věd a s obdobím technologické účelové racionality. Je také dobou vzniku tzv. modernity, jež rozvíjí vědecké myšlení, představu technického ovládnutí světa a jež vynáší důležitost autonomie jedince. Dopady těchto společenských změn jsou mnohé. Mladé vědní obory se nemínily zastavit před žádnou otázkou, neexistovala tabu. Ve snaze empiricky zkoumat aspekty víry došlo k faktickému *odkouzlení* i těch několika roztržitých reprezentantů manifestace posvátného ve společnosti. S osvícenským protěžováním vědomí autonomního *sebe* vzrostla nevěrohodnost historicky kompromitovaných náboženství. Nejednoznačnost pojmů a „horká krev“ zástupců humanitní myšlenky paušalizovaly konkrétní vztah ke konkrétnímu historickému institucionalizovanému náboženství na náboženství obecně. Výpovědi odborné veřejnosti přijaly myšlenku nevěrohodnosti náboženství *tohoto osvíceného* věku a počaly se zaměstnávat ideou úplného osvobození od náboženství. A právě tato představa, představa o ztrátě religiozity a o suverenitě osvobozeného individua od náboženských idejí, dala konečnou podobu vnímání pojmu „sekularizace“.²⁰

Dopad sekularizace je v obecném podání sekularizačních tezí dvojí: za prvé, pokles náboženských, společenských a kulturních symbolů. Náboženské

¹⁹ „Jestliže se to, co je normativně platné, stane objektem empirického zkoumání, ztrácí to jako objekt charakter normy: je pojednáváno jako ‚jsoucí‘, a nikoli jako ‚platné‘.“ – Weber (1998), str. 99.

²⁰ Hervieu-Léger (2001), str. 112.

symboly se následkem rozpadu tradičních institucí buď ze společensko-kulturního života stáhly úplně, anebo na sebe převzaly světské významy a ztratily svou náboženskost. To se v rámci sociologických tezí modernity projevuje hlavně v úpadku náboženského obsahu v umění, ve filosofii, v literatuře a v růstu důležitosti vědy jakožto autonomního skrz na skrz světského pohledu na svět. Druhý dopad je právě v subjektivním pohledu, v sekularizovaném vědomí jedince. Moderní západ zastupuje mnoho lidí, kteří hledí na svět a na svůj život, aniž by užívali jakýchkoli náboženských interpretací.²¹

Pojem „sekularizace“ se velmi hodil všem zastáncům osvícenského pozitivistického étosu pokroku. Byl zastáván mladými představiteli moderny²², kteří toužili po osvobození z náboženského poručnictví. Není náhodou, že tento termín zdomácněl mladým marxistům. Akce si vyžádala reakci, křesťané začali obhajovat svá výsostná společenská postavení a začali pojem využívat ve své novodobě apologii. Sympatizanti tradičních církví počali napadat *sekularisty* z odkřesťanšťování a pohanství, výraz v ideově zkresleném kontextu ožil i na straně křesťanů. Sama římskokatolická církev prokázala svou nevoli a upevňovala svou pozici tím, že odmítla liberální a modernistické postoje mladých humanistů. Za jasné odmítnutí může být považován I. Vatikánský koncil z roku 1870, který rozhodl o papežově neomylnosti a inicioval novotomismus – tedy posilování legitimacy kurie coby jediného opravdového zvěstovatele Boží vůle a jediného pramene *Jiného* (včetně jeho výkladu), a posílení magicko-zvěstovatelských tezí jako reakce na racionalisticko-demytologizující tendence někdejších intelektuálních elit. Tomu přirozeně předcházeli jisté signifikantní akty, z nichž lze jmenovat dogma o neposkvrněném početí z roku 1854 nebo dokument *Syllabus errorum* z roku 1864, který odmítá jako hereze 80 tvrzení – od pantheismu až po moderní liberalismus. Jasné zavržení modernistických snah dovršil Pius X. vydáním encykliky *Pascendi* v roce 1907. Papežský stolec též přišel zpočátku 20. století s odpovědí skrze tzv. „Katolickou akci“, jež byla prezentována jako druhá evangelizace Evropy. Než ovšem došlo k možnému konsenzu, aspoň co se tehdy ještě zmateného významu termínu „sekularizace“ týče, přišla druhá světová válka a s ní i velké otřesy. Dle Bergera byla touto dobou křesťany přijata představa sekularizace, sekularizace byla objektivizována. Zejména protestantští teologové

²¹ Berger (1967), str. 107 – 108.

²² *ibid.*, str. 106.



(D. Bonhoeffer²³) nově zhodnotili její význam „...jako uskutečnění rozhodujících motivů samotného křesťanství.“²⁴ Mnozí protestantští teologové Bonhoeffera nevyjímaje člověka moderního, sekularizovaného, vítají. Zde je zásadní Bergerova výtka k teologii liberálních protestantů, kteří se se světem sekulárním sice mnohdy inzultují, ale přijímají jeho pojmový aparát, argumenty apod. Přijímají jej. Liberální protestanté boří bariéry mezi sebou a sekulárním světem. Označují-li církve konzervativní vnější svět za „sekularizovaný“, liberální protestanté „sekularitu“ přijímají a ospravedlňují její přítomnost i za branami svých kostelů a far. „Občas se zdá, že jsou liberálové sebevražedně zaměřeni na opuštění čehokoli, co je odlišuje od sekulárních humanistů. Teologové ‚smrti Boha‘ šťastně oznámili, že světské záležitosti byly tím jediným, co bylo ‚doopravdy křesťanské‘.“²⁵

Naše téma ale přesto pojednává o sekularizační tezi, která je ražena především zástupci na poli sociálních věd. Teologické interpretace a pozdější reakce na sekularizační teorie z řad kněžských intelektuálních elit jsou zde pro stanovený rozsah práce a pro předem stanovené meze irelevantní, a ačkoli by stály za kritické zhodnocení a obecné seznámení se s nimi, nebudeme se jimi zabývat.

Vznik sociálních věd je bezesporu spjat s dobou osvícenskou a s myšlenkami humanitními. Užší oblast sociologie náboženství, jak ji můžeme sledovat od 19. století, byla silně determinována pozitivistickým nahlížením. Jak již bylo řečeno, před člověkem této doby nestála žádná tabu. Badatelé přistupovali k náboženství, aniž by mu ponechali realitu, jež by vycházela odněkud odjinud, než z pozorovatelů samých. Bezohledně vstupovali do představ o tajemných aspektech lidské existence, duchách, bozích a nadpřirozených silách. Z toho vyvozovali, že je náboženství spjato s nevyzrálým lidským myšlením, jež zamezuje dostupnému empirickému vysvětlení.²⁶ Nástup pozitivních věd měl

²³ Lacoste (2005, str. 1467) volně cituje z Bonhoefferova díla *Widerstand und Ergebung* (1953, Mnichov): „By becoming adult, we are brought to a true recognition of our situation before God. God makes known to us that we must live as men who succeed in living without God.... Before God and with God, we live without God.“

²⁴ *ibid.*, str. 106.

²⁵ Wallis & Bruce (1986), str. 69.

²⁶ Představitel pozitivismu, August Comte (1798 – 1857), považuje náboženství za specifický rys doby předvědecké. S nástupem pozitivní vědy dochází k postupnému a absolutnímu vymizení náboženství. Tento výsledek je dán pokrokem, který náboženství nedestruuje, ale transpozituje. Jiný determinující pohled na náboženství, jeho monokauzální vznik z představ o duši, předložil Edward Burnett Tylor (1832 – 1917). Vycházel z nepřijatelného pohledu, který snížil člověka

učinit přítrž omezování infikovaným náboženstvím. Všichni tito raní myslitelé tolik dychtili po osvobození od náboženství, tak horlivě očekávali smrt Boha, až to Rodney Stark a William Sims Bainbridge (1985, str. 1) přirovnávají k toužebnému očekávání příchodu mesiáše starým Izraelem.

V čele sociologické tradice stojí dvě jména. Prvním je Émile Durkheim (1858 – 1917), který vychází z dichotomie vztahu posvátného k profánnímu. Náboženství je podle Durkheima určitý solidární systém věr (systémy představ, které vysvětlují svět) a praktik (svátky, rituály, kult), který se vztahuje k posvátným věcem tj. k věcem majícím zvláštní povahu, a k věcem zakázaným. Celý tento systém věr a praktik sdružuje ty, kdož se na něm participují, do jednoho společenství, jež Durkheim nazývá církev. V moderní společnosti došlo k funkční diferenciaci, díky níž se jednotlivé náboženské funkční ekvivalenty do společnosti rozptýlily. Náboženská jednání se tak mnohdy schovávají pod zdánlivě sekulární hnutí (viz. Francouzská revoluce a její nové symboly a svátky²⁷) a kognitivně vysvětlující výpovědi jsou často nepřiměřeně vážně přisuzovány vědeckým tvrzením, která mají podobně jako u náboženství povahu pravdy. Kolektivní reprezentace „pravdy“ z větší části přechází z náboženského vysvětlení na vysvětlení vědecké, což jen dle Durkheima poukazuje na náboženský původ a jádro.²⁸ V modernitě je tedy náboženství živé, ačkoli náboženské instituce zprostředkovávají jedinci a společnosti jen dílčí náboženské praktiky, zatímco nauku (víru) nahradila věda. Náboženské instituce v průmyslové společnosti ustupují podle Durkheima (1975, str. 17) do lokálních a autonomních segmentovaných institucí. Že byly náboženské instituce připraveny o množství sociálních úloh, tím spíše má v modernitě posílit funkce duchovních ve smyslu spirituality a morálky. Kněží mají mít ve společnosti úlohu specialistů přes vztahy. Durkheim ale ve své definici náboženství končí u jeho hlavní sociální funkcionality.

„primitivního“ na určitého nedokonalého filosofa své doby, který se omezil na výpověď o duši jako na základní náboženskou kategorii, a dějinách jako cestě ke světu, který je s člověkem ve vztahu příbuzenství skrze „oduševnělost“. Herbert Spencer (1820 – 1903) odvozoval vznik náboženství z kultu předků, resp. z obav z aktivit duchů. Jeho pohled vychází z dualistického vnímání duše vs. tělo, které se projevuje zejména během spánku, při snění a po smrti. Růst vědy a nabývání znalostí náboženství zcela vytlačí ze světa. Prvním zástupcem revolty proti těmto pozitivistickým teoriím je zřejmě James George Frazer (1854 – 1941), který poukazuje na větší komprehenzivitu náboženství.

²⁷ Durkheim (1965), str. 476.

²⁸ „For all that, the ideal of religion will not disappear because it contains a germ of truth already to be found in the superstitions of savages and which time has gradually isolated and developed.“ – Durkheim (1975), str. 16.

Druhý sociolog, Max Weber (1864 – 1920), nás bude provázet, ač mnohdy nepozorován, neboť podstatně ovlivnil dílo Petera Ludwiga Bergera. U Webera jsou zásadním tvrzením k dějinám náboženských organizací pojetí *racionalizace* (*Rationalität*) a v kontextu moderních náboženských dějin i tzv. *odkouzlení světa* (*Entzauberung*). „Obecně lze proces racionalizace vymezit jako vzrůstající všeobecný tlak k takovému uspořádání života, ve kterém převládá kalkulace jako základní strategie sociálního jednání, jsou eliminovány všechny formy magického myšlení a rozvíjí se technické a procedurální myšlení, jež vede k praktické orientaci a ovládnutí okolního světa.“²⁹ Racionalizace náboženství je definována jako proces racionalizace náboženského jednání³⁰. Je to specifická forma sociální změny, která oživuje instituci pro „moderní svět“³¹. K pojetí racionalizace se též váže teorie *elektivní afinity*. Ta reflektuje vývoj a změnu pojetí idejí a zájmů náboženské skupiny v dějinách. Původní pohnutka náboženského hnutí je dána náboženskými idejemi. Nicméně její etika podléhá změnám v čase a může se i dosti odchýlit od své původní podoby, ačkoli toto náboženství dále trvá na svých původních výrazech a postojích. Určitý prvek dějinného determinismu (na rozdíl od Marxe ve smyslu idejí) ovlivňuje zájmy jak ideové, tak materiální. Veškeré tyto zájmy mají svou dynamiku a závisí na konkrétním dějinném okamžiku, tak se stávají moderním zájmem dobového věřícího.³² Racionalizace je aktuální odpověď konkrétnímu věřícímu, který prověří, vybere a doplní prvky idejí ve smyslu svých

²⁹ Lužný (1999), str. 52.

³⁰ Weber kromě jednání *tradičního* (založeného na návycích) a *afektivního* (vychází z aktuálních citových stavů) hovoří o racionálním jednání. Rozlišuje mezi hodnotově racionálním (*wertrational*) jednáním a účelově racionálním (*zweckrational*) jednáním. Hodnotově racionální jednání vychází z „iracionálních“ hodnot a je aplikováno bez ohledu na následky. „Čistě hodnotově racionálně jedná ten, kdo bez ohledu na předvídatelné následky jedná ve službě svého přesvědčení ohledně toho, co se mu zdá přikazovat povinnost, důstojnost, krása, náboženský příkaz, pieta anebo závažnost nějaké ‚věci‘ lhostejno jakého druhu. Hodnotově racionální jednání je stále (ve smyslu naší terminologie) jednáním podle ‚příkazů‘ nebo ‚požadavků‘, o nichž se jednájíci domnívá, že jsou kladeny o sobě.“ – Weber (1998), str. 157; Oproti tomu jednání účelově racionální je namířeno na úspěch a zisk, čemuž podléhá též účelovost prostředků. Oproti hodnotově racionálnímu jednání, které má své jádro v estetice, umění či náboženství, účelově racionální jednání dominuje v oblastech hospodářství a byrokracie. Podle Webera je v kapitalismu a moderní době vůbe jednání účelově racionální aplikováno globálněji.

³¹ Podle Webera jsou lidské dějiny dějinami racionalizace. Blíže v článku: „Předznamenání k Sebraným statím k sociologii náboženství“, *ibid.*, str. 172 – 184.

³² „Církev jako nositelka institucionální milosti usiluje o zorganizování, a tedy o racionalizačnickou byrokratizaci masové religiozity, a stavovskou kvalifikaci náboženských virtuózu se snaží nahradit svými vlastními, úředně monopolizovanými a zprostředkovanými posvátnými hodnotami.“ – Lužný (1999), str. 59.

materiálních zájmů.³³ S nástupem racionální kalkulace je též spjata teorie *ducha kapitalismu*, jenž je Weberovým ideálním typem či etickým principem.

Dle Webera je proces *odkouzlení* světa inkorporován do samotných dějin křesťanského světa a naplno začíná brát svoji podobu od 16. století. Všechny sféry spjaté s tajemnem, nedotknutelnem a s tím *Jiným* jsou připravovány o prožitky setkání se s tím, co Rudolf Otto nazývá *Zcela Jiné* (jímání hrůzou a úzkostí na jedné straně, na straně druhé nezvladatelný prožitek sounáležitosti a přitažlivosti). V odkouzlení jsou jednotlivé sféry subjektivizovány do tohoto světa a ztrácí kontakt a ontologickou participaci s tím, co je za a nad světem. Tajemno je fakticky znehodnoceno (*de-magi-fication, de-myster-ization*). Síla tajemna již nepůsobí sama ze sebe anebo z nějakého posvátného nepřítomného zdroje, ale je objevována lidským důvtipem v tomto světě a v technologických procesech a produktech.

Sekularizace sama o sobě, tak jak může být interpretována z Webera, je procesem a výsledkem racionalizace a odkouzlení náboženství (Weber sám náboženství přímo nedefinoval, ale též vnímá náboženství jako institucionalizované náboženství, explicitně, v tom byl poplatný své době; o náboženství vždy hovoří v rámci úzkého spjetí s *národem* tj. *oikos*).

Weber sám o sekularizaci hovoří dosti neurčitě, není pojmem, o nějž by opíral své metodologické postupy.³⁴ Je těžké určit, jak on sám tento termín chápal, poněvadž jej specificky nezasazuje do sociologie náboženství. Tomuto termínu odpovídají i jiná jeho synonyma, jež Weber užívá – tak například výraz *intelektualizace*, který vnímá jako sekularizaci vědění (určitý epistemologický ekvivalent).³⁵

Celá plejáda klasických badatelů – Comte, Durkheim, Engels, Freud, Marx, Spencer, Weber aj. - se k vývoji náboženství v moderním světě vyjadřovala dosti pesimisticky a mezi řádky naznačovala jeho brzké vymizení; snad pro určité komplexní nahlížení náboženství v rámci celého metodologického konceptu.³⁶ Další generace již místo „brzy“ hovoří o náboženství pozvolna „odcházejícím“ či o

³³ Hill (1973), str. 108.

³⁴ Weber sice pojem „sekularizace“ užívá, ale významově jej oživuje až Ernst Troeltsch.

³⁵ Swatos & Christiano (1992), str. 4.

³⁶ Takováto klasická sekularizační teze má stanardní podobu např. u antropologa Antony F. C. Wallace (1966): *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House. str. 265, In. Finke & Stark (1988), str. 47: „...belief in supernatural powers is doomed to die out, all over the world as a result of the increasing adequacy and diffusion of scientific knowledge...the proces si inevitable.“

určitém „pokračování“ vývoje náboženství. Přesto noví sociologové neochvějně hájí barvy „klasiků“ (Weber, Durkheim aj.) a nekriticky reinterpretovali z jejich meta-teorií. Obecně je například Weberovi vyčítáno, že kumuloval neověřené informace a zobecňoval. To se týká pojetí kalvinismu či římsko-katolického modelu coby obecně uznávané doktríny, která je zbavena důkazů.³⁷

Náboženství v sociologii bylo aktuální do začátku 60. let 20. století v podobě konfesionalisty tzn. institucionalizovaného náboženství, resp. etablovaných náboženských organizací.³⁸ Během 60. let byla opět otevřena Pandořina skříňka, jež rozpoutala diskuzi, která se vleče až do dnešních dnů. Diskuse se týká hledání nového vymezení náboženství, jeho definice a jeho uchopení v mezích konkrétní metodologické koncepce. Sekularizace, která vystihuje proces sublimace náboženství, se opírá o ideje náboženské absence. Podléhá proto jednotlivým představám o tom, jak náboženství definovat, odtud je též různě definována sekularizace. Je jasné, že v tomto množství definic náboženství se různí též mnohost definic sekularizace. Vývoj těchto sekularizačních tezí je spojen s obdobím od poloviny 60. let 20. století a je aktivní u dnes již převážně osamělých badatelů až do současnosti. Pro jejich vývoj v čase je příznačné, že původní znění tezí vycházelo z univerzálních tvrzení o „způsobech, jak svět funguje“, později spíše pojednávaly o určité soutěži náboženských epistemologií, které jsou způsobeny globalizací (tento jev ale není cizí ani jiným historickým epochám). Hlavními zástupci sekularizačních tezí jsou B. Wilson, P. L. Berger, T. Luckmann, K. Dobbelaere, S. Bruce aj. Mám-li zmapovat obecné ideálně-typické modely sekularizace, vycházím z třídění Michaela Hilla (1973, str. 229 – 249).

1. Lineární model poklesu náboženství a religiozity, který je dán postupnou ztrátou vlivu a prestiže dříve nábožensky vnímaných symbolů, věrouk a institucí. Jde o standardní evoluční model, jenž se končí modelem zcela nenáboženské společnosti (viz. Bryan Wilson). Náboženské myšlení se v tomto pojetí ze společnosti zcela vytrácí, náboženské praktiky atrofují a náboženské instituce přežívají spíše na bázi poskytování jiných světsky založených motivů. Proces sekularismu zahrnuje vzrůstající denominacionalismus, pluralismus a chápe tradiční

³⁷ Hill (1973), str. 2.

³⁸ *ibid.*, str. 1.

náboženství jako průvodní sociální jev. Hill, a podobně i Stark, u tohoto konceptu zavrhnou jeho utopickou povahu, neboť vychází z jakéhosi nedoložitelného *Věku víry* (je jím náboženství přírodních národů, jakýsi *ur-monoteismus*, rané křesťanství či křesťanství středověku...?). Podobně Hill vytyká pojetí, v němž je čistý vztah mezi myšlením, vírou a náboženskou praxí. Odmítá též absenci teorie o sociálně skrytém náboženství (viz. Luckmannovo „neviditelného náboženství“ apod.).

2. Posun z orientace k *Jinému světu* (*other-wordly*) na orientaci ke světskému (*this-wordly*) v náboženských skupinách. Tento model vychází z Weberovského pojetí racionalizace a reflektuje vývoj původních motivací a tradiční etiky skrze pragmatickou cestu. Moderní náboženské skupiny transformují původní hlavní motivace (Berger v 60. letech, částečně i Stark). Tomuto modelu opět přísluší výtky o utopickém *Zlatém věku* náboženství, či kritika, která poukazuje na komplementární a rovné působení aspektů *other-wordly* a *this-wordly* v každé náboženské organizaci.
3. Diferenciace náboženských představ a institucí od ostatní sociální struktury. V tomto modelu jde o postupné uvolňování společnosti od náboženství, které se odráží v úpadku tradičních nábožensky legitimizovaných institucí, jimiž jsou církve, rodina apod. (Berger, Bellah). Uvolnění a diferenciace sama neimplikuje úpadek náboženství a sekularizaci moderní společnosti. Jde o neutrální (evoluční) koncept.
4. Přemístění víry (religiózních intencionalit) a religiózních aktivit do vnitřně sekulárních podmínek. Tyto koncepty přistupují k určitým sociálním hnutím jako k náboženským alternativním proudům, které nejsou explicitně náboženské, ale splňují předpoklady náboženství. Po určité diskvalifikaci tradičních náboženských organizací si společnost vytváří náboženské zástupce. Mohou jimi být ideologická hnutí jako komunismus, nacionalismus či fašismus, ale též humanismus, sekularismus atd. Hill nachází funkční ekvivalenty ve všech *-ismech*. Takový „posvátný baldachýn“ podle těchto teorií nabízejí jakékoli všezahrnující systémy významů a integrovaných způsobů života, jimž je vlastní určitá kosmologie, eschatologie apod. Toto pojetí vychází z inkluzivní definice, širokého a otevřeného modelu náboženství. Jsou

zde mnohá *a priori*, s nimiž badatel přistupuje k takovému *přemístování* náboženství (Luckmann).

5. Myšlenka, že je svět postupně deprivován o svou sakrální povahu. Zde je další evolucionistický model (Frazer, Weber), který popisuje dějiny náboženství právě jako postupné zvědečťování a zbavování tajemna či nadpřirozených významů. Univerzální změna společnosti z „posvátné“ na „sekulární“. Moderní člověk zrušil tradičně definovaný „společenský pohled na universum“ a akceptoval změnu postoje, který má základ v racionálních a utilitárních kritériích. Člověk ale stále ve snaze interpretovat svět hledá alternativní zdroje sebeidentifikace, proto přežívá astrologie, horoskopy... (kvazináboženské sociální fenomény). Nejčastěji vznikají tyto teze v prostředí studia urbanizace zejména při studiu eurosekularity (Berger). Přesto jsou již dnes podobné teorie kritizovány jednostrannou klasifikací, v níž je jakákoli *tradice* spojena s posvátností a naopak zase jakákoliv *změna* spjata se sekularitou.

Všechny tyto teze jsou založeny na předpokladech proti nimž zejména R. Stark bojuje.³⁹ Je to univerzální tvrzení, že modernizace způsobuje sekularizaci. Čím silnější působení modernity, tím je méně potřebné a vyhledávané náboženství. S tím je spjaté těžko verifikovatelné tvrzení o poklesu individuální zbožnosti a osobní víry. Dále se hovoří o tom že ze všech aspektů modernizace právě věda nejvíce ubíjí náboženství. Tento nesoulad vědy a náboženství je do jisté míry též mýtickým obrazem.⁴⁰ Jiné radikální tvrzení je o absolutním, nezvratném a absorbujícím důsledku sekularizačního procesu, který nepřipouští náboženské oživení. A konečně sekularizační teze vychází z konkrétní kulturně-dějinné situace, která se váže na společnost vyrovnávající se s étosem křesťanské dobové kultury. Generální teze si nárokují univerzální platnost, aplikují se globálně, a

³⁹ Stark (1992), str. 43 – 45.

⁴⁰ I když se tento obraz snaží rozbít již É. Durkheim, který tvrdí, že „...*fundamental categories of thought, and consequently of science, are of religious origin.*“ – Durkheim (1965), str. 466; Věda se sice zabývá stejným předmětem reflexe (příroda, člověk, společnost), ale nepřekládá to, co pojmenovává jako realitu, do všemi chápaného jazyka, jak je tomu v náboženství. Věda je primárně pro vědce. Věda pro pochopení svá tvrzení systematizuje a podrobuje je kritice (oproti náboženství). Durkheim vědu popisuje jako dokonalejší formu náboženského myšlení, ačkoli neuchopí království lidských duší (*ibid.*, str. 477). Koexistence vědy a náboženství je tedy dle Durkheima závislá na percepci společnosti a jejích kolektivních reprezentacích.

odsuzují víru a zbožnost na celém světě ke konečnému úpadku a vymizení – nebo aspoň k osudu prezentované zkorumpované křesťanské západní společnosti.

Proti módnímu sekularizačnímu trendu samozřejmě pozvolna vystupovali i jiní badatelé (D. Bell aj.).⁴¹ Již jsme si naznačili, že proti paradigmatické sekularizační tezi vystupoval i R. Stark s W. S. Bainbridgem – ti, zatím v krátkosti, teorii sekularizace chápou v uchopení dějin náboženství coby pozvolné transformace; sekularizace neznamena náhlý ústup náboženství, ale změnu.⁴² I Berger, přední z představitelů sekularizační teze v sociologii náboženství, zpočátku 90. let přirovnával zbývající sekularisty k určitým nepřesvědčivým záchvěvům na poli sociologie náboženství.⁴³ Podobně vystupuje i Luckmann, když tvrdí, že dekleralizace nemá nic společného se ztrátou náboženství. Konvenční sekularizační teze podle něj s Bergerem již mimo Evropu nenalézají vůbec uplatnění.⁴⁴

⁴¹ První, kdo zavrhl sekularizační tezi, byl dle Starka (*ibid.*, str. 46) David Martin (1965 „Toward eliminating the concept of secularization“. In *Penguin survey of the social sciences*, J. Gould. Harmondsworth, UK: Penguin Books). To je k pousmání, neboť D. Martin byl blízkým spolupracovníkem a snad i přítelem tehdejšímu sekularistovi Bergerovi. Seznámili se v 70. letech v London School of Economics a dále spolupracují v ISECu. Berger si Martina předchází, protože se prý oba cítí být v *bezdomoví* mezi sociologií a teologií (Berger, 2001, str. 189).

⁴² Podobně i Norris a Inglehart (2004, str. 5): „*Secularization is a tendency, not an iron law.*“

⁴³ Berger (1999), str. 12 (česky: 1997b, str. 11).

⁴⁴ Berger & Luckmann (1995), str. 37.

3. SPECIFIKA SOCIOLOGICKÉHO PŘÍSTUPU

Tato kapitola je dosti důležitá pro seznámení se s jednotlivými sociologickými diskurzemi a tradicemi, z nichž vycházejí teze Bergerovy i Starkovy. Berger vychází z již tradičních predispozic postweberovsky orientované sociologie vědění, Stark je oproti tomu spíše protagonistou pragmatického analytického antagonismu této tradice, protože se ze své pozice snaží podkopat veškeré jistoty úhledných progresivistických meta-teorií. Sám vychází spíše z východisek É. Durkheima či B. Malinowského pro nalezení základního institucionálního vybavení, které závisí na poměru *přirozených* (přírodních, hmotných) a *nadpřirozených* vysvětlení popř. kompenzátorů. Jak se již teď zdají být různá jednotlivá sociologická kritéria obou autorů rozdílná, tak se též zcela rozcházejí v zásadních otázkách, jež jsou orientovány kolem našeho pilotního tématu sekularizace.

3. 1. Peter Ludwig Berger

Peter Ludwig Berger výrazně publikuje od roku 1961 až dodnes. Sám Berger nazývá svůj přístup jako „humanistický“ anebo „fenomenologický“.⁴⁵ V mnohém Bergerovská humanistická škola navazuje na starší tradice sociologie náboženství, které jsou mnohými sociology kritizovány pro určitou narativní meta-aplikovatelnost. Berger klade důraz na interpretaci sociálních faktů, ne již tolik na samotný empiricismus a analytický trend většiny jeho spolubadatelů. Budí proto zdání velikého vypravěče, který nalézá sérum na veškeré „veliké otázky“. Bergerův duch je skutečně nezaměnitelný, lehkost a vtip slovních obrátů, příkladů a postřehů je mezi jeho obdivovateli pověstný, což dosvědčuje i jeho dlouholetý kolega a spoluautor dnes již klasických děl Thomas Luckmann.⁴⁶ Spolupráce Bergera a Luckmanna - *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*⁴⁷ (1966, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of*

⁴⁵ Berger (1977), str. VIII; Odtud Nešpor (2004, str. 168) též přebírá Bergerův paradigmatický humanistický model, který ustavuje tzv. školu humanistické perspektivy v sociologii náboženství.

⁴⁶ Luckmann (2001), str. 21.

⁴⁷ Sociologie „vědění“ zkoumá vše, co společnost považuje za „vědění“ (str. 21), tzn. vše, o čem je společnost přesvědčena, že jsou jevy, které mají existenci nezávislou na naší vlastní vůli a které jsou nositeli určitých vlastností (str. 9). Přičemž jde jak o výzkum empirické různorodosti „vědění“ ve společnosti, tak i o výzkum procesu, v němž jsou soubory „vědění“ sociálně chápány jako „realita“ (str. 11). Celá společensky udržovaná konstrukce reality má podobu sociálně souvislého celku, není tedy individuální povahy. Předmětem zkoumání je „vědění“ sociálního řádu, který se dá omezit na výpověď: „to, co každý ví“. Definice chování, typy, obecná realita jsou souhrnem preteoretického „vědění“ (str. 68). – Berger & Luckmann (1999).

Knowledge – česky vydáno roku 1999) - vychází z fenomenologického přístupu A. Schütze. Podobně jako on kladou důraz na studium každodenního vědění. To je Schützem označováno za „příruční zásobu vědění“ a v případě moderního člověka je upřeno na konkrétní očekávání a cíle. Moderní člověk je, oproti člověku „primitivnímu“, jak jej popisují Berger a Luckmann, upřen do budoucnosti. Bergerova a Luckmannova další interpretace Schützovy orientace na budoucnost jde ruku v ruce s Weberovským chápáním křesťanských dějin; moderní zahleděnost do budoucna je sublimací původního křesťanského (zejm. reformačního) myšlení upřeného ke spáse.⁴⁸ Moderní člověk, který přišel o podřízenost osudu, je donucen si plánovat svůj vlastní život. Na výběr má jisté alternativy budoucností, které vycházejí z jeho sociálních a fyzických možností.

Narativnost a obrazovost Bergerových teorií jej proslavila též mezi teology. „*Přes svůj ‚ikonoklasmus‘ se přitom právě tento přístup stal inspirativním pro řadu křesťanských, hlavně protestantských teologů (D. G. Horrell, B. Martin), poněvadž se nepokouší o redukci náboženství do podoby následků sociálních funkcí, nýbrž v rámci jejich dialektického vztahu k transcendentnu umožňuje (byť pochopitelně nepostuluje) také působení protichůdné.*“⁴⁹ Berger má k teologii skutečně velmi blízko. Jeho teologické práce jsou zatíženy silným lutheránským⁵⁰ akcentem. Zde v raných fázích své publikační činnosti tvrdě kritizuje protestantské liberální proudy ve Spojených státech.⁵¹ Jiné jeho práce jsou spíše věnovány hospodářství (od r. 1985 působí jako ředitel Institutu pro studium ekonomické kultury, ISEC, v Bostonu), ale i zde se podepsal jeho tvůrčí duch, neboť v současnosti nalézají tzv. „novou ekonomiku“ a „novou třídu“. Díla, která se zabývají čistě sociologií náboženství, charakterizuje tvrzení o škodlivém vlivu plurality „vědění“. Nejdůležitější z těchto knih je *Posvátný baldachýn* (1967, *The Sacred Canopy*), který do značné míry vychází, a částečně se i vymezuje proti starší *Sociální konstrukci reality*.

Berger popisuje společnost jako produkt člověka a člověka jako produkt společnosti. Produkt, který je člověkem vyráběn, udržován a přetvářen.

⁴⁸ Hubík, S. (1999).

⁴⁹ Nešpor (2004), str. 169.

⁵⁰ Berger svou konfesní příslušnost nikdy nezapírá. Po příchodu do Spojených států v r. 1946 dokonce rok studoval Lutheran Theological Seminary ve Filadelfii. Nicméně jej odradil imperativní tón moderní teologie. G. Dorrien hovoří o tom, že se Berger nikdy nepřenesl přes teologické „musíš“ (Dorrien, 2001, str. 27).

⁵¹ Jako člověk věřící, zůstal Berger optimistou i při hlásání, ač modifikované, sekularizační teze. Říká: „*Pravda relativizaci odolává.*“ – Berger (1997a), str. 69.

„Společnost je dialektický úkaz, protože to je lidský produkt, a nic než lidský produkt, který přesto za zády svých výrobců nepřetržitě jedná.“⁵² Proto se společnost k jedinci projevuje jako svébytná, autonomní a vnější síla, s níž jedinec nemůže příliš manipulovat. Člověk je ten, kdo veškerou společnost zakládá, ustanovuje její zvyky, objektivizuje společenské instituce a habitualizuje určitou paletu standardizovaných typifikací. Tato vzájemná tenze mezi společností a jedincem vytváří základní dialektický proces, jenž se odehrává ve třech vzájemně se překrývajících rovinách – *externalizace*, *objektivizace* a *internalizace*.

Externalizace znamená určitou projektovatelnost lidských představ o světě do společnosti. Pomocí externalizace dochází k zvnějšnění samotné existence člověka, neboť skrze ni si uvědomuje svou pozici ve světě. „*Externalizace je průběžný výron člověka do světa, jak po stránce aktivity psychické tak i rozumové.*“⁵³ Proto, aby člověk mohl být, je externalizace nezbytná, a tak Berger, když hovoří o externalizaci, tematizuje ji jako biologickou potřebu člověka. Jen pak je skutečně možné hovořit o společnosti, protože jen do té míry, co je společnost externalizována, je i ustanovena. Společnost existuje jakoby nezávisle na vůli samotného tvůrce. Vymezuje se vůči člověku jako realita *sui generis*. Zde hovoříme o *objektivaci* (*Versachlichung*), protože produkty zvnějšňovaných představ o světě (externalizace) konfrontují své původní tvůrce coby skutečnost vnější (*out here*) a zcela jiného původu.⁵⁴ Společnost vůči člověku nevystupuje jako jeho produkt⁵⁵, ale nabývá podoby objektivní reality.⁵⁶ Objektivace se

⁵² Berger (1967), str. 3.

⁵³ *ibid.*, str. 4.

⁵⁴ Objektivace je subjektivním procesem jedince, který se odráží do předmětů, jež člověk potkává v „reálném“ světě. Hněv je například objektivován do zbraně. Sociální realita je vytvořena z objektivací resp. z rekonstruovaných záměrů původců objektivací – Berger & Luckmann (1999), str. 39 a 40.

⁵⁵ „...*society is product of human activity that is attained the status of objective reality.*“ – Berger (1967), str. 11.

⁵⁶ Člověk v rámci objektivace sociálního světa objektivizuje i sám sebe. Nicméně určitá část před-socializovaného vědomí je objektivace neschopná. Člověk tak stojí s ne zcela socializovaným subjektivním vědomím společensky uznané identity. Důsledek je v rozdvojeném vědomí (u É. Durkheima *homo duplex*), existence dvou „já“, která jsou ve vědomí v plné přítomnosti uchována. V lidech takto přežívá subjektivní a sociální vědomí identity podle toho, do jaké míry internalizoval věrohodnost sociální reality. Člověk vytváří realitu, která ho popírá. Zde Berger rozvíjí, co nalézáme i u jiných autorů. Jedinec může být se svou sociální identitou srozuměn jako s neúprosnou skutečností, jež je příbuzná se stavem přirozené danosti. Jedinec se může se svou sociální rolí zcela ztotožnit. Zde návaznost na Marxovo odcizení (*alienation*), v němž jedinec ztratí vědomí dialektiky subjektivního a sociálního. Ve stavu odcizeného vědomí je snazší převzít nomických struktur. „*Religion has been so powerful an agency of nomization precisely because it has also been a powerful, probably the most powerful, agency of alienation.*“ – *ibid.*, str. 87; Podobně je rozváděn Georg Herbert Meade, když jsou institucionální programy, které jsou internalizovány do vědomí jedince, aby řídily jeho chování, vnímány nikoli jako podnět přijatý

odehrává přes znakové systémy, z nichž nejběžnější je jazyk. Když totiž člověk o něčem hovoří, objektivizuje zkušenost reality. Potud známá rada: když máš problém, tak se vymluv! Objektivace projektované reality v sobě umožňuje zvěcnění (*Verdinglichung*), kdy jedinec vnímá zavedený institucionální řád jako ne-lidskou skutečnost (*opus alienum*).⁵⁷ Člověk má potřebu se této představě o světě, tomu, jak společnost funguje, objektivizované konstrukci reality světa přizpůsobit. *Internalizací* (zvnitřněním) Berger míní právě podnět jedince k přenesení vůči němu objektivní a reálné konstrukce světa do jeho vědomí. Internalizace je neustálý proces znovu-absorbování, který směřuje k vědomí subjektivního světa tím způsobem, že je struktura takového sociálního světa determinována na subjektivní strukturu vědomí sebe samotného. Proto je společnost vlastně neustále vytvářena, neboť je vždy a za každé okolnosti jedincem produkována, zvěcnována a subjektivně legitimizována, tj. je legitimizována samotná existence jedince. Do té míry dokud je aktivní účast jedince na sociální objektivní konstrukci reality, potud svou činností jedinec vytváří též určité vědomí stability, jež může být definováno jako kultura. Je jen samozřejmé, že kultura představující určitou stabilitu je vytvářena nejen na úrovni individuální ale též, a hlavně, na úrovni kolektivní. „*Být v kultuře znamená, mít s ostatními lidmi účast na konkrétním světě objektivit.*“⁵⁸ Jen potud může určité pojetí reality nárokovat kvalitu reality objektivní, pokud je též definována kolektivně. Odtud je například možné interpretovat „přirozenou“ podobu sexuality, protože ta vychází z určité institucionalizované podoby vědění, již jedinec nabývá během primární socializace od svých rodičů⁵⁹. A podobně jako jsou ustálené (institucionalizované) formy činností, jsou též objektivně definovány uznané modely rolí a identit.⁶⁰ Tyto modely, ať jsou již zastupovány jakkoli, mají

z vnějšího světa, ale jsou považovány za původní osobní názor jedince. – Berger & Luckmann (1995), str. 42.

⁵⁷ Berger & Luckmann (1999), str. 90.

⁵⁸ Berger (1967), str. 10.

⁵⁹ Určitá přirozená podoba sexuality neexistuje, dle Bergera neexistuje lidská přirozenost, jsou jen jakési antropologické konstanty. „...*člověk buduje svou přirozenost... člověk vytváří sám sebe.*“ – Berger & Luckmann (1999), str. 53.

⁶⁰ Berger s Luckmannem přebírají model institucionalizace od Arnolda Gehlena. Institucionalizace je výsledným procesem, v němž je rutinizovaná činnost habitualizována, včleněna do konkrétních typifikací a konečně institucionalizována. Instituce jsou ustaveny pro zjednodušení, zpřehlednění a orientaci života jedince. „*Sociální realita každodenního života je tak vnímána jako nepřetržitý sled typizací, které jsou tím více anonymní, čím jsou vzdálenější od ‚tady a teď‘ situace tváří v tvář.*“ – *ibid.*, str. 38.; „...*osvobozuje jedince od břemene ‚všech ostatních možností‘...*“ a uvolňuje energii pro přemýšlení – *ibid.*, str. 57.; Skrze instituce „člověk ví, na čem je,“ když v rámci institucí spadá

podobu objektivního světa společnosti a zpravidla se nekryjí se subjektivním světem jedince. Existuje ale přirozená snaha o symetrii, jíž je nemožné dosáhnout absolutně⁶¹. K symetrii mezi subjektivní a společenskou konstrukcí reality je docházeno pomocí aktivní internalizace sociálního souboru vědění. „*Podílet se na společnosti znamená sdílet její ‚vědění‘, to jest, spolu s ní obývat její nomos.*“⁶² Člověk se motivuje pro své společenské role a svou identitu (legitimizuje se) a přijímá je bezesbytku. Musí na společenské úrovni objektivizovat vědění, jež vysvětluje a postuluje sociální řád. Legitimizuje, tj. kognitivně i normativně zodpovídá: „proč“ a „nač“ jsou věci takové, jaké jsou. Člověk nevnímá svou pozici ve společnosti jako vnucenou anebo vytvořenou, on svou rolí je (nezastávám roli společenského odsekávače hlav, *jsem* kat).⁶³

Toto neustálé ujišťování o své oprávněnosti, o jasné pozici a funkci jedince ve společnosti, je dáno axiomem „strachu z anomie“. Jedinec potřebuje mít význam, nesmí být bezúčelný, a tento význam jedince a celé společnosti je zahrnut v komplexním pojetí sociální reality jako jeho nomická struktura. Ta zajišťuje jedinci proti anomii obranu. Přesto jsou chvíle v životě člověka, které mají

pod sociální role: otrok, manžel, otec, zaměstnanec, plátcе daní, cestující, zákazník... - Berger & Luckmann (1995), str. 41.; „*Svět institucí, který v původní situaci A a B existoval v zárodečném stavu, je nyní předáván dalším lidem... Habitualizace a typizace, jež se odehrávaly v průběhu společného života A a B, tedy formace, které měly až doposud stále povahu pojmů účelově vytvořených dvěma jedinci, se nyní stávají historickými institucemi.*“ – Berger & Luckmann (1999), str. 61.

⁶¹ Zde jsme svědky pozůstalého tvůrčího vlivu Alfreda Schütze. V jeho fenomenologické tradici totiž dále Berger s Luckmannem rozdělují dva základní typy vědění. To je vědění v rámci funkcionálně-mechanicky založených institucí (moderní vědecké vědění), jež má dosti esoterní povahu, protože je záležitostí specializované vědní elity (sociálně segmentované vědění), a vědění každodenní (Schützovo „příruční zásoba vědění“ – to, co ví každý). Toto každodenní vědění má konzervativní povahu, protože vystupuje jako denní rutina. Jeho hlavními znaky jsou určitý uspořádací charakter, který směřuje veškeré nashromážděné vědění k celosti, reprodukce hodnot, jež se sociálně uplatňuje skrze intersubjektivitu (komunikaci), a jakási samozřejmost na poli každodenního kolektivního vědění. Proto má každodenní vědění spíše charakter intencionální a je registrovatelný na rovině sociálního činění. Sled intencionálního každodenního vědění má podobu kauzálního řetězení činností a rozvíjí se metodou „pokusu a omylu“. Soubor každodenního vědění je též spřízněn se subjektivní strukturou významu, který je v napětí s objektivními sociálními interpretacemi světa významu (zde překonávají Berger a Luckmann Schütze). Tolik důležitá dichotomie definice světa subjektivního, každodenního, privátního a světa objektivního, institucionálního a veřejného je právě zásadní při vymezení náboženství resp. sekularizace. Typické pro pojetí sociologie vědění je u Bergera a Luckmanna tzv. cestování mezi vědním každodenním a funkčně institucionálním, které je též sociálně podporováno. Jedinec „pluje“ mezi strukturami vědění v závislosti na struktuře a očekávání svého okolí. Více v: Hubík, S. (1999).

⁶² Berger (1967), str. 21. – Zde je patrná návaznost na Dukheimovské (i Tocquevillovo) pojetí společnosti coby poskytovatelky řádu tj. nomos. To je zřejmé z tvrzení, že „...*the most important function of society is a nomization.*“ (*ibid.*, str. 22) Společnost za každou cenu odvrací jedince od chaosu a člověk, protože je nucen participovat na sociální konstrukci reality, musí být ve společnosti, musí nutně tuto snahu internalizovat.

⁶³ Taková legitimizace nemá převážně epistemologický charakter, protože je preteoretického charakteru a nemá svůj původ v konkrétních představách.

takovou intenzitu, že mohou slabší strukturu sociálně interpretovaných nomických struktur podlomit. Berger v tomto případě hovoří o *mezních situacích* (*the marginal situations*)⁶⁴, jež jsou schopné obnažit legitimizované společenské světy až k zárodečné nejistotě. „*Veškerá společensky definovaná realita zůstává ohrožena skrývající se, irealitou*“.⁶⁵ Mezní situace mají povahu náhlé erupce jiné reality a mají sklon otrást stávající konstrukcí světa. Bývají spojeny s nočními můrami a vystupují jako realita jiného druhu. Jako děsivé obrazy jiné reality zasahují člověka hlavně ve chvílích kdy sní, během pohrom, emocionálních vzrušení či při konfrontaci se smrtí.⁶⁶

Společnost, na úrovni strážkyně nomických struktur, je v Durkheimovském smyslu společností náboženskou. Berger přesto vychází z odlišného pojetí náboženství. Nomické struktury jsou dle Bergera ve společnostech archaických záležitostí reflexe mikrokosmu (Berger se nechává inspirovat tradičním pojetím „mikrokosmos se rovná makrokosmos“ – zde zejména dle M. Eliadeho).⁶⁷ Ke stabilizaci nomických konstrukcí dochází tzv. kosmizací. To jest, přísouzením jsoucího do posvátným⁶⁸ způsobem legitimizované sociální reality. Právě setkáním

⁶⁴ Termín je užít původně Karlem Jaspersem (*Grenzsituation*), ale Berger zde navazuje zejména na Alfreda Schütze (1899 – 1959).

⁶⁵ Berger (1967), str. 22.

⁶⁶ Obava ze smrti, konfrontace s ní, je zásadní u Heideggera. A. Schütz o ní hovoří jako o „základní úzkosti“. Za smrtí se vypíná strach z iracionality tzn. z možnosti neplatnosti veškerých objektivizovaných definic reality. Na úrovni každodenního života jsou setkání se smrtí nejhroživější, protože nastolují otázku absolutní nejistoty a nereálnosti (anomie). Je povinností každé společnosti tíživě otázkou smrti odpovídat, což se děje nejčastěji prostřednictvím náboženství (popř. udržováním jiných věrohodných výkladů symbolického světa).

⁶⁷ Berger při nazírání člověka archaického užívá Eliadovských interpretací. U „primitivních“ kultur dochází ke kontinuitě mezi společností a přírodou (ne postavení jedinec vs. kolektiv). Nomos je ustaven stejně jako kosmologický obraz bytí v universu, který implikuje existenci jevů jako bolest, smrt (teodicea), zjevení... Smrt i život jsou proto dle Bergera i Eliadeho u „primitivního“ člověka inherentní s posledním kosmickým významem a díky vnímané kontinuitě v rámci vědomí kolektivní totality je smrt chápána jako předpoklad pro nesmrtelnost. „*I must die but my children and children's children will live on for ever.*“ – Berger (1967), str. 62.

⁶⁸ Berger užívá substanciální definice náboženství, když hovoří o Posvátném. To je dáno i častými citacemi É. Durkheima, R. Otta, M. Eliadeho... Podobně jako R. Otto popisuje Posvátno coby určitou kvalitu *moci* (*macht*), která vyniká svou *tajemností* (*mysterium fascinans*) a *děsivostí* (*myserium tremendum*). Posvátné jako síla, která je kvalitativně *Zcela Jiná* (*Ganz Andere*), a která se k člověku tajemným způsobem vztahuje. Posvátné je možné potkat v určitých objektech, neboť se manifestuje v přírodních úkazech, posvátných artefaktech, ve zvířatech či v lidech anebo se projevuje v oblastech kultury zasazené v posvěceném čase a prostoru. Posvátné vystupuje též skrze posvátné bytosti, které mohou být zastoupeny jak nějakými manifestacemi oživených duchů tak až ohromnými kosmickými božstvy. Přřazením posvátného k této *Jiné* realitě je docíleno sepjetí nám zkušenostně známého (omezeného a tedy potenciálně anomického) světa se světem, který má přímou účast na poslední síle a řídících principech kosmu. Nám nepochopitelně máme tedy účast na samotném smyslu stvoření (nomos), protože jsme schopni participovat se na různosti historických manifestací posvátného. Posvátné k nám nepochopitelně *vyčuhuje* (*sticking out*) a rozbíjí rutinu (tzn. profánní život) každodenního života jako nesmírně mocná *Jiná* realita. Přípuštěním této *Jiné* reality do světa empirického povyšujeme rysy posvátna na opravdovou

se s posvátným s coby určující složkou sociální konstrukce reality opravňuje uchopení života člověka zasadit do posledního kosmického řádu, což je zajištěno neustálým potvrzováním variacemi rituálů.⁶⁹ „*Posvátný kosmos, který transcenduje a přičleňuje člověka ve svém uspořádání reality, tak poskytuje nejzazší lidský štít proti teroru anomie.*“⁷⁰ Popření reality, jež je spjata s poslední realitou universa, bývá ztotožňováno s kvalitami zla a šílenství. Mytologicky bývá zachyceno v démonických stvůrách stojících mimo kosmický řád (ma'at, tao, rta, dharma atd.) a prakticky znamená morální útok nejen proti společnosti, ale znamená též urážku bohů, lidí a všeho stvoření.

Společnost se zpravidla legitimizuje veškerým svým věděním, v němž jsou evaluovány pozice jednotlivých nomických struktur, tedy sociálních institucí. Sociální svět legitimizuje sám sebe už tím, že je. Nicméně společnost je v důsledku nových příslušníků a nových dějinně podmíněných okolností nucena odpovídat na stále novější a novější otázky, je nucena odpovídat na stále nová „proč“ a neustále se legitimizovat. Náboženství uvádí do vztahu neurčité konstrukce reality zažívané ve společnosti (i existenci mezních situací) a spojuje je s poslední realitou, proto je náboženství jedním z nejsilnějších legitimizátorů sociální definice reality⁷¹, pod níž se mohou zaštitit společenské instituce a role.⁷² To je také důvod, proč Berger později vykládá, že princip náboženství je v „bláznovství“. Totiž, že v náboženství je právě ten paradox setkávání se s tím *Jiným*, jinou realitou (trpící Bůh, nepoznaný mesiáš, *Ganz Andere* apod.) Náboženství poskytuje význam mezním situacím. Proto se kupříkladu nemá církev

zkušenost (*genuine experience*). Uznání této reality je rovno externalizaci, díky níž jsou všechny tyto představy projektovány do světa. Náboženství je vytváření těchto objektivovaných projekcí (a jako takové nemusí být institucionalizovány pouze do konvenčních náboženských institucí). – *ibid.*, str. 89. To se líbí badatelům, kteří se staví proti klasické sekularizační sociologické linii. D. Lyon (2002, str. 47) vyzdvihuje Bergerovo pojetí sekularizace, protože nechává náboženství žít v „signálech transcendence“ a v „šepotu andělů“.

⁶⁹ Rituály jsou tím, co připomíná lidem meze nomického světa, který je definován v rámci sociální reality. Posvácený účel institucí a rolí je tak legitimizován skrze ustavování tzv. posvátné přítomnosti. Ta je založená na kontinuitě mezi přítomností a společenskou tradicí (Eliadovské *in illo tempore*), která v samotné náboženské praxi vychází z rituál, tj. z toho, co bylo kdysi uděláno (*dromena*), a z mytologie, tj. z toho, co bylo kdysi řečeno (*legoumena*).

⁷⁰ Berger (1967), str. 26.

⁷¹ „...religion has been the historically most wide spread and effective instrumentality of legitimation.“ – *ibid.*, str. 32.

⁷² Kršna hovoří o „Cestě karmy“: „Proto je důležité, abys každou činnost prováděl s určitou svátostí a osvobodil se zároveň od všech vazeb k jejím výsledkům.“ – (1999): *Bhagavadgíta*. Praha: Pragma, str. 40.

hnát za „moudrostí světa“ (vědecké racionální vědění), neboť tak přijde o důvod své existence.⁷³

Když je identita určená symbolickým světem (definicí světa, která se opírá o vědění přesahující různé oblasti každodenní reality), má člověk snazší obranu proti mezním situacím. „Protože identita je známa bohům, psychiatrii či straně...“⁷⁴ Náboženství legitimizuje tak, že umisťuje všechny role a instituce pod nový ontologický status spočívající na posvátném, proto jsou schopny ze své pozice tyto instituce a role transcendovat čas i člověka (člověk má ze své posvátné sociální role bázeň).⁷⁵ Takto kosmicky legitimizovaná role, instituce a sociální definice reality nepotřebují být dále ospravedlňovány skrze nějaké sofistikované apologete. K sofistikaci a intelektualizaci, kdy se systematizuje a znáročňuje legitimizace stávajícího obrazu světa, dochází ve chvíli, kdy není definice reality věrohodná. Systematizace spěje k obtížnější interpretaci legitimizace, která přísluší hlavně intelektuální elitě. V této souvislosti dochází k privilegování společenské vrstvy, která pro univerzálnost definice reality začne proces výkladu a udržování legitimizace racionalizovat (Weber).

V této souvislosti Berger často hovoří o krizi plausibility, která je úzce spjata s krizí tradičních definic reality (zejm. náboženských). Krize má dvojitý dopad: na rovině *subjektivní* dochází k znejistění a opouštění od náboženských kritérií uvnitř lidského vědomí, na rovině *objektivní* je znevážena věrohodnost náboženské definice reality přítomností jiných konkurenčních definic v sociální struktuře. Ty zapříčiňují relativizaci významu. Ztráta věrohodnosti tradičních náboženských definic reality je tedy dle Bergera zapříčiněna *pluralismem*⁷⁶. Krize věrohodnosti má v rovině subjektivní i objektivní přímý vliv, ale nemusí znamenat univerzální a absolutní upuštění od již méně věrohodných definic reality. Náboženské konstrukty jsou ve vědomí zachovány, nemají ale již svůj monopolní rys, nejsou generálním symbolickým světem⁷⁷, jedinou platnou konstrukcí sociální

⁷³ Berger (1997a), str. 16.

⁷⁴ Berger & Luckmann (1999), str. 101.

⁷⁵ "The institutions (religious) are thus given a semblance of inevitability firmness and durability that is analogous to these qualities as scribed to the gods themselves." – Berger (1967), str. 36.

⁷⁶ *ibid.*, str. 127.

⁷⁷ Symbolické světy se vyznačují specifickým pojmovým aparátem, který je legitimizuje kognitivně a normativně. Dle Bergera a Luckmanna (1999, str. 110) mezi symbolické světy patří mytologie, teologie, filosofie a věda (je to otázka rostoucí potřeby teoretické systematizace – tedy racionalizace a osvojování definice reality elitami).

reality, všezastřešujícím „posvátným baldachýnem“ významu⁷⁸, ale přežívají v podobě osobních „názorů“, „pocitů“, „nejasných vizí“ či určité „náboženské záliby“.⁷⁹ Moderna jako by sejmula ze společnosti i z jedince tento ochranný „posvátný baldachýn“, který bránil proti teroru anomie, a všechny interpretace reality zrelativizoval na výpověď o realitě ve vědomí jedince, jež je zbavena univerzálního nároku, který by platil i ve vnějším světě⁸⁰.

Příčina tohoto uvolnění semknutosti s náboženskou definicí reality, sekularizace, není jediná, ale semínka této sekularizace jsou rozeseta napříč dějinami západního světa. Zde je Berger zajedno s Weberem (přebírá pojetí racionalizace)⁸¹, který příčinu odkouzlení světa nalézá hlavně v teologii a světovém názoru protestantismu – a potažmo v historii velikých monoteistických tradic. Dále v pluralismu a změně funkcionální náplně tradičních náboženských institucí, které jsou v moderní společnosti privatizovány.

Berger podobně jako drtivá většina ostatních badatelů do 80. let rozvíjel sekularizační tezi. Je též nejvýznamnější z těch, kteří nyní tyto teze popírají. V současnosti svou sekularizační tezi modifikoval, ačkoli dál hlásí škodný vliv pluralizace na náboženství.

„Velká chyba, kterou jsem sdílel s každým, kdo pracoval v této oblasti v 50. a 60. letech, byla v tom, že jsem věřil, že modernita nezbytně vede k úpadku náboženství.“ – tvrdí Berger.⁸²

⁷⁸ Berger vyvyšuje funkcionální úlohu náboženství, bere jej jako sociální fakt (zde proti Weberovi), který je podmíněn na fundamentálních antropologických předpokladech (biologicky) a nemusí být vždy institucionalizován do nábožensky definovaných organizačních celků (to, že je náboženství antropologický a nejen sociální fenomén, je namířeno hlavně proti Durkheimovi). Hlavní funkcí náboženství je vytvoření symbolického universa, jež vytváří nomos. Náboženství jako antropologická konstanta je sebetranscendencí člověka skrze konstrukce objektivní, eticky závazné a všezahrnujících světů významu. – Berger (1967), str. 176 a 177. Proti Durkheimově pojetí nepostradatelnosti náboženství coby všepřeklenujícího morálně-symbolického řádu, které je úzce specifikováno na víru v Boha či Jiný svět, spásu atd. Berger s Luckmannem namítají, že je dnes hodně lidí, kteří nepotřebují formulovat náboženskou víru anebo praktikovat jakékoli náboženství. – Berger & Luckmann (1995), str. 36. Znamená to tedy schopnost člověka vytvářet symbolické světy (resp. zastřešující „baldachýny“ proti možnostem jiné reality, tj. anomii) též pomocí jiných transcendentujících sociálních nástrojů, než-li jsou ty náboženské.

⁷⁹ Berger (1967), str. 150.

⁸⁰ „*religion no longer refers to the cosmos or to history, but individual Existenz or psychology.*“ – *ibid.*, str. 152.

⁸¹ Berger se dokonce prohlašuje za skalního Weberovce. – Berger (1999), str. 15 (česky: 1997b, str. 13).

⁸² Berger, Peter L. (1998): „Protestantism and the Quest of Certainty“ *The Christian Century*, 26 August- 2 September 2, pp. 782 – 796; str. 782 In. Bruce (2001), str. 87.

3. 2. Rodney Stark

Rodney Stark publikuje již roku 1963 a většina jeho prací je narozdíl od těch Bergerových silného analytického charakteru. Nešpor (2004, str. 169) Starka přivtěluje k tzv. ekonomistické škole, která se opírá o teorie racionální volby a která vychází z ekonomického neoklasicismu. „*Ta vychází, krátce řečeno, z představy fundamentálního a neměnného charakteru ,ekonomiky mezilidských vztahů‘, stejně jako jiné případy aplikace teorie sociální směny ve společenských a humanitních vědách.*“⁸³

Stark se zabývá novými náboženskými hnutími a v této tematice je též pevně zabydlen. Díla podstatná svou metodologickou komplexností vychází od začátku sedmdesátých let a zabývají se převážně obecnou teorií náboženství.⁸⁴ Veškeré Starkovi práce a výsledky jsou opatřeny statistickými fakty ošetřenými fyzickým sociologickým výzkumem badatele. Jeho díla vychází převážně z neměnicích se tezí. Není proto nutné pro načerpání Starkovy tvorby přečíst veškerou jeho bibliografii.

Stark je podobně jako Berger v případě T. Luckmanna často spojen se jménem svého dlouholetého přítele, kolegy a spoluautora významných publikací Williamem Simsem Bainbridgem. Z Bainbridgových prací Stark čerpá při konkrétních statistických verifikacích jejich teoretických závěrů (např. při dokladu dějinného vývoje scientologů, satanismu, hnutí The Power, novodobém hnutí čarodějek či novopohanství). Stark je teoretik, proto často vydává své monografie ve spojení i s jinými badateli, kteří působí spíše v oblasti sběru empirických dat. To, že je nejčastěji spojován se jménem W. S. Bainbridge, vychází spíše z četnosti a popularity jejich společných prací. Na Starka a Bainbridge má z klasických badatelů sociologie náboženství snad největší vliv Malinowského a Durkheimovo pojetí magie, náboženství a vědy (tj. rozdílnost kompenzátorů specifických a generálních) apod. Při vymezování definic církve a sekty vychází z Bentona Johnsona.⁸⁵

⁸³ Nešpor (2004), str. 172.

⁸⁴ Sám Stark přiznává, že se ve svých raných dílech nechal unést náladou doby, která přála sekularizačním tezí (viz. Stark, Rodney, 1963, „On the incompatibility of religion and science: A survey of American graduate students“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 3, str. 3 – 20) – Stark (1992), str. 43.

⁸⁵ Johnson, B. „On church and sect“, *American Sociological Review*, č. 28, 1963, str. 539 – 549, In: Stark & Bainbridge (1979), str. 117.

Stark i Bainbridge vycházejí ve své teorii náboženství ze šesti axiomů.⁸⁶

Zaprvé – člověk je a byl vždy orientován v čase od minulosti do budoucnosti. Minulost je příznačná tím, že člověku poskytuje faktickou zkušenostní výbavu, jež mu umožňuje dosvědčit hodnotu určitých odměn a výdajů. Svou fakticitou, výpovědí o danosti zkušenosti, též minulost přichází o možnost alternativy. Minulost je neovlivnitelná. Opačný případ nastává v pohledu do budoucnosti, která zůstává otevřená neznámá. Tím spíše se člověku jeví možnost budoucnost ovlivnit.

Zadruhé – člověk vnímá ze svého zkušenostního základu určité jevy jako odměny, ty vyhledává a je pro ně ochoten činit výdaje. Zde je důležitý prvek racionální volby u jednotlivých aktérů. Výdajům se člověk snaží přirozeně maximálně vyvarovat, ale kvůli zisku více či méně důležitých odměn musí být výdaje podstoupeny.

Zatřetí – z toho vyplývá, že odměny i výdaje jsou různého druhu a hodnoty, a že je různá i kvantitativní povaha napříč společnostmi. Míra ocenění určité odměny stejně jako výdaje závisí na konkrétních předpokladech jedince.⁸⁷

Začtvrté – člověk jedná a vychází z určitých komplexních představ, jež přímo nediferencují jednotlivé odměny a výdaje. Taková komplexní výbava (mysl) je opřena o sadu informací (funkcí), které vychází ze zkušenosti jedince. Zde se nachází klíč k rozeznání problémů⁸⁸, jež mají být řešeny, a způsobů, jež se k řešení problémů osvědčili jako optimální. Obecně je pro reflektování problému a pro motivaci k jeho řešení nutný prožitek *deprivatione*⁸⁹, který je hybnou silou k vzniku nových forem sociálních hnutí. Formulování konkrétních způsobů vypořádání se s problémy má obecnou povahu „vysvětlení“ (*jak* problém řešit, *proč* najít

⁸⁶ Stark & Bainbridge (1980), str. 115; Přítomnost axiomů zřetelně poukazuje na další

⁸⁷ To je dáno biologicky, nejbližším prostředím, kulturou či konkrétní historií jedince.

⁸⁸ „*Human problems are recurrent situations that require investments (costs) of specific kinds to obtain rewards.*“ – Stark & Bainbridge (1980), str. 117.

⁸⁹ Deprivatione (nedostatek) odkazuje k „*to any and all of the ways that an individual or group may be, or feel disadvantaged in comparison either to other individuals or groups or to an internalized set of standards.*“ – Glock & Stark (1965), str. 246; Deprivatione se doplňují, ale pro rozhodující motivaci k jednání musí dojít k patřičnému zakoušení zpravidla té jediné. Deprivatione jsou: 1. *ekonomická* (subjektivně vnímaná diferenciací možností k dosažení určitých potřeb a životního přepychu – sociální třída), 2. *sociální* (sociálně evaluované vlastnosti jedinců a skupin vytvářejí stratifikaci požadovaných a často nedosažitelných společenských vlastností – sociální postavení), 3. *organická* (znevýhodnění mentální či fyzická), 4. *etická* (konflikt mezi představami jednotlivců či skupin) a 5. *psychická* (individuální absence významuplného systému hodnot pro život) – *ibid.*, str. 246 – 249.

odměnu, *kolik a jaké* výdaje učinit). Proto je „vysvětlením“ přiřknuta jistá váha odměny.

Zapáté – mnohdy se odměny vyskytují v dosti omezeném množství, jsou skryté a leckdy se na úrovni přirozeného fyzického světa nevyskytují vůbec. Jedinec anebo skupina není s to jistých odměn dosáhnout, což vychází z předpokladu, že lidé vždy požadují více odměn, než jich již dosáhli (více jídla, více slávy, více...)

Zašesté – individuální a sociální znaky nerovnoměrně přiřknou tu více a tu méně míru „moci“. To znamená, že více mocní jedinci či skupiny jsou schopny nabýt jistých odměn za menších výdajů, popř. jsou schopny nabýt odměn, jichž jiní nabýt nemohou (*exchange ratio*⁹⁰) – v tomto případě hovoříme o míře privilegovanosti⁹¹. „Moc“ je závislá na předpokladech biologických (výška, váha, vzhled, reflexy aj.) i nabytých (vytrvalost, znalosti aj.). Z přirozenosti snahy nahromadění co nejvíce odměn je zpravidla „moc“ využívána k nahromadění ještě větší „moci“, což ovšem též vede k poznání jistého nedostatku odměn, neboť i „mocný“ má svá limitující omezení⁹². Proto, ačkoli je různá míra nahromaděných odměn a „mocných“ privilegovaných jedinců a skupin, všichni dále vynakládají výdaje. V rámci nemožnosti nabytí určitých odměn nebo z obtížnosti jejich dosažení a toužebného očekávání jejich vlastnictví vzniká u jedinců frustrace. Člověk upadá do bezradnosti. Přirozeně v nastolení takové důležitosti problému roste hodnota ocenění „vysvětlení“, které by vedlo k dosažení kýžené odměny. Z přirozenosti prvního axiomu vyplývá, že „vysvětlení“ vychází z podstaty zkušenostního základu a vztahují se k budoucímu *neznámému*. Míra zpochybnitelnosti budoucí, ale velmi toužené odměny si vyžaduje „vysvětlení“ velké hodnoty a předpokládaných velkých výdajů. Veškeré odměny takového velmi touženého, ale empiricky nedostupného významu jsou „vysvětleny“ v rámci zasazení do budoucnosti, či jsou zasazeny do nějakého celistvějšího

⁹⁰ Doslova „směnný poměr“ tzn. „*the net of rewards over costs in social exchanges*“ – Stark & Bainbridge (1985), str. 153.

⁹¹ Nešpor (2004, str. 172) v tomto smyslu kriticky reaguje na jeden z předpokladů neoklasického ekonomického paradigmatu, z něhož Stark vychází. Jde o to, že, ačkoli je ve společnosti nerovnoměrně rozprostřena míra „moci“ a tedy i možností, všichni společenští aktéři mají úplný rovný přístup k informacím, díky nimž mohou díky racionálním úkonům maximalizovat své odměny.

⁹² Je nabíledni poukázat na různou podobu zbožnosti u obyvatelstva chudého a bohatého. Chudší lidé se raději modlí v soukromí, formulují vlastní nauku víry, mají intenzivnější náboženské prožitky, bohatší zase projevují větší oddanost svému církevnímu členství, hojněji se účastní aktivit své farnosti a v jiných aspektech obřadnictví.

neověřitelného kontextu. Nedostupné odměny jsou nahrazeny tzv. kompenzátory.⁹³

Kompenzátory zastupují nepřítomné odměny a mají povahu empiricky neverifikovatelného přesvědčení, že odměny budou získány. Stark přirovnává kompenzátor k formě dlužního úpisu, neboť slibuje naplnění kýžené odměny. Jednou z profánních podob kompenzátoru může být příslib bohatství po dlouhé a těžké práci. Podle své povahy rozdělujeme kompenzátory na specifické (konkrétně se vztahující, např. šamanský rituál na léčení bradavic) a generální (např. štěstí).⁹⁴

⁹³ Stark s Bainbridgem neuvžívají pojmu „kompenzátor“ pejorativně. Tak je nutné předejít možnému nedorozumění, které by mohlo vzejít s klasického marxistického pojetí iluzorně kompenzační funkce náboženství. Marxismus nahlíží na náboženství jako na sociální slabost a neuznává hodnotu nadpřirozeného: „V každém společenském řádu a v nejrůznějších historických podmínkách náboženství vždycky plnilo a plní úlohu iluzorního kompenzátoru lidské slabosti a bezmoci.“ – *Vědecký ateismus* (1975), str. 28.

⁹⁴ Pojetí kompenzátorů blíže vychází z Malinowského pojetí magie, Marxova falešného vědomí a opia lidstva či Freudova chápání náboženství jako iluze. Přesto se Stark na přímý vliv neodvolává a spíše oproti těmto zmíněným autorům kompenzátory úžeji definuje.

S Durkheimem se Stark často potýká. Chápe náboženství jako určitou sociologickou konstantu, tvrdí, že primárně není záležitostí lidské psyché (Stark & Bainbridge, 1996b, str. 2.) a přebírá tak do určité míry pojetí sociálně-integrační funkce náboženství (oproti Bergerovi, který náboženství formuluje jako biologický předpoklad). Náboženství hlavně reflektuje základ funkční integrace sociální výstavby hodnot, norem a morálky. Potud Stark z Durkheima vychází. Obecně je k němu však Stark dosti kritický, odmítá Durkheimovo pojetí náboženství jako funkčně tmelícího, sociálně integrujícího, nezbytného a takto čistě se vyskytujícího jevu. Náboženství coby reprezentant jednotnosti systémů hodnot, norem a institucí ve společnosti znemožňuje existenci skutečného náboženství. „Only if we eliminate from the definition of religion all groups that do not integrate whole societies and thus legitimate the status quo can the functionalist generalization be saved. But such a generalization would be empty, and most societies would be without religion, so defined.“ – Stark & Bainbridge (1985), str. 522. Podobné kritice funkčního vymezení náboženství Stark podrobuje i Marxovo pojetí.

S Weberem Stark souhlasí v rozdělení magie a vědy, kdy rozdíl spočívá v empirické prokazatelnosti. „Thus magic is a set of specific compensators offered for quite specific rewards, which are offered as correct explanations without regard for empirical evaluations, and which, when evaluated, are found wanting. Note that we have not included a supernatural assumption in magic.“ – Stark & Bainbridge (1980), str. 124; To je také důvod, proč jsou náboženství poskytovateli primárně kompenzátorů *generálních*! Náboženské kompenzátory nejdou testovat, nelze měřit gravitaci v ráji, skutečnost života po životě, přeprogramovat duši apod. Magie a její zárodky nalézají Stark i Bainbridge v sekulárních pseudovědách, když jejich pseudovědecké postupy nejsou vždy pozitivně verifikovatelné (viz. určité formy psychoterapie).

Podobně z Malinowského Stark rozpracovává funkční užití magie. Magie je formou specifického kompenzátoru, který je ve společnosti užit ve chvíli, kdy není jiného přirozeného způsobu k uskutečnění činnosti. Lidé, když mohou, nechávají bohy být (např. v zemědělství obdělávání pole), ale jisté jevy nemohou ovlivnit jinak než přes magii (počasí, kobylky...). Magie „thrives where the need for control are lacking.“ – Stark & Bainbridge (1985), str. 511. Věda má možnost magii znehodnotit, empiricky prokázat její negativní vliv na kýžený dopad. Hromosvod (Benjamin Franklin a Prokop Diviš) vytrhl Bohu blesky z rukou. Jinými slovy náboženství, jež do sebe inkorporovala značnou část magie, s vědeckým znehodnocením magie přichází o značnou míru náboženské plausibility. Odtud se projevuje velká snaha teologů moderny najít shodnou řeč s pozitivními sociálními vědami, odstranit nevěrohodnou magii z tradičních církví a demytologizovat kdysi snad věrohodné „pohádky“. Tímto způsobem ale právě nastupují cestu sekularizace a zpronevěření se svému poslání poskytovatelů generálních, na nadpřirozeno založených kompenzátorů.

Kompenzátory zastupují důležité momentálně anebo trvale chybějící odměny. „Když zkoumáme lidské touhy a běžné druhy kompenzátorů, můžeme vidět, že lidé často touží po odměnách tolik význačných a nedostatkových, že věrohodné kompenzátory mohou být vytvořeny pouze přijetím existence aktivního nadpřirozena.“⁹⁵ Nejdůležitějším kompenzátozem je příslib pokračujícího života po smrti. Věčný život je odměna zkušenostně nedostupná, proto je touha nesmrtelnosti spjata s generálním kompenzátozem, který může sám o sobě převzít podobu odměny.

„Vysvětlení“ tohoto kompenzátozu musí být stále věrohodné, proto jsou ustaveny speciální funkce, jež na lidská *proč* nalézají odpovědi. Ať jsou tato vysvětlení kultivována filosofy či teology, je jejich dlouhodobější podoba těžko udržitelná. Proto je v dlouhodobějším horizontu výklad generálních kompenzátozů orientován na kontrolu konkrétní vrstvy lidí s podobnými privilegii (*exchange ratio*). Je ale nutné, aby existovala určitá paleta generálních kompenzátozů, které mají povahu vysvětlení orientovaná přes působení nadpřirozena. Náboženství je hlavním poskytovatelem generálních kompenzátozů. Náboženství jsou: „lidské organizace zaměřené primárně na poskytování generálních kompenzátozů, jež jsou založeny na předpokladech nadpřirozena.“⁹⁶ Protože jsou stále aktuální otázky skrytých či nedostupných odměn (účel bytí⁹⁷), je přítomnost náboženství ve společnosti nevyhnutelná.⁹⁸

Magie narozdíl od náboženství dle Starka a Bainbridge nevyžaduje dlouhodobý závazek od svých klientů, nepotřebuje podporu laiků a slouží jen potřebám jednotlivce – klienta. Důležité je, že víra magie není zaměřena do daleké budoucnosti jako náboženství, ale vztahuje se na blízký časový okamžik.

⁹⁵ Stark (1981), str. 162. Nadpřirozeno je definováno jako „forces outside or beyond nature which can suspend, alter, or ignore physical forces.“ – Stark & Bainbridge (1996a); str. 39.

⁹⁶ Stark (1981), str. 162.; Stark & Bainbridge (1985), str. 8 a 172.; též (1996a), str. 39. – „Religion is a meaning system, sustained by religious organizations and transmitted through social relationships.“ – Stark & Bainbridge (1985), str. 382.; Z této poslední věty je též patrné, že Stark přisuzuje pojmu náboženství mnohem širší význam, než-li pouhé adjektivní vyjádření orientace funkčního působení specifických sociálních organizací. Nakonec náboženství je právě tím *Zcela Jiným*, jež se neshoduje s její socializovanou formou, a tak živá institucionalizovaná forma náboženství vyvolává napětí s vnějším světem. Náboženství se v žádném případě nerovná hlavním náboženským organizacím. – *ibid.*, str. 430

⁹⁷ Důvod života musí být ospravedlněn, je chápán jako záměr jistého činitele anebo činitelů, kteří stojí za přirozeným tj. fyzickým světem. Z přirozenosti tohoto činitele či činitelů vyplývá, že jejich existence je empiricky neprokazatelná, a tak musí vycházet systém *posledního významu* z nadpřirozeného původce (inspirace v Tylorovi, Parsonsovi...). „Only a supernatural being could have the vantage point and the power to establish a goal for history.“ – Stark & Bainbridge (1979), str. 121; Přesto Stark hovoří o tom, že ne všichni lidé potřebují zodpovídat otázku posledního významu, ne všichni touží po odměnách, jež mohou být poskytnuty skrze generální kompenzátory, ne všichni si pokládají zásadní existenciální otázky, a proto ne všichni jsou *náboženští!* – Stark & Bainbridge (1985), str. 403.

Zde je prezentován určitý sedmý axiom, který poukazuje na to, že se ve společnosti objevují jisté organizace, které se specializují na specifické druhy uspokojení toužených odměn. Náboženské organizace jsou primárně tím, kdo vytváří, udržuje a mění nadpřirozeně založené generální kompenzátory⁹⁹ tzn., že vytvářejí a formulují generální kompenzátory tak, aby byly pochopeny. Náboženské instituce jsou definovány jako „neměnný sektor společenského zřízení, seskupení rolí, norem, hodnot a činností spojených s výkonem klíčových sociálních funkcí.“¹⁰⁰ V náboženských organizacích dochází k tomu, že jsou odměny¹⁰¹ vyměňovány za kompenzátor, který je příslibem mnohem větší odměny¹⁰². „...lidé často po dlouhou dobu mění odměny značné hodnoty na oplátku za kompenzátory v naději, že se nakonec přiblíží odměně nesmírné hodnoty.“¹⁰³ Nicméně v těchto organizacích dochází též k poskytování odměn přirozených (sekulárních), jako jsou vedoucí pozice v organizaci, společenství, oddech, statut bezúhonného člověka, rekreační aktivity, možnost sňatku, dvoření, obchodní kontakty apod., které nespádají pod kompetence kompenzátorů. Účast takových odměn zajišťuje velkou členskou základnu v náboženských organizacích, ale též zastíňuje výraz generálních kompenzátorů (nadpřirozena). Všechna náboženská hnutí¹⁰⁴ usilují o to, aby se stala náboženskou institucí (Johnson). Církev vystihuje právě uvolnění od napětí mezi ní a svým sociálním okolím. Lidé generální kompenzátory vyhledávají, a tak jako jsou generální kompenzátory v jakémkoli poměru k fyzickým odměnám přítomny v náboženských organizacích,

Je též samozřejmé, že je problematické pojetí termínu *poslední význam* (*ultimate meaning*), který lze jen těžko definovat.

⁹⁸ Stark & Bainbridge (1980), str. 123.

⁹⁹ *ibid.*, str. 125.

¹⁰⁰ Stark & Bainbridge (1979), str. 123.

¹⁰¹ Zde nám již bude jasné, odkud se berou nejčtenější výtky Starkovy a Bainbridgeovy práce. Ta v sobě nese pozůstatek Tylorovského etnocentrismu, protože staví na dualismu mezi přirozenými, tj. fyzikálními silami a silami nadpřirozenými (Tylorův *spirit*). Kritiky tohoto západního, specificky křesťanského pohledu, se opírají o studie, které dosvědčují, že existují přírodní národy, které dualismu neužívají (viz. výzkum mezi domorodci na Papua-Nové Guiney od Petera Worsleye) - McKinnon (2002), str. 65; Jiné kritiky poukazují kromě vysvětlujícího dualismu též na nevhodnost ontologického ateismu – Wallis & Bruce (1986), str. 73.

¹⁰² Náboženská hnutí kompenzují pocit uspokojení u deprivací, jež je nemožné zcela elimitovat. Neřeší příčiny nedostatku! Proto jsou typická při *etických a psychických* deprivacích – Glock & Stark (1965), str. 249.

¹⁰³ Stark (1981), str. 161.

¹⁰⁴ „...religious movements are social movements that wish to cause or prevent change in a system of beliefs, values, symbols, and practices concerned with providing supernaturally based general compensators.“ – Stark & Bainbridge (1979), str. 124; též (1985), str. 23.

projevují se též ve strategiích organizací sekulárních.¹⁰⁵ Příčina je v jejich dostupnosti.

Náboženské organizace prochází vnitřním konfliktem, který spočívá v diverzitě maximalizací odměn (přímé odměny) či kompenzátorů (nehmotné investice).¹⁰⁶ Upřednostněním přirozených (fyzických) odměn se organizace zpronevřuje svému účelu nositelky nadpřirozena, jejímž důsledkem je *sekularizace*.¹⁰⁷ Demytologizované náboženské organizace mají svůj osud zpečetěný. Lidé, kteří se příliš nepodílí na odměnách, odchází z těchto organizací. Stark ale hovoří jasným jazykem, když praví, že sekularizace je sebevymežující.¹⁰⁸ Totiž že lidé, kteří odchází ze sekularizovaných náboženských organizací, hledají nového zprostředkovatele generálních kompenzátorů – tj. rodí se nové náboženské organizace, resp. hnutí.¹⁰⁹ Kde jsou konvenční náboženství křehčí, tam zesiluje vliv kultů.¹¹⁰

¹⁰⁵ „Compensators are by no means exclusively, or even primarily, religious nature.“ – Stark, & Bainbridge (1985), str. 6.

¹⁰⁶ Náboženské organizace v sobě kloubí 3 dimenze: *other-wordly dimension* – ta je spíše upřena k chudšímu obyvatelstvu a obsahuje kompenzátoři, jež v sobě nesou příslib lepšího života (skryté odměny); *wordly dimension* – poskytuje přirozené odměny a oslovuje spíše privilegované; *universal dimension* – příslib odměn, které nejsou ve fyzickém, přirozeném světě dostupné.

¹⁰⁷ Sekularizace není výsadou konkrétní doby či kulturní oblasti, je to univerzální proces, který Stark s Bainbridgem nalézají ve všech náboženských oblastech. V té jaké míře je sekularizace všude přítomná jako proces, během nějž se náboženská organizace mění na světskou. Největším dílem je sekularizace přítomná v náboženských organizacích, jež si nárokují dominantní postavení ve společnosti. Tyto organizace musejí zastupovat i požadavky veliké části světských odměn a magie. Příznačné pro stav monopolního náboženství je vznik nových energických a méně světských náboženských skupin.

¹⁰⁸ Stark & Bainbridge (1980), str. 128.

¹⁰⁹ Proti tomu výrazně vystupují R. Wallis a S. Bruce (1986, str. 63), kteří se snaží dosvědčit neúměrný vztah mezi úbytkem členů větších denominací a růstem členů v nových náboženských hnutích. Uvádí příklad z Velké Británie, kde mezi roky 1970 a 1975 odešlo z protestantských církví přes půl milionu lidí, zatímco do konzervativních církví přibýlo jen 15 000 lidí. Proti tomu ovšem Stark (Finke & Guest & Stark, 1996, str. 204) namítá, že v severní části Evropy a v Evropě vůbec se zanedbává evidence nových náboženských hnutí.

¹¹⁰ Když Stark uvažuje o vzniku náboženských systémů, uvádí je do vztahu s původními kultovními (magickými) formacemi. Tam jsou náboženské ideje vymyšleny, a až poté mohou být společensky přijaty v nábožensky organizovaném celku (a též v sekulárních organizacích). Kultovní formace jsou slučitelné (Stark & Bainbridge, 1985, str. 172). Kultury též vytváří kulturní inovaci, jsou importovaným neschematickým náboženským jednáním (*ibid.*, str. 25). Kultury vznikají především tam, kde je patřičná *psychická* deprivace (Glock & Stark, 1965, str. 254). Tím, že jsou kultury importovány, nelze na ně aplikovat teorii sekt, která si zakládá na napětí mezi novým náboženským hnutím a svým sociálním okolím.

Stark s Bainbridgem (1979, str. 126 a 127) nalézají tři charakteristické podoby kultu:

1. *audience cult* – který poskytuje jakési zájmové zázemí či nadšení, a pro nějž je specifická určitá spotřební aktivita (zájem o kultovní nauku – časopisy, knihy, tisk, rádio a televize). Kompenzátoři zde jsou dosti slabé a není pro ně nutné vynakládat žádné velké výdaje. Tím, že nastoluje tajemné prostředí, a že si pohrává s neurčitými obrazy *posledního významu*, vytváří pouze mytologii, která nenaplnuje základní náboženskou funkci (generální kompenzátoři). V pozici „posluchačského kultu“ se může nalézat i jakékoli neúspěšné náboženství.

Na základě pevnosti sociálního zakořenění konvenčních věr je kvalita nových náboženských impulsů rozdílná. V případě, kdy jsou tradiční víry pevně zapuštěny do společenské struktury, dochází k tzv. *oživení*. Náboženské oživení vychází z centra samotných sekularizovaných náboženských organizací coby reakce a požadavek méně světského náboženského uspořádání. Vzniká odpadlické schizmatické sektářské hnutí.¹¹¹ Jiná příčina je i v různosti participace sociálních tříd v církvích. *Ekonomická* deprivace má sice přímý vliv na vznik sekt, ale v rámci vnitřních procesů, které se odehrávají uvnitř sekt, dochází k rychlé změně ekonomického statutu členů. Potření *ekonomické* deprivace způsobuje horlivostní zvlažnění, proto sekta inklinuje ke změně v církev¹¹². Stark se užitím tohoto rozlišení sekty od církve oprošťuje od užívání *ideálních typů*¹¹³, jež považuje za nedokonalé schématické snažení starších sociologů, která nepřinesla nic než další složitosti výzkumu. Sekta a církve jsou dva modelové druhy organizací, které reprezentují rozdílný vztah ke svému okolí. Reálně tedy sekty ani církve neexistují, než jako určitý poměrový indikátor. Sekty jsou ve vztahu ke svému okolí v aktivním napětí, zatímco církve od napětí upouští, čímž směřují k vnějším sekularizačním procesům. Díky tomuto nazírání Stark hodnotí římskokatolickou církev ve Spojených státech za více pro-sektářskou než na příklad v Irsku, z tohoto pohledu jde o dvě různé náboženské instituce.¹¹⁴

Oproti tomu náboženská *inovace* znamená příchod nového náboženství (resp. kultů), které zastiňují tradiční náboženské víry. Přičemž ne všechny kulty poskytují generální kompenzátory, proto ne všechny kulty reprezentují náboženskou inovaci.

2. *client cult* - převážně nabízejí magii (specifické kompenzátory), a jsou proto spíše záležitostí krátkodobého působení, které se odehrává v omezeném množství *klientů* a *konzultanta-ů*. Klientské kulty poskytují hodnotnější a relativně specifické kompenzátory, proto si zakládají spíše na nabídce magie a magických úkonů. Jsou mimo totální systém *posledního významu* (též v: Stark & Bainbridge, 1985, str. 452).
3. *cult movement* – je jediným případem kultu, který zastává pozici pravého náboženství, protože jako jediné ze zde uvedených nabízí větší stupeň generálních kompenzátorů, tj. *systém významu*. Kultovní hnutí se převážně nepovažuje za náboženství, neboť jsou importovány do kultury, kde je obsahová náplň veřejně chápaného „náboženství“ odlišná.

¹¹¹ „Thus, out of secularization is born revival as protest groups form to restore vigorous otherworldliness to a conventional faith.“ – *ibid.*, str. 2.

¹¹² Glock & Stark (1965), str. 257.

¹¹³ Ideální typ je podle Webera (1998, str. 46): „Je to myšlenkový obraz, který není historickou skutečností a už vůbec ne ‚vlastní‘ skutečností, který tím spíše nemůže sloužit jako schéma, do něhož by měla být skutečnost zařazena jako exemplář, nýbrž který má význam čistě ideálního mezního pojmu, jímž je realita poměřována a s nímž je srovnávána kvůli objasnění jistých významných složek svého empirického obsahu.“

¹¹⁴ Stark & Bainbridge (1979), str. 124.

Stark tedy vykládá dějiny náboženství (teorie sekt) coby kontinuální proces náboženské změny, jež spočívá v nekonečné sekularizaci náboženských hnutí a následných schizmatech, jež přebírají podobu nového náboženského hnutí, které je opět dříve nebo později sekularizováno. Náboženská inovace a příliv cizích kultů je též reakcí na sekularizovaná náboženství a dává vzniknout novým náboženským hnutím, které čeká ne nepodobný osud předcházejícího tradičního sekularizovaného náboženství.

Obě sociologické výchozí pozice připouští sociální dynamiku, vznik dílčích sociálních jednotek, jež uspokojují lidské potřeby. Projektovatelnost lidských potřeb do vnějšího světa, řekněme jejich formulování, nechá vzniknout na člověku nezávislým organizacím, jež mají vůči jedinci donucovací a objektivní povahu (Marx, Durkheim). Berger v široké míře sociální výstavby světa vědění nechává společnost a každého jedince vytvářet konkrétní podobu světa. Svět, lépe řečeno sociální svět, je pak participací jednotlivců na souboru vědění, jež můžeme definovat jako vědění o světě. Být ve společnosti znamená sdílet její nomos, tj. internalizovat její světový názor (*Weltanschauung* – Weber).

Naopak Stark definuje společnost jako strukturu, v níž jsou aktivní různé jednotky – lidé, jejichž hlavní zájem je racionální uspokojování potřeb¹¹⁵. Fungují na bázi tržního hospodářství, aby za co nejmenší výdaje dospěli k co možná největším odměnám. Kalkulují. Participace na světě vědění je úzce spjata s (racionálním) jednáním, neboť vědění o jistých odměnách, uvědomění si jejich možnosti, implikuje touhu nabýt jich. Starkova společnost jedná, lidé se pídí za odměnami a obětují se prostřednictvím svých výdajů.¹¹⁶ Bergerův člověk má za úlohu podílet se na společenském dění, má přebírat ní uvalené sociální role a internalizovat její instituce.

Obě teorie, jak pojetí společnosti coby komplexní výpovědi o světě (Berger), tak obraz trhu naplňující širokou paletu požadavků svých klientů (Stark), ukazují jakýsi strach z prázdna, který se skrývá za horizontem pojmenovatelného

¹¹⁵ S čistě racionálním jednáním sociálních aktérů, redukcionismem racionální volby, Nešpor (2004, str. 173) nesouhlasí: „...žádné ekonomické/ekonomizovatelné jednání není do důsledku racionální, ani individuální, a z důvodu zájmového konfliktu ani nevede k rovnovážnému stavu systému (s výjimkou dlouhodobého konsenzu).“

¹¹⁶ Pojetí odměn je u Starka dosti materialistické. Odměny jsou vždy zjevné, konkrétní a bezprostřední, nejsou symbolické či ireálné. To je příčinou, proč je Starkovi a Bainbridgovi vyčítáno, že nenechávají náboženský podnět v náboženství samém, že není náboženství pro náboženství. – Wallis & Bruce (1986), str. 53.

světa. Bergerův systém významu, definice sociální reality, to, co je lidmi věděno, musí být zastřešeno věděním, které počítá s objevováním se *Jiného* ve světě. Spíše než to, co je věděno – znalosti – je důležitější víra v samotnou zprostředkovatelskou úlohu. Sociální vědění musí inkorporovat zastřešující vědění symbolického světa, které jedince transcenduje. Odvolává se na symbolické vědění, které stojí nad vším věděním, bylo dáno, je neotřesitelné. Podobně i Stark nechává určité odměny za horizontem přirozeného světa a jedince, který se po nich tápe, odevzdává přijetím generálních kompenzátorů. Generální kompenzátory jsou věrohodné jen tehdy, když se vztahují a zakládají na přijetí nadpřirozeného. Zde si jsou Stark s Bergerem velmi blízko. Jak systém mnoha generálních kompenzátorů, tak sebetranscendující symbolické světy jsou základním produktem náboženství, ale odvolávají se také na konveční etablovaná náboženství. Berger nechává symbolická universa formulovat i jinými organizacemi, než jsou ty náboženské. Náboženství není jediným, co formuluje zastřešující realitu. Stark se oproti tomu chce držet obecně vnímaného termínu „náboženství“. Systémy generálních kompenzátorů jsou vždy náboženské. Je však přirozené, že se náboženské nefixuje k náboženským organizacím. I sekulární instituce inklinují mít nabídku na nadpřirozenu založených kompenzátorů. Ocítáme se v měnicích se dějinách náboženství, nekonečném životě nadpřirozena, jejichž podoba prochází neustálou změnou.

Oproti tomu Berger dějiny náboženství odívá do Weberovského pláště odkouzlení světa a modernu do vrcholné fáze racionalizace veškerých náboženských organizací. V posledních pracích připouští ještě možné náboženské vzplanutí již těžce dýšící náboženské stařeny. Tento pokus se přesto stále projevuje v určitém nevyvázání se vlivu velkého učitele Webera, s užitím jeho pojetí dějin západního světa je však úplné vyvázání se evolucionistickému sekularizačnímu výkladu obtížné. Otřes, jež nastal v sociologii náboženství následkem globálního náboženského oživení, Berger refleктоval, ale svou teorii náboženství a zejména sekularizace nebyl s to plně přeformulovat. V mnohém se odvolává na své staré práce, s jejichž postuláty však díky onomu otřesu nesouhlasí. Z toho může v jedinci po právu vzrůst dojem metodologické rozptýlenosti, díky níž Berger nechal padnout obraz „věhlasného sekularisty Petera L. Bergera z 60. let“.

Přesto je definice náboženství u Starka i Bergera dosti blízká, neboť operuje se specifickým systémem myšlení, který je včleněný do určitých sociálních organizací tím, že je nechá nabízet existenci nadpřirozena. Je otázka, zda je společností reflektována sebeidentifikace těchto organizací jako náboženská, či zda vůbec k náboženské sebeidentifikaci dochází – každopádně jsou takové organizace lidmi vyhledávané a udržované.

4. MAKRO-ÚROVEŇ SEKULARIZACE

Nyní se již můžeme pustit do komparativní práce, jež nám má přiblížit rysy sekulárních teorií a jejich kritik v komplexním sociologickém měřítku. Tato kapitola se odkazuje k makro-sekularizační rovině, jež je spatřována na úrovni sociální. Nahlížíme zde společnost v globálním aspektu. Sekularizační teorie tedy tuto společnost, v níž byl nalezen převážně nový sekularizační rys, situovaly do zcela nového historicky podmíněného prostředí. Toto prostředí bylo nazváno modernitou; jak jsme již zmínili, sekularizační teze vysublimovaly z původních teorií modernity a nabyly vlastních významových metodologických konceptů. Mnozí badatelé konstatovali, že se právě v modernitě dovršil určitý dějinný proces. Napříč historií lze pak podle nich nalézt semínka, jež svébytnou podobu modernity zapříčinila.¹¹⁷ V rámci naší práce je pak stěžejní pohled náboženských dějin, které se skrze nastolení období moderny dopracovaly k absorbujícímu sekularizačnímu procesu. Tento pohled je typický pro sekularizační paradigma a je též východiskem sekularizační teze Bergera 60. a 70. let. Stark naopak brojí proti makro-úrovni sekularizace.

Již jsme zmínili, že tohoto paradigmatického modelu se držel i P. L. Berger tím, že navazoval na Weberovský výklad odkouzlení dějin.¹¹⁸ Je zde jasný model

¹¹⁷ K tomu odkazuje i B. Wilson, když popisuje sekularizaci jako „a long term process occurring in human society (...) the process implicit in the concept of secularization concedes at once the idea of an earlier condition of life that was not secular, or that was at least much less secular than that of our own times.“ - Wilson, Bryan (1982): *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press, str. 150 – 151. In Stark (1992), str. 42.; Starkova snaha je odstranit nostalgické představy o někdejší společnosti všeprostopující religiozitu; tím argumentuje nejčastěji, když chce poukázat na nevěrohodnost a zcestnost paradigmatických sekularizačních tezí. Uvádí doložené citace středověkých učenců (William z Malmesbury, Hubert Římský, sv. Antonín aj.) a čerpá přitom především z: Fletcher, R., 1997, *The barbarian conversion*. New York: Holt. Je nezbytné poukázat na to, že Starkova historická zdůvodnění působí vysoce problematicky. Jejich výběr není zcela seriózní, neboť poukazuje k čistě tendenčnímu klíči klasifikace tříděných dat. Pro ilustraci uvedu příklady týkající se kritiky duchovenstva. Stark užívá údaje z 16. st. - neobsazené farnosti: Štrasburská diecéze 28 %, Ženevská diecéze 80 %; absence kněží na farnostech během biskupských vizitací v Oxfordském hrabství r. 1520: ze 192 farností bylo 58 absencí. Jiná otázka je dle Starka ta, zda biskupové vůbec visitace prováděli. Podobně ohromující je kvalitativní stránka dobového duchovenstva. Běda Ctihodný si velmi zoufal nad jejich znalostmi latiny a hovoří o farních duchovních jako o „němých psech“. Roku 1551 Gloucesterský biskup prověřoval znalosti kněží ve své diecézi: z 311 farářů nedokázalo 171 zopakovat Desatero a 27 z nich neznalo Otčenáš. Roku 1617 sv. Vincent de Paul žehrá nad stavem duchovenstva, které neumí latinsky ani slova k rozhršení.

Tato bídná podoba duchovenstva měla být změněna po Lateránském koncilu konaném v r. 1215, kdy měla nastat veliká katecheze laiků napříč Evropou. Nicméně to bylo obyčejnými lidmi (laiky) převážně ignorováno - Stark (1992), str. 47 – 49.

¹¹⁸ Berger upozorňuje na ironický charakter dějin nastíněný Weberem, který implikuje zcela jiný účinek původně zamýšlených obsahů náboženského počínání. – Berger (1967), str. 107.; A hovoří o *největší ironii dějin*, když hlásí, že: „*Religion developments originating in the Biblical tradition*

postupné přeměny civilizace v kvalitativně vyšší a složitější celek – Weberovsky interpretováno jako racionalizace či formalizace. Ten nevyhnutelně směřuje k transformaci lidské mysli, která se vypořádá s mytologickým nazíráním světa¹¹⁹.

Nalézáme zde též jednoznačný střet s pojetím R. Starka, který nepovažuje dějiny náboženství za „někam“ se ubírající stav; v klasickém paradigmatickém modelu nalézá spíše utopickou povahu, když se badatelé odkazují na neurčitý Zlatý věk víry (*Age of Faith*). Raný Berger je totiž zastánce přesně tohoto pohledu. Dle Bergera je náboženský monopol (tedy též středověká katolická církev) ideální ne-pluralitní médium symbolického světa. Stark stojí na úplně opačné pozici argumentace, přirozená je pluralita náboženských agentů. Dle Starka není schopné jedno náboženství naplnit náboženský trh (požadavky). Představa jednotné středověké církve je tedy dle Starka jen iluze. Tato církev v rámci jedné organizace nabízela větší trh (různé náboženské praxe dle inkorporovaných místních kultů, resp. náboženská pluralita v rámci jedné církve), a přesto nebyla schopná nikdy naplnit veškeré požadavky společnosti. Byla především záležitostí místních privilegovaných. K náboženské jednotě Evropy nikdy nedošlo. „*Nemohlo zde být žádné od-křesťanstvování Evropy..., především proto že zde nikdy nebyla christianizace. Křesťanská Evropa nikdy neexistovala.*“¹²⁰ S touto utopickou ideou Stark zápolí, ačkoli uznává, že k misijnímu úsilí v Evropě nakonec od 16. století došlo¹²¹. Je zřejmé, že pro snahu potvrdit své teze o neměnném stavu společnosti a tedy i religiozity dále hovoří jen o obdobích křesťanské absence a nikoli o obdobích, kdy došlo k faktické christianizaci Evropy (období konfesionalismu apod.). Když se Stark vyslovuje k religiozitě premoderních kultur, nachází největší problém v tom, jak přesvědčit své současníky o tom, že je stejná jako ta jejich. Je aktuálnější neptat se na to, jak vnímali archaické národy čas a pojetí dějin, ale spíše, jak vnímají čas sociologové a vědci současné „vyspělé“ civilizace. A právě v těchto intelektuálech nachází nejnostalgičtější utopistické snílky.

Abychom ale mohli předeslat konkrétní konflikt mezi jednotlivými pohledy, musíme uvést Weberovské (též dle Troeltsche, Roberta Mertona či

may be seen as causal factors in the formation of the modern secularized world.“ - *ibid.*, str. 128.; „*Christianity has been its own gravedigger.*“ - *ibid.*, str. 129.

¹¹⁹ *ibid.*, str. 34.

¹²⁰ Greeley, Andrew (1995): *Religion as poetry*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, str. 173, In. Stark (1992), str. 52.

¹²¹ *ibid.*, str. 54.

Davida Martina) pojetí západních dějin, resp. Bergerovskou interpretaci historicky podmíněného vzniku moderny, a tedy i sekularizace.

4. 1. historicky podmíněný věk sekularizace

Dějiny náboženství jsou dle Bergera poznamenány velikým zlomem právě v případě nástupu monoteismu Izraele. Toto je první historický moment, v němž dochází k narušení původního schématu mikrokosmos/makrokosmos.¹²² Zde se započal proces vystrýzlivění, resp. odkouzlení světa.

Zásadním elementem způsobujícím údajnou výjimečnou povahu vzkvétajícího kultu Izraele byla postupná transcendence Boha, který byl postupně definován jako Bůh jediný. Tento Bůh byl tak vytržen z tohoto světa, tak byl transcendován, že přestal být identifikován s přírodními fenomény, lidskými činy a rysy – se stvořením. „...čím více je Bůh chápán a uctíván jako Zcela Jiný, tím méně jeho stvoření pojmají a prožívají jako jiné to, co řídí jejich existenci.“¹²³ Z tohoto vzdáleného jediného božstva se stává Bůh dějin a etiky.¹²⁴ Suverenita, velikost, moc či majestát starozákonního Boha se prokazuje svrchovaným a nepochopitelným aktem, když adoptoval lid Izraele za svůj. Hospodin se s Izraelem zkontaktoval v dějinách, v konkrétním historickém okamžiku, jenž je doložen v Tóře. Jde o spojení „umělé“. Vyvolení tohoto jednoho lidu není vysvětleno, lid pouze přijímá tohoto rozmarného Boha.¹²⁵ A nemůže jej ani

¹²² Odlišnost náboženství Izraele od okolních náboženství starého předního východu Berger ukazuje na rozdílných předpokladech kosmogonického mýtu Izraele (Gn 1) a mezopotámské Babylónie (Enuma Eliš) – Berger (1967), str. 117; Jinými autory jsou vyzdvihovány samotné antimýtické rysy *Berešitu*, které se odráží v tom, že není nastíněn vznik Boha, a též specifickým racionalizmem, který je obsažen v rozmanitých klasifikacích, třídění a seznamech, jimiž posvátný text prodchnut (sepjetí s dějinným konkrétnem, tj. uvedení do dějinné existence). Dalšími antimýtickými rysy jsou dle Umlaufa (1999, str. 24) suverenita Boha, který nemá konkurenci (protipól, chaos...), sekundární postavení stvoření, které jakoby nemá žádný význam nežli ten, že je. Člověk je pak jen jakoby dosazen, aby Bohem opuštěný svět spravoval. Takový „posvátný“ text je již *implicite* podnětem k demytologizaci a desakralizaci univerza.

¹²³ Gauchet (2004), str. 38.

¹²⁴ Zde je též důvod, proč je již klasicky prezentována starozákonní doba jako počátek lineárně vnímaných dějin. Bůh se v historii národa zjevuje, jak je mu libo. Zasahuje do dějin nečekaně a nevyzpytatelně. Jediné kromě těchto zjevení, která jsou specifickými dějinnými zásahy, je profánní čas. To je nejzřetelnější v textu Dvarim (Dt) 26,5-9, kde je výčet svatých historických událostí, jež jsou přisuzovány jednáním Boha. Profánní dějiny jsou řízeny konkrétními posvátnými hierofaniemi živého Boha. Tedy i normativní nařízení (zákony) a etika byly v čase Bohem zjeveny a nejsou odnepaměti vsazeny v bezčasovém kosmickém řádu (ma'at...).

¹²⁵ Izrael setrvává v neustálé nejistotě a potenciální hrozbě jejich neuchopitelného vzdáleného nebeského otce. Je na něm závislý. Židé sice dodržují cyklické obnovování kosmu, mají své rituály, oběti a iniciace, které jsou Bohem vyžadovány, ale Bůh sám na nich není závislý! Dokonce ani oběti nejsou zárukou Hospodinovi přízně. Suverénní transcendentní Bůh Izraele je imunní vůči veškerému lidskému počínání, a tedy i vůči magii – Berger (1967), str. 116.

nepřijmout, neboť jde o Boha jediného. Jaké je ale pořízení s božstvem, jež si uměle historicky namluvilo přízeň k lidu, když vědomí tohoto dějinného počátku přízně Boha implikuje též možnost jeho budoucího odklonění!? Co když se tento rozmarný Bůh od Izraele znovu odkloní? Transcendentní Bůh je tím, kdo si vybírá svůj lid (Izrael), jeho domov (Palestina) a předáky (Saul, David aj.).

Radikálně transcendovaný Bůh je dle Bergera¹²⁶ příčinou postupného oddělování dvou světů, z nichž člověku je uchopitelný pouze ten, který je tolik vzdálen od svatého božského. Svět lidský je arénou pro profánní historii. Člověk jako vrchol stvoření je zcela oddělen jak od Boha tak též od ostatního stvoření. Začíná cesta lidské emancipace od rozmarného, nevyzpytatelného a tolik vzdáleného Boha.¹²⁷

To, co má pro sekularizovaný stav současné společnosti dle Bergera největší význam, je toto semínko v individualizaci jedince, které spočívá v pojetí transcendentního Boha a v odkouzlení/vystřízlivění světa. Individualizace je v Tóře přítomna v koncepcích osoby, její důstojnosti a svobodného svědomí (Mojžíš, David, Eliáš...).¹²⁸

V dalším vývoji Izraele je Tóra (Boží zákon) racionalizována. Proroci Tóru aktualizují, hovoří dobovým jazykem. Po exilu dochází k institucionalizaci kultu

¹²⁶ Berger navazuje na Webera, když hovoří o racionalizaci v důsledku centralizace kultu Izraele do Jeruzaléma a založení hospodářských a etických vztahů. Původně mobilní Bůh, jehož mobilita je dodatečně symbolicky znázorněna archou úmluvy, spočinul v Jeruzalémském chrámu. Tento kult ale participuje na kosmickém řádu, formuluje jeho kulturně-sociální dopad, a díky tomu umožňuje cyklicky (Eliade) obnovovat universum. Spojením hierarchizovaného a lokalizovaného kultu s rituálem (manifestací činnosti *in illo tempore*) je původní podoba náboženství Izraele přerušena, neboť toto náboženství primárně legitimizuje své porušení. Tóra, dějiny starozákonního Izraele, stále vypovídá o přestupcích, hříchu, prolomení tabu, přerušování posvátných ceremonií či smlouvy. Starozákonní Bůh, ačkoli neustupuje od své smlouvy, na přestupky reaguje, ale tím je též legitimizuje jako oprávněné. Konkretizací kultovní lokality na Jeruzalém by též podle Eliadovského konceptu mělo dojít k jasnému vymezení této lokality jako posvátné a vymezení okolí coby profánního, neexistujícího pole chaosu. Starozákonní Bůh se k okolnímu neoslovenému (a tedy ne-posvátnému) prostředí přesto nevyslovuje v intencích chaosu, nepopisuje je prostředky, které by zasadily okolní jiný svět do významové roviny, a tak došlo k utužení intenzity obrany před anomii. „...*there were plenty of non-sacred prostitutes around (to which, it seems, Yahweh's objections were minimal)*.“ – *ibid.*, str. 115.

¹²⁷ Dle Gaucheta (2004, str. 43) se otevírá prostor pro nově organizované a uspořádané pojetí státních celků. „...*snaha ztotožnit se s ustavujícím jiným, a to prostřednictvím mocenské vazby a celého řetězce nadřazeností, který se k ní pojí, pak nevyhnutelně a nepřehlédnutelně zvýrazní odlišnost a přehnanost svého postavení vzhledem k tomu, co se jí ztělesňuje*.“

¹²⁸ Vznik tohoto specifického individualismu je Gauchetem (2004, str. 48 – 57) zařazen do tzv. axiální doby (z K. Jasperse). Tato doba (r. 800 – 200 př. n. l.) jde ve znamení subjektivace božského principu a univerzalizace životní perspektivy, již položili základ duchovní reformátoři. Individuality vcházejí do dějin (Lao'c, Zarathustra...) a umožňují spjatost s jinou realitou skrze niterný zlom individua. Tím se ale samozřejmě radikalizuje zlom mezi imanentní neosobností a transcendentním subjektivismem, mezi svrchovaným zdejším a separovaným Jiným. Což vede k potlačení jinakosti a prosazení niternosti.

(Ezra, Nehemjáš). Největší vrchol racionalizace ale dle Bergera přichází po zničení chrámu, kdy je nově a specificky vnímána jurisdikce. Židé zapouzdřili své síly do vysoce racionalizovaných koncepcí, jež se projevují vnitřně (konzervativní právní systém) i vnějšně (diaspora).

Nástup křesťanství je do značné míry náboženským impulsem.¹²⁹ Tím, že katolictví inkorporovalo okolní kultury a formy religiozity, resp. archaickou podobu předbiblického náboženství, dodalo nově formulované náboženské koncepci Izraele na radikalitě.¹³⁰ ¹³¹ Katolické pojetí zbožnosti posiluje koncepci kosmického řádu (mytologii), protože inkorporuje představy prostředníků jediného Boha (andělé, démoni, Marie přímlyvkyně a spoluvykupitelka ...). U Římských katolíků je posvátno vyléváno do světa skrze svátosti, svaté, zázraky a anděly. Ovšem ani katolictví se nevyhnula nutnosti rutinizace a racionalizace. Katolicismus je postaven na racionalizované legislativě v Římě (kontaminované Kristovo

¹²⁹ S nástupem křesťanství je též nově uchopen vliv předešlé helénské kultury. Vliv řeckého racionalismu na rys západního myšlení je obecně známým faktem. Václav Umlauf (1999, str. 12) tvrdí, že „*sekularizace vznikla v prostředí řecké obce a v prostředí židovského zápasu o dodržování smlouvy s Hospodinem.*“ Proto je mnohými helénský vliv na vznik sekularizace také vyvyšován. Umlauf zmiňuje za nejzásadnější pro řecký racionalismus období 8. – 6. století př. n. l., kdy se řecká společnost obecně rozcházela s mýtem: „*posvátno a mytická vyprávění přestala mít rozhodující vliv v životě jednotlivce i společnosti.*“ - *ibid.*, str. 13; V rámci této helénské obdoby demytologizace a desakralizace přichází první iónští myslitelé, kteří do popředí jsou staví neutrální kosmické síly (voda, vzduch, oheň, země). Přesto si museli v rámci těchto představ zachovat určitou ideu svrchovaného boha. „*Řecká sekularizace daná ve filozofii umožnila vznik teologie jako vědy o božském a posvátných věcech.*“ - *ibid.*, str. 20; Zásadními principy v řeckých polis, která dle Umlaufa zavedly příčinu současnému sekularizovanému myšlení, byly: 1) zproblematizování otázek světa, jež daly popud k vzniku teoretickému vědění; 2) solidarita svobodně myslících občanů; 3) filosofická jednota prvního a původního základu všech jsoucna a politická jednota kolektivního náhledu pro realizaci společného dobra v obci (*ibid.*, str. 22).

¹³⁰ Ta může být prezentována nově formulovanou dualistickou teodiceou, která má svůj původ v kultech starého Iránu a jež se v křesťanství naplno realizovala v různých gnostických hnutích. Okolní svět je popsán jako aréna a bitevné pole dvou odvěkových sil. Člověk je odsouzen se na této bitvě podílet, neboť se z rozhodnutí vyššího principu ocitl na světě. Je samozřejmé, že člověk chce stát na straně dobra, neboť to v sobě kloubí veškeré anomické fenomény – dobro totiž na konci dějin musí zvítězit. Díky nejasnosti tohoto světa je však obtížné participovat na kosmickém boji tak, aby člověk stál na té správné straně. Jedinec potlačuje vše, co by jej mohlo od strany dobra odvracet. „...*dualistic theodicies tend to be acosmic, ascetic, and ahistorical.*“ – Berger (1967), str. 72.

¹³¹ Narozdíl od Bergera, který ve vzniku křesťanství nahlíží určité náboženské oživení, a Starka, který rané křesťanství nahlíží v kontextu veškerých úspěšných inovovaných náboženských hnutí (zejm. z doby axiální), jsou autoři, kteří ve vzniku křesťanství spatřují stupňování napětí profánního k posvátnému, čímž prý křesťanství silně zesílilo sekularizující vliv západního myšlení. Např. Umlauf (1999, str. 27) cituje z NZ: 1 Tm 4,4 „*Neboť všechno, co Bůh stvořil, je dobré a nemá se zavrňovat nic, co se přijímá s díkyvdáním.*“, což je namířeno proti čistým a nečistým pokrmům resp. proti Tóře a jejím tabu; L 17,20-21 „*Když se ho farizeové otázali, kdy přijde boží království, odpověděl jim: „Království Boží nepřichází tak, abyste to mohli vypořadovat, ani se nedá říci: Hle je tu nebo je tam! Vždyť království Boží je mezi vámi.*““ Zde Umlauf spatřuje příslib, který je zapouzdřen v profánním světě, protože má být profánní svět nahlížen pozitivně. Podobně i v J 3,16 a 1J 5,19.

tělo¹³²), jejíž plausibilitu legitimizuje náročný výklad věrouky církve.¹³³ Způsob, jak katolictví předchází sekularizaci, je, že poskytuje jak participaci na složité hierarchizovaném aparátu církve (etická racionalizace), tak i asketický odříkavý život (motivы transcendence).¹³⁴ Náboženský monopol neumožňuje jiným symbolickým světům, aby působily na vědomí lidí v rámci lokality – neumožní pluralitu náboženství (typický Berger). Proto nedochází ke krizi plausibility náboženství, resp. náboženské instituce.

Naopak Stark tvrdě hájí negativní dopad snahy monopolizace středověké církve, neboť zamezuje vzniku mnohosti (pluralitě) různých náboženských institucí. Římsko-katolická církev šla za výsadní poskytování generálních náboženských kompenzátorů, které nejsou empiricky vyvratitelné (stvoření světa Bohem, duše, ráj, eschatologický příchod Ježíše apod.), a ve snaze monopolizovat veškerou distribuci kompenzátorů integrovala i magii.¹³⁵ Ve chvíli, kdy byla magie prezentována touto jednou církví jako nefungující, a tedy neplatná, byla odsouzena i teologie. Tento případ ale nemůže dle Starka demonstrovat globální osud náboženství, ale jen riskantní podnik jedné, totiž římskokatolické náboženské instituce v konkrétním časovém období a lokalitě. Hovoří-li se o potřebě náboženství, jsou „*všechny víry v nadpřirozeno vhodné a dokonce ani masivní posun od víry v Ježíše k uctívání bohyně Kali nepředstavuje sekularizaci.*“¹³⁶ Dle

¹³² Berger (1967), str. 122.

¹³³ Institucionálně je ovšem katolická církev organizací příznačně spjatou s náboženstvím, jež je v tomto případě v kontrapozici všem ostatním společenským institucím. Katolická církev koncentruje náboženské aktivity a symboly do jedné institucionální sféry. Tím si nárokuje náboženský kognitivní monopol, ovšem definuje jiné společenské instituce jako ne-náboženské, tj. sekulární! Křesťanství sekularizaci ospravedlňuje, počítá s její přítomností, nepopisuje ji jako nepřipustnou. Kdyby tomu tak nebylo, byla by sekularizace popsána pojmy tajemné spirituality či by existovala teologie odpadnutí od spásy – *ibid.*, str. 129.

Teologická legitimizace profánní části společnosti nacházíme i u Luthera (pojetí dvou království) a protestantismu obecně. Tento model je funkční do té doby, dokud křesťanství existuje jako sociální realita.

¹³⁴ Setrvání této dichotomie v současné praxi římskokatolické církve aj., je dle Swatose a Christiana (1992, str. 12) důkazem, že je v těchto letech minimálně obdobná úroveň zbožnosti, jako byla v idealisticky zkrusleném středověku. Klášterní život, který je založený na intenzifikaci prožitku *other-worldly*, odříkání si v askezi a na snaze oživit sakralitu (což implikuje předchozí vědomí okolního „sekularizovaného“ světa), je často spojována právě s dobou středověké církve, ale není cizí ani životu ve 20. a 21. století.

¹³⁵ V praxi náboženství východu jsou náboženství a magie v harmonickém soužití. Tyto dvě sféry jsou odděleny, jejich poskytovatelé vychází ze zcela jiných společenských vrstev. Zatímco brahmani, kteří poskytují výklad generálních kompenzátorů a zastupují tak úřad kněží, pochází z výše postavených rodin, mágové pochází z nižších vrstev a specializují se na poskytování specifických kompenzátorů. Brahmani neléčí bolesti specifické, bezprostřední ani akutní, nezabývají se „světským“ děním, to je totiž výsada mágů. Proto mezi kněžími a mágy není žádná rivalita. – Stark & Bainbridge (1985), str. 111.

¹³⁶ Stark (1992), str. 56.

Starka je chyba sociálních věd v tom, že zidealizované sekularizační teze vychází právě z centra této zdiskreditované, nevěrohodné a univerzálně vzhlížející náboženské organizace, resp. z křesťanství obecně, a zároveň jsou aplikovány globálně. Aktivní vědci raných etap sociální disciplíny přestali hovořit o tom, že „*je víra v Krista odsouzena k záhubě*“, ale místo toho proklamovali, že je „*odsouzena víra v nadpřirozené síly na celém světě ...*“¹³⁷

Samotný vznik křesťanství Stark nahlíží též jako veliké náboženské oživení, které je ale poplatné Starkově teorii náboženství. Náboženství vzniklé z formací kultů může na sebe vzít v rámci kultů i specifickou podobu tím, že se obohatí o novou formu kultu – tolik o náboženské inovaci. Křesťanství se v prvních letech svého působení chovalo tak, jako jakékoli velké nové náboženské hnutí a až do 4. století ohromovalo svou schopností oslovit masy. Od této doby převzalo křesťanské hnutí strategii tržní podoby religiozity tím, že bylo institucionalizováno a r. 313 Konstantinem prohlášeno za jediné náboženství říše. Konstantinova konverze představuje nejvýznačnější krok ve zpomalování triumfujícího křesťanství, odlivu jeho intenzity a představuje krok stranou od původních mravních záměrů. To se vyznačovalo i tím, že do rámce křesťanské věrouky a praxe přibýly nové prvky, jež byly záležitostí kompromisu převtělení jiných římských kultů (Mithrův kult i jiné solární kultury, hermetické kultury aj.). V této době, kdy bylo náboženství Konstantinovou reformou politizováno, je fakticky ukončen misijní zápal křesťanství. Expanze křesťanství do Evropy trvala na nominálním členství obyvatelstva a obyčejně neměla povahu misie populace, ale upínala se na křest králů, jimž z tohoto původně náboženského aktu plynuly nemalé politické výhody (navíc byli kanonizováni za místní svaté, čímž též legitimizovali politickou pozici svou i svého rodu). Povaha křesťanství od 4. století až napříč věky byla dosti nejednotná v závislosti na lokalitě. Všude byli jiní svatí a jinak nábožensky formulované požadavky politických elit. Došlo k jakési slátané (*bricolage*) církvi, která si zakládala na loajalitě elit a na vnucených požadavcích konformity, která ale nicméně neprojevovala příliš velké úsilí o christianizaci rolníků a méně privilegovaných vrstev. To je důvod, proč Stark nenahlíží středověké křesťanství jako univerzálně vnímaný symbolický svět, proč

¹³⁷ *ibid.*, str. 45.

tvrdí, že Evropa nikdy nebyla křesťanská. Obyčejní prostí lidé nebyli nikdy příliš motivováni pro to, aby se stali „křesťany“.¹³⁸

Přesto v dějinách křesťanů dle Bergera docházelo k zoufání si nad opuštěným profánním světem, který má být chápán jako brána ke spáse. To se často projevovalo v mystických hnutích, jež se mnohdy stala herezemi. Právě častý výskyt herezí (nejčastěji chiliasticky orientovaných) byl pro katolictví dějinnou nutností, neboť se díky častým výpadům muselo katolictví silně legitimizovat. Tak docházelo k složité a sofistikované teologii, která přestávala být pro laiky srozumitelná, a proto legitimizovala církev a její duchovenstvo jako jediná oprávněná média pro kontakt s posvátným – náboženský monopol. Nicméně dochází k diferenciaci společnosti a zúžení kompetencí pro přímou náboženskou praxi, což opět může být vykládáno jako příspěvek pro budoucí sekularizaci.

Dějiny novověkého křesťanství jsou již poznamenány silnou krizí plausibility. Vznik této krize na úrovni kognitivní se objevuje již v letech 1270–1277 na Pařížské univerzitě, kde Tomáš Akvinský prezentoval a obhájil teorii dvojí pravdy (legitimní jsou dva světy/pravdy, víra a filosofie a později též moc kněžská a moc světská...).¹³⁹ Je též poznamenána aktivním zájmem římskokatolické církve o světskou vládu.¹⁴⁰

Reflektovatelné je to též na úrovni znehodnocování křesťanské teodiceje. Berger poukazuje na reakce papeže Benedikta XIV. k zemětřesení r. 1755 v Lisabonu; podobně i Voltaire, Goethe či Kant a stejně i literatura po I. a II. světové válce; všichni tito lidé a období rozprostírají nové metafyzické otázky, které jsou postulovány spíše jako etické či politické. Jsou to výpovědi charakteristicky spíše antropocentrické, než teocenteické; lidé se začínají ptát: „Jak tohle mohl člověk udělat?“, spíše než: „Jak to mohl Bůh dopustit?“.¹⁴¹

V protestantismu se dle Bergera křesťanství nejvíce otevřelo sekularizaci.¹⁴² Protestanté se plně otevřeli sekularizovanému myšlení a připouští i

¹³⁸ *ibid.*, str. 52 – 53.

¹³⁹ Zde je dle Gaucheta (2004, str. 170) legitimována pozice feudálního modelu panovníka. „*Vztah dříve založený na podřízenosti vůči vnějšímu veliteli se postupně změnil v plnoprávný postoj konkurenceschopného politického společenství (národa) s vlastním opodstatněním téhož světa, duch poslušnosti a nabídkou spásy.*“

¹⁴⁰ Snaha katolické církve je dle Gaucheta (2004, str. 181) stvrzena již papežem Štěpánem II., který se roku 754 angažoval do boje o investituru Pipina Krátkého, a je plně patrná během gregoriánských reforem (*plenitudo potestatis*).

¹⁴¹ Berger (1967), str. 79.

¹⁴² *If the drama of the modern era is the decline of religion, then Protestantism can aptly be described as its dress rehearsal.* – *ibid.*, str. 157.

pluralistické nahlížení výkladových definic reality více než katolicismus.¹⁴³ Ve snaze vytvořit původní podobu křesťanství je přehlížen nevěrohodný středověký model církve a prostřednictvím aktuálního vědního aparátu je snaha odmaskovat „zidealizovaný“ dějinný výklad. Křesťanská forma racionalizace *par excellence* je Bultmannova demytologizace. Cesta takového demaskování a demytologizace je dle Bergera rovna snižování posvátna v interpretaci reality, Weberovo vystřízlivění/odkouzlení světa (*Entzauberung der Welt*). Protestantismus svět připravuje o tři základní průvodní jevy posvátna: *mystérium*, *zázrak* a *magii*. Je pak nasnadě, že výklad takového odkouzleného světa *nemá* numinózní charakter. Proto se stává nesnesitelná protestantská povaha reality, kde mezi radikálně transcendentním Bohem a radikálně „pokleslým“ člověkem není než pustého a nesrozumitelného stvoření, zbaveného jakýchkoli vazeb s posvátnou zprostředkovatelskou úlohou.¹⁴⁴

Jinou bezútešnou situaci nastolil protestantismus dle Bergera zavedením denominacionalismu, který se zakládá na mnohosti legitimních náboženských institučních celků. Denominace totiž nechává Pravdu v držení též jiných náboženských organizací a drží si charakter určité jedné alternativy z tolika mnohých. Mezi jednotlivými denominacemi dochází k diskuzím, připouštění jinak nepřipustných otázek, a tedy i k pochybám, které vedou k nejistotě. To ustavuje pluralitu významů, čímž denominacionalismus fakticky rozbíjí „posvátný baldachýn“, který má jinak povahu té „jediné pravé víry“.

¹⁴³ Berger v podstatě na Weberovský protestantismus (*Protestantská etika a duch kapitalismus*) roubuje Schützovské pojetí plurality definic reality. Krize protestantismu proto začíná až v 19. století, když je nastupující měšťácké kultuře *nabídnuta* liberální protestantská etika. Tato sociální vrstva nabyla mnoha společenských privilegií, a proto dala popud k další liberalizaci teologie. Od této doby jsou též aktuální modernistická hnutí, jež se s vlivnými mecenáši soustavně věnovala biblickým studiím, církevním dějinám, etice, systematické teologii... v duchu liberálního modernistického teologického diskurzu.

Krize křesťanské plausibility je též ve spojení liberálního protestantismu a měšťácké kultury 19. století tzv. *Kulturprotestantismu*. „...we'll give you the miracles of Jesus, but we'll keep his ethics.“ – *ibid.*, str. 160; Ve chvíli, kdy je znehodnocena měšťácká kultura, upadl v nemilost i liberální protestantismus. Tato období nechají vzniknout tzv. neo-ortodoxním teologickým hnutím (Barth, Brunner...).

V době sekularizačních tezí, zejm. v 60. letech, bylo dle Bergera v USA aktuální neo-liberální hnutí.

¹⁴⁴ „A sky empty of angels becomes open to the intervention of the astronomer and, eventually, of the astronaut.“ – Berger (1969): *The Social Reality of Religion*, London: Farber and Faber, str. 113. In, Hill (1973), str. 264.

4.2. modernita

Modernita, nebo snad lépe čas pozitivního vědeckého přístupu, je v klasickém paradigmatickém pohledu něčím, co vykryštovalo z původně náboženské a zejména křesťanské společnosti. Křesťanství, hlavně pak ve Weberovském duchu, poznamenalo moderní dobu jizvou, která se vryla hluboko do těla nejen „jediné“ Matky církve, ale zbožnosti obecně (individuální religiozita). Modernita byla chápána jako znamení emancipace člověka od náboženství, a tak je často dáována do souvislosti se sekularizací. Přirozeně, chápou-li se dějiny progresivisticky jako dějinná cesta za technologickou a civilizační dokonalostí, je úroveň nabytých statků a vědění nezvratná. Zde je v popředí myšlenka vědeckého růstu a technologické racionality, které umožňují zkoumat aspekty víry empiricky. Tím má dojít k nezvratnému obnažení veškerého tajemna (odkouzlení) a vysvětlení náboženských pohnutek. Modernita, která zastupuje jednu z hlavních met k cestě za pokrokem, je velkou revoluční dobou, v níž dochází k mnoha společenským zvrátům. Jedním z oněch zvrátů, který je absolutní a pro budoucí věky neměnný, má pak být sekularizace (ztráta náboženství) jak na bázi institucionální, tak i v samotném vědomí jedince.¹⁴⁵

Tolik k již klasické progresivistické tezi, jejíž vliv je patrný u mnoha autorů - Bergera nevyjímaje. Přesto je Berger jedním z autorů, kteří se na sklonku 70. let zřikají tohoto tvrzení, které má tolik blízko k paradigmatické sekularizační tezi: „*Veliká chyba, kterou jsem sdílel s každým, kdo pracoval v této oblasti v 50. a 60. letech, byla v tom, že jsem věřil, že modernita nezbytně vede k úpadku náboženství.*“¹⁴⁶

U Rodneye Starka, jak je nám z již předeslaných axiomů jasné, převažuje tvrzení, že lidské požadavky jsou konstantní. Modernita, ať už má jakýkoli rys, se přesto těchto požadavků namůže zbavit. Dokáže na ně jen novým způsobem odpovídat, což znamená, že dává vzniknout novým náboženským hnutím, jež nabízí zcela nově formulované generální kompenzátory. Modernita, jež jistě

¹⁴⁵ „*In terms of time series trends, modernization is a long, linear, upward, curve, and secularization is assumed to trace the reciprocal of this curve, to be a long, linear, downward curve.*“ – Stark (1992), str. 43.

¹⁴⁶ Berger, Peter L. „*Protestantism and the Quest of Certainty*“, *The Christian Century*, 26, 2-2, pp. 782 – 796, str. 782. In. Bruce (2001), str. 87.

přinesla kvalitativní i kvantitativní sociální změny, zbožnost dle Starka nijak význačně neovlivnila.¹⁴⁷

To, jak je Bergerem chápána modernita, je přirozeně na bázi veřejného vědění (to, co každý ví). Berger považuje modernitu za určitý ideálně-typický stav, který nikdy nebyl uskutečněn. Jinak tomu je u modernizace, která zastupuje různé socio-kulturní procesy spjaté s ekonomickým procesem růstu. Berger definuje modernizaci „jako průvodní institucionální jevy technologicky přivozeného hospodářského růstu. To znamená, že není prostě a jednoduše nic takového jako ‚moderní společnost‘; jsou zde pouze společnosti víceméně pokročilé v kontinuitě modernizace.“¹⁴⁸

Ačkoliv modernity není plně dosaženo, vznáší se nad společností jako šedý mrak, který na společnost implicitně působí. Jinými slovy, modernita je ve společnosti přítomná skrze klíčové sociální fenomény, které stojí za údajnou transformací kognitivního stylu společnosti. Primárními nosiči (*primari agents of modernization*) tohoto stylu jsou dle Bergera technologická produkce a byrokraticky organizovaný stav¹⁴⁹. Projevy těchto dvou primárních faktorů nalézáme již ve Weberovském rozšíření účelově racionálního (*zweckrational*) jednání. Sekundárními nosiči - totiž jinými faktory modernizace, které jsou ale dle Bergera spíše důsledkem existujících primárních nosičů - jsou urbanizace, „mobilizovaný“ stratifikační systém, soukromá sféra jako klíč k jedinci, primát vědeckých a technologických institucí, veřejné školství a masmédiá.¹⁵⁰ Náhlá změna ve společnosti vykořenila tradiční institucionální vztahy a zapříčinila prožitek „bezdomové mysli“. „*Kapitalistické tržní hospodářství, centralizovaný*

¹⁴⁷ Starkovi (1992, str. 59 – 60) slouží za příklad země muslimské a asijské. U muslimských zemí shledává přímo úměrný vztah mezi modernizací a zbožností. Tak například Pákistánští fundamentalističtí vůdcové a jejich následovníci byli převážně nabíráni z tzv. „nových středních tříd“, které prošly standardním vyšším vzděláním moderního západu. Podobně i u nejmodernizovanějšího islámského státu, Turecka, které je oficiálně sekularizováno již od roku 1928, je od roku 1978 zaznamenána nebyvalá náboženská aktivita. Tolik ve výzkumu mezi studenty Univerzity v Ankaře, kdy na otázku, zda věří na „existenci Ráje a Pekla“, odpovědělo kladně v roce 1978 36% a v roce 1991 dokonce 75% dotázaných.

Velký boom modernizace zažily po II. světové válce též mnohé státy Asie: Japonsko, Čína, Thajsko, Hong Kong, Malajsie... Spolu s velkým hospodářským vzrůstem se očekávala rapidní změna tradičního, vysoce magického, lidového náboženství. V Japonsku se očekávalo vyhasnutí šintoismu, protože Japonsko zastupovalo technologicky vysoce vyspělou společnost. Namísto toho v Japonsku dle Starka role šintoismu vzrostla a zastává ve společnosti zásadnější úlohu, než tomu bylo za dob božského císaře, kdy byl šintoismus etablován za státní náboženství. Podobně je tomu prý i v Thajsku, kde je nyní o 70% více vystavěných chrámů pro veřejný kult, než jich bylo před sto lety.

¹⁴⁸ Berger & Berger & Kellner (1974), str. 9.

¹⁴⁹ *ibid.*, str. 41.

¹⁵⁰ *ibid.*, str. 103.

byrokratický stav, nové technologie uvolněné industrialismem, následný prudký přírůstek obyvatelstva a urbanizace, a konečně i hromadné sdělovací prostředky – tyto modernizující síly jsou příčinou zrušení ve všech sociálních a kulturních formacích, v nichž býval člověk zabydlen, vytvářejí radikálně nový kontext pro lidský život.“¹⁵¹ Tedy též otřes tradičních náboženských institucí, které poskytovaly „domov pro mysl“. V této náhlé sociální změně stojí jedinec bez zastřešující symbolické definice světa¹⁵² v pluralitě významových systémů. To též přispívá k rozvinutí vědomí autonomie jedince a vědění sebe.

„Modernita znamená kvantitativní právě jako kvalitativní zvýšení pluralizace.“¹⁵³ ...a ta, jak již víme, dle Bergera přispívá k sekularizaci.¹⁵⁴

Jak víme od Durkheima, moderna je též dobou, v níž dochází k segmentaci, funkční diferenciaci jednotlivých institucionálních sfér. Podobně dochází i k transformaci funkce a významu náboženských institucí. Ty jsou z tohoto původního Durkheimova tvrzení separovány od jiných dílčích sociálních subsystémů.¹⁵⁵ Tak lze sekularizaci definovat též jako „proces, jímž je redukován překlenující a transcendentní starý náboženský systém do jednoho z mnoha subsystémů v moderní funkčně diferenciované společnosti. V tomto procesu se ztrácí jeho zastřešující tvrzení ohledně jiných subsystémů.“¹⁵⁶ Pak je společenský význam náboženství zmenšen (sekularizace společnosti).¹⁵⁷

V rámci tohoto tvrzení je zajímavý výklad Starka a Bergera k pluralitě a charakteru tzv. světových názorů (*Weltanschauung*). Stark tvrdí, že společnost by sice měla udržovat generální světové významy, ale nikdy se tak neděje. Existuje vždy cosi jako klasický sociální generální *Weltanschauung*, díky němuž se lidé sdružují též pod tradičními náboženskými věrami (zde jde o koherentní systém významů). Tito lidé ale chápou jiná náboženství jako modifikaci jejich světového

¹⁵¹ Berger (1977), str. 61.

¹⁵² Ty byli původně záležitostí lokální a měli povahu systému významů a hodnot. – Berger & Luckmann (1995), str. 32.

¹⁵³ *ibid.*, str. 37.

¹⁵⁴ Dodnes se vlečou spory, zda s modernizací a nárůstem náboženského pluralismu roste (R. Stark), či se snižuje (P. L. Berger) náboženská participace. Tento rozpor je typický mezi sociology náboženství. O konflikt není nouze ani v dlouhodobé debatě o přirozenosti a dopadech modernity. – např. Voas & Crockett & Olson (2002), str. 213.

¹⁵⁵ Dle Durkheima: „*Religion was a symbolic remedy spreading throughout all of society, collecting all shared interpretations of reality (conscience collective) – both consciousness and conscience.*“ – Berger & Luckmann (1995), str. 54. To bylo v moderně narušeno a náboženské instituce se tak též dle Bergera dostaly z centra interpretace na periferii.

¹⁵⁶ Dobbeleaeer (1992), str. 24.

¹⁵⁷ Dle Durkheima je pak pluralismus „*jak důvod, tak i následek selhání morální integrace.*“ – Finke & Stark (1988), str. 41.

názoru z určitého souhrnu věr o přirozenosti věcí, významu a účelu reality¹⁵⁸. Jinými slovy, nenachází ve svém náboženství veškeré odpovědi na své otázky, a proto nikdy neexistoval koherentní systém významů (*Weltanschauung*) ve společnosti.¹⁵⁹

Přes jednotlivé systémy významů jsou ve společnosti specialisté, kteří se snaží tyto světové názory udržovat ve specifických formálních organizacích (viz. duchovní apod.). Tito specialisté mají za úkol vysvětlovat komplexní významové struktury pomocí generálních vysvětlení. Takto náboženské vysvětlení vychází z tvrzení o Bohu coby stvořiteli a hlavním spravovateli světa, vysvětlení lékařské diagnostiky zase z mikroorganiky. Z tohoto důvodu Stark definuje systém významu (*Weltanschauung*) jako velký kulturní systém poskytující generální vysvětlení. Přesto je náboženství dle Starka největším a nejspolehlivějším sociálním systémem významu. „*V náboženské sféře, kde je nejvíce generálních vysvětlení (tak jako existence jednoho Boha) za empirickou ověřitelností, je pravděpodobně nejlépe vhodné vytvořit a udržet skutečný generální systém významu.*“¹⁶⁰

Lidé, kteří neudržují náležitý náboženský významový systém, žijí ve vzájemně si odporujících a logicky nekoherentních představách a názorech (viz. individualismus).¹⁶¹ Jedním z důvodů je dle Starka absence funkčních ekvivalentů kněží a církví pro společenské vědy, individualismus či mystické významové systémy. Berger zase tvrdí, že taková koexistence různých a často nesrovnalých sociálních světů je široce legitimizována v rámci takových hodnot jako „demokracie“ a „pokrok“¹⁶². Tyto se neurčitě formulují mezi lidmi skrze lidskou interakci a drží se v intencionálním základě sociální struktury většinového

¹⁵⁸ Jak již víme, Stark neuznává představu náboženského monopolu ve společnosti. Toho prý nikdy nebylo, snad jen s výjimkou původních přírodních kultur. Berger nahlíží určitou symbolickou totalitu definic reality (*Weltanschauung*) za dříve existující (jak Stark tvrdí, v rámci oné nostalgie) a v moderně ji shledává za velmi nestabilní.

¹⁵⁹ Stark & Bainbridge (1985), str. 367.

¹⁶⁰ *ibid.*, str. 370.

Podobně též z výzkumu z r. 1973 v San Franciscu, který byl vyhotoven mezi 1000 mladými lidmi (Wuthnow, Robert, 1976, *The Consciousness Reformation*, Berkeley: University of Kalifornia Press. In, Stark & Bainbridge, 1985, str. 370 – 374). Výzkum ověřoval 4 velké systémy významu: teismus, individualismus, společenské vědy a mysticismus. Z dotazníků Starkovi vyplynulo, že jen teismus se projevil jako pravý systém významu a ostatní jen jako pouhý soubor bez vztahu k anketním dotazům.

¹⁶¹ Stejně i: Berger & Berger & Kellner (1974), str. 109.

¹⁶² *ibid.*, str. 68.

moderního společenského myšlení.¹⁶³ „Když nejsou lidé organizovaně spjati s náboženským systémem významu, jejich důvěra a pojetí takového systému má sklon vyprchat. Pak snadno přejímají alternativní systém významu.“¹⁶⁴

To je reflektovatelné na úrovni zkušenosti moderního člověka, protože: „Jen bohové nás mohou ujistit, že utrpení v tomto životě bude odškodněno v životě dalším.“¹⁶⁵ Člověku je jako by upírána participace na generálním systému významu, a to tím více, čím více si uvědomuje pluralitu relevantních výkladů, které často v moderním světě postrádají transcendentní (na nadpřirozenu založené) vysvětlení. Berger tvrdí: „Ztráta jistoty (*taken-for-granted*) vyruší toto království: Vím čím dál tím méně. Místo toho mám řadu názorů.“¹⁶⁶ A jen tyto názory mají možnost zposvátnit život jedince - ale ne nesporně. Odtud plyne Bergerova hypotéza, že imprese jistého „zploštění“ výkladu světa, která je zastoupena v modernizaci vědomí, má za následek ztrátu jeho hloubky.¹⁶⁷

Máme-li nalézt podobnou výpověď u R. Starka, musíme se vrátit k tvrzení, že základním generálním kompenzátozem je vysvětlení života po smrti – tedy vědomí smrti. Zde nachází Stark jediný rozdíl mezi člověkem moderním a premoderním – a to ještě částečně zanedbatelný rozdíl. Ten je zastoupen schopností se se smrtí, resp. se zdravím vypořádat na úrovni technologické. Ve středověké Evropě totiž umírala většina lidí před 35. rokem věku a jedna polovina se nedožila ani 12 let. Do těchto podmínek zasahovaly časté hrozby chronických zdravotních potíží, epidemií a jiných tehdy nevléčitelných nemocí. Lékaři ve snaze pomoci nebyli příliš úspěšní a jejich praktiky byly oproti těm dnešním dosti drsné. Lidé proto volili spíše pomoc léčitelské magie. O to byla přirozenější cesta za tímto kompenzátozem do nějaké náboženské organizace. Proto vědomí blízkosti

¹⁶³ Přesto dle Bergera ještě náboženství a jeho úloha přežívá v instituci rodiny (podobně jako v jiných zprostředkujících strukturách). Zde je náboženství významným zdrojem „reality“, neboť poskytuje pojmy k motivaci a sebeinterpretaci jedince v realitě každodenního života. Spojení rodiny a náboženství ve společenských institucích je dle Bergera odněpaměti, i když může být jednoduše nahlíženo jako institucionální „přežívání“. Berger tvrdí, že se v krizových dobách (sekularizace atd.) výrazně oživuje náboženská legitimizace rodiny. – Berger (1967), str. 133.

¹⁶⁴ Stark & Bainbridge (1985), str. 392.

¹⁶⁵ *ibid.*, str. 431.

¹⁶⁶ *ibid.*, str. 46.

¹⁶⁷ Determinace kognitivního vybavení dle Bergera ovlivňuje individuální fantazii. Berger hovoří o problému inventivnosti a o tzv. fušérském postoji (*tinkering attitude*). Fušérský postoj pak ovlivňuje veškeré názory jedince a zasahuje též oblast pracovního vědění. V oblasti privátního života se tato determinace projevuje jako „*the form of an urgent quest for the 'natural' as against the artificiality of the technological.*“ – Berger & Berger & Kellner (1974), str. 31.

Dobbelaer (1992, str. 37) v tomto smyslu hovoří o Acquavivaově hypotéze, která předesílá, že modernizace nechává vzniknout nový typ poznání, které je ovlivněno masmédií. V tomto procesu je z lidského vědomí eliminována prelogická náboženská představivost.

smrti bylo tehdy reálnější a dosti blízké, moderní doba je oproti této zkušenosti dosti bezbranná.¹⁶⁸

Příchod modernizace je klasickými vysvětleními spjat s masovým nástupem industrializace, a dle Bergera 60. let tedy i hlavním motorem globálního sekularizačního procesu.¹⁶⁹ Velký rozmach průmyslové výroby má mimo jiné za následek růst středních tříd, která začíná určovat standard žití. Vzhledem k spojitosti průmyslu s technologickou výrobou je též veškerá snaha a těžiště zájmu přeneseno na pracoviště jednotlivce.¹⁷⁰ „...moderní průmyslová společnost vytvořila centrálně ‚lokalizovaný‘ sektor, který je cosi jako ‚osvobozený prostor‘ vzhledem k náboženství.“¹⁷¹ To znamená, že se ve vztazích obklíčených prací objevují prvky vzešlé z náboženství, zatímco okolní svět, každodenní život, je sekularizován - *religion stops at the factory gates*.¹⁷² Berger hovoří o kulturním zpoždění (*cultur lag*) mezi sekularizací ekonomiky a sekularizací státu a rodiny.¹⁷³

Již teď nám je jasné, že Stark zastává zcela opačnou pozici argumentace. Industrializace podle něj religiozitu neomezuje, ba naopak. Stark argumentuje daty náboženské participace (příslušnosti) v letech 1750 a 1865¹⁷⁴, kteréžto období je provázeno intenzivní industrializací západních společností. Pakliže je nahlížen rok 1800 jako nivelační bod (12% obyvatelstva ve Velké Británii nábožensky participovalo), pak je v současné Británii větší stupeň religiozity (17%), než tomu bylo před rozvojem industrialismu.

Zřetelné argumenty podává Stark též v kontextu tématu urbanizace. Ze zcela zřejmých příčin je nárůst urbanizace spjat s rozvojem průmyslových center, která nabízela bohatou pracovní nabídku. Města se stala centrem pro veškerou výrobu, sdružovala množství lidí, a tedy též širokou paletu tolik potřebných

¹⁶⁸ Stark & Bainbridge (1985), str. 116.

¹⁶⁹ Dle Norrise a Inglehart (2004, str. 5) se všechny industriální společnosti posledních 50 let orientovaly sekulárně. Přesto nahlížely svět skrze tradiční náboženský pohled.

¹⁷⁰ Ve Spojených státech ruku v ruce s industrializací roste dle Bergera též morální ratifikace. Sociální étos se prý v Americe změnil z Protestantské etiky na sociální etiku. „*In a society where most of necessities of life are scarce and sparsely distributed, it is only natural that moral approbation should be bestowed on such actions as promote production.*“ – Berger (1961), str. 28.

¹⁷¹ Berger (1967), str. 129.

¹⁷² Zde je opět jasná návaznost na Webera. Weber (1998, str. 178) spatřuje důsledek rozvoje moderního racionálního organizovaného podniku v *oddělení domácnosti a provozu* (tzn. v oddělení sféry privátní a veřejné) a v zavedení racionálního *účetnictví*.

¹⁷³ Berger (1967), str. 130.

¹⁷⁴ Smith, Mark (1996): *Religion in industrial society: Oldham and Saddleworth 1740 – 1965*. Oxford: Oxford University Press, In. Stark (1992), str. 51.

profesí. Lidé se začali hromadně přemísťovat za lukrativní práci – ať z venkova či z ciziny. S opouštěním svých starých domovů dle tradičních modernizačních teorií dochází ale též k upouštění od místních tradic a k rozpadu tradičních společenství.¹⁷⁵ Díky technologické výrobě se totiž lidé podle Bergera nahlíží jako *anonymní činitelé*. Tak jako na pracovišti má každý svojí anonymní funkci, obor a úkoly, jsou anonymní též společenské vztahy. Lidé pak sami sebe nahlíží v určité dichotomii – jako konkrétního jedince (kámoš Honza) či prvek v rámci určité struktury (mohu jej v práci v rámci řízení personálu kdykoli přemístit). Ten druhý, anonymní přístup, je oslabován díky institucionálně řízeným obranným aktům (odbory, firemní večírky apod.) a identifikací se společenským sektorem (pracující, proletáři, dělnická třída, inteligence apod.), díky němuž se vytváří vědomí potenciální mobility.¹⁷⁶

Jinou obranou je vytvoření a zesílení privátní sféry, která sestává ze sekundárních institucí tzv. zprostředkujících struktur (*mediating structures*).¹⁷⁷

R. Stark výrazně nesouhlasí s oslabením společenství, osobních vztahů a morálního řádu v moderní městské kultuře. Moderní člověk prý dále setrvává v hluboce zařkořeněných primárních vztazích. Pojetí determinovaného společenství v městské kultuře prezentované Durkheimem a Bergerem je dle Starka velmi chybná a špatně pojatá teorie.¹⁷⁸ Zde Stark přešlapuje na velmi tenkém ledě, ačkoli se snaží argumentovat daty (účelově shromážděnými historickými daty)¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Berger & Neuhaus (1996, str. 177) hovoří o velké změně a funkčním úpadku instituce rodiny ve městech. Dopad této změny shledávají ve vysoké rozvodovosti. Modernita sňala rodině její dřívější funkce, a to zejména v oblastech vzdělání a ekonomiky. Přesto si rodina zachovává povahu nejdůležitější instituce privátní sféry, v níž se jedinec může bránit proti „panovačným“, dominujícím a abstraktním sociálním megastrukturám. V rámci rodiny má člověk možnost rozhodovat, působit emotivně, plánovat do budoucnosti a skrze rodinu též může internalizovat smrt resp. nesmrtnost.

¹⁷⁶ Berger & Berger & Kellner (1974), str. 31 – 33.

¹⁷⁷ Velké sociální struktury působí na jedince neskutečně a zákeřně. Proto jsou vytvářeny zprostředkující struktury, které stojí mezi privátním světem a velikostí neosobních struktur moderní společnosti. Jde o oddělenou sociální sféru, která je minimálně institucionalizována v rámci velkých společenských struktur (rodina, církev, zájmová sdružení, kluby, kamarádi..., ale též společenství jako mafie, Ku Klux Klan, lokální UFO spolky...). Ty pomáhají přisoudit megastrukturám osobní, a přesto veřejnou tvář, poskytují jim význam a hodnotu, osobnímu životu dávají představu stability. – Berger & Berger & Kellner (1974), str. 185 – 157; Berger & Neuhaus (1996), str. 148 – 159; „*Their strategic position derives from their reducing both the anomic precariousness of individual existence in isolation from society and threat of alienation to the public order.*“ – Berger & Neuhaus (1996), str. 159.

¹⁷⁸ Stark & Bainbridge (1985), str. 308.

¹⁷⁹ Vliv urbanizace na sekularizaci je v každém ohledu neoddiskutovatelným faktem – aspoň co se týče Evropy - to stvrzoval již katolický sociolog Gabriel Le Bras (1891-1970). Starkovi je nejvíce vyčítáno, že se ve snaze rozbít představu *věku víry* dopouští tendenční manipulace s historickými

Podle tradičních Durkheimovských tezí člověk moderní setrvává v drtivě anonymitě. Modernizace jedince separuje od kolektivu. Jedinec se zakouší jako rozdílný od „ostatních neznámých“, cítí se být odlišný a velmi komplikovaný. V rámci společnosti tedy jedinec hledá poručnictví určité velké abstraktní instituce; modernita totiž dle Bergera dělá instituce více abstraktními a o to je v nich člověk více individualizován¹⁸⁰, uvědomuje si sám sebe, čímž je vyostřena jeho hrůza z anomie.

Díky urbanizaci též dochází k vykořeňování náboženského citu; lidé z měst pro mnohost práce, rychlé životní tempo, náboženskou pluralitu (Berger, Durkheim)¹⁸¹, anonymitu davů a roztodivné komunikační prostředky ztrácí potřebu k náboženskému *ladění*. „*Pravděpodobně poprvé v historii ztratily náboženské legitimizace světa svou věrohodnost nejen pro několik i více intelektuálů, ale též pro široké masy celé společnosti.*“¹⁸² Urbanizace coby jeden z dopadů modernizace, má podle klasických badatelů sekularizační dopad.¹⁸³

R. Stark je přesně opačného názoru, což vychází též z opačného pohledu na efekt náboženské pluralizace. Na venkově jsou náboženské zprostředkovatelný (kostely, modlitebny, synagogy...) dosti řídké rozesety, jsou od sebe dosti vzdálené a poskytují velmi omezenou nabídku náboženských služeb (nízká náboženská pluralita). Dle Starka je pak dosti málo lidí, jimž stojí za to se trmácet do nejbližšího možného kostela (malá náboženská participace), který nakonec ani

fakty. Pro většinu sociologů, historiků a jiných sociálněvědních badatelů je nepředstavitelné popírat, je by období konfesionalismu a 19. století nebylo érou v podstatě christianizované Evropy.

¹⁸⁰ Berger (1977), str. 75.

¹⁸¹ Urbanizace a demokratická politika otevírá varianty hodnot mravních i náboženských, z nichž si člověk vybírá. Subjektivní orientace městského člověka sestává ze série krátkodobých a střednědobých plánů. Odtud se člověk orientuje primárně do budoucna. – Berger (1997a), str. 78; Berger (1977), str. 73; Zde je místo pro tzv. Prométheovský prvek modernity, v němž člověk bere výběr velkého pole lidského života z rukou osudu. Člověk se vždy snaží, ať jsou věci jinak, než byly. Moderní člověk utíká před tradicí za inovací a revolucí, hledá nové cesty života, moderní člověk je odsouzen ke svobodě – viz. Sartre a jeho strach z volby či Frommův útěk ze svobody. – Berger (1977), str. 76 a 77; Berger & Luckmann (1995), str. 44 a 45;

Otřes tradičních institucí, který zapříčinil též nový pohled na budoucnost, vyvolává obavy také podle Gaucheta (2004, str. 218). Společnost nechává přirozeně vzniknout novým institucím, jež mají tuto obavu ošetřit, čímž přímo rozšiřuje repertoár alternativ budoucího, a tím obavy netlumí, ba je spíše ještě více prohlubuje. „*Hromadná institucionalizace budoucnosti vede k rozkladu představ, předpovědí i náboženství zaměřených na budoucnost.*“ Tímto krokem lidem nezbyvá, než rezignovat na nepředstavitelnost a neuchopitelnost budoucnosti. Dle Gaucheta (str. 219) jsou tímto lidé nuceni stát se tvůrci dějin, čímž se modernita stává obdobím laicizace dějin.

¹⁸² Berger (1967), str. 124.

¹⁸³ I tento akademický postoj Stark nazývá nostalgickým mýtem. Moderní vědci tyto mýty založené na přesvědčení o volném a méně mravném městském životě převzali od proklamací všech proroků a kněží napříč dějinami. Města byla totiž odedávna považována za prostor hříchu, bezbožnosti a nábožné skepse. Ať již je řeč o Sodomě a Gomoe, o Korintu či Římu, anebo o New Yorku a Chicagu. – Finke & Stark (1988), str. 41.

nemusí nabízet jimi požadované vysvětlení generálních kompenzátorů anebo jiné světské (*this-worldly*) odměny. Míra náboženské participace je proto ve městech vyšší, než je tomu na venkově.¹⁸⁴

Weber v rámci dějin hovoří o postupné racionalizaci (procesu posilujícího účelověracionálního jednání), která je srovnatelná s formalizací činností v rámci institucí. Proces racionalizace dle Bergera předchází samotné modernizační vyústění industrializace.¹⁸⁵ Modernita je rozsáhlým následkem této racionalizace, jež se ve společnosti realizuje plně. Moderní svět je tak prodchnut nově nastoupivší racionální kalkulací (Weber hovoří o duchu kapitalismu¹⁸⁶). Lidé více než kdy jindy v moderně podléhají funkcionální racionalitě, v níž není místo pro náboženství (odkouzlení světa).¹⁸⁷ Globální politický trend, který takto smýšlí, vystavuje do předního společenského zájmu hospodářskou produkci a prodej, což má za následek vznik obrovských ekonomických organizací. Ty musí být státem stále kontrolovány a korigovány, což stát zvládne jen pomocí rostoucí administrativy. S tím ale roste aktuální potřeba po lidech, kteří by pracovali v těchto ekonomických megastrukturách či rostoucím administrativním aparátu, a

¹⁸⁴ *ibid.*, str. 43.

¹⁸⁵ Berger (1967), str. 133.

¹⁸⁶ Přiblížit Weberovo pojetí ducha kapitalismu se autorovi této práce zdá být pro omezenost prostoru pošetilou snahou. Mnohé již vyplynulo z uvedeného, anebo bude níže dokresleno. O to lépe si *duch kapitalismu* ozřejmíme, když si jej přiblížíme skrze beletristickou kritiku Aldouse Huxleye (1968, str. 234 a 235): „...práce není o nic úctyhodnější než alkohol a slouží přesně témuž účelu: je to jen duševní rozptýlení, aby člověk přestal uvažovat o sobě. Práce je prostě dogma, nic víc. Je to hanba, že lidé nemohou žít bez drog, strážlivě; je to hanba, že si netroufají vidět svět a sebe takové, jací skutečně jsou. Musejí se opájet prací. To je hloupé. Evangelium práce není nic jiného než evangelium hlouposti a strachu. Práce může být modlitbou, ale zároveň možná i znamená schovávat hlavu do písku, dělat hodně velký rámus a rozvířít prach, takže člověk ani neslyší svou vlastní řeč a nevidí ani svou ruku před vlastním obličejem. Znamená schovávat se sám před sebou. Není divu, že takoví Samuelové Smilesové* a velcí podnikatelé nadšeně hlásají práci. Práce je posilňuje iluzi, že skutečně existují, a dokonce že jsou důležití. Kdyby přestali pracovat, mohli by většinou třeba zjistit, že tu prostě vůbec nejsou, že nejsou nic víc než díry ve vzduchu. Díry, z nichž se možná šíří dost ohavný puch. Smilesovské duše asi páchnou dost ohavně. Není divu, že si netroufají zanechat práce. Mohli by třeba zjistit, co vlastně jsou, nebo spíš nejsou. A nemají odvahu podstoupit tohle nebezpečí.“ - * Samuel Smiles (1812 – 1904), skotský spisovatel, propagoval ve svých knihách sebedůvěru a sebevzdělání jako hlavní prostředky k životnímu úspěchu. Nejdůležitější jeho spis má titul „Svépomoc“ (*Self-Help*); Pro další studium: Weber (1998), str. 185 – 245; popř.: Lužný (1999), str. 43 – 48.

¹⁸⁷ Ani zde není Stark příliš konvenční. Sekulární racionalisté dokonce mnohdy převyšují nábožensky participující lidi v praxi různých kultů. „*Rather than being secular rationalists who reject supernatural ideas, they show a high level of acceptance of cults and occultism, seldom lower than ordinary Catholics and Protestants and noticeably higher in several cases (...) ...lack of religious affiliation, especially lack of involvement in highly conservative groups, frees the individual to contemplate radical supernatural and pseudoscientific alternatives.*“ – Stark & Bainbridge (1985), str. 386.

kteří proto musí splňovat určité předpoklady, tzn. myslet racionálně a vědecky.¹⁸⁸
Tento přístup zasahuje též do každodenního vědění.¹⁸⁹

Berger toto funkčně-mechanistické racionální myšlení odvozuje od dvou primárních činitelů modernizace: byrokraticky organizovaného vědomí a vlivu technologické produkce.¹⁹⁰

Člověk, zasazen do společnosti, která má široce legitimizovanou potřebu byrokratických¹⁹¹ institucí (pošta, škola, armáda atd.), se v okamžiku, kdy řeší problém, rozhoduje mezi funkcemi, kompetencemi a možnostmi jednotlivých úřadů. Lidé mají vědomí kompetencí jednotlivých úřadů pro tu jakou činnost. Jedinec má neurčitou představu komplexního pokrytí potenciálních potřeb byrokratickými institucemi. Pro jednání a příznivé vyřízení požadavku musí člověk znát správný postup, řádnou proceduru. Tyto univerzální postupy mají ráz racionálních pravidel, jež mají logickou posloupnost (zákony apod).¹⁹² Proto dle Bergera dochází k byrokratizaci privátního života, jíž můžeme chápat jako byrokratickou organizovanost privátní sféry (domácnosti, rodiny...)¹⁹³

¹⁸⁸ Místo nábožensko-literárně-narativního myšlení se předpokládá přístup vštípený formálně logickým vzděláním, schopností vědeckého výzkumu a nabytých technických znalostí. - Dobbelaer (1992), str. 24

¹⁸⁹ Jeho vinou je např. nově pojatá sexualita, v níž vystupují prvky kalkulace a kontroly s ohledem na technickou proveditelnost - *ibid.*, str. 24.

¹⁹⁰ „...while technological production may be viewed as a basic structuring force of modernity, modern man commonly copes with its impact on his own everyday life via various bureaucracies.“ - Berger & Berger & Kellner (1974), str. 61.

¹⁹¹ K Weberově pojetí byrokracie: Weber (1998), str. 57 a 58.

¹⁹² To je právě příčina prožitku anonymity, protože klient setrvává v pasivitě, zatímco byrokratické struktury zpracovávají jedincem formulovaný problém. To je též potvrzeno tím, že byrokratický orgán nejedná přímo s jedincem, ale s jeho *lejstrem*. O to je obtížnější kontakt klienta s byrokratem, protože byrokrat bude mít vždy jiný zájem ve věci řízení než klient. Bezradný pasivní klient nemůže ve svém řízení nic dělat, propadá bezmoci a v mnohosti byrokratických center se spíše cítí být cizincem. „*Jistá poezie královské vlády byla vytlačena prózou úřadoven. Za pomoci své rozpínavé a puntičkářské nadvlády dopodrobna rozpracovaných příkazů a stále rostoucích možností společenského podnikání stát poskytuje svým příslušníkům jistotu neměnné srozumitelnosti jejich světa, kterou jím dříve dávala úcta k posvátnému prostředníku nedotknutelných božích záměrů.*“ - Gauchet (2004), str. 233; Takto anonymní jedinec byrokratické instituce vnímá jako vysoce specifickou sociální realitu, která jej transcenduje.

¹⁹³ Konkrétní podoba kognitivního stylu byrokratického vědomí čítá několik základních specifik: *řádnost* – v rámci byrokratického vědomí je vše přesně definováno a subjekt je donucen si byrokratický aparát osvojit (byrokratický demiurg čekající na chaos byrokracie); *tíhnutí k systematickosti* – fenomén má být vždy diskutován jen v rámci kompetencí, jev má své pořadové číslo. Zde je příznačné potlačení kreativní fantazie; *generální a autonomní organizovatelnost*; *předpověditelnost* – v rámci zajetých zvyklostí administrativy není těžké odhadnout budoucí vývoj; *generální předpoklad spravedlnosti* – předpokládá se rovné zacházení se všemi klienty a citová neutralita; *mravní anonymita* – morálka má váhu pragmatické potřeby a nutnosti pro konkrétní dané řízení. Je to jakýsi axiom byrokratické etiky; *neoddělitelnost záměrů a závěrů.* – Berger & Berger & Kellner (1974), str. 50 – 53.

Technologie, a technologizace společnosti vůbec, jež má svůj původ též v průmyslové revoluci, je dle Bergera příčinou vzniku pohledu na svět skrze tzv. „vědecký pohled na svět“ a „inženýrskou mentalitu“. Zde nejde o to participovat se na technologické produkci, ale myslet technologicky. Toto specifické myšlení¹⁹⁴ má za vinu vstřípení intencionálního pohledu na svět v rámci mechanické funkcionality.¹⁹⁵

V této souvislosti se též hovoří o rozhojnění abstraktních systémů v modernitě.¹⁹⁶ Berger zde navazuje na Marxovo odcizení (*Entfremdy*), Durkheimovu organickou solidaritu proti anomii, Weberovskou racionalizaci aj. Abstrakce modernity je zakořeněná v jejích primárních institucionálních procesech (tržní hospodářství, úřední stát, technologická produkce, heterogenní aglomerace, masmédiá...). To se dle Bergera podílí na rozpadu tradičních komunit (solidarity, významech a smyslu jejich dějin). Vzniká pro modernitu specifická konstrukce reality, v níž koexistují mnohé nesrovnalosti (kvantifikace a atomizace kognitivního stylu). Jedinec je této pluralitě vystaven coby útočící anomii, proto se dle Bergera snaží osvobodit od života v mnohých abstraktních strukturách.

Všechny moderní státy a společnosti upouští od nucení k náboženství. Moderní státy neposilují náboženské instituce. Proto je dle klasických teorií

¹⁹⁴ Hlavním rysem Bergerova technologizovaného myšlení je maximalizace: „větší a lepší“, „levnější a levnější“, „silnější a rychlejší“ apod. v duchu „co nejvíce za minimální dobu“. Tento přístup je očekáváním kladeným na *sebe* samého i na jednotlivé zástupce společnosti a hodnot. Tím spíše jedinec, který podléhá technologizovanému myšlení, nedokáže děnit komplexní (produkce, rodina, společnost...) zcela nahlédnout, ale nepovažuje to ani za nutné, neboť on se cítí být povinován svému omezenému specifickému okruhu činností. K jinému okruhu vědění se vyjádří: „To není můj problém“, neboť snaha nahlédnout i jiná „vědění“ implikuje dle Bergera znehodnocení toho stávajícího, proto se rovná narušení světa významů, resp. umožnění vstupu anomie. Jistota setrvání v takovém stavu je legitimizována abstraktními propagandistickými motty ochranných institucionálních orgánů: manažerská ideologie, socialistické lepší zítřky apod. - *ibid.*, str. 37.

¹⁹⁵ Ta též udává potřebnost nabytého vědění, kdo má jakou specializaci, znalost, obor a schopnosti a zahrnuje též nutnost sebereflexe vlastní oblasti „vědění“. Uvědomění si vlastní oblasti pracovního „vědění“ má dle Bergera též tu vlastnost, že je odděleno od ostatního „vědění“ a kognitivních stylů jedince - *ibid.*, str. 30. Přesto se tento druh vědění odráží jak v pracovním, tak i ve společenském životě.

¹⁹⁶ Tak se vyslovuje též význačný britský sociolog Anthony Giddens (2003, str. 108). Uvádí příklad na pojmu „přítel“. V době předmoderní mělo oslovení „přítel“ jasný obsahový rámec, stála jasná dělící čára mezi pojmy „přítel a ne-přítel“. Hodnotu a významovou plnost termínu zastupovala taková kvalita jako čest subjektu. Oproti tomu v moderní době s množstvím zabstraktněných systémů došlo též k narušení významu „přátelství“. Polarita proti „přátelství“ již nenese znaménko mínus (ne-přátelství), ale hovoří se o „známém“. Nejde o významovou naplněnost vztahů, ale o jakýsi požadavek autenticity, který se opírá o loajalitu obou subjektů. Jinými slovy moderní člověk se interesuje do emocionality druhého, čímž relativizuje své postavení a zabstraktněje výpověď o sobě, svém okolí a o světě vůbec.

modernizační vývoj též spřízněn se separací státu od církvi.¹⁹⁷ To je jedna z mála věcí, které Stark, co se týče modernizace, odsouhlasí. Oddělení státu od církvi a náboženských společností nastolí stav náboženského pluralismu. Tento jev je dle Starka oproti Bergerovu soudu¹⁹⁸ pro náboženství stav příznivý, neboť dává vzniknout volné náboženské soutěži.

4. 3. „jistoty“ modernity

O moderně se často hovoří jako o době vědecké. Cosi jako by dávalo vědě všechny garanty pravdivostních výpovědí. K vědě se začalo vzhlížet jako k po staletí chybějícímu Svatému grálu. Konečně jsme ji našli, Pravdu, oddychl si člověk moderní. Věda nechá nastoupit nezkalenému pohledu na svět – po všech těch staletích náboženského brebentění...

Právě z těchto slov se zdá, jako by byla věda tou zbraní, která proklála odvěkou mýtickou obludu, jako by právě věda zapříčinila smrt náboženství.¹⁹⁹ A opravdu, tento výklad je příznačný pro většinovou sociologickou obec, která ještě vychází z tradičních sekularizačních tezí. Zrovna Berger hovoří o vzniku vědy až po dosažení vysokého stupně racionalizace v sociální infrastruktuře a lidském vědomí.²⁰⁰ To postihlo všechny moderní společnosti, které již nejsou schopné přistoupit na tradiční definice světa (náboženská symbolická universa)²⁰¹ a hledají

¹⁹⁷ Dle Bergera je oddělení státu od náboženství v Americe povahy antiklerické, zatímco ve Francii jde o antináboženský *laïcisme*. – Berger (1967), str. 130.

¹⁹⁸ Mnoho klasických sociologů náboženství (Berger, Luckmann, Bellah, Hervieu-Léger...) míní, že mnohé náboženské funkce náboženství po oddělení církvi a státu na sebe stát převzal. Jako určitá derivace původního náboženství vznikla podoba i charakter moderní politické konstituce a jejích normativních a axiologických účinků. *Moderní společnost není společností bez náboženství, je to společnost, jejíž hlavní kostra je vystavěna z přeměněné funkce náboženství.* – Gauchet (2004), str. 194.

¹⁹⁹ „...it is science that will free us from the superstitions fetters of faith.“ – Stark (1992), str. 45.

²⁰⁰ Zde navazujeme na již zmíněné Bergerovy formy legitimizace: mytologie, teologie, filosofie, věda... Mytologie zastupuje nejstarší formu legitimizace, která je nejbližší úrovni symbolického světa, a která má minimální potřebu teoretického udržování a ospravedlnování. Složitější systémy přecházejí v teologické systémy, které se vyznačují větší mírou teoretické systematizace. Zde jsou již nutné instituce, které symbolický svět vyloží. Pluralita těchto systémů zbaví svět od posvátného i od jednoho univerzálního „vědění“, které udržuje a vztahuje se k symbolickému světu. „*Moderní věda ztělesňuje extrémní fázi tohoto vývoje a je rovněž dokladem sekularizace a intelektuální náročnosti udržování symbolického světa.*“ – Berger & Luckmann (1999), str. 110 – 112.

²⁰¹ U R. Starka jsme se již zmínili, že věda může znehodnotit pouze dílčí specifické kompenzátory, které se vztahují k aktuálním a přítomným odměnám, tj. věda podkopává plausibilitu magie. Modernita je poznamenána rozvojem všech věd, a proto utrpěla i institucionálně udržovaná magie v rámci tradičních náboženských organizací. Konvenční náboženské organizace během stoletého konfliktu s vědou zkorodovaly. Neutrpěla však primární zadostiučinění, jež jsou centrem všech (i historických) náboženství. Tradiční náboženství však na rozvoj věd reagovala a nastoupila cestu přizpůsobení se světu, čímž si fakticky podřezala větve k svému primárnímu účelu, jímž je nabízení nadpřirozena (*supernatural, other-wordly*...). Náboženské elity ve snaze najít kompromis s vědci

nové výklady.²⁰² Tyto výklady se mnohdy odívají do vědeckého hávu, aby nesly silný prvek plausibility. Snaží se postihnout způsob projekce reality ze struktur lidského vědomí. Tyto struktury lidského vědomí se snaží věda objektivizovat. Legitimizují se matematickými prostředky, které mají pouhou instruktivní povahu. Přesto, a snad právě proto, Berger vědu nepovažuje za současnou paralelu náboženství, přisuzuje ji statut jen jakési náboženské podobizny.²⁰³

Je to právě povaha vědy v tzv. modernitě, že si věda začala nárokovat schopnost řešit veškeré každodenní problémy (materiální, fyzikální, psychické i sociální). Věda vystupovala dosti narativně, upovídáně, přesvědčovala o tom, čeho se současníci dočkají. Věřilo se, že díky vědě bude svět stále lepší. Namísto toho působení vědy nic neřeší, nastoluje svými výsledky nové otázky a problémy (klonování, zbraně hromadného ničení atd.), na něž není schopna rychle reagovat (lék na rakovinu, AIDS, ptačí chřipku či na nezaměstnanost...). Kvantitativní nárůst neřešených otázek (způsobujících příliv anomie) v lidech vyvolává dotaz, kdo vědu omezí?²⁰⁴ Stark nám odpovídá, že věda nenabízí zásadní generální kompenzátory. Svou instrumentální povahou pouze nalézá způsob, *jak neobtěžovat bohy během každodenní činnosti* – zavdává příčinu nepoužívat magii anebo magii znehodnocuje. Podle Starka není důvod, proč by měla být moderní společnost připravená o požadavky takových odměn, které jsou výsadou nábožensky opatrovaných kompenzátorů. Zvláště, když je věda není schopna uspokojit (věda neumožní nesmrtelnost, ráj apod.)

Tradiční tvrzení o dominantním nástupu pozitivní vědy namísto zašlého nevěrohodného náboženství se již dnes opírá o velmi sporná tvrzení. Nesoulad náboženství a vědy je Starkem též nazíráno jako nepřípustné mýtické zdání.

ustupují z kvalit generálních kompenzátorů, až z nadpřirozeného učiní natolik vzdálené, neaktivní a neexistující božské, že ve finále neplní úlohu kompenzátoru. Nabízí jen malou útěchu. Jak má Bůh stojící mimo svět zajistit nebe? Tradiční náboženství nastupují cestu sekularizace, čímž nechávají prostor pro náboženskou inovaci (kultovní hnutí) a náboženské oživení (vznik sekt), jež poptávku generálních kompenzátorů naplní. Tato nová hnutí ožívují též nové formy magie. – Stark & Bainbridge (1985), str. 430 – 439.

²⁰² Berger (1967), str. 132.

²⁰³ *ibid.*, str. 181.

²⁰⁴ To je právě argumentováno L. Voyéovou (1992, str. 69), totiž, že modernita zamezila existenci jediné univerzální etiky a zapříčinila vznik mnoha různých etik, oblasti „vědění“ od oblasti „vědění“. Zastavuje se nad otázkou, kdo má legitimizovat stav etiky, když ne její původní zdroj, náboženství. Politici sice jakýsi skelet etiky vkládají do zákonů, které mají povahu spíše nominální, než normativní. Etika a otázky etické se většinou přenáší na úroveň veřejného mínění, čímž dala moderna popud ke vzniku různých diskusních grémíí a šarád, v nichž se k zásadním společenským otázkám vyjadřovali slavní sportovci, herci... Není ale nutné zdůrazňovat, že otázka validity a legitimacy etických postojů dobových celebrit o jejich oprávněné aplikovatelnosti nemluví, spíše naopak.

Jedním z jeho argumentů je východisko, které by při funkčnosti sekularizační teze muselo platit. Totiž, pakliže věda a racionalistický *Weltanschauung* měly z mysli moderních lidí vytěsnit požadavky po nadpřirozenu, měli by být právě vědci těmi nejvíce nenábožnými. To se po Starkových analýzách neprokázalo.²⁰⁵ Vědci jsou stejně a leckdy i více nábožní, než je u ostatní společnosti. Fyzikové, matematici a přírodovědci se více jak dvakrát častěji považují za „zbožné“, než je tomu mezi antropology a psychology. Teologové a religionisté jsou se svou zbožností nejnižší na myslitelné úrovni zbožnosti.²⁰⁶

Podobně je tomu s mýty vědecké doby. „*Světská modernita zapřičiňuje rozšíření náhražkových náboženství.*“²⁰⁷ To je příklad ideje pokroku, demokracie či různých ideologií. V rámci sociálního života jsou zřizovány jako Bergerovské zprostředkující struktury (*mediating structures*), které zmírňují napětí mezi dichotomií světa privátního a veřejného.

Případ ideologií je zřejmě nejzajímavější. Berger ideologiím nepřikládá váhu náboženských všezastřešujících symbolických světů.²⁰⁸ Přesto, když je určitá ideologie z pozice síly nastolena jako definice sociálního řádu, může na sebe časem převzít podobu sociální reality (sama si zřídí náboženské ospravedlnění).²⁰⁹ Zde jsou si oba badatelé blízcí přesvědčením, že ve velkých ideologiích je skrytý určitý prvek religiozity, který lidi přitahuje.

Z citovaného Bergera je ale zřejmé, že ideologie mají šanci na úspěch v prosazení věrohodné sociální definice reality. Tím, že se nábožensky (či kvazi-nábožensky) legitimizují, mohou též nabízet a udržovat sociální nomickou strukturu. Tolik například v případě socialismu. Socialismus nabízí dle Bergera progresivistický výklad dějin, který má svůj původ v sekularizované biblické eschatologii (racionální řád, odstranění materiálního nedostatku a sociální

²⁰⁵ Výzkum mezi vědci z roku 1914 a z roku 1996 se liší jen v zanedbatelných odchylkách desetinných čísel. V Boha věří a dostává odpovědi na své otázky 39,2-3%; v takového Boha nevěří 45,2-3%; není si zcela jisto 14,5%. Lidé s trénovaným racionálním přístupem (vědci) svůj pohled na nadpřirozenu oprostují od vědeckého „vědění“. „...a rejection of fundamental dogmas – a rejection apparently destined to extend parallel with the diffusion of knowledge.“ – Stark (1992), str. 58.

²⁰⁶ Starkův dotazník v roce 1968 v Kalifornii mezi protestantským duchovenstvem položil otázky, zda dotázaný věří v existenci Boha, a zda o jeho existenci nepochybuje. Kladně odpověděl: u Kristovi církve 45% a u Metodistů 52%. „...theologians and professors of religious studies are a far more prolific source of popular works of atheism.“ – *ibid.*, str. 57.

²⁰⁷ Berger (1977), str. 160; Berger & Luckmann (1995), str. 26.

²⁰⁸ Stark je přesvědčen, že veliké a úspěšné ideologie mají v sobě prvek nadpřirozena (podílí se na volném náboženském trhu). – Stark (1981), str. 163.

²⁰⁹ Berger (1967), str. 30.

nerovnosti v „blízké budoucnosti“), naplnění dokonalosti člověka, mesianisticky nahlížené vědě, která lidstvo osvobozuje od iluze, schopnosti člověka vše ovládnout rozumem a nezbytném prvku odporu proti stávajícímu stavu společnosti, kontramodernitě, která staví na obnoveném společenství. Je zaslíbením modernity, které ničí výdaje modernity.²¹⁰ Tak jako křesťanství však i socialismus ztratil na svém kouzlu. Nastolení Zlatého věku a parúsie bylo a je stále odkládáno a lidí, kteří se setkávají se zklamáním, přibývá. I socialismus vešel do své krize plausibility. Berger přesto nechává náboženským i kvazi-náboženským ospravedlněním v rámci moderních ideologií volnou ruku. Zde religiozita dle Bergera v moderně přežívá, ačkoli je převážně motivována duchem kontrakultury.

Ideologie zastupované přirozenými (*natural*) organizacemi inklinují k tomu zatlačit do pozadí náboženské organizace, čímž na sebe berou úkol uspokojit veřejné požadavky po nadpřirozenu. Podle Starka ideologie nemají nikdy příliš dlouhý dech, reflektují ekonomické nedostatky a brzy ztrácí na své radikalitě, proto po brzkém čase selhávají v zodpovídání věrohodných kompenzátorů pro odměny, kterých je málo. „*Leninovo tělo může být vystaveno pod sklem, ale nikdo nepředpokládá, že by vystoupilo, aby usedlo po pravici či po levici Marxe. Ani že přehradý podél Volhy osvětlí smysl světa.*“²¹¹ Proto jsou veškeré režimy chronicky citlivé k náboženské opozici²¹², což je dáno již tím, že po revoluci se málokdy v plnosti realizují sliby vůdců. „*Pro mnoho lidí je skutečnost, že strana nemůže slíbit pravé velké odměny jako je věčný život, zastíněna nadějí mnoha přímých odměn a vědomím, že se obětují ve jménu dějin, spravedlnosti a cti, a že jednou budou oslavováni vděčným potomstvem.*“²¹³ Tyto kompenzátory vezmou za své brzy po revoluci. Kompenzátory nebyly nikdy naplněny porevolučními odměnami, naopak nastaly hromadné deprivace ze sociální stratifikace. Nedostatky přetrvávají. To je jedna z příčin, proč Stark odmítá skutečnost něčeho takového, jako je ateistická společnost, ať se již o to země východní Evropy pokouší sebevíce. To se snaží doložit množstvím náboženských odkazů v samizdatové literatuře.²¹⁴

²¹⁰ Berger (1977), str. 61.

²¹¹ Stark (1981), str. 145.

²¹² *ibid.*, str. 173.

²¹³ Stark & Bainbridge (1985), str. 524.

²¹⁴ *ibid.*, str. 526.

4. 4. krize definice modernity

V předchozí kapitole jsme nahlédli, jak Berger pojmenovává negativní dopady modernizačního procesu skrze primární činitele modernizace. Člověk moderní utíká frustrovaný do „bezdомové mysli“ a nechává vznikat na tradičních institucích nezávislým zprostředkujícím strukturám (*mediating structures*), ačkoli se marně snaží žít bez institucí. Stark, který tolik nevyostřuje specifikum moderní tenze mezi člověkem a společností, též poukazuje na zbytněly nepřírozený stav člověka bez náboženství (který je prezentován jako absence participace v tradičních náboženských organizacích). Dle Starka staletí sekularizace, jež vytvořila ruiny z mnoha tradičních náboženských těles, lidem nevzala přesvědčení o nadpřirozenu a žádosti po odměnách, jichž je těžké, anebo nemožné dosáhnout na tomto světě. V nikdy zcela nerealizované představě o moderně začaly působit nové síly, které mimo jiné též zapříčinily náboženský boom.²¹⁵

Pozdější Berger hovoří o vzniku tzv. kontramodernity, která je zastoupena jak v kapitalistických, tak i v socialistických verzích a v nejrůznějších formách ideologií (ekologická hnutí, neotradicionalismus, nacionalismus, různé socialistické vize apod.). Prvky kontramodernity v moderní společnosti koexistují a mají za úkol kvalitativně restaurovat a očistit lidské hodnoty, které racionalizovaná modernita připravila o význam a emocionální obsah.²¹⁶ Triumf modernity je situován do období konce 60. a začátku 70. let. V těch letech začínají bujet kontramodernizační hnutí, a ty mají samozřejmě často povahu hnutí kontrasekularizačního.²¹⁷ Dle nového proti-sekularizačního Bergera má náboženské oživení modernizovaného světa povahu boje proti mainstreamu a kulturním elitám modernity. Taková bojová nálada ale není příznačná pouze pro svět současnosti. To je důvod, proč není současná Bergerova sekularizace spjata pouze s moderní dobou. Sekularizace se díky pluralitě náboženských systémů realizovala též v dávnověku a moderna též zná erupce náboženskosti (země islámu, evangelikáni Latinské Ameriky...)²¹⁸ A tak tato náboženská pohnutka může být vykládána v okruhu přirozených světských odměn (vzpouře „sekulární“

²¹⁵ „This is the case not only of individuals confronted by the hazards of their personal everyday life: there exist many testimonies showing that people with important responsibilities, notably in business or finance, are searching for responses in their professional affair along nonrational lines, such as practices of popular religion or cartomancy, and astrology.“ – Voyé (1992), str. 71.

²¹⁶ Berger (1977), str. 71.

²¹⁷ „Když moderna odmítá náboženství, co se stane, pokud bude odmítnuta moderna.“ – Lyon (1996), str. 30.

²¹⁸ Berger (1997a), str. 27.

kulturní elitě...) – tedy velmi blízko Starkem pojaté teorii náboženství. Berger tvrdí, že „náboženská horlivost zbytku světa je naopak právě tak prudká, jako byla kdy předtím, ba je možná ještě větší.“²¹⁹ Stark zase míní, že když je navozena křehkost původních věr následkem krizí (epidemie, války, hlad, přírodní pohromy, hospodářský kolaps atd., ale též absence energického zprostředkovatele nadpřirozena), nastupují nová náboženská hnutí či hnutí ze starých vzešlá.²²⁰ Ve chvíli, kdy se ve společnosti vyskytují nedostatky, když jedinci vnímají nedostatky ekonomický, sociální, organický, ale hlavně v deprivaci etické či psychické, ožívají sociální hnutí (v posledních dvou případech zejm. hnutí náboženská), která vystupují se zamítavým postojem k většině společností zastávaných hodnot. Náboženské oživení má příčinu v nedostatku náboženských kompenzátorů, v náboženství samém. Oproti tomu Berger náboženské oživení nahlíží jako manifestaci sociálního konfliktu mezi sociálními skupinami a nerovnoměrné distribuci nomických systémů významu.

Stejně dle Starka přežívá i magie (specifické kompenzátory) v rámci etablovaných systémů významu, které se ve společnosti projevují.²²¹ Jedinec neví, co mu v lékárně skutečně pomůže. „Moderní magie předstírá, že je vědou či zdravým rozumem, a tak je zřídka kdy rozpoznatelná díky tomu, čím je; hlavní náboženské denominace jsou toho dobře zbaveny.“²²²

²¹⁹ *ibid.*, str. 30.

²²⁰ Stark & Bainbridge (1985), str. 504.

²²¹ Podobně se též vyslovuje Giddens (2003, str. 129): „Sociologové často předpokládají, že dnes – na rozdíl od předmoderní doby, kdy bylo mnoho věcí záhadných – žijeme ve světě, ve kterém záhady ustoupily do pozadí a v němž způsob, jak ‚svět funguje‘, může být (v zásadě) vyčerpávajícím způsobem poznán. To však neplatí ani pro laika, ani pro experta, pokud považujeme jejich zkušenost za individuální záležitost. Pro nás všechny, kteří žijeme v moderním světě, jsou věci nejasné zvláštním způsobem, jenž dříve neexistoval. V předmoderních podmínkách bylo ‚lokální vědění‘ – přijmeme-li tento výraz Clifforda Geertze -, jímž jedinci disponovali, bohaté, členité a přizpůsobivé životu v místním prostředí. Dnes však málokdo ví, když rozsvítí vypínačem světlo, odkud je dodávána energie nebo dokonce co v technickém smyslu elektrina vlastně je.“

²²² Stark & Bainbridge (1985), str. 528.

5. MEZO-ÚROVEŇ SEKULARIZACE

Paradigma sociologie, která se zabývá teorií modernity, definuje současnost na základě kontinuálního rozpadu tradičních institucionálních vazeb. V období, jehož obecnou povahu jsme si výše nastínili, došlo k podstatným zásahům do institucionální sféry; poklesu plausibility tradičních institucí. Došlo k transformaci funkčních obsahů a symbolické objektivizace tradičních institucí. Samozřejmě k podobným procesům docházelo i v minulosti i během dnes již vybájených dob. Význam a institucionální obsah sociální definice rodiny se v průběhu staletí měnil. Náboženství též samozřejmě reagovalo na vnější podmínky a požadavky svých klientů. Přizpůsobovalo se, čemuž podléhaly též teoretické konstrukty vytvářené náboženskými organizacemi, které zpravidla tyto organizace legitimizovaly. Dnešní Berger i Stark považují celé dějiny náboženství za čas od času se vynořující období sekularizace, která je vyústěním jednotlivých vnitřních procesů v neustále se měnící institucionální struktuře historických náboženských organizací. Se sekularizací se v dějinách průběžně setkáváme. Stav modernity všechny tyto vnitřní procesy zrychlil a zintenzivnil. Současně s tím vzrostla hodnota individualismu a náboženská úloha laiků. Proto náboženské organizace své symbolické produkty a teoretická ospravedlnění musely nově interpretovat, nově a nově poskytovat své služby účastným znalým laikům. Tento proces je též mnohdy spojován se sekularizací.²²³

Na úrovni institucionální modernita znatelně zasáhla těla tradičních náboženských organizací.

5. 1. pluralita náboženských institucí (pluralismus)

Příčinu těchto velikých institucionálních změn shledává Berger po vzoru É. Durkheima²²⁴ v růstu náboženského pluralismu, který údajně stávající zastřešující „posvátný baldachýn“ relativizuje a odebírá mu statut samozřejmého, toho

²²³ Výklad na institucionální úrovni sekularizace (mezo-) je příznačný pro Starka, který odmítá úroveň makro- a mikro-. Berger 60. let naopak vyšel z předpokladu makro-úrovně sekularizace, která údajně implikovala sekularizaci vědomí moderního jedince (mikro-). Ta měla dle „starého“ Bergera za následek i mezo-úroveň sekularizace. Staré Bergerovo tvrzení tedy s institucionální sekularizací počítá až jako s druhou-, popř. třetíplánovým dopadem nastolení modernity.

²²⁴ „... (Religion) socializes men only by attaching them completely to an identical body of doctrine and socializes them in proportion as this body of doctrine is extensive and firm. The more numerous the manners of action and thought of a religious character are, which are accordingly removed from free inquiry, the more the idea of God presents itself in all details of existence, and makes individual wills converge to one identical goal.“ – Durkheim, Émile (1951): *Suicide*. New York: MacMillan, str. 159, In. Finke & Guest & Stark (1996), str. 205.

jediného symbolického světa. Z „posvátného baldachýnu“ se stává nejasná vize. Pluralita náboženských vzájemně si soupeřících organizací začíná mít povahu trhu. Kromě toho, že náboženské instituce začínají o své klienty bojovat, přizpůsobují tradici (to neměnné), a tím i dospívají ke krizi plausibility, množství náboženských agentů znemožňuje nárokovat si absolutní univerzální pravdu. Podobně je též téměř nemožné z pozice náboženské organizace pravdu jinému světu upřít (prohlášení za šáha Ájatolláhem Chomejmím v Teheránu roku 1979, odmítavé prohlášení k tzv. Amerikanismu v *Testem benevolentæ* papežem Piem X. roku 1899 atd.). Pravda nesená institucionalizovaným náboženstvím začíná mít jakousi relativní povahu. Následkem sociálních změn (Berger, Durkheim) jsou náboženství segregována ze sekularizovaných částí společnosti a přestávají mít úlohu sjednocujícího kontextu veškerých společenských institucí. Náboženství začíná být spíše záležitostí pro volné chvíle a přebírá povahu jakési záliby.²²⁵ To má vliv na otázku náboženské participace, členství.

Zde jsme právě u základního rozdílu mezi oběma autory.²²⁶ Stark tvrdí, že pluralita náboženských institucí nabízí bohatý sortiment specializovaného náboženského zboží. To při různosti lidských tužeb ve větší míře naplňuje lidská očekávání kladená na náboženské instituce, čímž se celková náboženská participace zvyšuje. Bergerovo pojetí oproti tomu prohlašuje, že s pluralitou náboženských (symbolických) definic reality dochází k jejich zrelativizování. Člověk pak ví, že vyznává *jednu z mnoha* pravd a *nikoli tu jedinou*. Zde pluralismus dle Bergera nezbytně vede k poklesu víry i vlivu institucionalizovaných náboženství – k sekularizaci.²²⁷

Je samozřejmé, že není možné žít ve zcela zrelativizovaném sociálním prostředí. Neurčitá forma identity, rolí, typifikací či absolutní de-institucionalizace

²²⁵ „Religion manifests itself as public rhetoric and private virtue. In other words, insofar as religion is common it lack ‚reality‘, and insofar as it is ‚real‘ it lack commonality.“ – Berger (1967), str. 134.

²²⁶ „We agree with Berger that pluralism forces religious to compete for adherents. Unlike Berger, however, we view competition as a stimulus for religious growth and not an avenue for its demise.“ – Finke & Stark (1988), str. 42.

²²⁷ „...religions contents are, de-objectivated‘, that is, deprived of their status as taken-for-granted, objective reality in consciousness.“ – Berger (1967), str. 151; Realita náboženské interpretace světa se již nevztahuje k vnějšmu světu, ale je záležitostí reality ve vědomí jedince. Člověk ví, že je náboženství jeho soukromou záležitostí, o níž se na veřejnosti příliš nemůže rozšiřovat. „...religion no longer refers to the cosmos or to history, but individual Existenz or psychology.“ – *ibid.*, str. 152; „When the state (makro-), public institutions (mezo-), and day-to-day social contacts (mikro-) no longer reinforce the truth of a given religious belief but instead expose people to a diversity of opinions, religion loses its quality as taken-for-granted truth.“ – Voas & Crockett & Olson (2002), str. 212.

je nemožná. Lidé vždy čerpají z *institucionalizovaných* forem a modelů. Zrelativizováním jistých forem identity je dle Bergera člověk vystaven anomii, před čímž se člověk vždy děsí. Lidé v pluralitě mnoha legitimních identit musí převzít za samozřejmou identitu svou. Lidé ve společnosti musí sami sebe vnímat jako reálné. „*V moderním světě nelze existovat s plným vědomím bez přesvědčení, že morální politická a filozofická stanoviska jsou relativní, že, řečeno Pascalovými slovy, co je pravda na jedné straně Pyrenejí, je na jejich druhé straně omylem.*“²²⁸ Zde je důvod proč náboženské modely dále přetrvávají. Podle Bergera ale mohou přežívat též v jiných veřejných institucích (práce, politické orgány...). V pozdějších pracích Berger (viz. 1997a, str. 35) ustupuje ze svého tvrzení, že náboženská pluralizace bezpodmínečně vede k sekularizaci. Přesto trvá na tom, že připuštěním a osvojením si více forem symbolických světů významu dochází k tzv. „kognitivní nákaze“, která má za následek ubývání jistot a přeměnu stávajících přesvědčení v pouhé názory. Náboženství mohou vydržet, ale musí si stát za svou růzností a jinakostí. Dobré ploty dělají dobré sousedy – tvrdí Berger, a míní tím právě to, že koexistence jednotlivých symbolických světů je možná jen za předpokladu jisté sociální izolace (židé, hinduistické kasty apod.).

Dle Bergera je přirozeným sociálním prostředím monopol symbolického světa, který je původně *re*-prezentován institucionalizovaným náboženstvím. Monopolní náboženství není nuceno k výpovědi, ta je dána. Dílčí body nových sociálních otázek vyplývají z kontextu, který je již předem nábožensky položen. Každá nová generace se ptá na nová „proč“, která ale vychází z již tradičních kognitivních kritérií náboženského monopolu – tlak k výpovědi nemá povahu existenční legitimizující výpovědi. Problém této monopolní situace nastává ve chvíli, kdy samozřejmost symbolické výpovědi již předznamenává její institucionální význam. V této situaci monopolní náboženství racionalizuje společensko-náboženské struktury skrze ospravedlňující výpovědi vědních elit (Weber). Tak údajně teologové legitimizovali růst církevní byrokracie a organizačních struktur, které na sebe v zásadě vzaly podobu okolních světských subinstitucí.²²⁹ Dle Bergera došlo k vnitřní sekularizaci křesťanství, což dospělo

²²⁸ Berger (2003), str. 57.

²²⁹ Berger (1967), str. 139.

k tomu, že se od náboženských institucí oddělila mocenská struktura, a že v rámci lokalit nastala pluralitní forma náboženského trhu²³⁰.

S tím Stark souhlasí. Odmítá sice představu, že by kdy bylo jakési monopolní náboženství, ale o dominantní náboženské instituci v rámci náboženského trhu tvrdí, že snadno inklinuje k *zlenivění* (polevuje v napětí s okolní společností). Tudy se ubíral a ubírá osud veškerých velikých náboženských celků, křesťanství nevyjímaje. Pod tím, že náboženské instituce zlenivují, si můžeme představit právě nabytí mnohosti *this-wordly* dimenzí, jež u Starka mají povahu přirozených (světských) odměn, neschopnost reagovat na *deprivace* svých členů, a Weberovsky mohou též být pojaty jako zracionalizování (zformalizování) původně iracionálních sociálních motivů.²³¹

Dle Starka je oproti tomu přirozeným sociálním prostředím volný náboženský trh.²³² Mnoho lidí zastupuje mnoho požadavků, a těm není schopná jediná náboženská organizace vyhovět. Stark vychází redukcionismu racionální volby společenských aktérů. Jedna *církev* nemůže nabídnout plný výčet náboženských služeb, pro něž je zainteresovaný tržní požadavek. To je případ lidí, jimž chybí značná část nějakých vzácných odměn *X*. Tito lidé zřejmě nebudou chtít navozovat vztahy s těmi lidmi, kteří se odměn *X* zmocnili v hojnosti apod.²³³

Pojetí vlivu náboženského pluralismu na náboženskou participaci je u Starka a Bergera zcela opačné. Také v tematických studiích jsou vždy uváděni jako zástupci různých postojů k vlivu působení náboženské mnohosti (plurality) na náboženskou účast (participaci). Jak již bylo zmíněno, Berger vychází z klasického pojetí Durkheima – pluralita snižuje participaci, Stark je členem „nového“

²³⁰ Podle Nešpora (2004, str. 171) byl Berger (1967) první, kdo do sociologie náboženství uvedl model fungování náboženského trhu.

²³¹ Za příklad náboženského formalismu v rámci jedné dominující náboženské organizace nám může posloužit výňatek z článku českého katolického modernisty Františka Kroihera: „*Planý formalismus církve došel tak daleko, že ho nejen v životě trpěla, ona ho dokonce žádala, ano vynucovala. Zákony státní předepisovaly, že dítě pokřtěných rodičů musí být pokřtěno. Úřady církevní trvaly na křtu bez ohledu na to, že tu nebylo žádné naděje na křesťanské vychování dítěte...*“ – *Věstník Jednoty*, III, 1920, č. 11, str. 127, In. Frýdl, David (2001): *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky*. Brno: L. Marek

²³² Toto stanovisko není nějakou historickou novotou, pozitivní vliv náboženské plurality prosazoval již Charles-Louis de Secondat, baron de la Bréd de Montesquieu (1689 – 1755). Montesquieu uvádí: „*Jak si již mnozí povšimli, příchod náboženství byl vždy nejistějším faktorem, který přimutl staré náboženství, aby korigovalo své nedostatky a chyby. Záměrně nepravdivé je tvrzení, že je proti zájmům vládců tohoto království, aby toleroval mnoho náboženství. Kdyby se totiž všechna náboženství světa zabydlela v jedné zemi, v žádném případě by to nebylo ke škodě, protože neexistuje žádné náboženství, které by nehlásilo poslušnost a nepožadovalo podržení se nějaké autoritě.*“ – volně citace z: Montesquieu (1721): *Persian Letters*, In. Gallagher (2005), str. 56.

²³³ Stark & Bainbridge (1985), str. 108; Finke & Guest & Stark (1996), str. 205.

sociologického paradigmatu, které odmítá negativní vliv náboženské plurality - pluralita participací zvyšuje²³⁴. Starkovi stačí doložit, že Bergerova teze padá již v samotných Spojených státech, kde je nejvyšší úroveň náboženského pluralismu (nábožensky nejrozmanitější), a přitom je též státem s nejpočetnější bohoslužebnou účastí.

Teze pozitivního vlivu plurality náboženských organizací na míru náboženské participace se ale často nemohou dovolávat empirických dat a doložitelných faktů, neboť almanachy shromažďující náboženské poměry zpravidla reflektují stav tradičních náboženských celků.²³⁵ Nové paradigma, zastoupené mimo jiné Starkem, vychází z předpokladů, že vzrůst „nového“ členstva je převážně spjat s novými náboženskými hnutími, která ale na rozdíl od oslabujících tradičních náboženských institucí nejsou podrobněji zpracována. Trvá obecný úzus, že jsou to veřejností méně žádoucí hlavní církve a tradiční náboženské organizace, které bývají spjaty se státem (zejm. v Evropě). Tradiční etablované náboženské instituce mají svou sociální funkci do té doby, dokud se občané daného státu identifikují s jeho kulturou. Přesto je dosti opovážlivé tvrdit, že oslabení nominálních členů tradičních církví, lidí, kteří nejsou připsáni k církvi

²³⁴ Výpočet náboženské plurality (Voas & Crockett & Olson; 2002): součet procentuálně vyčíslených participujících k dané náboženské instituci v setinách na druhou (index plurality), který se odečte od hodnoty 1. Vzorec má podobu: $1 - \sum p_i^2$

Tedy za určitého hypotetického stavu středověké společnosti mohlo být 90% participujících katolíků, ať již aktivně, či nominálně. 10% námi vymyšleného obyvatelstva je neregistrováno, můžeme je považovat za „ateisty“. Výpočet plurality má pak podobu: $1 - (0,9^2 + 0,1^2)$. V našem případě je míra náboženské pluralizace v naší fiktivní společnosti 0,18, což je velmi málo.

Pro naši další práci stanovíme jiná ideální kritéria: v jisté lokalitě se nachází 50% členů CČSH (Církev Československá Husitská), zatímco členů římskokatolické církve je zde pouhých 20%. Vyjde nám, že náboženská participace v lokalitě je 70% a míra náboženské plurality je 0,62. Z tohoto modelového případu můžeme vysoudit, že se ve výzkumu nemůžeme spoléhat jen na kauzální závislost náboženského pluralismu na náboženskou participaci:

poměr participujících:	míra plurality:	participace:
50% CČSH a 20% církev Římskokatolická	0,62	70%
55% CČSH a 20% církev Římskokatolická	0,595	75%
= pluralita nižší (-), part. vyšší (+)		
45% CČSH a 20% církev Římskokatolická	0,635	65%
= pluralita vyšší (+), part. nižší (-)		
50% CČSH a 25% církev Římskokatolická	0,625	75%
= pluralita vyšší (+), part. vyšší (+)		
50% CČSH a 15% církev Římskokatolická	0,605	65%
= pluralita nižší (-), part. nižší (-)		

Z tohoto testu je zřejmé, že vliv náboženského pluralismu na náboženskou participaci není po stránce institucionální (MEZO) závislý.

²³⁵ I tak jsou zavádějící údaje zahrnující církevní členstvo (participující). Vyhodnocené údaje jsou denominace od dominance různě vyhotovené. Mnohde nejsou do členstva evidovány děti, jinde zase jsou. U baptistů lze po stránce nominální o dětech hovořit jen stěží. Jinde jsou nominální členové neaktivní a jinde zase pod jednotlivými sbory aktivně působí i člensky neevidovaní jedinci.

à la carte, znamená též úpadek osobní zbožnosti.²³⁶ Při posuzování možné globální změny osobní zbožnosti není církevní účast věrohodný indikátor. Ta je předmětem pohledu mikro-úrovně sekularizace a musí být studována odděleně.

Zda náboženský pluralismus skutečně podkopává religiozitu jedince tím, že relativizuje stávající jistoty a „posvátný baldachýn“, jak tvrdil Berger, není snadné jednoznačně dosvědčit. Veliké osobnosti západu a dějin křesťanství vůbec, lidé jako Jan z Damašku či svatý Augustin, bývají považováni za vtělenou zbožnost, ačkoli jejich osobní zkušenost s jinými náboženstvími je nepopíratelná. Těžko Berger zničí aureolu nad jejich hlavami, těžko též prosadí tvrzení, že dnešní náboženská pluralita je jiného rázu. Může hovořit o nových sociálních podmínkách, nových funkčních obsazích tradičních institucionalizovaných náboženství, ale hůře již obstojí při proklamacích nového moderního člověka.

Berger si je tohoto již vědom, a proto v nových pracích nedává přímou spojitost mezi pluralismem a sekularismem. Tvrdí, že pluralismus má korodující vliv na tradičně pojatou zbožnost, ale připouští vznik nového druhu moderní religiozity.²³⁷ Pluralizace i nadále relativizuje normativní složky vědomí, vytrhává názory i hodnoty ze zóny základních jistot a přisuzuje jim povahu nezávazných preferencí. Tak se ale dělo též v premoderní indické kastovní společnosti, kde byl pluralitní rámec společenského hodnotového systému a interakce mezi různými druhy subspolečností, a tak tomu bylo i v helénském světě, u obchodních cest či v obydlených centrech Asie. Tehdejší pluralismus ale nebyl údajně svázán s krizí významu, který se v hojnostech projevil až v moderních společnostech.²³⁸ Krize významu destabilizuje staré hodnoty a interpretace – *dekanonizuje*. Lidé ale z přirozenosti brojí proti teroru anomie, a tak nemohou žít v nejistotě a zrelativizovaných symbolických světech. Zde jsou základy pro protisekularizační síly, které mají sklon zbytnět ve společnostech, kde dochází k rozsáhlé krizi významu. Lidé dle Bergera ve své touze po jistotě činí náhlé konverze k mnohým absolutistickým kognitivním a normativním systémům.²³⁹

²³⁶ Swatos & Christiano (1992), str. 14.

²³⁷ „I would now say that pluralism affects the how of religious belief, but not necessarily the what.“ – Berger (2001), str. 194.

²³⁸ „Here, the central structural aspects of this pluralism have been raised to the status of an ‚enlightened‘ value above the different coexisting and competing value systems.“ – Berger & Luckmann (1995), str. 29.

²³⁹ Berger (1997a), str. 61; Berger (1999), str. 7 (česky: 1997b, str. 9).

Zde se již prokazuje, jak velmi jsou si současní Berger a Stark blízko. Tím spíše, že Bergerem hájený negativní dopad náboženské plurality má v nových textech svůj efekt jen na úrovni každodenního života jedince (mikro-), což Stark neřeší než hodnocením, že lidé se obecně vztahují k nadpřirozenému, neboť jen to je jim schopné zabezpečit věrohodné kompenzátory. Stark neřeší mikro-úroveň sekularizace, ta dle něj globálně nikdy nezačala. Mezo-úroveň sekularizace, resp. politicky ospravedlněná pluralita náboženských institucí, má za následek institucionální proces v jednotlivých náboženských institucích, které se v prostředí náboženského trhu přizpůsobují požadavkům světské klientely (odtud sekularizace). Tento pohled sdílí jak Berger, tak i Stark.

5. 2. neviditelná sekularizace

Následkem sociálních změn, jež jsou spojovány s nástupem tzv. moderny, došlo k transformaci funkcionální úlohy institucionalizovaného náboženství ve společnosti. My budeme sledovat dění na tomto poli zejména ve Spojených státech, kde oba autoři působí. Spojené státy vznikly jako stát sekulární, tzn. že již v Ústavě je úzce definován vztah státu a náboženských organizací jako oddělený.²⁴⁰ V důsledku segregace organizovaného náboženství z dynamických sil společnosti dochází ke vzniku malých lokálních církevních komunit. S novou pozicí ve společnosti se náboženské instituce dle Bergera mohou vypořádat dvojím způsobem:

Bud' se **přizpůsobí** a budou se dále tázat sami sebe, kam až můžeme zajít při liberalizaci naší tradice a zlehčování nároků na moderního jedince. Takové náboženské organizace budou muset reorganizovat svůj řád a hledat nový vstřícný postoj k modernímu světu. Taková teologie neustále legitimizuje nové praktické a teoretické kompromisy s „vnějším“ světem. Neustálé ústupky a změny v tom, co se chápe jako neměnná tradice, jistě přivede takovou náboženskou instituci k poslední otázce víry v sama sebe. V 90. letech se Berger vyjádřil, že náboženské obce přežily a prosperovaly do té míry, dokud se nepřizpůsobily.²⁴¹ U Starka je takový proces signalizován upouštěním náboženských organizací od napětí

²⁴⁰ První zákony Ústavy jsou ratifikovány již 15. prosince roku 1797 v tzv. „Bill of Rights“. Článek I. jasně vypovídá: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people to peaceable assemble, and to petition the government for a redress of grievances.“

²⁴¹ Berger (1999), str. 4 (česky: 1997b, str. 5).

s většinou společností, a je též doprovázen vnitřní sekularizací církve. Anebo se postaví na odpor a budou se sami sebe tázat, jak dlouho toho budou schopny. Obrana kdysi objektivní reality, tradice, je namířena proti sekularizovanému světu „venku“. Je udrženo napětí mezi náboženským hnutím a okolím. Vznikají podspolečnosti, které se vůči veřejnosti drží v ghettu. Takové organizace budou napínat veškerý svůj potenciál k neustálému udržování a obnovování tradičních institucí. Dříve nebo později musí dle Bergera dojít ke kolapsu plausibility, anebo musí ustrnout na teoretické apologii (Chasidé, Amish, katolíci proti *aggiornamentu*...).²⁴² Stark též nemyslí, že by tato odolávající hnutí měla šanci dlouhého života, i tato hnutí začnou přizpůsobovat svou nabídku kompenzátorů sekulárním zájmům širší klientely.

Dle Bergera pak ve Spojených státech vznikají dvě různé logiky, dvě morálky – nedělní, privátní chcete-li, a veřejná.²⁴³ Tak lze chápat po segregaci náboženství z většiny společenských institucí římskokatolickou církev v Evropě, jež přišla o svůj statut „posvátného baldachýnu“, která se nicméně funkčně transformovala ve společnosti do určité alternativy mravního výkladu. Berger shledává mimocírkevní instituce zbavené náboženských motivů do té míry, že nespadají pod logiku „nedělní“, ale mohou se vyznačovat specifickou morálkou, resp. náboženstvím, které zastupují národní symboly.²⁴⁴ Právě tak se může vyznačovat Bergerem chápané *občanské náboženství (civil religion)*, které je ale úzce spjaté s kulturou středních vyšších tříd kooperujících s liberálními náboženskými organizacemi.

Liberálové po II. světové válce ve Spojených státech dosti sílili.²⁴⁵ To bylo dáno i vzrůstem středních tříd, jež jsou spjaty s válečným a poválečným industriálním a hospodářským boomem. Období růstu liberálních církví je doprovázeno nebyvalým náboženským zájmem, který se vyznačoval kvasem náboženských či nábožensky podbarvených diskuzí v časopisech, rostoucích nákladech na knihy s náboženskou tematikou, rozvojem nedělních škol anebo na participaci náboženských organizací ve vyšším a vysokém školství. S růstem

²⁴² Berger (1967), str. 156; Berger (1977), str. 175 – 177.

²⁴³ Do 70. let 20. století: „Vliv náboženství se omezil na soukromou nebo rodinnou sféru a zdálo se, že organizaci společnosti inspiruje už jen nepřímě jako pozůstatek minulosti.“ – Kepel (1996), str. 9.

²⁴⁴ Berger (1961), str. 37.

²⁴⁵ Členství v náboženských organizacích v USA: v roce 1920 43 % obyvatelstva a v roce 1955 60,9 % - *ibid.*, str. 32.

„náboženského zájmu“ posiluje i vědomí tzv. občanského náboženství. Náboženská rétorika se více a více odrážela v samotném politickém dění. Dwight David Eisenhower²⁴⁶ se často ke studené válce vyjadřoval, že jde o zápas hluboce nábožensky založeného Západu proti materialistickému komunismu. Vyzdvihování amerického náboženského patriotismu směřovalo k spásitelské úloze Spojených států, resp. k jejich politickým i společenským institucím, dějinám, mravním hodnotám a jejich poselství pro ostatní svět. Náboženská rétorika se obecně počala promítat v obecném společenském dění, čímž jen podtrhla paradox, v němž bylo nalezeno náboženské založení ve vysoce sekularizované společnosti. Laická veřejnost se reflektovala jako velmi religiózní, čemuž se náboženské instituce začaly přizpůsobovat. Církvě se nikoli neskromně začaly věnovat své (finanční) expanzi. Liberalizací těchto náboženských institucí došlo ve Spojených státech k celospolečenské laicizaci církví.²⁴⁷ Pro velikou poptávku církvě začaly nabízet dosti zmatené a nesrozumitelné role obchodních úředníků, vzdělávacích supervizorů, rodinných poradců a expertů přes veřejné vztahy.²⁴⁸ Tento proces odpovídá sekularizaci náboženských organizací, které začaly ustupovat z pro veřejnost méně srozumitelných a konzervativnějších tvrzení (z tradice) na úkor požadavků nábožensky laděných laických konzumentů ve společnosti. Dynamické požadavky zákazníků byly nábožensky formulovány a následné změny teologicky legitimizovány.²⁴⁹ Došlo ke kompromisům nejen ve

²⁴⁶ Eisenhowerovy výroky mají jasný náboženský charakter, který by v Evropských podmínkách našel místo spíše v kazatelkách: „*America is great because she is good.*“ či „*I am the most intensely religious man I know. That doesn't mean that adhere to any sect. A democracy cannot exist without a religious base. I believe in democracy.*“

²⁴⁷ Tento odstavec má charakter obecné výpovědi, s níž není Stark v kontrapozici. Stark zůstal u pouhého obecného tvrzení, že ubírá-li se společnost k liberalismu, může náboženství trpět dočasnou ztrátou popularity. Stark nicméně očekává opětovné nabytí předešlých výsostných pozic poskytovatele generálních kompenzátorů – Stark & Bainbridge (1985), str. 527.

²⁴⁸ Berger (1977), str. 153.

²⁴⁹ Zde musíme zmínit důležitý rozpor mezi Bergerem a Starkem. Stark zásadnější sekularizaci na mikro-rovině nikdy nepřipustil. „Starý“ Berger oproti tomu mnil, že právě moderní člověk na mikro-úrovni sekularizovaný je. I dnes spatřuje současnou religiozitu spíše za sociálně-reakcionářsky motivovanou. Náboženství se vždy přizpůsobovalo společnosti, ať již byla změna řízena „shora“ či „zdola“. Stark považuje za samozřejmé, že se náboženské organizace vždy přizpůsobovaly místním zvykům a inkorporovaly do sebe lokální kultury. Stark hovoří o *vytrvalém pohanství*, jež dosvědčuje například splnutí křesťanství s římským kultem Mithraismu. Vánoce 24. 12., coby svátek zrození Syna Božího, pochází ze svátku zrození slunce. Poukazuje na příbuznost termínů *Sun's birth* a *Son's birth*. Neděle, den slunce (*Sunday, diēs sōlis*) i nadále zůstává dnem odpočinku a nahrazuje tak židovskou sobotu. Obdobná inkorporace proběhla i v kultu Esety (Panna Marie); kult Attise a Kybely se svým Dnem krve a půstem, který doprovázel zmrtvýchvstalého Hilária; podobně mithraistické pojídání masa; solární povaha zobrazovaného Krista jedoucího po nebi ve svém povozu - Stark & Bainbridge (1985), str. 112; Podobně usnesení ze sněmu v Althingu v roce 1000, které se vztahovalo k obyvatelstvu Norska a Islandu a které

vztahu mezi církvemi a klientelou, ale vznikly též dohody o místním vlivu církví mezi denominacemi samotnými. Církev si rozvrhly kompetence v kartelovém modelu. Mezi náboženskými společnostmi se rozmohla velká snaha ekumenismu a často došlo ke splynutí jednotlivých denominací. Teologie²⁵⁰ byla jen prostředkem k navázání konsenzu. Vznikla určitá mainstreamová denominace, k níž příslušela střední třída. Proces, v němž se rozmohly kartelizační aktivity církví, nazývá P. L. Berger *neviditelnou sekularizací*.²⁵¹

Pluralistická situace nastoluje stav, který povahově odpovídá podmínkám trhu. Úspěch náboženské skupiny podléhá logice tržní ekonomiky. Produktem, který má zákazníky přilákat, je dle Bergera tradice.²⁵² Náboženské organizace se přesto o svého zákazníka nesnaží jen po stránce věroučné, ale nabízí mu též jiné, ne-náboženské, odměny. Náboženské organizace mají uspokojovat potřeby, které spadají do privátní sféry.²⁵³ Tolik víme již od Starka o politice náboženských organizací; jedny maximalizují odměny, jiné kompenzátory. Stark oproti Bergerovi upřednostňuje též v rámci náboženských organizací důležitost odměn, které nespádají jen do tzv. privátní sféry (navozování obchodních vztahů, možnost růstu v pozicích významu a moci apod.).²⁵⁴ V rámci populace zákazníků (*laity*) se náboženské organizace soustředí na rodinu, blízké vztahy a psychické potřeby jednotlivého zúčastněného. To má dle Bergera i Starka zřejmě nejdůležitější

nařizovalo, že musí všichni přijmout křest, ač si dále v soukromí mohou uctívat své staré bohy. Islandský hrdina Helgi Hubený je v *Landnámabóku* popisován: „*byl velmi roztržitý ve své víře; věřil v Krista, ale dovolával se Thora při své (dobyvačné) plavbě i když utíkal.*“ – Stark (1992), str. 54; Berger (1967, str. 145) též uznává, že se náboženství přizpůsobovalo, a to hlavně požadavkům mocenských elit (králové apod.)

Současná změna je ale dle Bergera vyprovokována sekularizovaným vědomím moderního jedince. „*Insofar as the world of the consumers in question is secularized, their preference will reflect this.*“ – Berger (1967), str. 146.

²⁵⁰ „*Theology provides the self-understanding of the Christian community.*“ – Berger (1961), str. 124; „*Theology provides criteria by which Christian churches can judge themselves. If these criteria are lost, the Christian faith becomes the night in which all cats are gray.*“ – *ibid.*, str. 125.

²⁵¹ Berger (1977), str. 154; „*When we probe what is meant by ‚secularization‘ in such statements, we find that the term refers to a segregation of religious motives within the religious institution itself.*“ – Berger (1961), 34.

²⁵² „*As a result, the religious tradition, which previously could be authoritatively imposed, now has to be marketed.*“ – Berger (1967), str. 138; Situace tedy vybízí ke kartelizaci jednotlivých denominací – ekumenismu, ale je též příznačná pro zachování určitých specifík produktu, který má být prodán a má asociovat dostatečnou ojedinělost pro vlastní sebeidentifikaci konzumenta – *age of the rediscovery of confessional heritages* – *ibid.*, str. 148;

²⁵³ „*...the religious institutions have accommodated themselves to the moral and therapeutic ‚needs‘ of the individual in his private life.*“ – *ibid.*, str. 147.

²⁵⁴ Uvedené příklady přirozených odměn nikoli nezáměrně poukazují ke Starkově pojetí *deprivace*. Přirozené odměny, které mohou být poskytované i v rámci sekulárních sociálních hnutí. Jde zejména o nedostatky *ekonomické* (např. přepych), *sociální* (např. prestiž) a *organické* (např. léčba). Ty mohou být v rámci náboženského hnutí posilovány – Glock & Stark (1965), str. 249.

pohnutku pro vznik náboženského hnutí. Lidé s podobnými potřebami a tužbami se potkají a začnou hovořit o vzájemných problémech. Veškerá lidská činnost je totiž dle Starka pokračující sérií snah o řešení problémů.²⁵⁵ Pro mezilidské vztahy nejsou náboženské postoje a víra tak zásadní, tvrdí Berger i Stark.²⁵⁶ Pro vztahy v komunitě jsou důležitější otázky každodenního života (píješ pivo, sodovku či mléko?) než veliké otázky (smysl žití), protože spíše prosakují do lidských vztahů. Jinak je tomu v případě energických (*vigorous*) náboženských hnutí, které zpravidla nesou rysy kontrakultury. V rámci hnutí kontrakultury, jisté opozice stávajícím (náboženským) institucím, jsou prostředky sebeidentifikace voleny v kontrapozici hodnotám mainstreamové společnosti (užívání narkotik, volný pohlavní styk, specifické vnější znaky apod.). Taková energická hnutí nemusí bezpodmínečně zdůrazňovat význam společenství, ale o to více zastávají důrazný postoj k nadpřirozenému (viz. *born again*).²⁵⁷ Vznikají nová hnutí a nové věrouky, které mají inovovat nabídku generálních kompenzátorů. Ty se často skrývají za jistotami moderního světa – hovoří vědecky (Mormoni v 19. století, Transcendentální meditace, Scientologové apod.)

Hledání věrohodné řeči nastoupila teologie protestantská i katolická v období moderny. Osvícenské myšlenky a vznik nových pozitivních věd přesvědčil církevní vědní elity o nezbytnosti vyrovnání se s novými pojmovými představami. V rámci zmodernizování teologie, její laicizace, pro zachování věrohodnosti před necírkevními vědními elitami se přední teologové snažili nalézt výkladový kompromis. Zejména protestantští teologové se oddali myšlence vtělit do tradice stávající „vědění“.

Protestantští teologové se nechali inspirovat existencialismem a existencialistickým výkladem. Vliv Martina Heideggera zasáhl i pojetí

²⁵⁵ Stark & Bainbridge (1985), str. 184.

²⁵⁶ Moonisté kladli důraz na vztahu náboráře a uchazeče (*ibid.*, str. 309). Důležitost nauky byla až záležitostí pozdější socializace uchazeče v komunitě. V kultu Ananda byl též nejdůležitější interpersonální vztah (*ibid.*, str. 316). Mormoni prezentují odměnu šťastného rodinného života a upřednostňují ji dokonce před významem bohoslužebného obřadnictví (*ibid.*, str. 319)...

²⁵⁷ Projevuje se, že náboženství a síla víry není odvislá od náboženských znalostí. „... *whether we like it or not, if we are honest, religion for us cannot be based on knowledge, only on belief. The question is how we cope with this situation. Can we live with it?*“ – Berger, Peter L. (1998) „Protestantism and the Quest of Certainty“, *The Christian Century*, 26 August-2 September 2, pp. 782 – 796, str. 782, In. Bruce (2001), str. 98; Zde dle Bruceho nejjasněji vynikají kvality katolicismu, evangelikánů a fundamentalistického protestantismu, které staví na silné vazbě mezi členy, disciplínou nad vírou a životním stylem, horlivostí v naslouchání Božích zvěstování, absolutičností ve víře, na nepotřebě revize víry, vyhýbání se nečlenům a na nošení viditelných znamení či uniforem.

„demytologizace“ Rudolfa Bultmanna, který dle Bergera potlačil transcendentní strukturu nauky, aby se dovolal kériřmatu v křesťanské tradici.²⁵⁸ Bultmannův Nový Zákon představuje mytologický obraz světa, a je tedy jen formou mytologie. Interpretace biblického mýtu tedy spočívá v oživení vypravěčově výpovědi o jeho vlastní existenci. Je nutná anthropologická, existenciální, interpretace, která zprostředkuje prožitek *pravého pohoršení* (skandalon kříže) dnešnímu člověku.²⁵⁹ V teologii Paula Tillicha se plně aplikovaly myšlenky psychologie i existencialismu. Dle Tillicha se do hlubiny existenciálního bytí (existence) může dostat jak zaujatý věřící, tak též i tázající se filosof. Člověk, který se nachází v čisté existenci, se může setkat s odpovědí, která je zároveň esencí (to, jaký by člověk měl být) a zároveň má povahu Božího Zjevení.²⁶⁰ Existence je projevem esence. Tillichova teologie byla přijata v relevanci pro teologizující intelektuály i pro obecný náboženský zájem. Tillich, podobně jako Freud, poukazoval inspirován Kantem na symbolickou povahu tradičních náboženských pojetí. Jinou pomocí byl teologům aparát sociologie, která byla v rámci společenství užívána diagnosticky a terapeuticky. V rámci výkladové roviny sociologie pomohla teologům reinterpretovat určité prvky tradice (např. v kontextu politickém). Vznikl i o pokus tzv. „socioteismus“ v podání teologa Meinbergera. V jeho pojetí si má teolog osvojit zatím neteologizované pole lidské činnosti, tj. společnost.²⁶¹ Pomoc přišla i z oborů analytické lingvistiky, která dopomohla při výuce kněží formulovat otázku, jak předložit zvěst „lidem z ulice“.²⁶²

Ve snaze stát se relevantními partnery, zejména politickými, přebírají církve terminologii občanskou. Boj o „věřícího“ je tedy veden v termínech ekonomiky, soutěž na sebe bere dosti iracionální podobu. Představitelé církví musí tedy být tržní ekonomiky schopni, jsou vyžadovány byrokratické typy představených církevních osobností. Byrokraté ve vůdčích církevních zastupitelstvích nemají pouze úlohu jednajících s ostatními sociálními institucemi

²⁵⁸ Berger (1977), str. 167.

²⁵⁹ Smolík (1973), str. 22.

²⁶⁰ Blíže v: Tillich, Paul (1990) *Biblické náboženství a ontologie*. Praha: Kalich; Tillich, Paul: *O hlubině*. str. 40 – 48, In. Kuschel, Karl-Josef (1995): *Teologie 20. století*. Praha: Vyšehrad; Tillich, Paul (2004): *Odvaha být*. Brno: CDK

²⁶¹ „...telo je už deteologizované medicínou, kosmos Galileom, duša Freudom a rozum Kantom. ...boh (by měl být) totožný so spoločnosťou alebo v spojení so spoločnosťou.“ – volné citace z: Meinberger (1969): *Was treibt di Revolutionare?*. Herder: Freiburg. In Nikonov (1986), str. 96.

²⁶² Zde Berger (1961, str. 125) poukazuje na prvek účelového jednání denominací. Hovoří též o korupci účelovosti a racionalizaci profesně vyžadovaných úkonů duchovních – rétorických triků. Studenti teologie se z otázky: „Co je pravda?“ nasměrovávají k tázání: „Jak to mám zvěstovat?“

ve shodě s typickými formami byrokratické interakce, ale podléhá jim též působení v každodenních vztazích v denominaci, které je vedené logikou byrokracie.²⁶³ V čele liberálních církví tedy dle Bergera stojí byrokraté, kteří ze své byrokratické přirozenosti tržně kalkulují (Weber) – jak expandovat s využitím zdrojů kněží, materiálu a církevních staveb. Náboženské organizace registrují své členy, představené i hmotná aktiva jako ekonomické položky.

Podle Bergera se soutěž mezi reprezentanty definic světa vztahuje na rámec náboženských organizací. Náboženské skupiny jsou nuceny soutěžit též s nenáboženskými rivaly v nabídce definování reality. Nenáboženské instituce jsou často dobře organizovány (např. nacionalistické či revoluční ideologie) a rozšířeny (např. hodnota individuality, sexuální emancipace atd.).²⁶⁴

Střední třídy dominující poválečné americké společnosti razily hodnotu úspěchu. Nejlepší vítězí v lásce, v obchodě, ve vzdělání... Náboženské organizace v USA podlehly této veřejné hodnotě a svorně se přidaly mezi „úspěšné“. Bůh straní schopným - popisuje situaci ve Spojených státech Berger. Nicméně „být schopným“ implikuje „být schopným“ něčeho. Úspěch je podmíněn tím, že existuje činnost, v níž lze uspět. Proto se církve středních tříd staly pro intelektuály, přemítavé a kontemplativní lidi peklem, neboť začaly vyžadovat činnost. Požadavky náboženských organizací se zaměřily na racionalizované aktivity jednotlivců i společenství.²⁶⁵ Po relativizaci a znehodnocení teologické tradice je náboženským předákům snazší nastolit program nenáboženských aktivit (např. psychoterapeutické, politické či jiné programy), které jsou vzápětí teologicky legitimizovány.²⁶⁶

Takový proces nicméně vyjadřuje postupné směřování od nadpřirozeného, což podle Starka nakonec vede k rozpadu.²⁶⁷ Stark dění, které Berger nazývá neviditelnou sekularizací a přisuzuje zejména procesům v liberálním protestantismu konce 40. a 50. let, nalézá u všech velkých náboženských organizací, které se samy odsoudily k zlenivění a k sekularizaci. „(Tyto náboženské organizace) *Vyřadily téměř všechny stopy tradičního nadpřirozena*

²⁶³ Byrokrat je dle Bergera (1967, str. 141) specifický typ, který je aktivní, pragmatický, znalý mezilidských vztahů, dynamický, ale konzervativní. Unifikace takových církevních představitelů samozřejmě implikuje snazší dorozumění a je snadným předpokladem pro ekumenu.

²⁶⁴ Berger (1967), str. 137.

²⁶⁵ Berger (1961), str. 44.

²⁶⁶ Berger (1977), str. 179.

²⁶⁷ Stark (1981), str. 163.

k tomu, aby světsky obsáhly vládu, morální výřečnost a podnikání.“²⁶⁸ Sekularizace v rámci institucí sice připraví konkrétní náboženskou organizaci o členy, ti ovšem bez silných kompenzátorů sami nevydrží a přidruží se dle Starka k novým náboženským hnutím, jež disponují silnějším kompenzátořem s ještě větším prvkem nadpřirozena.²⁶⁹ Sekularizace je sebelimitující proces zasahující náboženskou institucionální změnu.

Snaha zmodernizovat nauku, praktikování i vnější dojem náboženských institucí (liberální náboženské směry) se prokázala jako namáhavý a především rétoricko-ideologický pokus, který má za následek otupení zvěstovatelského úsilí, které by mělo být upřeno k nadpřirozenému. Liberální církve se dostaly před existenční otázku a dříve nebo později musely zvážít, zda jsou ještě dostatečně náboženské. „*Otázka ohledně jakékoliv symbolické reprezentace víry nezní, zda je to reprezentace stará či nová, ‚zpátečnická‘ či avantgardní, ale zní, jestli nás přivede blíže k transcendentní realitě, k níž se odvolává.*“²⁷⁰ Lidé, kteří příslušeli k těmto náboženským organizacím, shledali, že jsou pro ně takové reprezentace víry nepřitažlivé. Cítili se být zmateni a mnohdy odpuzeni. Ti, co v těchto církvích dleli kvůli „osobnímu růstu“ a „vzrůstajícímu vědomí“, pocítí možnosti i mimo tato společenství (jiné náboženství, nenáboženské organizace, kvazináboženství).

Od poloviny 50. let se dle Bergera v americké společnosti začala projevovat nespokojenost, jež měla svůj původ ve ztrátě náboženské věrohodnosti. Protestantismus vyšších společenských tříd se snaží modernizovat, čímž jen vnější okolí přesvědčuje o poklesu sebedůvěry ve svou evangelikální pravdu. Proto v počátku 60. let americké náboženské oživení končí – ubývá členů, účasti na aktivitách církve, finančních příspěvků a ustrnutí denominačního a interdenominačního programu. Ruku v ruce s tím dochází k zbankrotování amerického snu, ochlazení tzv. občanského náboženství a posílení kontrakultury. V protestantismu v té době dochází dle Bergera k „selhání nervů“ pro nechuť k „obnově denominačního ducha“²⁷¹, jež trvá prakticky až dodnes.²⁷² Podobná věc se stala i u tradičních katolíků, kterým k „selhání nervů“ dopomohl II. Vatikánský

²⁶⁸ *ibid.*, str. 164.

²⁶⁹ „...*the children of the irreligious will tend towards faith because they do not wholly inherit the usual life circumstances that made their parents feel comfortable without religious compensators.*“ – *ibid.*, str. 166.

²⁷⁰ Berger (1977), str. 147.

²⁷¹ *ibid.*, str. 157.

²⁷² Berger (1997a), str. 53.

koncil (říjen 1962 – prosinec 1965).²⁷³ Toto Bergerovo tvrzení vzalo za své hned rok poté, kdy je Berger vyřkl. Od počátku svého papežského působení (r. 1978) se Jan Pavel II. (Karol Wojtyła) zaměřil proti zásadám laickosti. Tím spíše přispěje k návratu k tradici současný papež Benedikt XVI. (od 24. 4. 2005), který ještě coby kardinál Joseph Ratzinger hovořil o přílišně euforických nadějích *aggiornamenta*. Ratzinger vybízel k obnovené schopnosti nonkonformismu, tj. k vůli odporovat mnohým tendencím okolního světa, čímž dává podnět, aby světu otevřená římskokatolická církev opět nastoupila byt' jen nepatrnou cestu k odporu.

V případě tradičních věr, které jdou cestou odporu modernímu „vědění“, je tomu tak, že odpor vnějšímu *sekulárnímu* vědění se vztahuje též na liberální náboženská hnutí. Berger míní, že v případě neo-ortodoxních (neo-traditionalistických) hnutí je jejich působnost nestabilní. Nepřikládá jim velké šance dlouhého trvání. Míní, že jsou jen výstředkem odporu proti veřejnému „vědění“, jež je u jednotlivých členů přesto internalizováno. Členové tradičních věr své jistoty zapírají a legitimizují svůj prožitek nejistoty. Zde se odvolává na Sarterovu „špatnou víru“.²⁷⁴ Je právě rysem doby současné, kde se dle Bergera projevují kontrakturní nálady, že jsou právě hnutí konzervativní, ortodoxní a tradicionalistická na vzestupu.²⁷⁵ Stark to vysvětluje tím, že tato hnutí jsou typická pro náboženské oživení, kdy ze sekularizovaného náboženství, které je stále pevně zakořeněné v dané kultuře, vzejde nový energický impuls. Tak odvozuje vznik sekty, která se opět dostává do střetu s okolní společností.²⁷⁶

Stav neviditelné sekularizace, resp. církví, které se přizpůsobily veřejnosti natolik, že z nich vymizela schopnost poskytovat setkání s nadpřirozeným, podnítil nová náboženská očekávání. Berger již v 60. letech hovoří o tom (1961, str. 175), že Amerika čeká spíše proroky než kněžská svědectví. Liturgie není klíčem do Kristova království. „*Věky víry nejsou značeny ‚dialogem‘ ale proklamací*“²⁷⁷ Tito proroci, představitelé kontrakturní kultury, přišli v postavách charismatiků a fundamentalistických hnutí. Fundamentalistická hnutí po celou dobu růstu liberálních denominací sdružovala spíše pracující a nižší třídy. Byla záležitostí

²⁷³ Berger (1977), str. 157.

²⁷⁴ Berger (1997a), str. 116 a 117.

²⁷⁵ Berger (1999), str. 6 (česky: 1997b, str. 8).

²⁷⁶ Berger definuje sektu podobně. Inspirován Weberem popisuje sektu jako náboženskou skupinu, jež věří, „že duch je ihned přítomen“, zatímco církev postuluje, „že je duch vzdálen“ – Hill (1973), str. 92; Z toho vyplývá, že Bergerův duch je blízko Starkovu aktivnímu energickému nadpřirozenému v náboženské organizaci.

²⁷⁷ Berger (1977), str. 192.

okrajové společnosti. Proto měla často povahu hnutí odporu proti *vzdělančům*²⁷⁸ a zakládala si na tradiční rodině a striktních mravech. Po zklamání z ekumenismu a kartelového počínání liberálních denominací na sebe fundamentalisté převzali těžiště náboženského zájmu. Došlo k deprivatizaci náboženství. Zbylou veřejnost přitahoval model, který upřednostňoval klasické hodnoty, jež údajná moderna rozbila. Přitažlivé na těchto hnutích byla též smazaná distance mezi vedením a laiky, jež nechávala vzniknout prožitku z blízkého společenství.²⁷⁹ Tyto skupiny se oprostíují od zatížení naukou a vkládají důraz na náboženský prožitek a společenství. Dle Liliane Voyé (1992, str. 70) i zástupci římskokatolické církve často vystupují jako „od-dogmatizovaní“ a „od-konfesionalizovaní“. Když se vyslovují k záležitostem lidských práv a lidských hodnot hovoří neutrálním jazykem, který má evokovat věrohodnost bez jakéhokoli specifického doktrinárního základu.²⁸⁰ Přesto je nabíledni, že současné náboženské oživení se nese právě ve světle fundamentalistických a evangelikálních²⁸¹ hnutí (v Asii, subsaharské Africe, východní Evropě a Latinské Americe).

Proti funkcionální racionalitě (období anomie), která se v (náboženských) institucích projevovala plánováním, kalkulací a systematizovanými projekty, se postavila „senzitivita“ a „vnímavost“ (regenerace a renesance původních hodnot).²⁸² Lidé v pluralitní situaci dospěli k takové míře tolerance, pokud nenabyli

²⁷⁸ Liliane Voyé (1992, str. 71) hovoří o období tzv. modernity jako o čase, kdy byl příliš protěžován rozum – racionální myšlení. *Pokročilá modernita* má podle ní ten charakter, že se utíká k neracionální praxi. Proto jsou populární náboženství, která mají své rituály a praktiky bez nějaké doktrinární návaznosti.

²⁷⁹ Berger (1997a, str. 54) nikdy příliš fundamentálním hnutím nepřisuzoval dlouhé trvání, neboť věří, že nárůst členstva implikuje též růst vzdělanosti, která bude mít za následek ochlazení energičnosti skupiny.

²⁸⁰ L. Voyé (1992, str. 69 a 70) se podivuje nad úvahami o sekularizaci, když pozoruje, jak společnost uznává náboženské autority jako experty přes otázky morálky. Sleduje vznik státních etických komisařství v Belgii, Francii a Holandsku, které mají zodpovědět otázku morálnosti potratů, genetické manipulace, eutanázie, míry únosnosti terapeutických technik... Komise je z většiny složena ze zástupců tradičních náboženských organizací. Fakt, který je znám médiím, politikům a veřejnosti, nikoho nepohoršuje, což není příznačné pro modelovou plně sekularizovanou společnost. Podobně dosvědčuje i Gilles Kepel (1996), který poukazuje na politická obrodná hnutí, která mají své zájmy formulované náboženskými pohnutkami. Kvas těchto hnutí Kepel shledává v polovině 70. let a nalézá jejich aktivní činnost až do začátku 90. let, kdy autor svou knihu psal.

²⁸¹ Evangelikáni se vyznačují důrazem na osobní obrácení (*Born Again*), aktivitu každého jednotlivce v misi, na dobrovolný vstup a na přísnou církevní kázeň – Lyon (2002), str. 39.

²⁸² „*What had begun in the 1960s as a quest for the ‚ideal self‘, a excessively individualistic quest, had by the early 1990s become more contained, opening the way for people in the presence of other people to share aspects of their lives, even their very intimate lives, in ways that were potentially nurturing and transforming.*“ – Roof, Wade Clark (1999): *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, NJ: Princeton University Press, str. 40, In. Hellas & Woodhead (2001), str. 70.

velkého prožitku nejistoty, který v nich vzbudil fanatické úsilí proti intoleranci.²⁸³ Lidé na cestě za osvobozením od velikých nevěrohodných organizací hledají spontaneitu a přirozený život. Dle Bergera je toto příznačný rys pro kontrakulturu, která následně vyvíjí úsilí pro vznik nových kontrakulturních definic světa. Současná opozice modernímu světu vytváří požadavek návratu k ne-městské a ne-technologické cestě životem. Náboženství coby udržovatel hodnot a sociálního nomos je právě tím, k čemu se nejistá společnost může uchýlit. To je zřejmé z definice dle R. Starka a W. S. Bainbridge (1985, str. 23): „*Náboženská hnutí jsou společenská hnutí, jež usilují zapříčinit změnu anebo předejít změně v systému věr, hodnot, symbolů a praktik, které se týkají poskytování na nadpřirozenu založených generálních kompenzátorů.*“ Snadno jsou pak společnostmi vynášeny takové požadavky na život jedince jako sebetranscendence, sjednocení s přírodou (neomysticismus), zposvátnění sexuality, hudby či narkotik apod. V takovém případě může též snadno dojít k oživení náboženství (viz. konec 60. let) – okultismus, magická i mystická náboženství, ale též hlavní mainstreamové denominace (kontrakultura v kontrakultuře), orientální kulty a různé mystické alternativy.²⁸⁴ Obrodná hnutí namířena proti tzv. moderně hovoří náboženským jazykem též v muslimském světě. Ta jsou oproti evangelikálním hnutím namířena na modernu jako takovou a projevuje se jako reakcionářská.

Stark²⁸⁵ by k těmto tvrzením ještě přidal opravu Bergera, a sice, že kontrakultura oživující transcenci není záležitostí pouze období modernity. Tak jako se s Bergerem rozchází v pojetí středověkého *věku víry*, nalézá i v těchto obdobích podobné reakcionářské snahy. Živé náboženství je vždy cestou odporu okolní společnosti. Když si určitá náboženská instituce nárokuje monopol nadpřirozena, podněcuje tak vznik případných herezí. Když se s takovou dominantní institucí ztotožní vládnoucí elita, pak vznikají lokální rebélie s náboženským základem. Stark tak argumentuje Lutherovým příkladem, který se s podporou německých princů postavil na odpor Římu. Stejně Stark vysvětluje energická náboženská hnutí, která ožívají v centru ateistických států.²⁸⁵

Tyto příčiny náboženského oživení (popř. inovace) mohou být přesto nazírány spíše jako odpor proti většinové kultuře. Mohlo by se zdát, že nemají

²⁸³ Berger (1997a), str. 62.

²⁸⁴ Berger & Berger & Kellner (1974), str. 202 – 205; Berger (1977), str. 191 – 194; Stark (1981), str. 164 a 165.

²⁸⁵ Stark & Bainbridge (1985), str. 508 a 509.

žádný jiný podnět, než v protestu proti stávající definici světa, již předkládají kulturní elity. Tak by mohl leckdo soudit z prací P. L. Bergera. Bylo by ale mylné nazírat náboženská oživení pouze v této rovině. Bergerovo náboženství je garant sociálního řádu (nomos), jehož absence ve společnosti může mít sice profánní příčinu, nikoli pak ale profánní lék. Berger jasně požaduje v obdobích anomie vylití transcendentna do světa. Takovou řečí hovoří též Stark - náboženské organizace spíše než aby nabízely jedinci specifickou identitu, poskytují mu setkání s nadpřirozenem (skrze generální kompenzátory). Období, kdy bylo ve staré Číně konfuciánství zbaveno od nadpřirozeného (sekularizované), doprovázel prudký rozmach buddhismu a taoismu. Podobně i koncem šedesátých let měla mainstreamová náboženská scéna silně sekularizovaný ráz, vyvolala proto příchod energických náboženských hnutí.

5. 3. náboženství mimo náboženství

Otázku náboženství mimo náboženské instituce jsme již několikrát naznačili. Zbývá dodat, že Stark i Berger tento jev prohlašují za samozřejmý a neliší se příliš ve svém výkladu. Již jsme zmínili určitou podobu občanského náboženství u Bergera, o níž Stark nehovoří. Lze ale snadno zhodnotit, že jakákoli forma sekulárního mýtu a symbolů nemá dle Starka dlouhého trvání. Žádná ideologie ani vlastenecký patriotismus nepřislíbí věčný život, nenaplní generální kompenzátory nadpřirozenem.²⁸⁶

Berger následuje Durkheimova příkladu, když spatřuje funkční ekvivalenty převzaté z náboženství nadále udržované v ryze sekulárním prostředí. „*Pro náboženství je nezbytná náboženská komunita. Struktura věrohodnosti a náboženské konverze byla napodobována světskými úřady zabezpečujícími alternaci. Nejlepší příklady je možno nalézt v oblasti politické indoktrinace a psychoterapie.*“²⁸⁷ Konverze v rámci sekulárních institucí je doprovázena iniciačním předělem, během něhož jsou segregováni obyvatelé „starého Světa“, fyzicky i psychicky jsou definováni jako nedůležití – jedinec nastupuje do *opravdového* Světa. Berger sleduje dráhu ubírání náboženství do sekulárních institucí. Transformace těchto náboženských funkčních ekvivalentů do sekulárních institucí (*naturalistic meaning systems*) má reciproční povahu. Sekulární instituce

²⁸⁶ *ibid.* - 524.

²⁸⁷ Berger & Luckmann (1999), str. 156.

jsou stále ve střetu se silnými a trvalými lidskými tužbami. Sekulární instituce často inklinují k vypořádáváním se s problémy skrze soudy orientované na nadpřirozeno.²⁸⁸ Tím spíše, že zrovna skupiny terapeutické (viz. klientské kultury - The Power, Synanon, Scientologové, Transcendentální meditace...)²⁸⁹ či politické (socialisté, nacionalisté, feministky...) nejvíce podléhají opětovnému náboženskému směřování. Směřování institucí s přirozenými (sekulárními) systémy významů k nábožensky založeným institucím naopak sleduje R. Stark. Oba se přesto shodují, že náboženství mimo náboženské instituce bují.

„Něméně právě tak, jako není pravdou tvrzení, že mimo církev žádná církev neexistuje, není pravdou ani tvrzení, že znamení transcendence lze nalézt pouze v církvi.“ – tvrdí Berger (1997a, str. 119).

²⁸⁸ „...that in pursuit of goals of immense value which cannot be obtained through direct means, humans will tend to create and exchange compensators.“ – Stark (1981), str. 173; „If multiple suppliers of general compensator exist, then the ability to exchange general compensators will depend upon their relative availability and perceived exchange ratios.“ – tedy i sekulární organizace! – Stark & Bainbridge (1980), str. 126; „...naturalistic meaning systems are at a relative disadvantage in dealing with the biggest and most pervasive human desires... (and thus there will be a tendency for organisations that attempt to grapple with such problems to shift from naturalistic to supernatural premises)...“ – Wallis & Bruce (1986), str. 61.

²⁸⁹ Všechna tato převážně uzdravující hnutí zodpovídají *organické* deprivace. Spadají sem tedy hnutí zabývající se mentálními postiženími a fyzickými nemocnostmi. Sekulární lékařské organizace se s problémy tohoto rázu snaží vypořádat přímo, snaží se stav jedince změnit (fyzicky či psychicky), aniž by reflektovaly společenský hodnotový systém. Transformaci v náboženské uzdravující hnutí doprovází obohacení o specifický hodnotový kontext, které je buď důsledkem pro odsouzení lékařskou veřejností a tedy i pro faktický zánik hnutí, anebo hnutí přežije a působí jako kultovní hnutí – Glock & Stark (1965), str. 252.

6. MIKRO-ÚROVEŇ SEKULARIZACE

Tvrzení klasických sekularizačních tezí předpokládala, že osvícenské myšlenky, rozvoj industrialismu, městské kultury apod. - jinými slovy, že s nástupem modernizačních procesů v podmínkách sekularizovaných států - došlo též k sekularizaci lidského vědomí. Člověk v moderních státech tak již buď zcela vytěsnil potřebu náboženství z palety svých tužeb, anebo nastoupil zdárnou cestu k jeho konečnému vytěsnění. V sekulární společnosti se podle sekularizačních tezí stávají lidé méně nábožnými. Moderní západ produkuje mnoho lidí, kteří hledí na svět a svůj život bez užití náboženských interpretací. To je tvrzení, z něhož vyšel též P. L. Berger. Dle Bergera pak sekularizace vědomí zapříčinila též sekularizaci institucionalizovaného náboženství, neboť instituce se snaží vyhovět potřebám, reflektují externalizované projekce svých klientů. Makro-úroveň sekularizace zapříčiňuje sekularizaci vědomí (mikro-), jež má přímý vliv na institucionální mezo-úroveň. V pojetí Bergera jde o vztah dialektický, ale jeho příčina je primárně v přijetí sociálních procesů modernity.

Jak jsme již několikrát naznačili, byl tento úsudek vlastní obecnému sekularizačnímu paradigmatu. Liberální teologie převzaly sekularizační tvrzení jako normativní výpovědi. Alfred Weber nazývá moderního sekularizovaného jedince „čtvrtým člověkem“.²⁹⁰ Proklamace stavu současného sekularizovaného vědomí moderního člověka je snado teologicky interpretovatelná coby kognitivní defekt okolního světa. Liberální církve tedy samy sebe legitimizují sebeobranou na úkor duchovně „atrofovaného“ vnějšího světa. Tak tvrdí Berger (1967, str. 168), přestože sám vyšel z protestantského prostředí, k němuž se neustále hlásí. Není tedy k podivu, že sám sekularizaci moderního vědomí normativně přijal.²⁹¹

²⁹⁰ První byl neandrtálec, druhý člověk aurignacský (primitivové) a třetí označuje jedince spadajícího od období 4000 př. n. l. do doby expanze technokracie a představuje charakteristického účastníka „křesťanské civilizace“ – Smolík (1973), str. 9.

²⁹¹ Pro Bergerovo pojetí změněného vědomí v období tzv. modernity je nejzásadnější kniha *The Homeless Mind* (1974), kterou napsal se svou manželkou Brigitte a přítelem Hansfriedem Kellnerem. Zde ukazuje jako primární nosiče symbolického světa modernity *technologickou produkci a byrokracii*. Ty podle nich zásadně ovlivňují aspekty moderní identity, jež mají též přímý vliv na moderní religiozitu. O této knize již bylo řečeno dost v kapitole „Modernita“, proto jen obecně pro shrnutí k modernímu vědomí: pro moderní identitu je vlastní *příznačná otevřenost* (jedinec si je vědom nedokončené identity a předpokládá její další transformaci), *příznačná odlišnost* (díky pluralitě sociálních světů působí vnější realita velmi vratce a nespolehlivě, proto jedinec zintenzivňuje zážitek sebe – zážitek sebe se stává více reálný než zážitek objektivního sociálního světa), *příznačné přemýšlení* (moderní vědomí je racionalizováno, a tak jedinec reflektuje svá rozhodnutí a plánuje; takové myšlení je aplikováno k vnějšímu světu ale též k jedinci samotnému) a *příznačná individualizace* (člověk si uvědomuje, že je jedním z mnoha nositelů

Tento předpoklad je Bergerem od 70. let revidován, a proto je v pozdějších letech v jeho teorii sekularizaci uzmut statut nezvratného, univerzálního a dějinně absolutního jevu.²⁹² Berger se tak částečně vypořádal s předsudečnou a převážně teology hájenou představou, která předpokládá, že jsou současní lidé méně náboženští, než např. před dvěma sty lety.²⁹³ Míra sekularizovaného vědomí přesto zůstává dle Bergera značná. Nicméně proti radikálním tvrzením teologů se Berger již staví značně odmítavě. Napomíná je, že se dostatečně nadržují faktů a „reality“, a že se spíše drží moderních křesťanských ideálů. Pojetí „moderního člověka“ a „moderního vědomí“ je dle Bergera (1977, str. 187) nadále drženo zejména depresivními teology.

Problém samozřejmě nastává ve chvíli, kdy se idealistickou tezi o rozdílné úrovni současné osobní zbožnosti snaží někdo doložit.

Stark se s mýtem sekularizovaného a dříve tolik zbožného jedince snaží jednou provždy vypořádat. V jeho pojetí je osobní zbožnost dnešního západu více méně totožná se zbožností tzv. *věku víry* (křesťanským středověkem). Neexistuje věrohodný indikátor osobní zbožnosti.²⁹⁴ Poukazuje na to, že ani v 18. století nebyly sekularizační vyhlídky jednotné. V roce 1840 Alexis de Tocqueville tvrdil: „*Fakta se našťestí nikterak neshodují s jejich teorií. Jisté evropské skupiny obyvatel jsou z těch nejsvobodnějších a nejosvícenějších světových národů, které vroucně vykonávají všechny viditelné náboženské povinnosti.*“²⁹⁵ Normativně hájit současný nezvratný proces sekularizace moderního člověka je pošetilé po dvou stech letech, během nichž se nejednotnost názorů angažovaných odborníků spíše prohlubovala. Těžko hledat věrohodné statistické empirické postupy pro takový

jedné z mnoha identit; podle toho se vztahuje a naplňuje významem pojetí svobody, autonomie, práv jedince...) – Berger & Berger & Kellner (1974), str. 77 – 79.

²⁹² „*In the last few years I have come to believe that many observers of the religious scene (myself among them) have overestimated both the degree and the irreversibility of secularization.*“ – Berger (1977), str. 160.

²⁹³ „*...náboženská horlivost zbytku světa je naopak právě tak prudká, jako byla kdy předtím, ba je možná ještě větší.*“ – Berger (1997a), str. 30; V moderních společnostech se podle Bergera projevují obrodá hnutí, která ožívají tradici s tím, že je do ní inkorporují znalosti západního světa. Dochází tak k televizním bohoslužbám, užívání doprovodných bohoslužebných projektorů, webové stránky náboženských společností, užívání „vědeckých“ interpretací nauky apod.

²⁹⁴ Často se pro doložení úpadku zbožnosti užívala čísla související s nominálním členstvím tradičních náboženských organizací. To se samozřejmě při bližším ohledání zdá nevyhovující. To Bergera (1967, str. 108) dovedlo k závěru, že sekularizace nejvíce ovlivňuje muže, lidi ve středním věku, městské obyvatelstvo a sociální třídy spjaté s moderní průmyslovou výrobou. Obrat v Bergerově pojetí sekularizace byl též zapříčiněn změnou v nominálně vedeném členstvu. Berger v 70. letech (1977, str. 160) s úžasem sleduje, že do tradičních náboženských organizací začínají přicházet vysokoškoláci z ortodoxně sekulárních rodin, a to nikoli v zanedbatelném množství.

²⁹⁵ Tocqueville, A. de (1956): *Democracy in America*. 2. vols. New York: Vintage. str. 319. In, Stark (1992), str. 46.

výpočet. Dohady o mikro-úrovni sekularizace jsou pro Starka irelevantní, protože kolidují s jím uvedenými axiomy teorie náboženství (viz. výše²⁹⁶). “Starý“ Berger vyzdvihuje jako příčinu sekularizaci dějinně-sociální, kterou, jak již víme, Stark odmítá.

V Bergerově teorii je primární zhoubný dopad plurality symbolických světů, z nichž je nejvýznačnější náboženství. V údajném rozpadu náboženského monopolu (možnost náboženského monopolu Stark odmítá) dochází k otřesům nejen na rovině sociálních struktur, ale především na úrovni sociálně-psychologické.²⁹⁷ V pluralitě symbolických světů je jedinec odkázán k výběru. Náboženství na způsob „volby“ či „zalíbení“ již podle Bergera neplní klasickou úlohu náboženství. Náboženství ztrácí svůj intersubjektivě závazný charakter, k čemuž se náboženské organizace (teologie) přizpůsobují.²⁹⁸

Veškeré náboženské tradice kladly, a nadále kladou, silný důraz na náboženské komunity (*koinonia*, *'umma*, *sangha*...). Náboženská legitimizace je neotřesitelná, pakliže ji kolektiv aktivně zasadí do koncepce světa. Tím, že se jedinec participuje na aktivitách kolektivu, legitimizuje nejen význam tohoto společenství, ale též stvrzuje opravdovost kolektivem a jím udržovaného symbolického světa. Potud Berger tvrdí, že křesťané budou činit do té doby, dokud budou lidé, kteří mají křesťanský svět za reálný.²⁹⁹ Stark též zastává názor, že náboženství není primárně v lidské duši (psyché), ale v lidské skupině. Jedinec je závislý na religiozitě svého okolí (resp. na hodnotách, normách a morálce, tj.

²⁹⁶ Podle Starka a Bainbridge (1980, str. 118 – 124; 1981, str. 162 – 165; 1985, str. 406) existují požadované odměny, které jsou natolik nedostatkové anebo nepřítomné, že jedincem či skupinou s omezenou mocí nemohou být nabyty. Tito lidé a skupiny mají stále tendenci se po takových odměnách ptát a jsou ochotni za ně vynaložit i nemalé výdaje. Proto jsou teology a filosofové konstruovány složité struktury kompenzátorů, které se vztahují k mezním významům a které jsou často těžko udržitelné. Díky tázáním se po účelu života a světa musí být možnost nalézt určitého vědomého činitele (popř. vědomé činitele), kteří za tímto světem stojí a kteří znají odpovědi na poslední otázky světa.

²⁹⁷ „The religious tradition have lost their character as overarching symbols for the society at large, which must find its integrating symbolism else where. Those who continue to adhere to the world as defined by the religious traditions then find themselves in the position of cognition minorities – status that has social-psychological as well as theoretical problems.“ – Berger (1967), str. 153.

²⁹⁸ Zajímavý je příspěvek Steva Bruce: „...pluralism threatens the plausibility of religious belief systems by exposing their human origins. By forcing people to do religion as a matter of personal choice rather than as fate, pluralism universalizes ‚heresy‘. A chosen religion is weaker than a religion of fate because we are aware that we choose the gods rather than the gods choosing us.“ – Bruce, S.: „Pluralism and Religious Vitality“, *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, edited by S. Bruce. Oxford: Clarendon Press, str. 170, In. Finke & Guest & Stark (1996), str. 206.

²⁹⁹ „When this plausibility structure loses its intactness or continuity, the Christian world begins to totter and its reality ceases to impose itself as self-evident truth.“ – Berger (1967), str. 46.

Durkheimova sociální integrační funkce³⁰⁰). Význam interpersonálních pout v rámci náboženské komunity je význačný. Náboženství sice adresuje kompenzátory výhradně jedinci, zdroj víry je ale společenský. Kompenzátorům se musí věřit, musí být sociálně legitimizovány.³⁰¹

Tím, že se liberální náboženské organizace přizpůsobují, dochází snadno ke krizi jejich plausibility. Neviditelná sekularizace, jak již byla výše popsána, nutí členy dané konfese do postavení, která odpovídají procesům sekulárních institucí. Berger hovoří o specifických vlastnostech moderních institucí. Ať s přispěním modernizačních sil (Berger), anebo s přirozeným sebe-limitujícím sekularizačním procesem v církvích, který je vlastní všem historickým náboženským organizacím napříč dějinami (Stark), dochází k posunu z náboženských (*other-wordly*) ke světským (*this-wordly*) organizacím. Jedinec proto, aby participoval na jednání a nauce náboženské organizace, nesmí pochybovat o její náboženské plausibilitě. Komunita nesmí být chápána mechanicky, ale organicky – očekává-li jedinec od této komunity zastřešenost „posvátného baldachýnu“, na nadpřirozenu založenými generálními kompenzátory.

Pro udržení náboženské legitimacy, symbolického světa, generálních kompenzátorů, je nutná komunita. Současné intracírkevní procesy, které mohou být Bergerovsky reflektovány jako neviditelná sekularizace, jsou podle Starka těžko nové. Archaické společnosti nebyly o nic zbožnější než je tomu v případě společností moderních.³⁰² Podle Starka (1992, str. 55) byl starý křesťanský svět spíše zatížen specifickými kompenzátory (magií) a animistickými představami. Lidé církevní nauku nebrali příliš vážně a objevovaly se mezi nimi řady radikálních skeptiků. Rouhavé nástěnné malby byly nalezeny v Pompejích, Řecku, Římě aj. Tito nespokojenci vyjadřovali, stejně jako dnes vyjadřují, potenciální poptávku po organizovaném náboženství (Valdenští, Bogomilové, ale též Vesmírní lidé, letniční hnutí apod.) Souhlasil-li do značné míry Stark s Bergrem ohledně institucionální sekularizace, v případě sekularizace vědomí tomu tak není. Dle Starka nebyl člověk nikdy plně náboženský, proto u něj nemohlo dojít k odnáboženštění. Je reflektovatelný určitý sociální podnět, který je vyvolaný tužbami

³⁰⁰ Dle Durkheima je úplná individualisace náboženského života nerealizovatelná. Síla morálky, hodnot a hlavně motivace k jednání (též Weber) vychází z kolektivu. Věřící vyhledává svého bližního. „*A philosophy may well be elaborated in the silence of the interior imagination, but not so a faith.*“ – Durkheim (1965), str. 473.

³⁰¹ Stark & Bainbridge (1985), str. 325; Stark & Bainbridge (1996b), str. 2 – 6.

³⁰² Finke & Stark (1988), str. 47.

jednotlivců a je namířen ke shánění věrohodných generálních kompenzátorů. Je reflektovatelná i absence těchto tužeb. Tak lze vnímat míru zbožnosti ve společnosti, která může být z pozice moci posilována, anebo potírána. Represemi z pozic moci (stát, dominující náboženská organizace apod.) může dojít k omezení sdružování náboženské komunity, což vede k ochabnutí a úpadku horlivosti v náboženské aktivitě.³⁰³ To je podle Starka případ jak středověké Evropy, tak též konzervativních tradicionalistických států moderního světa. V moderních dějinách se represe namířené vůči náboženským organizacím a praktikám *par excellence* odehrály v zemích s komunisty sestavovanými vládami. Komunistický útlak namířený k církvím měl podobu od zastrasování a diskriminace až po otevřené persekuce. Nejhůře tomu bylo v Albánii, kde byly zakázány náboženské projevy, a to i doma v soukromí.

Berger souhlasí, že musí být vždy společenské instituce, které musí jedincům zodpovídat základní lidské existenciální otázky „odkud, kam a proč“. Tyto instituce nemusí být primárně náboženské. Podle „starého“ Bergera je i věda moderní formou náboženství (Durkheim), protože předestírá symbolický svět a umožňuje sebetranscendenci jedince.³⁰⁴ To u Starka nepřichází v úvahu. Věda může být pouze rétorický a instrumentální prostředek, který v rámci určité organizace může zprostředkovat plausibilitu magického úkonu. Je tedy záležitostí spíše kompenzátorů specifických, které nejsou primárně náboženské. Generální kompenzátoři mohou posilovat v jakékoli sociální instituci, jsou však záležitostí zejména náboženských organizací. Jak Berger, tak Stark se nakonec shodnou, že proto, aby se v aktivitách (obyčejných realitách) společnosti mohla manifestovat transcendence (*der andere Zustand*)³⁰⁵, je nezbytně nutné zprostředkovat kontakt s nadpřirozeným (generální kompenzátoři).

Nárůst často až radikálních náboženských hnutí během 70. let mnoho lidí překvapil. Mnozí je považovali jen za poslední zoufalé náboženské vzplanutí. Něco se stalo s těmi představami, které signalizovaly konečný zánik náboženství a transformovanou úlohu náboženských organizací v moderních společnostech.

³⁰³ „In several Scandinavian nations, religions bodies other than the established state church find it difficult to gain the many necessary permits needed to qualify building as a meeting hall.“ – Finke & Guest & Stark (1996), str. 204.

³⁰⁴ „Nevertheless, question the utility of a definition that equates religion with human tout court. It is one thing to point up the anthropological foundations of religion in the human capacity for self-transcendence, quite another to equate the two.“ – Berger (1967), str. 177; Berger (1999), str. 12 – 13 (česky: 1997b, str. 11).

³⁰⁵ Berger (1977), str. 210; Berger (1997a), str. 109 – 113.

Podle Starka a Bainbridge (1985, str. 1) je v 80. letech jedna třetina Američanů *born again* (iniciační individuální křesťanské znovuzrození) a 90 % Američanů se běžně modlí. V komunistických zemích protináboženských represí a ateistické výchovy ani po 70ti letech náboženství nebylo vymýceno. Polští dělníci nepochodovali s rudou vlajkou, ale s modrou standardou Panny Marie.³⁰⁶ V Číně restrikce nad náboženskými organizacemi, propaganda „náboženské pověry“ a třicetiletá izolace od vnějších křesťanů, též nedokázala religiozitu lidí potřit. Religiozita, jako dlouho zadržované kýchnutí, našla energický způsob, jak se ve společnosti výrazně manifestovat. Norris a Inglehart (2004, str. 14 – 16) tvrdí, že industrializace zbavila chudé státy pocitu nebezpečí (hlad, zdravotnictví, čistota vod, odpady, obrana před nepřáteli...). Doba postindustriální nastoluje nová nebezpečí (terorismus, hospodářská recese, nedůvěra v politiky, měnová devaluace, nezaměstnanost...³⁰⁷), čímž lidi staví do těch stavů nejistot a strachu, díky nimž snáze nalézají cestu k náboženství.³⁰⁸

Berger (též Stark & Bainbridge, 1985, str. 512 – 517) v souvislosti s oním sociálním obratem vyzdvihuje rys tzv. kontramodernity, resp. kontrakultury. To znamená, že modernita - resp. ideálně typické charakterové rysy modernity, které jsou veřejností intencionálně evaluovány - sama ze sebe vyprovokovala síly, jež potlačují její negativní dopady. Jestli tedy podle Bergera moderního člověka charakterizuje to, že se upíná k málo hodnotným a krátkodobějším plánům, že trpí chronickou nejistotou, jež se projevuje v rozsahu svobody jedince, pak hnutí kontramoderny rozbíjí tyto tradiční myšlenkové struktury modernity. Gilles Kepel (1996, str. 9) hovoří o návratu k posvátným základům organizací, o „zbankrotované moudrosti“ modernosti. Horlivost v řešení otázek hodnot i názorů na sebe vzala neobyčejně silnou podobu. Mnohdy až fanaticky jsou vedeny konflikty mezi křesťany a muslimy, podobně jsou vedeny hodnotové konflikty mezi přívrženci a odpůrci potratu apod. Vzrostla mnohá hnutí, která si předsevzala očistit stávající *anomický* svět. Berger vyzdvihuje za klíčové 2 rysy symbolického

³⁰⁶ Stark s Bainbridgem zde mají na mysli tzv. „revoluci v kleče“, která se stala koncem 70. let v gdaňských loděnicích. Dělníci stávkovali proti „straně dělnické třídy“ s růženci a obrazy Panny Marie v rukou. Výsledkem bylo zřízení nezávislých odborů a praktikování bohoslužeb v továrnách.

³⁰⁷ „Je-li perspektivou většiny mladých lidí nezaměstnanost, má pro ně džihád větší přitažlivost než občanské svobody.“ – Kepel (1996), str. 165.

³⁰⁸ Podobně též represivní postoj a jiná příkoří státu a společnosti nechávají vzniknout prožitku utpení. To je podle Starka a Bainbridge (1985, str. 527) palivem pro náboženský impuls. To je též důvod, proč v komunistických státech, kde je náboženství dosti potlačováno, je o to silněji živeno ve společenském undergroundu. Náboženství je vyžadováno tím více, čím je nedostupnější.

světa kontramodernity. Vychází z příznačných vlastností modernity. Zavrnutí *komponenciality* vede k unifikaci. V mladických hnutích a v hnutí kontramodernity se obecně probouzí nostalgie po úplnosti, jednotě a srozumitelnosti. Apel prožitku celosti a jednoty nutí post-moderního člověka opustit čas „krátkodobých plánů“ a zaměřit se na prožívané „nyní“. Moderna je vnímána jako množství povrchních a spíše tendenčně navozených vztahů, proto je kladen důraz na menší skupiny, v nichž mohou být utvářeny hluboké vztahy. Vztahy navozované mimo tyto skupinky nejsou považovány za opravdové, není jim přikládána váha. K opravdové realizaci vztahů dochází jen v těchto subkulturních enklávách, kde se daří potírat dichotomii privátního a veřejného života, popř. živit myšlenky a jednání, která mají popřít rysy středního proudu a jejich tabu.³⁰⁹ Je jasné, že jsou kontramodernizační trendy a činnosti ve své podstatě často nahlíženy jako mocná znovupotvrzení transcendence; je to též příčina obtížného vykořenění mystéria, bázně a transcendentních požadavků z lidského vědomí.³¹⁰ S novými náboženskými nároky začínají přibývat též prvky tzv. občanského náboženství (Bellah). Náboženská rétorika je veřejně věrohodným indikátorem mravního statutu mluvčího, a tak se rychle dostává do politického dění.³¹¹ Projevy transcendence jsou podle Starka i (pozdního) Bergera nevymýtitelné a nalézají svoji podobu v různých a často dějinně a kulturně podmíněných institucionalizovaných formách.

Je jasné, že ne každý v současné společnosti vyvíjí kontramodernizační úsilí, ani se na něm nemusí přímo podílet. Berger společně s Luckmannem (1995, str. 60 – 66) hovoří o dvou pozicích, které jsou takovými extrémami, jež mohou jedinci i instituce zastávat v pluralitním prostředí. První je *fundamentalistická*

³⁰⁹ Berger & Berger & Kellner (1974), str. 206 – 209.

³¹⁰ Berger (1977), str. 79; Berger (1997b), str. 12; Berger (1999), str. 13.

³¹¹ Např. americký prezident Jimmy Carter v r. 1976 (tento rok byl podle „Time“ a „Newsweek“ označen rokem evangelikánů) vynáší svou morálku a náboženství proti aféře Watergate. Jeho prezidentský nástupce, Donald Reagan (od r. 1980) vyzdvihoval své vlastenectví. O Americe hovořil jako o „Novém Jeruzalému“. Uvedl křesťanství do škol, kde se legitimně začali učit anthropogenní mýtus Genesis i Darwinův evoluční model vývoje druhů, obě na roveň platnostní validity. Rok 1983 vyhlásil „rokem Bible“. Veřejnost Reaganovi vyjádřila podporu do dvou funkčních období. V 80. letech se ve Spojených státech též rozmohla tzv. „Morální většina“, politicko-náboženské hnutí pod vedením Jerryho Falwella, která začala významně vstupovat do veřejných diskuzí ohledně legalizace interrupce, homosexuality, distribuce pornografie, otázek humanismu, o úpadku rodiny, uvedení modliteb do škol apod. Tíživost mravních otázek ale provázela Ameriku již dříve. Po uzákoněném schválení interrupce v roce 1973 se zvedla vlna negativního ohlasu, která zapříčinila násilné protestní manifestace před nemocnicemi. Demonstranti ve svých projevech často demonizovali stát. Za motto jim sloužil biblický citát (Př 24,11): „Vysvobod' ty, kdo jsou vlečeni na smrt; což se neujmeš těch, kdo se potácejí na popravu?“ - příklady užity z: Kepel (1996), str. 103 – 107.

pozice, pro níž je příznačné, že se ve společnosti snaží vzbudit staré hodnoty a tradice. Volá: „Zpět ke kořenům“, podobně jako John Major. Druhá je pozice *relativistická*, která vyzdvihuje jen určité hodnoty a soubory významů bez zřejmých souvztažností. V rámci široké škály ohraničené těmito dvěma postoji se samozřejmě projevuje objektivizovaná transcendence, kterou zastupují hnutí, která se mohou i nemusí reflektovat jako náboženská. V obdobích silných kontramodernizačních, resp. kontrakulturních hnutí pak na sebe projevy transcendence berou podobu silných a výrazných náboženských impulsů. Pak je náboženské oživení v rámci společenských institucí a jednání jedinců samozřejmě zřejmější a sociologicky reflektovatelné, jak tomu bylo koncem 70. let. Berger s Luckmannem s didaktickou obezřetností vybízí k nalezení střední cesty mezi dogmatickým kolektivismem „fundamentalistů“ a labilním solipsismem „postmoderny“.

7. KAUZA: EVROPA

Badatelé často hovoří o Evropě tónem, který zavdává příčiny k stvrzení sekularizačních tezí. Skutečně, i když mnoho sociologů buď ustoupilo z tradičních sekularizačních teorií, anebo se výrazně postavilo proti nim, případ Evropy nechává mnohé z nich na pochybách. Evropa podle mnoha autorů zůstává sekularizovaná, i když celý svět již předpoklady lineární sekularizace vyvrátil.³¹² Reálná kvantitativní data, která vychází z empirických výzkumů náboženské participace a sebeidentifikace evropské populace, sekularizační trend ve většinové Evropě nadále dokládají.³¹³ Je nutné se seznámit s pohledy našich dvou badatelů, kteří sice vychází primárně z podmínek Ameriky³¹⁴, ale ke stavu náboženství v Evropě se přirozeně vyjadřují. Je nezbytné pojmenovat, co Ameriku od Evropy kvalitativně odlišuje, co může být tou příčinou, proč je dění v Evropě nahlíženo odděleně od ostatního světa, resp. Ameriky.

Je jasné, že vztah moderních států a společností s tradičními náboženstvími v Evropě je neotřesitelně determinován dějinami evropských společností. Moderní státy vznikaly v období, které se neslo v duchu otevřené emancipace politických autorit z poručnictví náboženství. Evropa zažila náboženské války, v nichž náboženská ospravedlnění a legitimita dominantních náboženských institucí výrazně utrpěly. První osvícenský stát, Francie, našla svůj výraz zejména právě v opozici k náboženství - představě náboženství, které je zastoupeno římskokatolickou církví (*ancien régime*). Amerika oproti evropským společnostem žádný konflikt náboženské legitimacy nezažila. V Americe neproběhly žádné náboženské války, ani se zde nerozvinula výraznější vlastenecká hnutí, která by byla podporovaná církvemi, ani po Bergerovsku nezažila spolužití s nepřitelem (jiným symbolickým světem), kterého by si Bůh rovněž vyvolil (pluralismus vědomí). Proto se v Americe dle Gaucheta (2004, str. 195) nachází tzv. *pluralitní izolacionismus*. Tím spíše, že Spojené státy vznikly posilovány náboženskou legitimizací (Nový Izrael, Vyvolený národ) - tedy na náboženských základech. Do vínku si tak Amerika vložila předsevzetí, které se opírá o myšlenku, že celosvětový nepřítel je ateismus, jemuž právě tento „vyvolený národ“ čelí.

³¹² Berger ve svých pozdějších pracích k tématu sekularizace vždy jen odkáže na Evropu: v roce 1993 byla údajně vrcholná fáze sekularizace, která se odehrávala hlavně ve Skandinávii (1997a, str. 29); Berlín je nejsekularizovanější město na světě (2001, str. 195) apod.

³¹³ Nešpor (2004), str. 166.

³¹⁴ I nadále, když budu hovořit o Americe, budu mít na mysli pouze USA.

Obecně je přijímáno, že institucionizované náboženství v Evropě je mnohem křehčí, než je tomu v Americe.³¹⁵ Přirozeně se tak krize plausibility tradičních náboženských organizací a institucionálních modelů odvíjí od negativní dějinné zkušenosti Evropy - a nikoli tedy jako normální doprovodný stav vyplývající z modernity.³¹⁶ Podle Grace Davieové (2001, str. 101), z které P. L. Berger při zkoumání stavu religiozity v Evropě vychází primárně³¹⁷, je tento stav důsledkem specifického *evropanství*, a nemá tak žádnou spojitost s modernou. Evropa je tedy v Bergerových očích něčím zvláštním (*deviant case*), co se celosvětového dění týče. Berger hovoří o „sekulární eurokultuře“ či „eurosekularitě“, ačkoli sám si není zcela jist, zda na ni lze plně aplikovat pojem „sekularizace“ - „...spíše než jako *sekularizaci* bylo možné přesněji popsat jako *posun v institucionálním umístění náboženství*.“³¹⁸ V současnosti je pro Bergera Evropa spíše otevřenou otázkou, která už nemá odpověď v teoriích modernity. Říká, že je pro něj zajímavější spíše sociologické studium britských intelektuálů než iránských mullahů.³¹⁹

Sekularizace se v Evropě dlouhodoběji projevuje v odlivu participujících z tradičních církví. Oproti tomu pokles spirituality v severní Evropě a ve Velké Británii je spíše teoretickým než empiricky prokazatelným důsledkem. Státy a kultury konzervativních evropských států do sebe totiž během staletí inkorporovaly náboženské významy katolictví či jiných místně dominujících církví, a tak do jisté míry poskytují někdejší náboženství identitu dané kultuře. Podobně je poznamenána i mentalita Evropanů, která je stále spoutána

³¹⁵ „Our pessimism about the organized channels provided for such searching by the religious institution is, of course, grounded in our previous analysis of the religious establishment. We have argued that its social-psychological character offers a standing invitation to inauthenticity. A negative witness to our position on this is afforded by the anti-religious protest. In Europe this protest is frequently vocal and public. Individuals and entire groups (for instance, among intellectuals or in the working classes) will openly reject with contempt what they would regard as the easy road to mental security that leads into the religious institutions. It ought to be stressed very strongly that this is not all restricted to the circles of Marxists and their sympathizers. Contemporary European literature is full of this vigorous anti-religious protest, which sometimes (as in the writings of Albert Camus) will bracket Communism along with the more traditional delusions. In America this protest is usually silent, more polite, expressing itself in withdrawal rather than in assault. But it is real none the less.“ – Berger (1961), str. 120 – 121.

³¹⁶ To je u Bergera příznačné tvrzení až po revizi jeho teorií navazujících na *Posvátný baldachýn* (1967). Současný Berger (2001, str. 194) se již připojil k badatelům, kteří nezastávají přímý vliv modernity na sekularizaci. Pustil se dokonce do diskuze s vytrvalými sekularisty, zejm. se Stevem Bruceem, kterému vytýká, že by při tomto přímém vlivu modernity a sekularizace byly Spojené státy méně moderní než Velká Británie.

³¹⁷ Bruce (2001), str. 91.

³¹⁸ Berger (1999), str. 10 (česky: 1997b, str. 10).

³¹⁹ Berger (2001), str. 194.

s křesťanskými kognitivními strukturami. Na Francouzském modelu je zřejmé splynutí náboženské identity s identitou kulturní. Např. napoleonský židovský model z roku 1808 umožňoval legalizovat židovství jako oficiální náboženství Francie pod podmínkou, že židé zaprou svůj národnostní prvek a přivtělí se do národa francouzského. Podobné zastřešení kulturou a francouzskou národnostní identitou stát poskytl i domestikovaným gastarbeiterům z muslimských zemí po II. světové válce, ale především většinovému katolicismu. Podobně i moderní evropský stát přebírá církevní hierarchický a teritoriální model. Republika přebírá univerzální administrativní model, který podle Daniele Hervieu-Léger vychází z původních vazeb na náboženské autority – vztah duchovní vs. laik. „*Laïcité* (v případě Francie) *přebírá sociální a symbolickou sílu katolické instituce tím, že se průběžně konfrontuje se svým vlastním sociálním a symbolickým systémem – teritoriální síť stavu škol odpovídá síti farností: autoritativní obrázek pedagoga je konfrontován s knězem; zastupitelský orgán městského úřadu se kryje s katolickou nadvládou atd.*“³²⁰ Tady nalézám příčinu, proč většina evropských zemí trvá na své, převážně katolické, kultuře³²¹, i když tradiční náboženské instituce upadají, popř. stagnují. Společenský model civilního náboženství (Bellah) se svým panteonem, martyrologií, liturgií, mýty, rituály, oltáři a chrámy, nejen, že reguluje existenci jiných náboženských významů ve společnosti (islám apod.), ale též omezuje veřejnou evaluaci novým náboženským hnutím, sektám či kultům. Státy, které reprezentují takovou kulturu, proti novým kultům buď otevřeně vystupují anebo je diskriminují tím, že jim neudělí statut legitimního náboženského právního subjektu - ignorují je.³²² Evropané sami jsou proto k novým náboženským hnutím dost nevnímaví, a tak berou v patrnost pouze zavedená náboženství, která jsou pro veřejnost převážně nevěrohodná. Podobně jsou podle Starka a Bainbridge (1985,

³²⁰ Hervieu-Léger (2001), str. 123 -124.

³²¹ Bergerovi se líbí nové pojetí tzv. kulturní sekularizace, které přisuzuje Daniele Hervieu-Léger Francii. Berger sám kulturní sekularizaci definuje jako „*permeation of a culture by, as it were, a certain religious cognitive style, by certain habits, even by a constellation of emotions. Daniele has recently ventured the hypothesis that this too is vanishing, thus adding a third dimension to the secularization process (at least in Europe).*“ – Berger (2001), str. 196.

³²² Je zajímavá různost, s jakou jsou jednotlivými evropskými zeměmi předkládány požadavky pro to, aby náboženské společnosti obdržely právní subjektivitu. V Maďarsku i v Polsku musí společnost čítat nad 100 nominálních členů. V Maďarsku o registraci formálně rozhoduje „příslušný soud“ (článek IV/1990, odstavec 9), zatímco v Polsku registraci provádí „příslušný státní úřad“ (článek 33 z usnesení z 17. 5. 1989 o svobodě svědomí a víry, odstavec 9). V Litvě jsou legislativou odděleně vedena „tradiční náboženství“ a „ostatní“, které mají postavení „spolků“. Pro to, aby se mohl spolek stát radiční církví, musí v Litvě působit minimálně 300 let. Na Slovensku je zapotřebí minimálně 20 000 členů (!), aby mohla být náboženská organizace registrována. Česká republika převzala rakouský model dvojí právního postavení církví – Schanda (2005), str. 66.

str. 476) nevšímají i evropští badatelé (viz. David Martin), kteří si všímají náboženství, až když jsou zavedená a ne v obdobích, kdy vznikají.³²³ A tak to podle Starka vydrží do té doby, dokud se lidé budou identifikovat s danou kulturou.

Příznačné pro Evropu je tedy rozvázání styků s instanciizovanými podobami tradičních náboženství, což, jak už víme, nemusí implikovat rozpad osobní zbožnosti Evropanů.³²⁴ Nešpor (2004, str. 179) přijímá názor Paula Heelase, kteří hovoří o evropské New Age religiozitě. Ačkoli Stark (1992, str. 51; s Bainbridgem, 1985, str. 475) zastává názor, že v Evropě 20. století nastal pokles religiozity oproti relativně stále úrovni náboženského společenského závazku. To ale podle Starka nedosvědčuje validitu sekularizačních tezí, které moderní společnosti stigmatizují celkovým a dlouhodobým poklesem náboženství.

Rozdíl evropské religiozity má svůj fundament ve větší míře voluntarismu a specifické individualizaci zbožnosti.³²⁵ Úroveň subjektivní religiozity je ale podle Starka (1992, str. 46) dosti velká, lidé věří v Boha.³²⁶ Je tedy otázka, proč Evropané nepotřebují sdílet svůj život v náboženských institucích (*believing without belonging*).

Co do nejmenší náboženské participace vyznívá nejpůsobivěji případ skandinávských zemí. Ten je zpravidla exemplárně prezentován pro podepření aktuálnosti sekularizačních tezí. Skandinávské státy nepodporují nezavedené církve, a proto podle Starka ve Skandinávii ochabuje společenská vnímavost k působení aktivních kultů. Podle Starka (1992, str. 56) je aktivních církevních členů na Islandu pouhé 2 %, ačkoli zde ve značné míře přežívá domorodé náboženství. Pozadu nestojí též počet křtů. Sledování nekrologů psaných

³²³ To je jistě dosti arogantní a urážlivé tvrzení, pro něž si Stark popudil větší část evropské sociologické obce. Proto, aby mohl aplikovat svou teorii náboženství, musí prokázat, že v Evropě není sekularizace (obdobně jako musel dokazovat, že v Evropa nebyla nikdy plně křesťanská). Používá opět aparátu, který vzbuzuje hořkou pachut' nedůvěry a nelibosti pro mnoho klasických badatelů.

³²⁴ „while rates of religious participation are far lower in Europe than in United States, differences are small when comparisons are based on subjective measures of faith.“ – Stark (1992), str. 55 – 56.

³²⁵ „The subjective self-assembling of beliefs, the disconnection of the structural link between religious belief and denominational membership, the crisis in the transmission of individuals to the symbolic resources of different available traditions, and the mobility with which individuals appropriate these resources.“ – Hervieu-Léger (2001), str. 117.

³²⁶ Norris a Inglehart (2004, str. 5) si myslí, že je tato víra spíše formální. Podle nich existuje v Evropě konfesionalita spíše jako doprovodný element identifikace. Často se prý neslučuje mínění o hodnotách a chování Evropanů s jejich činy.

pozůstalými do novin prý stále přesvědčuje o neotřesitelné víře v nesmrtelnost.³²⁷ Je pravda, že zdejší religiozita nevytváří o aktivní podobě tradičního křesťanství. Často jsou do křesťanských představ zahrnuty i cizí kultovní prvky. Proces sekularizace ale není limitován křesťanstvím, proto nelze ani v případě často sekulárně stigmatizovaných severovýchodních zemí hovořit o poklesu religiozity – tím spíše označovat Skandinávii za baštu sekularizačního procesu.

V Evropě nastala též výše zmiňovaná ztráta kulturní plausibility. Mnohými je toto období nazýváno postmodernou, Berger hovoří o kontramodernizačních společenských silách a o kontrakulturních hnutích. Stark by toto období spíše popsal jako energický celospolečenský výraz veliké touhy po nadpřirozenu po období neúnosného odříkávání si, ačkoli i před tím byly v Evropě kulty přítomné. Stark by též nové náboženské hnutí popsal pojmy nového vzdoru k většinové společnosti. K novým náboženským impulsům je Evropa údajně nevšímavá, neboť je zde silně zakořeněná zkušenost tradičních náboženských institucí. Sociologie náboženství po desetiletí kulty ignorovala. Proto jsou podle Starka a Bainbridge (1996, str. 122) méně etablované evropské náboženské skupiny dost *undercounted* (pod povrchem). V Americe je naopak otázka reprezentace náboženství dosti svobodná. Lidé ve stejném období napříč světem opouští náboženský mainstream a hledají „nové církve“. Podle Bergera narazila sekularizace na sektářství. Podle Starka se jen v Evropě rozhojnila přítomnost importovaných náboženství, jichž si badatelé všimli až v době, kdy se zabydlela. Co do hustoty obyvatelstva je v Evropě oproti Spojeným státům dokonce účast v kultovních hnutích až dvakrát vyšší.³²⁸ Náboženské oživení v menší míře též zasáhlo dění v rámci tradičních náboženských organizací. Začala se rozmáhat silná rechristianizační hnutí, ať již byla iniciovaná laiky (důraz na Ducha svatého a Letnice, zázračné uzdravování,

³²⁷ 81 % Islandčanů věří v život po smrti, 88 % v lidskou duši, 48 % v reinkarnaci, 25 % se pravidelně modlí a pouhých 2,4 % sama sebe prezentuje jako „přesvědčené ateisty“.

³²⁸ Stark & Bainbridge (1996b), str. 123; Podle Starka a Bainbridge (1985, str. 476 – 498) se v Evropě od 70. let začalo velmi dařit Americkým kognicím i importovaným kultům, což bylo převážně zaviněno obrovským misijním úsilím. Na síle a úspěchu začaly nabírat americké náboženské systémy jako Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů (Mormoni), Adventisté sedmého dne, svědkové Jehovovi, baptistické církve, scientologové, Církev sjednocení (Moonisté), Haré Kršna... Stark s Bainbridgem čerpají z výzkumu konaném v roce 1984, který sleduje evropská kulturní centra a společenství inspirovaná původními asijskými kulty. Podle těchto výzkumů se asijským kultům daří v Evropě podstatně lépe než ve Spojených státech. V Evropě na 1 milion lidí připadá 1,8 kultovních center (celkem 573 center), v Americe je to 1,3 (celkem 290 center). Výjimku v kultovně expanzivním evropském trendu ve vztahu k americkým poměrům tvoří stav v Itálii, Španělsku a Belgii, kde jsou tradiční církve dostatečně silné. Nejpriznivější země pro asijská kulturní hnutí je Švýcarsko, kde je 3,8 kultovních center na 1 milion lidí (celkem 23 center).

hnutí Judský lev, Archa, Chléb života apod.), anebo vedená klérem (*Gioventù studentesca* tzn. Studentská mládež, Jednota a Osvobození apod.)³²⁹

Kromě podnětů pro nové a silnější oživení nadpřirozena v Evropě má náboženské oživení i čistě přirozené důvody. V případě, že stát funguje jako přímý odpůrce náboženských organizací, žije náboženství v pozici politického odporu. Je protiargumentem danému režimu. Podle Starka i Bergera pak taková náboženská organizace v podstatě nabízí legitimitu odporu. Tím si Stark s Bergerem jasně vysvětlují příčiny, které zavinily úspěšnou působnost nových náboženských hnutí (viz. Jehovisté) za železnou oponou.³³⁰ Berger širěji hovoří o veškerých konstitučně sekularizovaných zemích, které ve ztrátě náboženské opory čelí vlastní *de-legitimizaci* (Weber) – politické moci chybí prvky mystické participace a dochází k racionalizaci státního aparátu (to je případ zejm. evropských států).³³¹ Berger (2001, str. 195) sdílí názor Davieové, podle níž v důsledku kontramodernizačních sil ožila tradiční náboženství ve funkci tzv. zástupného náboženství (*vicarious religion*).³³²

Evropa se tedy projevuje jako specificky religiózní lokalita. Je zbytečná otázka, zda je Evropa sekularizována. Samozřejmě, že sekularizovaná je³³³, ale projevuje se zcela amorfními projevy religiozity a neorganizovanou spiritualitou, která je obrácená k životu a člověku. Oproti Americe, kde jsou všechna náboženství stejně mladá a kde je stát založen na anti-klerickém principu, Evropa s sebou nese dlouhodobou negativní zkušenost s tradičními formami domácího institucionalizovaného náboženství. Tyto instituce proto vystupují spíše jako tradiční reprezentanti určitých společenských nároků (viz. polské sdružení *Solidarita*) a svojí primární úlohu zprostředkovatele nadpřirozeného poskytují pouze omezenému okruhu členstva. Nicméně i v této úloze již nejsou takové

³²⁹ Blíže v: Kepel (1996), str. 60 – 74.

³³⁰ Podle Starka (1992, str. 58) po letech boje „vědeckého ateismu“ proti náboženství je religiozita východních post-komunistických zemí stejná jako zemích západu. Růst církevní příslušnosti demonstruje u Maďarska (v roce 1981 se 16 % obyvatelstva hlásí k náboženství, v roce 1991 již 25 %; míra tzv. „přesvědčených ateistů“ v témže sledovaném čase z 14 % na 4 %) aj.

³³¹ Berger (1967), str. 131 a 132; Berger (1977), str. 68.

³³² Církve, které se staly záležitostí privátní sféry, se ocitly v oblasti volního sektoru, začaly reprezentovat názory „svých lidí“. Církve za své členy před státem vystupují jak v otázkách kulturních (Švédsko), tak i v otázkách jednotlivých sfér působnosti státního aparátu (Velká Británie). Výše byla zmíněna i veřejností požadovaná úloha společenského garanta v otázkách hodnot a morálky – více v: Davie (2001), str. 102 – 108; Nešpor (2004, str. 179) v tomto smyslu tradiční církve nazývá „strážkyněmi kolektivní paměti“.

³³³ „Západní Evropa je tak (opět) příkladem ‚korozivního efektu‘ náboženské mnohosti, která rozhodně nevyvolává nějaký signifikantní boom ‚striktních‘ forem náboženských tradic, ať už domácích, importovaných nebo nově vzniklých.“ – Nešpor (2004), str. 181.

společnosti schopné předložit dost věrohodný kompenzátor. Berger by řekl, že svou definici symbolického světa přesměru oprostili od posvátného - privatizovali. To je důvod, proč Berger a mnoho jiných badatelů případ Evropa předkládají jako důkaz aktuálnosti svých sekularizačních teorií. Stark si oproti tomu všímá i importovaných kultů, na nichž se snaží dokázat, že sekularizční teorie neplatí ani v Evropě. Tato snaha je opět jako v případě zdiskreditovaného *věku víry* Starkovi nutným úkolem pro jeho primární snahu - rozbít argumenty sekularistů. Je-li řeč o Bergerovi, i on začíná být v 90. letech na pochybách o tom, do jaké míry lze v Evropě hovořit o sekularizaci. Proto v Evropě nalézáme specifickou funkci tradičních náboženství, ale setkáváme se zde též s mnoha erupcemi netradičních forem religiozity. Ačkoli je Evropa značně sekularizovaná, jako model čistě sekularizované světové zóny neuspěla.

8. SHRNUÍ

Viděli jsme, že Berger původně odvozoval svoji sekulární teorii z teorie modernity, která měla výrazně determinovat myšlení jednotlivců. Moderní jedinec následkem protěžovaného racionálního myšlení a plurality zprostředkovatelů vysvětlujících *poslední význam* normativně opouští kognitivního náboženského zástupce symbolického světa. Náboženské instituce se tomuto velikému posunu musí přizpůsobit, a tak upouští od svých tajemných nauk a praktik, které do té doby byly s to poskytnout ospravedlnění nevyzpytatelným *mezním situacím*. Této úlohy se údajně zhostila věda. Náboženství je nadále jen organizací pro privátní aktivity, v nichž zaujímá pozici určité zájmové organizace, v níž svou původní úlohu plní jen povrchně. Celá tato sekularizační teorie vzala za své ve chvíli, kdy v oblastech s vysokou modernizační silou ožily sice netradiční, ale o to energičtější náboženské proudy. „*Ostatně zbytek světa, který je plný masivních náboženských explozí, to nevysvětlí pojmy menšího stupně modernizace (někdo to nazývá ‚teorii posledního dechu‘, řekněme v případě íránské revoluce)*.“³³⁴ Berger začal svou teorii přehodnocovat a dospěl k závěru, že modernita a pluralismus³³⁵ nemají přímý vliv na sekularismus. Sekularismus je nadále spojován s *krizí významu*, jež může ale nemusí být spojená s náboženským pluralismem. Sekularismus není nadále spojován pouze s touto dobou. Vyskytoval se v určitých obdobích, které ale vždy díky *krizi významu* vyústilo v revoluční kontra-kulturní hnutí, jež je namířeno politicky proti dobovým elitám a střednímu proudu. Proti *krizi významu* vystupují hnutí, která zastupují určitou jedinou Pravdu, jedinou zastřešující definici reality, která má zpravidla náboženský charakter. Dá se říci, že sekularizace implikuje de-sekularizaci. Tak Berger po desetiletích usilovné práce dochází k dosti podobnému závěru jako Stark, který tvrdí, že všechny původně aktivní náboženské (na nadpřirozenu založené) organizace časem začnou přebírat množství přirozených odměn, a tak se začnou sekularizovat. Lidé ale mají otázky, pro něž je absence nadpřirozena nemyslitelná, zjednodušeně konstatuje Stark. Proto vznikají reakční nové náboženské organizace – at’ již dovezené (kulty),

³³⁴ Berger (2001), str. 194; Průvodní Bergerova nejistota nad vzrůstajícími náboženskými projevy v modernizovaných oblastech světa 70. let se odráží v mnoha výrocích a náznacích (viz. „*It would be foolhardy to make firm predictions on the basis of incomplete evidence and in a rapidly changing situation. It continues to be possible that the present upsurge of religiosity may turn out to be only a temporary disturbance in the global trend of progressive secularization...*“ – Berger, 1977, str. 190 apod.)

³³⁵ „*Modernization entails a multiplication of options.*“ – Berger (1977), str. 77.

anebo vzešlé z tradičních sekularizovaných náboženství (sekty). Ve Starkově podání si lidé vybírají (redukcionismus lidské volby) z náboženských organizací tu, která nejlépe naplňuje jejich aktuální poptávku.

Oba autoři nakonec dosvědčují, že nelze hovořit o konci náboženství. Ať Bergerova humanistická perspektiva, která se po weberovsku táže po subjektivně zakoušeném smyslu sociálního jednání, či Starkova ekonomistická a chladně kalkulující sociologie, která vychází ze snah popisu objektivních sociálních faktů³³⁶ – obě dochází k podobným závěrům. Existence nových podob religiozity a náboženských hnutí je pouze náboženskou změnou. I když Berger nechává otevřená zadní vrátka pro možnou pokračující makro-sekularizaci, je k úplnému vymýcení náboženství dost skeptický. To je u Starka nemyslitelné tvrzení. Náboženství reprezentuje konstantní lidské tužby, proto bylo, je a bude nadále.

Religiozitě jistě nezvoní umíráček. Mnoho církví s nevolí hledí do lavic svých kostelů, a proto rádo nízkou účast na veřejných obřadech shazuje na sekularizovanou veřejnost. Proto je právě v církvích a teologických grémiích nejvíce zastánců sekularizační teze. Proč právě tzv. sekularizovaná veřejnost a badatelé oproštění od konfesionality proti sekularizačním tezím vystupují? Těžko to bude tím, že se brání nařknutím teologů, které je, sekularizované jedince, označí za slepé a hluché bloudící. To je, myslím, těmto „bez-konfesním“ docela jedno. 12

Tato komparativní práce vychází z pod pera studenta teologie. Pravděpodobně ji bude číst i několik jiných teologů či *znalých laiků*, kteří budou muset uznat, že globální sekularizace coby mýtus nové doby plně nezodpovídá příčiny prázdných kostelů. Setkali jsme se s aktivním představitelem augsburského vyznání, který vzešel ze židovských poměrů, Peterem Ludwigem Bergerem, který svou původní představu o sekularizaci poopravil. Jestli si dělala tato práce nárok na něco jiného, než jen věcně a formálně splnit studijní povinnosti kladené magisterským studijním programem, pak to je právě v pošetilé snaze případného čtenáře přivést k podobné revizi, jakou učinil Berger. Jistě pak snáze pochopí to, oč se snaží Rodney Stark. Totiž rozbít představu o tolik náboženské minulosti, o

³³⁶ Nešpor (2004, str. 181 - 183) vystupuje proti ekonomistickým teoriím, neboť v nich shledává vedle jisté míry zjednodušení a zpřehlednění, která vycházejí ze sběru a analýz statických dat, též značnou nevěrohodnost badatelů, kteří zpravidla neví, co prostřednictvím těchto dat popisují. Důsledkem redukcionismu jsou vzniklé (Starkovi aj.) teorie pouhou snahou „teoretizování“. Nešpor (*ibid.*, str. 185) nedoporučuje českým sociologům, aby se dále zabývali teoriemi ekonomistického redukcionismu.

zlatém katolickém středověku a dnešním, Bohu se vzdalujícím, stavu moderní společnosti³³⁷. A snad i ve čtenáři vzbudit ochotu a porozumění v přístupu k novým náboženským hnutím³³⁸, jež často zejména zahořklé církve označují negativně podbarvenými a mnohdy až hanlivými termíny.

Je nezpochybnitelné, že určitá míra provinění přísluší právě zavedeným náboženstvím a mnohým teologům. Řeč Bergera i Starka hovoří jasně. Podobně jako oni, i já sdílím názor, že teology často přeceňovaný význam nauky věřící spíše odrazuje. Věřící potřebují sdílet své přesvědčení v kolektivu, který se regeneruje zejména během náboženských obřadů a praktikování. Kolektiv teprve dodá věrohodnost doktrinní stránce náboženské organizace. Organický kolektiv participující na setkávání a manifestacích médií *posledního významu* je v určité tenzi k okolnímu světu. Nauka by se neměla přizpůsobovat tomuto vnějšímu světu ve snaze jít vstříc lidem „z ulic“, nemá se líbit *a priori*, neměla by ustupovat z cesty směřující k nadpřirozenu. Cec.

³³⁷ Ačkoli ve Starkově případě pro tuto snahu dochází k nevěrohodné manipulaci s historickými daty.

³³⁸ „We have no time machine to permit study of the past. But religious sects and cults can be studied from the start and thus can furnish a body of information concerning the rise of institutions, and the invention of culture.“ - Stark & Bainbridge (1979), str. 130.

9. POUŽITÁ LITRATURA:

- Berger, Peter L. (1961) *The Noise of Solemn Assemblies: Christian Commitment and the Religious Establishment*. Garden City, NY: Doubleday
- Berger, Peter L. (1967): *The Sacred Canopy - Elements of religion*. New York: Doubleday
- Berger, Peter L. (1977) *Facing Up to Modernity: Excursions in Society, Politics, and Religion*. New York: Basic Books
- Berger, Peter L. (1997a): *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister&Principal
- Berger, Peter L. (1997b): „Sekularismus na ústupu“, *Proglas*, 5-6, str. 7 – 13
- Berger, Peter L. (ed.) (1999) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, str. 1 – 18
- Berger, Peter L. (2001): „Postskript“, In. Woodhead, Linda; Heelas, Paul; Martin, David, *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge, str. 189 – 198
- Berger, Peter L. (2003): *Pozvání do sociologie*. Barrister & Principal: Brno
- Berger, Peter L.; Berger, Brigitte; Kellner, Hansfried (1974): *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. Harmondsworth: Penguin Books
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (1995): *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (1999): *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii věděni*. CDK, Brno
- Berger, Peter L.; Neuhaus, Richard John (1996): *To Empower People: From State to Civil Society*. Washington, D. C.: The American Enterprise Institute Press
- Bruce, Steve (2001): „The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization“, In. Woodhead, Linda; Heelas, Paul; Martin, David, *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge, str. 87 – 100
- Davie, Grace (2001): „The persistence of institutional religion in modern Europe“, In. Woodhead, Linda; Heelas, Paul; Martin, David, *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge, str. 101 – 111
- Dobbelaer, Karel. (1992): „Toward an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization“, In. Swatos,

- William H.; Olson, Daniel V. A.: *The Secularization Debate*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, str. 21 – 39
- Durkheim, Emile (1965): *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press
- Durkheim, Emile (1975): „Review. „Herbert Spencer – Ecclesiastical Institutions““, In. Pickering, W. S. F., *Durkheim on religion*. London: Routledge & Kegan Paul, str. 13 – 23
- Finke, Roger; Guest, Avery M.; Stark, Rodney (1996): „Mobilizing Local Religious Markets: Religious Pluralism in the Empire State, 1855 to 1865“, *American Sociological Review*, Vol. 61, č. 2, str. 203 - 218
- Finke, Roger; Stark, Rodney (1988): „Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906“, *American Sociological Review*, Vol. 53, č. 1, str. 41 – 49
- Frydl, David (2001): *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky*. Brno: L. Marek
- Gallagher, Jonathan (2005): „Náboženská svoboda a globální bezpečnost“, *Svoboda a svědomí*. SPONS, str. 52 – 62
- Gauchet, Marcel (2004): *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno: CDK
- Giddens, Anthony (2003): *Důsledky modernity*. Praha: SLON
- Glock, Charles Y.; Stark, Rodney (1965): *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally & Company
- Hervieu-Léger, Daniele (2001): „The twofold limit of the notion of secularization“, In. Woodhead, Linda; Heelas, Paul; Martin, David, *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge, str. 112 – 126
- Hill Michael (1973): *A Sociology of Religion*. London: Heinemann
- Hodovský, Ivan (1986): „Krise náboženství v současné epoše“, In. *Současné problémy modernizace náboženství*. Praha: Horizont, str. 5 – 24
- Hubík, Stanislav (1999): *Sociologie vědění*. Praha: SLON
- Huxley, Aldous (1968): *Kontrapunkt*. Praha: Odeon
- Kepel, Gilles (1996): *Boží pomsta*. Brno: Atlantis
- Lacoste, Jean-Yves (2005): *Encyclopedia of Christian Theology: Vol. 3*. London: Routledge

- Luckmann, Thomas (2001): „Berger and his collaborator (s)“, In. Woodhead, Linda; Heelas, Paul; Martin, David, *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge, str. 17 – 25
- Lužný, Dušan (1999): *Náboženství a moderní společnost*. Brno: Masarykova univerzita
- Lyon, David (2002): *Ježíš v Disneylandu*. Praha: Mladá Fronta
- McKinnon, Andrew M. (2002): „Sociological definitions, language games, and the ‚essence‘ of religion“, *Method & Theory in the Study of Religion*, 14-1, str. 61 – 83
- Nešpor, Zdeněk R. (2004): „Ekonomistický redukcionismus a humanistická perspektiva v současné sociologii náboženství.“, *Religio - Revue pro religionistiku*, 12-2, str. 163-186
- Nikonov, K. I. (1986): „Křiza náboženstva a sociologicka modernizácia teológie“, In. *Současné problémy modernizace náboženství*. Praha: Horizont, str. 95 – 110
- Norris, Pippa; Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press
- Ortega y Gasset, José (1993): *Evropa a idea Národa*. Havlíčkův Brod: Mladá fronta
- Rahner, Karl (1975): *Encyclopedia of Theology*. Wellwood: Burns&Oates
- Schanda, Balász (2005): „Vztah církví a státu v nových členských zemích Evropské unie“, *Svoboda a svědomí*. SPONS, str. 63 – 71.
- Smolík, Josef (1973): *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. Praha: Kalich
- Stark, Rodney (1981): „Must all religions be supernatural?“, In. Bryan Wilson, ed., *The Social Impact of New Religious Movements*, Rose of Sharon Press, New York, str. 159 – 177
- Stark, Rodney (1992): „Secularization, R. I. P.“, In. Swatos, William H.; Olson, Daniel V. A.: *The Secularization Debate*. Maryland: Rowman & Littlefield Pubilshers, str. 41 – 66
- Stark, Rodney; Bainbridge, William Sims (1979): „Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements“, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18 (2), str. 117 – 131
- Stark, Rodney; Bainbridge, William Sims (1980): „Towards a Theory of Religion: Religious Commitment“, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19 (2), str. 114-128

- Stark, Rodney; Bainbridge, William Sims (1985): *The Future of Religion*. Berkeley: University of California Press
- Stark, Rodney; Bainbridge, William Sims (1996a): *A Theory of Religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press
- Stark, Rodney, Bainbridge, William Sims (1996b): *Religion, Deviance, and Social Control*, NY: Routledge
- Swatos, William H., Jr.; Christiano, Kevin J. (1992): „Secularization Theory: The Course of a Concept“, In. Swatos, William H.; Olson, Daniel V. A.: *The Secularization Debate*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, str. 1 – 20
- Tomka, Miklós (1999): „Marginalizace a opozice jako motivy izolacionismu a konzervatismu východoevropského katolicismu“, In. Hanuš, Jiří (ed.): *Náboženství v době společenských změn*. Brno: Mezinárodní politologický ústav, str. 91 – 109
- Umlauf, Václav (1999): „Požehnání sekularizace“, In. Hanuš, Jiří (ed.): *Náboženství v době společenských změn*. Brno: Mezinárodní politologický ústav, str. 11 – 52
- Voas, David; Crockett, Alasdair; Olson, Daniel V. A. (2002): „Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research Is Wrong“, *American Sociological Review*, Vol. 67, č. 2, str. 212-230
- Voyé, Liliane (1992): „Secularization in a Context of Advanced Modernity“, In. Swatos, William H.; Olson, Daniel V. A.: *The Secularization Debate*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, str. 67 – 80
- Wallis, Roy; Bruce, Steve (1986): *Sociological Theory, Religion and Collective Action*. Belfast: The Queen's University
- Weber, Max (1998): *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH
- (1975): *Vědecký ateismus*. Praha: Nakl. Svoboda
- (1991): *Bible*. Český Těšín: Zvon
- (1999): *Bhagavadgíta*. Praha: Pragma

