
Sekularizace, odkouzlení světa a „pluralizace náboženskosti“*

MILOŠ HAVELKA**

Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha

Secularisation, Disenchantment, and the 'Pluralisation of Religiosity'

Abstract: This article applies the perspective of historical-sociological semantics to examine the changing meanings of secularisation and pluralisation in relation to changing realities. This approach here makes it possible to analyse and distinguish several other concepts of the sociology of religion that can be used to take a more differentiated look to the often all-encompassing application of the concept of secularisation, which both embraces and diminishes Weber's multidimensional concept of 'disenchantment' (*Entzauberung*). Drawing on Niklas Luhmann's concepts of 'segmentary differentiation' and the 'surplus effect', the author attempts to formulate a radically different sociological concept of religion based not on a substantive definition of its sacred content but on the historical sociology of action, whereby religion can be interpreted through its specific focus on 'meaning' as a particular type of social relationship and its corresponding 'chance' (Weber) of understanding. Other cultural (and political) phenomena of modern society (confessionalism, political theology) whose applicability and effect are not explained away or exhausted/voided by the secularisation theory can also be analysed as 'religious'. To provide these phenomena with a context the author uses the term 'religious culture' to aggregate of everything people of a particular period know and think about their religion, how they evaluate it, and to what degree they identify with it. The pluralisation of religion can then be demonstrated not just on a surface level (for instance, in term of the rise of new sects, client cults, and cult movements, participation in various spiritual and esoteric activities), but more generally as the potential or real presence of specifically religious phenomena in the public space and as a particular type of social relationship: both between actors reciprocally, and between actors on the one hand and institutions on the other, and finally also between institutions.

Keywords: sociology of religion, secularisation, *Entzauberung*, Max Weber
Sociologický časopis / Czech Sociological Review, 2013, Vol. 49, No. 2: 221–240

* Stať vznikla za podpory bilaterálního grantu GA ČR P405/10/J060 „Náboženské kultury v Evropě v 19. a 20. století“.

** Veškerou korespondenci posílejte na adresu: prof. Miloš Havelka, CSc., katedra studií občanské společnosti, FHS UK, U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice, e-mail: milos.havelka@gmail.com.

*Staré konfese budou i nadále existovat a působit,
pokud doznají, že vyjadřují touhu a nikoli dogma.*

Max Horkheimer

Nepochybně lze konstatovat, že koncept *sekularizace* pro mnoho badatelů stále ještě platí za královskou cestu pro výklad jak vývoje náboženství a proměn náboženskosti v evropské společnosti a kultuře postosvícenské doby, tak také pro pochopení řady dalších změn, ke kterým v této společnosti a kultuře ve stejné době i poté došlo,¹ ať už ve smyslu působení sekularizace na náboženství nebo naopak vlivu sekularizace na formy sociální soudržnosti, na hodnotové hierarchie a proměny institucí společnosti. Mezitím ovšem vystoupila řada autorů [např. Blaschke 2000; Gärtner, Pollack, Wohlrab-Sahr 2003; Osterhammel 2009; McLeod 2008; Davie 2009; Gladigow 2009; Ziemann 2009], kteří více či méně razantně poukazují na zjednodušující univerzalitu pojmu sekularizace a jeho nejednoznačnost, a to jak co do samotného předmětu této perspektivy výkladů, tak jeho metodologické uchopitelnosti, nehledě na nestejnou intenzitu „sekularizace“ v různých údobích a odlišných regionech. Koncept se proto považuje za vývojově nepřesný a pro svou nejednoznačnou orientaci za historicky omezený. Někdy se dokonce zdá, že motivy a důvody pro tvrzení o sekularizaci moderních společností jsou interpretačně zajímavější než jejich věcně deskriptivní obsah.

Vyčerpaná perspektiva sekularizace?

V následujícím textu se ovšem nebude jednat o nějaké prvoplánové odmítnutí sekularizačního konceptu, ale pouze o snahu tento přístup diferencovat v perspektivě historické sociologie vědění,² a to jak s ohledem na jeho původ a jednotlivé znaky, tak na vývojové proměny náboženství, *pluralizaci* jeho obsahů i forem, a v náznacích také regionální nebo i kontinentální odlišnosti konfesí. Na to, aby se sekularizační analýzy mohly stát obecným paradigmatickým náboženského vývoje

¹ Koncept sekularizace učinil v poslední době centrálním hlediskem své syntézy novověkých dějin např. Charles Taylor [2007], který pod titulem *Sekulární epocha* znovu tvrdí, že žijeme v době, ve které Bůh ztratil své místo jak v přírodovědném kosmu, tak také v utváření společnosti i v každodenním životě člověka. Jde údajně o situaci, která se začala utvářet zhruba kolem roku 1500. Oproti konceptu „odkouzlení světa“ Maxe Webera a proti ostatním sekularizačním konceptům, zdůrazňujícím vnější tlaky, zejména racionality a vědy, se Taylor snaží prokázat, že to byl samotný vývoj náboženství, který dal vzniknout sekulární situaci. Ta ovšem zároveň vytváří zvláštní prostor mezi „ateismem“ a „vírou“, do něhož jsou podle něj uchyceny mentální dějiny moderního subjektu. Taylorovy náznaky, že jsou to právě formy náboženské kreativity, z nichž proces sekularizace vzešel, by si v souvislosti s konceptem náboženské pluralizace zasloužily větší pozornost, než na kterou je zde místo.

² Tento text navazuje na analýzy dvou typů sekularizace v 19. století („integračního“ a „kompenzačního“), jak byly provedeny v autorově stati „Ke dvěma intencím procesu

v situaci moderny vůbec, je vědomí rozšířenosti a působení náboženství ve světě – a na rozdíl od Evropy také v USA – příliš silné. Již zde je proto nutné předeslat, že o případné „sekularizaci“ lze hovořit – pokud vůbec – spíše jen v evropském kontextu a po omezenou dobu, a přesně ukazovat, co se vlastně v tomto procesu ztrácí a od čeho se ustupuje. Naproti tomu pluralizační perspektiva výkladu soudobé situace náboženství, již se zde s ohledem na probíhající diskuse snažíme rozvinout, ať už s ohledem na možné směry a obsahy pluralizace, tak na její systémové kontexty, by pak měla napomoci tematizovat, zkoumat a vykládat některé moderní náboženské fenomény diferencovanějším způsobem, než jak jsme si tomu navykli v případě „sekularizace“, a sekularizaci samu odpojit od zjednodušující perspektivy modernizace.³

Jinými slovy: jestliže se dnes v sociologii, religionistice nebo i historiografii hovoří o „odcírkevňení“, o „de-institucionalizaci“, o „zcivilnění“ a „zcivilizování“ nebo o subjektivizaci náboženství, případně o ústupu organizovaného církevního vlivu na náboženské chování lidí atp., pak by se to asi nemělo beze všeho vykládat jen jako projev sekularizace [Jagodzinski, Dobbelaere 1993].⁴ Pluralizační perspektivu⁵ rozmanitosti podob náboženskosti (ve smyslu jejich koexistence, diferenciací i možností různých výkonů) lze totiž spojovat s mnohem širší,

sekularizace v 19. a 20. století“ [Havelka 2009: 217–241]. Prostředky pojmové analýzy se pokouší rozvinout některá v ní dosažená zjištění, především s ohledem na možnost oslabení centrální pozice esenciálně chápaného „posvátna“ (zřetelně odděleného od sféry každodenní zkušenosti), od kterého se ve většině sociologií náboženství od Durkheimových dob odvozuje výklad dalších elementů religiozity, zejména „náboženských praktik“ a povahy „morálního společenství“. Mimo jiné se zde otevírá obecná možnost rozpoznávat „náboženské projevy“ a praktiky, které nepatří do dominující náboženské kultury. Jak upozorňuje ve své inspirativní sociologii náboženství Martin Riesebrodt: „(...) i rolník, jehož náboženská spocívá primárně v rituálech, vztahujících se k úrodě, počasí a zdraví, bude náboženské praktiky jiných skupin a vrstev rozpoznávat jako takové. Také pro něj představuje zpěv křesťanských mnichů v klášterním kostele, recitace sůter v buddhistické mnišské komunitě nebo obětní rituál ve svatyni náboženské jevy, které dovede odlišit pro jejich zaměřením na nadlidské síly od jevů nenáboženských. Calvinista rozpozná Giottovy fresky jako náboženské umění, dokonce i když podobná názorná zobrazení odmítá. A katoličtí misionáři v Latinské Americe vnímali ‚idoly‘ domorodců jako konkurenci, i když je proklínali jako pekelné (...).“ [Riesebrodt 2007: 45] Podobné rozpoznávání jednotlivých jevů jako náboženských je samozřejmě nutné odlišovat od jejich hodnocení.

³ Což je naopak obsahem často citované knihy Davida Martina [Martin 1978].

⁴ V následujícím textu se pojem náboženství vymezuje silněji s ohledem na jeho funkci ve společnosti a odkazuje především na existenci sociálních vztahů aktérů a institucí, případně na vzájemné vnímání sociálních subjektů, a proto může být různým způsobem strukturován z různé akcentovaných složek, jako jsou „obraz světa“, „morálka“, „pravověrnost“, určité rituály a dokonce i politická moc (panovník od boha) atp., a projevovat se jak věroučnými polemikami a názorovými distancemi, tak synkretismy, identifikacemi a přenosy [srov. Riesebrodt 2007: 44].

⁵ Pojem „pluralizace náboženství“ se ujal v 60. letech minulého století v souvislosti s recepcí konceptu Thomase Luckmanna *neviditelné náboženství* (*The Invisible Religion*,

otevřenější, ale zároveň i neurčitější otázkou po *náboženské proměně* naší doby. To může ve svých důsledcích napomáhat porozumění „singularizaci“ náboženství (např. oproti původně univerzalisticky působícímu křesťanství v Evropě), k níž došlo v souvislosti se ztrátou jeho výlučného nebo nadregionálního postavení.⁶

Obecně lze proto vyslovit požadavek vývojové historizace sekularizačního konceptu a světonázorové „sociologizace“ jeho působení. Zcela obecně by asi bylo možné také dovodit, že přežívající folií diskusí o sekularizačním procesu byl po dlouhou dobu předpoklad existence pevného řádu světa⁷ (vycházející z Aristotelovy teorie „přirozených míst“) a jeho původní (stvořené) jednoty, doprovázený představou duchovně hierarchizované propojenosti všech oblastí sociálního, politického a kulturního světa v náboženství, s čímž se právě v sekularizaci údajně rozcházíme. Že se přitom jednalo o samozřejmou představu (transcendentního) řádu, budovanou kulturocentricky na principech konkrétního náboženství nebo dominující konfese, asi není třeba příliš zdůrazňovat. A odtud se pak odvíjelo přesvědčení, že tento rozchod je něčím negativním, že v sekularizaci se děje něco, co by se z povahy věci dít nemělo,⁸ přičemž rozklad tohoto řádu se spojoval s nástupem matematické přírodovědy, s jejím pojetím objektivní poznání a s novověkým účelově racionálním přístupem ke světu vůbec. Jak se ovšem ukázalo už na přelomu 19. a 20. století, problémem nejsou věda a racionalita samy, ale spíše jejich moderní, jen účelové zaměření⁹ (tj. jejich určitá civilizační podoba,

1967), který s ním spojil koncept *privatizace náboženství*. Tím se religiozita odpoutala od svých institucionalizovaných forem (zejména od církve), a pozornost se obrátila k jejím individualizovaným formám, což nejen problematizovalo univerzalitu sekularizačního konceptu, ale výzkum náboženskosti vymanilo z představ o „pokroku lidstva“, a právě tím posílilo snahy o empirické zkoumání různých podob a forem víry, světských náboženství atp. [Luckmann 1991]. Jednou z mála prací tematizujících v českém prostředí problém pluralizace náboženství je stať Michaely Bartošové, dávající tento fenomén do souvislosti s tzv. privatizací náboženství v moderních společnostech [Bartošová 2008].

⁶ Například už při Augsburském náboženském smíru v roce 1555 byl formulován princip *cui regio, eius religio*, a otázka správného či falešného náboženství se rozhodovala z vnějšku a čistě mocensky jako „politika s náboženstvím“ [Riesebrodt 2007: 44]; podobně singularizačním způsobem můžeme „čist“ dnešní podoby „současné nesoučasnosti“ (Ernst Bloch) náboženství, tj. koexistenci různých náboženských typů, forem a praktik v moderních společnostech a komplementárnost jejich působení.

⁷ Legitimizačně stabilizační potenciál této představy byl po Vídeňském kongresu často využíván i zneužíván, a v 19. století vedl k vytváření „teokraticky“ profilovaných politických systémů (Rakousko, Rusko atp.).

⁸ Jen pro ilustraci zde připomeňme T. G. Masaryka, který původní velká témata své sociologie, totiž *alkoholismus*, *prostituci* a *sebevražednost*, vysvětloval rozmachem *beznábožnosti* moderního člověka a odtud plynoucí životní dezorientace [Masaryk (1883) 1999: 143; podobně Masaryk 1947: 41–42].

⁹ V jednotlivých analýzách ve své sociologii náboženství Max Weber ukazoval, že jediná, jednotná a co do principů univerzální racionalita se vždy liší pouze a výlučně svou intencí, to znamená: „(...) podle svých posledních hledisek a cílů, které usiluje realizovat: (...) *Konfucianský racionalismus* znamenal racionální přizpůsobení se světu. *Puritánský racionalismus* jeho

a sice takové zaměření, které pro své výkony nevyžaduje žádnou zvláštní nadřazenou orientaci nebo smysl.

Mělo by se asi také připomenout, že – viděno typologicky – se pojem „sekularizace“ používal a používá pro označení několika časově a strukturálně odlišných historických jevů a sociopolitických, resp. sociokulturních procesů.¹⁰ Především (a) lze zmínit nejstarší doložený význam slova jako „okupování“ či vyvlastňování hmotného církevního majetku, resp. jako jeho převádění do světských rukou a jeho světské využívání, jak se s tím setkáváme třeba v habsburské říši v souvislosti s reformami Josefa II.

(b) Jako o „odcírkevňování“ se o sekularizaci hovoří v souvislosti s oslabováním postavení církve a s procesy politického omezování, institucionálního oslabování a kulturní izolace církve jak v bezprostředně nenáboženských (školství, politika a z počátku také věda), tak i v mimonáboženských oblastech (každodennost, volný čas, pracovní proces apod.), a později také v oblastech interkonfesijských („toleranční patent“, oslabování mocenské dominance jednoho vyznání). Většinou šlo o uvolňování individuí i společenských skupin z vazeb na církve a o oddělování církve od státu. Už bylo naznačeno, že se zde jedná spíše o omezování světské a ideové *moci* určité církve než o mizení náboženské *víry* jako takové, případně o oslabování institucionální manipulace soukromé i veřejné sféry církvemi v důsledku politických změn v organizaci života společnosti (industrializace, urbanizace, nacionalizace), tak i v odborových orientacích osobního života (zaměření na bezprostřední budoucnost, prosazování účelové racionality atp.). Peter Berger a Thomas Luckmann [srov. např. Berger 1967 nebo Luckmann 1999] v této souvislosti hovoří o *deinstitucionalizaci* náboženství.

Jak ukázal britský historik náboženství Hugh McLeod, tento typ sekularizace se projevuje zejména ústupem formálních členů církve od specifických církevních obřadů, respektive rostoucí neúčasti obyvatelstva na církvemi reprezentovaných aktivitách nejrůznějšího druhu (což ovšem vůbec nemusí znamenat zmenšování potřeby i funkcí náboženskosti ve veřejném prostoru), omezováním role náboženství v politice a v nejrůznějších formálních a neformálních institucích, mizením náboženské argumentace z veřejného diskurzu, ve snižování podílu náboženství na tvorbě individuální a kolektivní identity a konečně v propojování lidové víry a konzumní nebo i masové kultury [McLeod 2007].

Vedle toho sekularizace, (c) jak ji nejčastěji rozumíme dnes, se váže především na úvahy o „intelektuálním pokroku lidstva“ a o světonázorovém rozchodu s religiozitou ve jménu vědecké, světské a pragmatické argumentace a spojuje

racionalní ovládnutí. (...) A co se může zdát ‚racionalní‘ z jedné pozice, může být viděno z jiné jako zásadně ‚iracionalní‘, jako je tomu třeba v případě *racionalizace mystické kontemplace, tzn. chování, jež – viděno z perspektivy jiných oblastí života – je specificky iracionalní.*“ [Weber 1922b: 534, podtržení v originále; srov. k tomu také Weber 1998: 172–180]

¹⁰ „Sekularizaci“ ve smyslu zproštění člena řádu či řeholníka závazných slibů řeholních a k opuštění kláštera, tak jak se o tom jedná v katolickém prostředí, zde nebudeme věnovat pozornost [viz Merrell 1963: 467–468].

se s významem nejširšího „odnáboženšťování“ veřejného i soukromého života i společenských a kulturních forem, a v tomto svém významu představuje sekularizace aktuálně i potenciálně stejně důležitý aspekt změn v náboženské kultuře jako oba předchozí; bývá vnímána jako nejzřetelnější a orientačně nejvýraznější.

Jako označení interního procesu vývoje náboženství, jímž na sebe veřejný život bere vyložení světský ráz a stává se „nábožensky indiferentním“, se pojem sekularizace začal používat v Anglii na počátku druhé poloviny 19. století.¹¹ Tam na jedné straně působilo stále více se prosazující „pozitivistické“ pojetí člověka a společnosti, legitimizované prvními praktickými úspěchy přírodních věd a rostoucími možnostmi technického zvládnání světa; a na druhé straně to bylo přežívání původně osvícenského tázání po bytostné povaze náboženství a po jeho konkrétních sociálních funkcích (důraz na osobní mravnost, vytváření nejširšího sociálního pouta, loajalita ke státu a jeho institucím, ovládnutí poddaných atp.).

V tomto třetím použití se pojmem sekularizace poukazuje na postupující a prohlubující se (a často prvoplánově pojatý) charakter rozchodu s religiozitou. Právě zde se nejvýrazněji jedná o tematizaci procesu, který se do značné míry stal převážně evropskou záležitostí, jakkoli na druhé straně pro plnou platnost tohoto tvrzení nelze přehlédnout, že stále ještě chybí komplexnější a hlavně srovnatelné údaje o vývoji sekularizace ve třetím světě a o situaci nekřesťanských náboženství vůbec. Nejednoznačné jsou rovněž údaje o nárůstu náboženského fundamentalismu v USA. Na některé aspekty této problematiky upozornil v nejširších souvislostech Christopher A. Bayly v 9. kapitole (*The Empire of Religions*) své knihy o dějinách globalizace [Bayly 2004].

Na podobné nejširší folii osvícenské kritiky náboženství na jedné straně a osvícenského zdůrazňování jeho účelnosti na straně druhé¹² se pak koncept sekularizace mohl zdát interpretačně o to silnější, že začal být záhy podporován a obohacován scientistickým řešením vztahu náboženství a vědy, víry a rozumu atp., které náboženství a náboženskost vidělo jen jako odumírající přístup ke světu z dob „dětství lidstva“ a jeho nerozvinutých racionálních schopností.

¹¹ V tomto smyslu pojem sekularizace poprvé použil britský historik W. E. H. Lecky, „který roku 1865 mluvil o ‚všeobecné sekularizaci evropského ducha‘ a zejména o ‚sekularizaci politiky‘ (...)“ [McLeod 2008: 9]. Viz k tomu také XIII. kapitolu (*Die Religion*) ve velké syntéze dějin 19. století u Osterhammela [Osterhammel 2009]. Většinou se přitom upozorňuje na roli, již přitom hrály stále silněji se prosazující vědy, zejména přírodní, a z nich vycházející „pozitivistické“ pojetí člověka a společnosti a také rostoucí možnosti technického zvládnání světa.

¹² V rozdílech obou těchto pozic lze nepochybně vidět původ pozdějších protikladných výkladů náboženství v 19. století, totiž pojetí *kompensačního* (A. Comte, L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche, S. Freud), vnímajícího náboženství jako „nedospělé formy“ lidského rozumu, jen jako kompenzaci lidských frustrací ze světa, a naproti tomu pojetí *integračního* (J. von Sonnenfels, pozdní A. Comte, F. de Coulanges, E. Durkheim, M. Weber, E. Troeltsch, J. Wach a další), zdůrazňujícího jeho sociálně kohezivní a kulturně integrační funkce. (Srov. Havelka [2009: 455–457], viz k tomu také poznámku 3 této stati.)

Nemělo by se ovšem přehlížet, že náboženství a víra ještě hluboko do 19. století nebyly žádnými jen omezenými sférami evropské kultury, ale naopak hlavním, a posléze přežívajícím živlem, ve kterém se odehrávala institucionalizace tehdy probíhajících kulturních a sociálních změn. Vzдор francouzské revoluci a také vzдор teologické slabosti katolicismu 19. století atp. bylo náboženství po dlouhou dobu reálnou sociální silou prvního řádu. Působilo jako zdroj životních orientací, jako krystalizační bod tvorby pospolitostí, a působilo také jako prostředek sociální koheze, jako princip utváření kolektivních identit a strukturní princip společenské hierarchizace, jako hnací síla politických napětí a také jako pole náročných intelektuálních debat a sféra humanitního bádání. S konkrétními realizacemi všech těchto možností se dodnes setkáváme v krásné literatuře i výtvarném umění, v jednotlivých duchovnědných disciplínách (dějiny náboženství, antropologie, orientální filologie atp.) a v neposlední řadě v „žitém náboženství“ jako zvláštní formě tvorby smyslu v každodenním životě. Právě oslabování těchto charakteristik, za které se osvěcenství často nespravedlivě činí odpovědným, lze považovat za nejelementárnější chápání sekularizace. Její vliv se jak na Západě, tak i ve střední Evropě projevoval v různých vrstvách a v různých oblastech různým způsobem,¹³ nikdy ale nevedla k problematizaci křesťanství do té míry, že by mohlo být zásadněji vytlačeno nebo dokonce zcela nahrazeno nějakým novým světonázorem.¹⁴

Jak se někdy uvádí, posilující vliv na sekularizaci mělo rovněž rozšiřování světonázorové nabídky nacionalismů, ke které docházelo od konce první třetiny 19. století a ještě více od počátku jeho druhé poloviny. Nacionalismy se opřely o nové způsoby kolektivní identifikace a přinesly nové formy sociální a kulturní integrace, unifikovaly společnost a prosazovaly se zejména jako doprovodný fenomén postupující industrializace a urbanizace společnosti [Gellner 1993: 74–99, podobně Gellner 2003: 18–29]. Sjednocující nacionální ideologie lze sice spojovat s oslabováním nebo přímo rozpadem *malých struktur sociálního života* [Urban 2006: 46–50], tj. v zásadě v barokní době vzniklých forem života venkovských pospoli-

¹³ Ve svých úvahách o rozumu a problému teodiceje Max Weber, opíraje se o sociologické šetření z roku 1906, připomínal: „Nejsou to přírodovědní argumenty, ale nesjednotitelnost boží prozřetelnosti s nespravedlností a nedokonalostí sociálních pořádků, co motivuje v posledních letech tisíce německých dělníků k tvrzením o nepřijatelnosti ideje Boha.“ [Weber 1921: 315]

¹⁴ Původně s osvěcenstvím spojené a ve 20. století zřetelné prosazování kompenzačních výkladů náboženství navíc na určitou dobu zpomalily nebo přímo pozastavily v mnohém vzájemně komplementární romantika a *biedermeier* [Havelka 2009: 455–456]. V nich nešlo jen o odmítnutí osvícenské unifikace života ve jménu objektivujícího rozumu, o kritiku revolučních excesů, případně o širší kritiku údajné bezbožnosti a nemorálnosti určitých vrstev společnosti, ale o vytváření nového měšťanského habitu, ke kterému patřila – přinejmenším v protestantských zemích – nová kultura zbožnosti a křesťanského moralizování. Jako jeden z doprovodných efektů této tendence v 19. století lze považovat nejen zvláštní postavení náboženství ve veřejném a politickém životě USA, ale např. také tamní „úspěšné hnutí proti otrokářství“ [Osterhammel 2009: 1251].

tostí a jejich utváření sociální určitosti, která byla silně ovlivňována principy tradičního náboženského života, avšak směřování i působení nacionalismů nebylo přímo a bezprostředně zaměřeno proti náboženství. V některých svých projevech se s ním (i když na jiné půdě) dokonce mohlo dotýkat a přispívat k pluralizaci jeho forem. Něco podobného platí dokonce také pro počínající dělnické hnutí, případně o prosazování socialistických idejí. Jakkoli by asi nebylo možné popírat odmítavý pohled na náboženství mezi ideology a aktivisty dělnického hnutí, pro vnímání náboženství v dělnických masách byla charakteristická spíše jen pouhá distance od církví. Vycházela z probíhající proměny dělnictva z třídy „o sobě“ v třídu „pro sebe“ (Karl Marx), či – jak to nazývá Hugh McLeod – *silným vědomím vlastní oddělené totožnosti* [McLeod 2008: 155]. Světonázorová kritika náboženství se zde stala spíše jen kompenzací sociálních rozdílů.¹⁵ To doprovázelo kritické vnímání (jednostranně) politicko-manipulativní role církví („spojení trůnu a oltáře“, dominance „státního náboženství“, imperiální touhy „teokratických“ států [viz k tomu Masaryk (1888) 2000]) před první světovou válkou, která byla do značné míry nezávislá na diskusích o jeho údajné světonázorové spornosti.¹⁶

Náboženská kultura jako živel přežívajících elementů

Zdá se, že se zde – a zejména ve druhém výkladu sekularizace jako výsledku „zvědečtění společnosti“ – dostáváme před velice široký, v mnohém ohledu symetrický a zatím badatelsky ne příliš „vytěžený“ pojem *náboženská kultura*¹⁷, jež je možné – s ohledem na jeho zapuštění do obecnějšího kontextu národní kultury – chápat jako součást nejšířšího rámce pro porozumění a výklad důsledků, které historicky (v různých časových údobích) i regionálně (na různých mís-

¹⁵ „Duchovní dále zachovávali věrnost principu společenské hierarchie, čímž si vysloužili obecnou nechuť, a zdá se, že v podmínkách kulturního rozdělení už sama přítomnost lépe oblečených jednotlivců z vyšších a středních vrstev poskytovala dostatečný důvod k tomu, aby se chudší lidé kostelu raději vyhýbali. V souladu s tím přestávali třídně uvědomělí dělníci navštěvovat nedělní bohoslužby a chodit k přijímání, poněvadž se to v praxi neobešlo bez styku s „lepšími lidmi“, ve své většině však nepřestávali v kostele slavit svatby a své děti nechávali i nadále křtít, protože těchto obřadů se obvykle účastnili jen rodinní příslušníci a sousedé.“ [McLeod 2008: 155–156]

¹⁶ Že se nejednalo o nějaký prvoplánový rozchod s náboženstvím, naznačují po celé 19. století odkazy na církevní průběh rodinných událostí v dělnickém prostředí a od jeho poloviny zejména vznik nejrůznějších katolických nebo evangelických dělnických spolků (v Německu např. *Reichsverband der katholischer Arbeiter- und Arbeiterinnenverbände* nebo mezikonfesijní *Christlich-sozialer Verband*), v této době křesťanství v nejšířších vrstvách nebylo, jako později, jen jednou z položek kultury, ale přece jen přirozeným formativním a integračním (a v řadě případů kohezivním) principem sociálního i individuálního života [Osterhammel 2009: 1239 a násl.].

¹⁷ Právě to je téma končícího bilaterálního projektu Fakulty humanitních studií UK v Praze a Ústavu dějin střední a východní Evropy na Maxmiliánově univerzitě v Mnichově,

tech a v odlišném prostředí) vyvolaly procesy zasahující náboženství jako celek (sekularizace, „odkouzení“ – *Entzauberung*, profanizace a banalizace), případně jiné zvláštní tendence (privatizace a pluralizace náboženství, konkurence mezi konfesemi a náboženskými systémy atd.), prosazující se v „náboženském poli“ [Bourdieu 2000], včetně působení dobových ideových hnutí (nacionalismus, liberalismus, socialismus atd.),¹⁸ které spolu s náboženstvím ovlivňovaly celou společnost.

V nejširším smyslu lze pojem náboženské kultury rozložit do jeho tří segmentů, a sice: (1) co lidé určité doby na určitém místě a patřící do určité pospolitosti o (svém) náboženství skutečně ví. (Sem může patřit např. působení náboženství ve výuce, koncipování jeho učebnic, formy propagandy, způsob veřejných diskusí, porozumění rituálům a jejich dodržování, formy pověřivosti a přenosy zbožnosti do pověr atp.) Dále, (2) co si lidé určité doby na určitém místě a patřící do určité pospolitosti o (svém) náboženství myslí, respektive: jak je *hodnotí* (jak je ukazují ideové diskuse uvnitř konfesí, navzájem i na veřejnosti, formy reprezentace exitujících náboženství a způsoby jejich koexistence se státem, požadavky věřících na pravidla náboženského života i na způsob života kléru, vnímání určitých náboženských motivů v umění a literatuře, postavení konfesí ve veřejném prostoru a intenzita jejich konkurence, vstřícnost náboženství k problémům moderního života atp.). A konečně (3), do jaké míry se lidé určité doby na určitém místě a patřící do určité pospolitosti s jednotlivými konfesemi a se (svým) náboženstvím vůbec *identifikují* (do jaké míry např. náboženská přesvědčení

podporovaného DFG a GAČR (pod číslem P405/10/J060). Pod nadpisem „Náboženské kultury v Evropě v 19. a 20. století“ a v perspektivě komparativních a sdílených dějin (*shared history*) se projekt zaměřuje na oba možné významy tohoto pojmu, tj. jak vliv náboženství na národní kulturu, tak naopak národní kultury na náboženství, přičemž těžiště podobné perspektivy je zkoumání (1) dlouhodobějších procesů proměn náboženství a náboženskosti v situaci moderny (jako právě odcírkevnění, sekularizace, pluralizace, alternativní náboženskosti atp.), (2) na otázky prohlubování konfliktního vztahu vědy a náboženství (odkouzení skutečnosti, ateistické aktivity atd.), (3) na souvislosti nacionalismu a náboženství (problémy identity, konstrukce smyslu atp.), (4) na změny náboženství ve městech jako specifických prostorech modernizace (homogenizace a fragmentace náboženských projevů atp.) a (5) na vztahy náboženství a genderové problematiky (postavení žen, náboženské spolky a jejich generové role atp.). Vůdčí ideou projektu je řešení otázky po *relevanci* náboženství a *formách* náboženskosti v epoše moderny. S ohledem na to se vychází z kulturalistického pojmu náboženství, který je dostatečně diferencující, aby se jeho prostřednictvím daly zachytit i formy náboženskosti existující mimo oblast etablovaných církví a církevních společenství. Výsledek by měl rozšířit empirické studie a diskuse ke (středoevropským) církevním dějinám 19. a 20. století. Do výzkumu je z české strany zapojeno 16 badatelů, z toho 8 doktorandů.

¹⁸ V těchto souvislostech konstrukce náboženské kultury představuje zřetelnou možnost, jak porozumět zvláštním rysům sedimentace náboženskosti a doprovodných jevů jejího vývoje ve formách každodennosti, a zároveň slouží jako hledisko (jako převodní páka nebo dokonce jako kloub), spojující *náboženskost* v nejširším smyslu s vývojem ostatních (sociálních a politických) segmentů života společnosti zasahujících do veřejného prostoru.

intervenují do každodenního života, jaké jsou motivy konverzí, jaká je účast na festivitech a jaké jejich formy se prosazují, do jaké míry lidé dodržují tradiční náboženské zvyky, jak využívají politické strany ve svých programech náboženské ideje a přesvědčení, s jakou intenzitou působí náboženství v sociálních hnutích, do jaké míry jsou akce ve veřejném prostoru spojovány nebo dokonce zvýhodňovány náboženskými podklady, do jaké míry se lidé podílejí na náboženském životě ať už praktikováním nebo ve spolcích a neformálních a formálních skupinách, jaký je sociální původ studentů teologie a náboženských aktivistů v různých sociálních vrstvách atp.).

Jako specifický interpretační přístup otevírá tematizace náboženské kultury širší porozumění proměnám náboženských představ a praktik v soukromé i veřejné sféře určité doby, vlivu církvi i (sociálně vzniklé a tradicemi utvářené) neformální organizaci *náboženských fenoménů* s ohledem na stávající instituce společnosti (a naopak), tj. umožňuje porozumění zvláštní „náboženské“ realitě konkrétního prostředí; náboženská kultura spoluurčuje jak jednání zvláštních (náboženských) skupin ve společnosti, tak chování dominujících vrstev, národa či státu atp. Pravidla, přesvědčení a působení náboženské kultury lze pak vysledovat jak v procesech sekularizace, tak ve způsobech pluralizace.

Pojem náboženské kultury, který je pro zkoumání každé jednotlivé historické sociokulturní situace náboženství i jeho pluralizace předpokladem,¹⁹ musí být ovšem dostatečně diferencující, aby se jeho prostřednictvím daly zachytit i ty formy náboženskosti, které existují mimo oblast etablovaných církví a církevních společenství. Z teoreticko-metodologického hlediska je pak v rekonstrukci jedinečnosti a neopakovatelnosti náboženské kultury určité doby (či na určitém místě) možné vidět působení zvláštního druhu foucaultovského *dispozitivu*²⁰, kte-

¹⁹ Například pokud jde o působení katolických diskusí o modernismu, vrcholících encyklikou *Pascendi Dominici gregis* v roce 1907 a požadavkem tzv. „antimodernistické přísahy“ v prostředí tehdejšího českého katolického disentu, vedoucí později ke vzniku *Církve československé husitské*, nelze přitom přehlížet vliv dobových postojů české veřejnosti ke katolicismu vůbec.

²⁰ Michélem Foucaultem vypracovaný koncept (dobového, resp. regionálního) *dispozitivu* má poukazovat na heterogenost, proměny a dynamiku určitých obecných tendencí v historicko-sociálním vývoji určité sociální oblasti, a tak odhalovat důsledky spojení a souhry vývojově individualizovaných vztahů, které předtím vznikly mezi různorodými elementy jednotlivých diskurzů (v našem případě odlišných náboženských kultur) a které samozřejmě zasahují jak do obsahu sekularizace a pluralizace, tak do jejich forem (třeba ubývání nebo naopak zesilování náboženských motivů v krásné literatuře určité doby). Abych zamezil případným nepochopením hlediska dispozitivu a nedorozuměním, vycházejícím často z podceňování teoreticko-metodologické proměny Foucaultovy pozice na začátku 70. let minulého století (od „archeologie“ ke „genealogii“ a od „diskurzu“ k „dispozitivu“), připojuji obsáhlejší citát z Foucaulta: „To, co jsem se pokusil tímto pojmem (dispozitivem – M. H.) určit, je zaprvé rozhodující *heterogenní* celek/veškerost, sestávající z diskurzů, institucí, architektonických zařízení, reglementujících rozhodnutí, zákonů, administrativních opatření, vědeckých výpovědí, filosofických, morálních a filantropických pouček, v krát-

rý utváří a podmiňuje jak dominující formy náboženského diskurzu, tak jejich případné změny, a nakonec i odlišné způsoby přijímání nových idejí, reakcí na modernizační tlaky atp. (Viz k tomu např. často zdůrazňované problémy modernizace islámských společností.)

Rozdíly pojmu sekularizace a „odkouzlení“

Jiným způsobem než Comte a jeho následovníci si sekularizační problém vztahu vědy a náboženství začal klást německý národohospodář a sociolog Max Weber, pro kterého vztah mezi nárůstem vědecké racionality a oslabováním náboženských orientací neměl povahu přímé úměry, a nebyl žádným způsobem spojován s představou bezprostředního pokroku od náboženského vnímání světa k vědeckému; spíše mu šlo o důsledky jejich údajného „vzájemného osamostatňování“ (*Versäulung*).

Se sekularizací často ukvapeně a nediferencovaně identifikovaný pojem *odkouzlení* (*Entzauberung*) Weber totiž používal pouze pro označení a výklad zvláštního, do značné míry nechtěného, nicméně údajně nutného „bočního“ sociálního a kulturního fenoménu, kterým nerozuměl ani tak ztrátu božského a transcendence vůbec, jako spíše vznik nové situace, umožňující disponovatelnost „stvořením“ a jeho vydanost vědě, technice a technologiím, zejména obecným a dlouhodobým tlakům ekonomické racionality²¹, kdy se posvátné sice mění, ale nemizí.²² Jen upřesňuje své nové postavení, změněné působení i zvláštní význam ve společnosti, v osobním životě a v mravním jednání. Z tohoto hlediska je odkouzlení spíše paralelním pojmem k sekularizaci než její formou.

kosti: elementy dispozitivu jsou právě tak vyslovené jako nevyslovené. Dispozitiv sám je síť, již je možné mezi těmito elementy vytvořit. Zadruhé to, co jsem chtěl dispozitivem zachytit, je právě povaha spojení, která může mezi těmito heterogenními elementy existovat. (...) Krátce řečeno, mezi těmito diskurzivními nebo nediskurzivními elementy existuje takřkajíc *hra*, dochází ke změnám jejich *pozic* i jejich *funkcí* a to vše může být navzájem velice *rozličné* (...) A zatřetí rozumím dispozitivem způsob – řekněme – útvar nebo formaci, která má v daném historickém okamžiku především funkci odpovědět na situaci nouze (*urgence*). Dispozitiv má proto dominantní *strategickou funkci*. V tomto posledním případě dispozitiv představuje také tlak na určitý způsob řešení.“ [Foucault 1978: 119]

²¹ Weber v této souvislosti používal obrat „ocelová klec podrobení“ (*stahlhartes Gehäuse der Hörigkeit*), který měl vyjádřit jeho přesvědčení o fatálním tlaku historicky vzniklé, na subjektivní účely orientované a kalkulující vědeckotechnické racionality na organizaci společnosti a ekonomiky, a zejména na člověka a na jeho *habitus* [Weber 1920: 203, podobně Weber 1922a: 133].

²² „Odkouzlení“ tedy znamená nejen zaměření na permanentní modernizaci a „pokrok“ a vydanost světa čistě technokratickému, objektivistickému, hodnotově nezaopatřitému a účelově manipulativnímu (netranscendentnímu) chápání, ale také zvláštní, to vše doprovázející subjektivizaci („zesoukromění“) hodnot a přesvědčení, což Weberovi současně znamenalo vyklízení prostoru pro uchopení možné náboženské proměny [Weber 1998: 118, 133].

Komparace významu vědy a náboženství v moderní kultuře tak u Webera otevírala cesty k reformulaci předchozích přesvědčení o náboženské dimenzi vědy (např. v Comtově scientismu). Weberovy analýzy odkouzlení totiž směřovaly do tvrzení, že ve vědě se jedná sice o odlišný, ale co do kulturních a civilizačních funkcí analogický druh přístupu ke světu, jaký dříve představovalo náboženství, a konec konců jen o jiný způsob „víry“ ve správnost určitých orientací, hodnot a životních přesvědčení. Pro Webera byla např. idea pokroku pouze výrazem specifické „víry“, nikoli však zákonitostí historického vývoje. Znamenalo to pro něho dvojí: jednak to, že věda se od náboženství odlišuje jen svou orientací na jiný, sekularizovaný a na ideu pokroku napojený *smysl* sociálních jednání, ale zároveň také to, že právě proto věda a tradiční i „sekularizované“ formy náboženství mohou vedle sebe v každodenním životě (třeba neuvědoměle nebo spontánně) koexistovat, a dokonce, že tato jejich koexistence je předpokladem existence moderních společností.

Exkurs o „rozdvojení“

Údajnou antinomií a vzájemné osamostatnění objektivujících snah osvícenského rozumu na jedné straně a svobodné lidské subjektivity na straně druhé, ono „rozdvojení“ (*Entzweiung*) subjektu a objektu, člověka a světa, „přírodní kauzality“ a „kauzality ze svobody“ (Kant), a právě také vědy a náboženství, které byly pro myšlení 19. století příznačné, což – mimochodem řečeno – představuje filosoficko-teoretický podklad dnes častých úvah o „privatizaci“ náboženství – se Weber, na rozdíl od dlouho dominujícího přesvědčení, snažil vyložit pozitivně a ukázat jako nosný, od moderního světa neoddělitelný princip komplementarity obou pólů a vzájemné odkázanosti civilizačního *původu* (náboženství, hodnot, tradic, paměti, identit, víry, přesvědčení, očekávání atd.) a *budoucnosti* kultury (vědy, pokroku poznání, rozvoje techniky, kultivace společenských zdrojů, možností života, „růstu vědomí svobody“ atp.). Teprve ve skutečnostech jejich *fatální* koexistence se podle Webera udržuje intelektuální jednota naší civilizace, a tedy i nadindividuální souvislost našeho života; a údajně pouze z této půdy rozdvojení individua a světa lze porozumět aktuálním souvislostem naší kultury a také jejím možnostem. Neboť vše, co vědecká touha po objektivitě, transparentnosti a jednoznačnosti vytěsnila z dosahu své metodologicky založené působnosti, je totiž podle Webera v životě moderních lidí přesto nějak (vědomě nebo nevědomě) přítomné, i když nesené jen v jejich „nitru“: Účelnost a naděje, láska a víra, loajalita a spravedlnost, svoboda a tradice, původ a budoucnost, krása a hodnoty

Oproti předchozím zjednodušujícím konceptům se tak tedy označuje jen kulturní změna ve vztahu ke světu, která ovšem může být právě tak (třeba s ohledem na určité hodnoty náboženského života) vnímána jako iracionální. Člověk, vyložený jako subjekt a aktér, si zde ze své osobní (individuální) existence, s ohledem na svůj původ i budoucnost a s pomocí víry a náboženství musí riskantně hledat a volit smysl svého života.

atp. jsou sice vědecky (objektivně) nerozhodnutelné, ale projevují se konstitutivně nejen ve formách individuální i skupinové subjektivity a identity,²³ ale především v niterně zakotvených rozhodováních a jednáních lidí; ti mohou navíc nárokovat nebo i vytvářet nové působivé sociální a kulturní útvary, které jednotlivce, skupiny i národy přechovávají: neboť čím více byli „(...) staří bohové zbaveni svého kouzla, tím snadněji vystupují (...) ze svých hrobů v podobě neosobních sil, usilují o moc nad naším životem a opět mezi sebou začínají svůj odvěký boj“ [Weber 1998: 127]. Jinak řečeno: podle Webera životní hodnoty určité kultury (případně její rituály, ideologie, festivity, nacionalismy, historické vědomí atp.), které jsou přítomné ve vytváření vnitřní koheze skupin, vrstev i větších celků moderních společností,²⁴ se sice mohou objevovat v podobě sekulární náhrady původnějších forem víry a náboženství, ty ale právě proto nikdy nepřestanou pod tlakem nejrůznějších vědeckých a kritických argumentů zcela existovat.²⁵ Z tohoto hlediska Weberovo řešení „rozdvojení“ vědy (imanence, zkušenosti, disponovatelnosti, zájmu atd.) a náboženství (transcendence, bezpodmínečnosti, nadindividuálního zakotvení, smyslu atd.) jako komplementárních sfér sociálního života, vzájemně se potvrzujících neustálým napětím nebo dokonce bojem,²⁶ se tak zdá být jedním z rozhodujících předpokladů pro porozumění od počátku novověku probíhajícímu procesu proměny náboženskosti, jeho pluralizaci a nakonec i jeho současným projevům. Často vyzvedaná existenciální (a z tohoto hlediska „osobnostní“) dimenze náboženství je zde nahrazovaná důrazem na jeho socio- a kulturotvorný význam.

²³ Podle Webera jsme svědky, že právě dnes „(...) nejvyšší a nejsublimovanější hodnoty ustoupily z veřejnosti do pozadí, buď do zásvětí říše mystického života, nebo do bratrství bezprostřední vzájemnosti vztahu jednotlivců. Není náhoda, že (...) dnes jen v nejmenších pospolitostech, od člověka k člověku, v pianissimu pulzuje to, co kdysi jako prorocké pneuma procházelo velkými společenstvími jako bouřlivý plamen a co je spájelo dohromady (...)“ [Weber 1998: 118, 133].

²⁴ Srov. k tomu např. také úvahy Ernsta Gellnera o významu vědecky nerozhodnutelných kulturních přesvědčeních pro udržování životaschopnosti společnosti [Gellner 1998: 32 a násl.].

²⁵ Postupující scientismus, racionalizace a technologická ovladatelnost světa tedy ještě samy o sobě nemusejí znamenat jeho odnáboženštění, neboť, jak Weber zdůrazňuje, „(...) všechny přírodní vědy nám dávají odpověď pouze na otázku, co máme dělat, *jestliže* chceme život technicky ovládnout. Ale zda jej máme a chceme ovládnout, a zda to vůbec má nějaký smysl – to buď odsouvají, anebo pro své účely předpokládají“ [Weber 1998: 123]. Vytačování obsahů náboženství jako něčeho vědecky neprokazatelného do soukromé sféry nebo přímo do iracionální nic nemění na potřebě víry, na projevech „náboženského“ sdružování skupin a tříd (v politice, volném čase atp.) a už vůbec ne na moderním prosazování „pseudonáboženství“, světských náboženství nebo naopak fundamentalismů.

²⁶ Asi nejzřetelnějším pokusem o překonání Weberova přístupu k náboženství v perspektivě „rozdvojení“ vědy a náboženství je slavná kniha P. Bergera *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* [Berger 1967], usilující o badatelské propojení obou těchto oblastí na empiričtější rovině.

Pluralizace

Předpokladem následujícího elementárního nastínění fenoménů náboženské pluralizace je „silně“ sociologické pojetí náboženství.²⁷

Jde o takovou perspektivu přístupu k náboženským jevům, která nehledá nějakou jejich esenci, ale která v nich vidí pouze formu zvláštním způsobem utvářeného *sociálního vztahu*. Většinou se vychází z konstatování existence různých typů jednání, orientovaných na (specificky utvářený) smysl,²⁸ tj. takových

²⁷ Teoreticko-metodologickým předpokladem ve stati zavedených obrátů jako „radikálně sociologické“ či „silně sociologické“ pojetí náboženství je záměrná rezignace na jakékoli „esencialistické“ (antropologické, religionistické, nebo dokonce teologické) vymezení používaných pojmů. Náboženství, respektive náboženství jako předmět sociologických úvah, je zde viděno jako jen zvláštní druh „sociálního vztahu“, jehož působení je srovnatelné s působením jevů jako „kultura“, „hodnotové preference“, „hledání smyslu“ atp. To, čemu říkáme náboženský jev, se utváří (konstituuje) teprve až na základě specificky orientovaných jednání (směrem k předmětům a k lidem), která vytvářejí sociální vztahy. Náboženství jako vztah se tedy projevuje v sociálním chování, jednání a rozhodování a jeho existence je vázána na „šanci“ (Weber) jejich působení (to zjednodušeně znamená: na jejich přijetí nebo odmítnutí). Jinak řečeno: náboženské je to, co je jako náboženské vnímáno. To umožňuje charakterizovat a zkoumat i taková sociální jednání (např. „hodnotově racionální“ jednání ve weberovském smyslu), která v prvním plánu nemusejí být jako náboženská myšlena. (A zjednodušit nebo přímo omezit diskuse o existenci a povaze takových sociálních jevů jako „pseudonáboženství“, „politická náboženství“, „sekularizovaná náboženství“, „náhradní náboženství“, „krypto- a kvazináboženství“ atp., které se paradoxně vrací k nutnosti enumerace esencialistiky stanovených znaků). Zásadní důsledky to má pro pojetí sekularizace, již pak už není možné v sociologii ukazovat (asi na rozdíl od historiografie) jen jako důsledek nebo doprovodný jev obecných duchovních „sjednocujících“ procesů (jako „modernizace“, technizace, „racionalizace“ atp.), ale zejména prostřednictvím proměn individuálních jednání v sociálních procesech (jako „zmasovění“ společnosti, urbanizace života, banalizace hodnot atp.).

²⁸ Zde vycházím z důležitého pojmu „šance“ ve Weberově sociologii jednání, kde se tak označovala míra možného porozumění a akceptování „smyslu“ jednání adresáty (jinými jednajícími nebo skupinami) [srov. Weber 1998: 13]. Weber tímto slovem označoval potenciálně nejednoznačný průběh každého sociálního jednání, empiricky potvrzovaný faktem, orientace a smysl individuálních jednání a rozhodnutí nemusí být některými adresáty akceptovány. Na „smysl“ jsou orientována jak jednání „náboženská“, tak „nenáboženská“, a tudíž klíčem jejich rozlišení je povaha smyslu, v tomto případě třeba v podobě rozdílu mezi smyslem, se kterým své jednání spojuje kněz, a smyslem, který orientuje jednání věřícího laika, přičemž sociální distance „náboženského“ a „normálního“ může být definována různě, nehlédě na to, že „kladení smyslu“ a jeho „porozumění“ / akceptování jinými nemusí být vždy symetrické. V této perspektivě je možné hovořit o „nominalistickém“ pojmu náboženství jako pouhé sociální sedimentace určitých „šancí“ jednání, která se orientovala na určitý smysl, a sice takový, který daná pospolitost vnímá jako náboženský. Východisko v analýze smyslu jednání a jeho „šancí“ na porozumění a akceptaci je zde třeba zdůraznit proti převážně religionistickým vymezením sociologie náboženství, vycházejícím od užšího (skupinového) chápání „posvátna“ [např. Lužný 1997: 22–23], případně z reflexe rozporů mezi skutečností a ideálem, formulovaným třeba jako *permanentní problémy lidské existence* [Yinger 1970: 33]. Zde lze jen upozornit na Luhmannovu kritiku podobných (reli-

jednání, která pojem náboženství a jeho aktivity spojují s významem určitých *sociálních praktik a sociálních vztahů*, zaměřených zvláštním směrem a do zvláštního prostředí. Důležité přitom je, že konstitutivní komponentou takto utvářeného smyslu je šance, že tento smysl bude adresáty vnímán tak, jak byl zamýšlen, to znamená, že bude srozumitelný a případně i sdílený.

Diference mezi náboženským a nenáboženským jednáním, mezi náboženskými a nenáboženskými aktéry i institucemi [Riesebrodt 2007: 43] je pak možné ukazovat pouze prostřednictvím různé povahy jejich zaměření a smyslu.²⁹

V konstruktivismu³⁰ je sociologický pohled (re)orientován na formy existence sociálních vztahů, a sice takových, které v daném prostředí odpovídají dobové představě náboženství. Ta může být strukturovaná různým způsobem z různě akcentovaných složek (jako „obraz světa a jeho řád“, jako „kreacionistické“ přesvědčení, jako „morálka“ a pravověrnost, případně v podobě skupinově sdílených vzorců „hodnotové racionality“, jako jsou formální i neformální instituce, způsoby integrace do skupiny či přítomnost určitých rituálů, jako je zvláštní náboženská identita³¹ atp.), což ovšem znamená, že tzv. „implicitní“ náboženské

gionistických) východisek pro sociologii náboženství (nikoli však pro religionistiku nebo filosofii náboženství), které důrazem na *existenciální* (životní) výklad náboženských jevů vedou k nahrazování výzkumu postavení a významu náboženství v moderních společenských systémech výzkumem mínění a postojů [Luhmann 1982: 9].

²⁹ Což umožňuje pracovat s takovým pojmem náboženství, který nejen vnímá mimoběžnou koexistenci různých obsahů i forem náboženského chování, ale který se zároveň může na jedné straně orientovat na jejich vzájemné vymezování (které pozorovatelé z vnější obecně vnímají jako odlišnosti, přibližování, podobnosti, zvláštní poselství, identifikace, synkretismy, překrývání, přenosy, edikty, polemiky, náboženský boj atp.) a který na druhé straně rozšiřuje zkoumání na ty projevy sociálního života, které mají smysl podobný náboženskému nebo jsou strukturně analogické k jevům náboženským (jak se s tím setkáváme při analýzách náboženství „sekularizovaných“, „politických“ atd.). Už Nikolai Berdiajew [1930] a po něm Raymond Aron [(1954) 2001] upozorňovali na „náboženské“ momenty komunistických hnutí, Leszek Kolakowski v této souvislosti hovořil o zvláštní „marxistické mytologii“ [Kolakowski 1981: 328] a v zásadě totéž Perry Anderson nazýval „zvláštním esoterismem“ komunistického hnutí [Anderson 1976: 65]. Sekulárním jádrem tohoto k náboženství strukturně analogického „mýtu“ byla představa základu identity osobnosti ve vztahu k něčemu nadindividuálnímu (historické úloze strany, idejí hnutí a závazku „třídního boje“ [systematicky k tomu viz Lewis, Polanyi, Kitchin 1935; Maier 1996, 1999; Gentile 2008; Davie 2009]).

³⁰ Pro porozumění východisku této už sto let staré perspektivy je třeba připomenout diferenci pojmů „substance“ a „funkce“ u Ernsta Cassirera a jeho zjištění, že rozdílné společnosti mají odlišné způsoby vidění světa i jeho poznání. Důsledkem je, že místo výčtu znaků, které předmět – v našem případě náboženství – předtím definovaly substanciálně, se začalo požadovat pochopení způsobu, jak jsou zjistitelné znaky propojeny a jaká je jejich souvislost (tzv. *zákon přiřazování* [Cassirer 1910: 31]). Svůj předmět pak sociologie náboženství nemusí vytvářet s ohledem na jeho předem dané charakteristiky a na předběžné vymezování pojmů (jako „posvátno“, „víra“, „religiozita“ atp.).

³¹ Aby sebe sama mohla chápat a představovat si jako svébytnou, vyžaduje každá identita vnímavost k odlišnostem, jak potvrzuje v případě náboženství už Mojžíšovo první příká-

jevy, tj. takové, které nemusí být svými aktéry vědomě chápány jako „náboženské“ [Waardenburg 1997: 123], nemohou být definovány ani substantiálně, ani jako (pouhé) funkcionální alternativy náboženských fenoménů (jak na to poukazuje Lužný [1997: 25]), ale pouze vztahem k ostatním složkám dané sociální struktury, tedy jejich místem, postavením a významem; takto jsou také různými náboženstvími rozpoznávány.³²

Všechny tyto a další vztahy se mohou organizovat jako struktury navzájem si konkurující nebo paralelní, případně jako struktury rovnoprávné nebo hierarchizované, a v této perspektivě je možné náboženství sociologicky definovat jen jako *zvláštní druh sociálních vztahů mezi aktéry a institucemi* [srov. Riesebrodt 2007: 44], které aktéři orientací (smyslem) i průběhem svých jednání vlastně sociálně neustále potvrzují a tak kulturně udržují. Pojem „náboženství“ se tak pro sociologii (samozřejmě ale nikoli pro religionistiku nebo teologii) stává jen vyjádřením zvláštních perspektiv lidských jednání, rozhodování a životních orientací, které jsou strukturálně přítomné ve víceméně všech komplexních společnostech.

Pro koncept pluralizace v nejširším smyslu se zdá inspirativní východisko německého sociologa Niklase Luhmanna, který náboženství ve své teorii komplexity systémů charakterizuje jako *generalizované komunikační medium*³³.

Pluralizaci náboženství v moderních společnostech lze v této perspektivě vztáhnout k tzv. *efektu přebytku*³⁴, který v subsystémech vzniká údajně proto, poněvadž jednotlivé historické fenomény (v tomto případě náboženství) se (kromě náboženství) zároveň vždy vztahují ještě k dalším kulturním a sociálním jevům, často patřícím do jiných subsystémů (politiky, výchovy, ekonomiky atp.)

zání, Pavlovy dopisy, případně spisy prvních církevních otců. Všechna náboženství proto v určité situaci (vznik, expanze, ohrožení atp.) „(...) sahají k polemice nebo se předmětem polemiky stávají. V polemice nejde v první řadě jen o určení hranic k jiným náboženstvím, ale také o zvýšení tlaku na konformitu směrem dovnitř“ [Riesebrodt 2007: 47]. Vzájemné vymezování je ovšem důležité zejména pro ty, jimž jde o čistotu učení a praxe (kněží, intelektuálové), v každodenním životě jsou hranice věřícími většinou ignorovány. Nicméně teprve určení hranic a odtud plynoucí systematizace proměňují vágní nahromadění náboženských praktik a představ v sebevědomou tradici.

³² Viz k tomu také poznámku 3.

³³ „Symbolicky generalizovaná komunikační média“ (např. „peníze“ v subsystému hospodářství, „pravda“ v subsystému vědy atp.), která vznikají v důsledku „funkcionální diferenciací“ obecnějších systémů a přebírají nebo neutralizují některé původní motivace. (Třeba v případě peněz je jejich důležitou vlastností, že mohou v daném subsystému neutralizovat morální motivace a etická hlediska.)

³⁴ Luhmann zde používá pojem „Überschuss“, tj. doslova „přbytek“, a má na mysli „něco navíc“, co může podporovat „pluralizaci“ náboženství ve smyslu odštěpování, resp. vzniku nových subsystémů, nebo jeho působení mimo systém náboženství. Nejde mu tedy, jak se může na první pohled zdát, o „redundanci“, tj. o (1) prostředek ke zvyšování spolehlivosti a odolnosti proti chybám, ani o (2) zbytečnost, plýtvání slovy a prostředky [Luhmann 1982: 9].

V tomto vztahování se tyto subsystémy samy mohou stát problémem, a sice proto, poněvadž co do svých funkcí musí být s oněmi jevy přebytku konfrontovány a srovnávány (jak k tomu dochází např. v náboženské a nacionální stabilizaci subsystému „skupinová identita“, jako v případě „náboženské“ a „občanské“ mravní výchovy atp.). Pro systémově funkcionální analýzu náboženství tak vzniká zvláštní podvojnost: „Funkce tematizuje předmět (analýzy – M. H.) jak v přímém osvětlení (tj. jako systém náboženství), tak v osvětlení ze strany (přítomnost náboženství v jiných subsystémech a její potenciální i skutečný vliv) a v tomto osvětlení ho specifikuje podvojným způsobem: pozitivně a negativně. Ukazuje ho tedy tak, jak přispívá k řešení problémů (daného subsystému, např. výchovy – M. H.) a současně vysvětluje, že to nedělá tak, jako ostatní formy (příslušné danému subsystému – M. H.), které jsou tomuto subsystému funkcionálně ekvivalentní (tj. jsou pro něj specifické – M. H.). Tímto způsobem může funkcionální analýza (náboženství – M. H.) navázat na fundamentální problémy systému a současně brát ohled na to, že stavební prostředky komplexních systémů se v průběhu dlouhodobého vývojového procesu diferencují a že se přitom navzájem od sebe odlišují a jeden vůči druhému specifikují (*Ausgrenzen*).“ [Luhmann 1982: 10] To má několik důsledků: v pluralizaci se především nemůže jednat pouze o proces vnitřní diferenciace uzavřeného systému náboženství, ale zároveň o změny, vznikající v jeho prostředí a související s jeho přesahováním do jiných společenských subsystémů; kromě toho jsou tak problematizována dosavadní, jen funkcionální (tj. vlastně „vnější“) určení pojmu náboženství, ať už je to Durkheimem zdůrazňovaná funkce *systémově integrační*, jejíž irelevance se údajně ukazuje na faktu, že „(...) náboženství v moderních společnostech ztratilo na celospolečenské úrovni veškeré funkce“, anebo také v hermeneutické sociologii často zdůrazňovanou *funkci interpretativní* [Luhmann 1982: 11]. V moderním světě údajně obě tyto změny narážejí na fatální rozdíl mezi *existenciálním* (životním nebo psychologickým) a *teoreticko-racionálním* vysvětlením [Luhmann 1982: 10]. V Luhmannově perspektivě bychom proto pluralizaci mohli v nejširším smyslu interpretovat jako *segmentaci* náboženství do různě důležitých a nestejně vlivných oblastí sociálního a kulturního života.³⁵

³⁵ Koncept „segmentace systému“ (resp. *segmentační diferenciace*) vypracoval Niklas Luhmann pro označení (především historických) procesů vzájemného vymezování strukturálně stejných nebo podobných jednotek, tj. takových, které mají v systému obdobnou funkci (viz k tomu jako příklad dnešní odlišování „historického vědomí“ a „historické paměti“). Výsledkem je jednak prolomení principu rovnosti elementů původního sociálního celku a vytváření rozdílů v postavení, bohatství, a proto také rozdíly ve vlivu. Souvislostem a vztahům, které pak mezi nimi takto vznikají, lze podle Luhmanna rozumět pouze jako jejich komunikaci. Ta ovšem podle něho spočívá v odlišování a *vzájemném vymezování*, a zejména ve vnímání rozdílů, které se nakonec projevují pouze tím, co je řečeno, vykonáno nebo způsobeno. Segmentace v Luhmannově pojetí umožňuje, aby uvnitř stávajícího systému vznikly nové hierarchie a tak se ve starém řádu oslabovaly základy přesvědčení, které tento řád vytvořily a nesou [Luhmann 1991: 611 a násl.].

Závěr

Máme-li shrnout, vedle praktikování tradičních náboženství a historicky vzniklých vyznání (viz oddělení „východního“ a „západního“ křesťanství, novověká luteránská, reformovaná a katolická „konfesionalizace“ a celá řada dalších jevů novověku) se pluralizace projevovala a projevuje diferenciací náboženského života, vznikem sekt, vytvářením „audienčních“ (*audience cults*), klientských kultů a kultovních hnutí [Stark, Bainbridge 1985], uznáváním nových církví, účastí veřejnosti na nejrůznějších duchovních a esoterických aktivitách, zvláštními rituály, rozmachem „letničních hnutí“ atp., a vedle toho také vznikem nových forem přesvědčení a v něčem i novými legitimizacemi kulturního a politického života (scientismus, pragmatický realismus anebo naopak ideologická „konfesionalizace“ politiky či „politická teologie“ atp.),³⁶ přičemž jejich vzájemné vymezování často hraje iniciační roli. Pierre Bourdieu v této souvislosti dokonce hovořil o rozšiřování *náboženské dělby práce* [Bourdieu 2000: 49 a násl.], ať už v podobě vstřícnosti různým náboženským mentalitám (které se realizovaly jak v různých společenstvích a mnišských řádech, tak v heretických hnutích nebo i politických stranách), v přelévání náboženských projevů do nenáboženských oblastí života (potřeba emocionální identifikace a prostředky skupinové, ideologické a národní koheze, představa jednotného řádu světa a principů hodnotové hierarchie určité kultury, odůvodnění „zákona“ soužití v pospolitosti a zajištění jeho nadindividuální platnosti, odlišování dobra a zla, „pravdy“ a „nepravdy“, správného a nesprávného, „čistého“ a „nečistého“ atp., včetně nových způsobů a vzorců chování atp.) a samozřejmě v přežívání náboženských fenoménů v proměněné podobě. To vše podle Bourdieua vytváří různé podoby „náboženského kapitálu“ [Bourdieu 2000: 73], zhodnocovaného v nejrůznějších sociálních skutečnostech, který se potenciálně akumuluje ve veřejnosti nebo dokonce prosazuje v politice.

To, co všechny tyto projevy pro historickou sociologii náboženství spojuje, to jsou právě různé způsoby jednání a na jejich základech vznikající sociální vztahy a instituce, které se zaměřují na zvláštním způsobem formulovaný smysl (jednání a rozhodování) a na – s tím spojenou – šanci, že adresáti (a samozřejmě také instituce) budou této zvláštní orientaci rozumět a reagovat na ni odpovídajícím způsobem.

MILOŠ HAVELKA je profesor Fakulty humanitních studií UK v Praze. Zabývá se teoreticko-metodologickými a obsahovými problémy historické sociologie vědění, dějin českého myšlení o dějinách a společnosti, v současné době je vedoucím česko-německého výzkumného

³⁶ Přehled obsahu a působení všech těchto a dalších v přítomné době se rozvíjejících podob náboženskosti a nových náboženských hnutí podává např. ve svém úvodu do problematiky Lužný [1997].

projektu „Náboženské kultury v Evropě v 19. a 20. století“. Mezi jeho hlavní publikace patří *Spor o smysl českých dějin I a II* (Praha: Torst 1995, 2005), *Dějiny a smysl* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2003), *Dějiny – ideje – společnost. Studie k historické sociologii vědění* (Brno: CDK 2010), *Náboženské kultury v českých zemích v 19. a 20. století (v tisku – 2013)*.

Literatura

- Anderson, Perry. 1976. *Considerations on Western Marxism*. London: Macmillan.
- Aron, Raymond. (1954) 2001. *Opium intelektuálů*. Praha: Mladá fronta.
- Bartošová, Michaela. 2008. „Mezi Bohem a církví – pluralizace náboženské zkušenosti v římskokatolické církvi.“ *Sociální studia (Posvátno)* 5 (3–4): 89–107.
- Bayly, Christopher A. 2004. *The Birth of the Modern World, 1780–1914. Global Connections and Comparisons*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Berdiajew, Nikolai. 1930. *Der Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus*. Berlin: bez udání nakl.
- Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- Blaschke, Olaf. 2000. „Das 19. Jahrhundert: Ein zweites konfesionelles Zeitalter.“ *Geschichte und Gesellschaft* 26 (1): 38–75.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehen*. Konstanz: UVK.
- Cassirer, Ernst. 1910. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: B. Cassirer Verlag.
- Comte, August. 1927. *Sociologie* (výbor z *Cours de philosophie positive*, 1830–1842). Praha: Orbis.
- Coulanges, Fustel de. (1876) 1998. *Antická obec. Studie o kultu, právu a institucích starého Řecka a Říma*. Praha: SOFIS.
- Davie, Grace. 2009. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: CDK.
- Foucault, Michel. 1978. *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.
- Gärtner, Christel, Detlef Pollack, Monika Wohlrab-Sahr. 2003. *Atheismus und religiöse Indifferenz*. Opladen: Leske+Budrich.
- Gellner, Arnošt. 1993. *Národy a nacionalismus*. Praha: Hřibál.
- Gellner Ernest. 1998. *Podmínky svobody. Občanská společnost a její rivalové*. Brno: CDK.
- Gellner, Ernest. 2003. *Nacionalismus*. Brno: CDK.
- Gentile, Emilio. 2008. *Politická náboženství. Mezi demokracií a totalitářstvem*. Brno: CDK.
- Gladigow, Burkhard. 2009. „Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit.“ Pp. 15–36 in H. G. Kippenberger, J. Rüpk, K. von Stuckhardt. *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Havelka, Miloš. 2009. „Ke dvěma intencím procesu sekularizace v 19. a 20. století.“ *Lidé města* 11 (3): 441–463.
- Jagodzinski, Werner, Karel Dobbelaere. 1993. „Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa.“ Pp. 68–91 in J. Bergmann, A. Hahn, Th. Luckmann (eds.). *Religion und Kultur*. Köln: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.
- Kolakowski, Leszek. 1981. *Die Hauptströmungen des Marxismus, Entstehung – Entwicklung – Zerfall (I–III)*. München: Piper.

- Lewis, John, Karl Polanyi, D. K. Kitchin (eds.). 1935. *Christianity and the Social Revolution*. London: bez udání nakl.
- Luckmann, Thomas. 1991. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin.
- Luckmann, Thomas. 1999. „The Privatization of Religion and Morality.“ Pp. 72–87 in Paul Heelas, Scott Lash, Paul Morris (eds.). *Detraditionalization. Critical Reflexion on Authority and Identity*. Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Luhmann, Niklas. 1982. *Funktion der Religion*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1991. „Ich denke primär historisch.“ *Religionssoziologische Perspektiven*. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39 (2): 937–956.
- Lužný, Dušan. 1997. *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita.
- Maier, Hans (ed.). 1996. *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleiches*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferd. Schöningh.
- Maier, Hans. 1999. *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*. Brno: CDK.
- Martin, David. 1978. *A General Theory of Secularisation*. Oxford: Blackwell.
- Masaryk, Tomáš G. 1947. *Česká otázka, Naše nynější krize, Jan Hus*. Praha: Čin.
- Masaryk, Tomáš G. (1883) 1999. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Ústav TGM.
- Masaryk, Tomáš G. (1888) 2000. *Otázka sociální, I, II*. Praha: Ústav TGM.
- McLeod, Hugh. 2007. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. Brno: CDK.
- McLeod, Hugh. 2008. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno: CDK.
- Merell, Jan. 1963. *Malý bohovědný slovník*. Praha: Česká katolická charita.
- Osterhammel, Jürgen. 2009. *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.
- Riesebrodt, Martin. 2007. *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: Beck.
- Stark, Rodney, William S. Bainbridge. 1985. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Harvard: Harvard University Press.
- Urban, Otto. 2006. *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v XIX. Století*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Waardenburg, Jacques. 1997. *Bohové zblízka. Systematický úvod do religionistiky*. Brno: Masarykova univerzita-Georgetown.
- Weber, Max. 1920. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Weber, Max. 1921. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J.C.B Mohr.
- Weber, Max. 1922a. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Weber, Max. 1922b. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Weber, Max. 1998. *Předznamenání k Sebraným statím o sociologii náboženství*. Praha: OIKOYMENH.
- Yinger, John M. 1970. *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan.
- Ziemann, Benjamin. 2009. *Sozialgeschichte der Religion*. Frankfurt, New York: Campus.