Ulrich Beck na hranici sociológie náboženstva a filozofie náboženstva

Ulrich Beck: ***Vlastní Bůh. Mírotvorný a násilný potenciál náboženství***
Praha, Karolinum 2018, 208 s.

Úvahy nemeckého sociológa Ulricha Becka o náboženstve, sú súčasťou a príspevkom do veľkého „rozhovoru" o religiozite na začiatku 21. storočia. Jedným z kľúčových Beckových zámerov bolo uvažovať o fenoméne vytvorenia „vlastného Boha" v náboženskej oblasti a zamyslieť sa zároveň nad mierotvorným a násilným aspektom či rozmerom, ktorý je prítomný v náboženstvách. Náboženstvo má tak dve „tváre" – tolerantnú a násilnú. Kládol si otázku: ako je možné civilizovať globálny konfliktný potenciál medzi monoteistickými svetovými náboženstvami? Aj keď toto sebacivilizovanie náboženstva nie je politickou záležitosťou a výsledkom politického konania, predsa je nanajvýš dôležité z globálno-politického hľadiska. Pokiaľ ide o „vlastného Boha" (der eigene Gott), tento je – ako poznamenal Zygmunt Bauman v korešpondencii s Beckom – úplne novým druhom Boha – a DIY god.[1] Nie je inštitucionálne vytvorený a propagovaný, ani prijatý, ale je to Boh individuálne chcený, ušitý na mieru, sledujúci logiku individuálnych záujmov a priorít [Bauman 2014: 74].

Beck vo svojich textoch prekračoval rámec sociológie náboženstva a formuloval otázky, ktoré môžu byť položené aj vo filozofii náboženstva. Jeho pozíciu „na hranici" medzi sociológiou náboženstva a filozofiou náboženstva možno vidieť prinajmenšom v dvoch smeroch. Prvým je formulovanie filozofických otázok a miestami i snaha na tieto otázky odpovedať. Resp. už samotným formulovaním otázky predznačiť odpoveď. Druhým je presah do filozofie náboženstva, s reflektovaním a recepciou filozofických pozícií, riešení a konceptov. Odkazuje napr. na J. Habermasa, A. Schopenhauera, O. Marquarda, J. Locka, M. Foucaulta, a ďalších. Beckom skúmané pole religiozity je značne široké, sám nastoľuje viac tém a formuluje viaceré otázky. V eseji upriamim pozornosť na miesta jeho sociologického prieniku k filozofii, na hranicu, kde sa uvedené disciplíny stretávajú, kde Beck ako sociológ formuluje otázky relevantné pre filozofiu náboženstva a taktiež kde si „zapožičiava" či preberá filozofické stratégie.

Sociológovia si nesporne uvedomujú dôležitosť teoretických modelov či presnejšie konceptov vo vlastnom výskume a spracovaní empirických dát. Hovoria o nepostrádateľnosti teórie v sociologickom bádaní, „jemuž poskytuje ins-

[1] Z anglického „do-it-yourself".

© Sociologický ústav AV ČR, v. v. i., Praha 2019

piraci pro kladení podnětných sociologických otázek a formulaci nosných sociologických problémů a zároveň představuje cílový výstup, k němuž by empirický výzkum měl v principu směřovat" [Vido 2011: 1084]. Sú si vedomí, že sociológia náboženstva sa nezaobíde bez spolupráce s inými vednými odbormi, ktoré sa zaoberajú náboženstvom [Váně 2013]. Filozofia v tomto smere bola a ostáva sociológii nápomocná.

Metodologická poznámka

Na začiatok bude vhodné vymedziť prístup a diferenciu sociológie a filozofie náboženstva, kde ten istý predmet skúmania je „uchopený" odlišným spôsobom. Nesporne je príliš riskantné a problematické zjednodušovať, no bolo by možné tvrdiť, že podstatný a zásadný rozdiel medzi filozofiou a sociológiou náboženstva je, že filozofia sa zameriava na „vnútornú" stránku náboženstva, jeho jadro, základ, východisko, reálnosť či nereálnosť tohto základu (Boh, transcendentno, nadprirodzeno) a sociológia náboženstva upriamuje pozornosť na jeho „vonkajšiu" stránku, na prejavy, funkcie a úlohy náboženstva v spoločnosti. Obmedzuje sa na „lidskou dimenzi náboženských jevů a vztahů, aniž může vypovídat o jejich ‚pravdivosti'" [Nešpor, Lužný 2007: 24]. Od toho sa odvíja kladenie otázok v oboch disciplínach. To pochopiteľne neznamená, že filozofia náboženstva netematizuje vzťah náboženstva a spoločnosti a že sociológia náboženstva si nekladie otázky prekračujúce rámec empirického výskumu.

Kľúčovým rozdielom sociológie náboženstva a filozofie náboženstva je teda kladenie či nekladenie otázky týkajúcej sa existencie transcendentna. Sociológia na rozdiel od niektorých typov filozofie náboženstva si túto otázku nekladie. Vo filozofii je táto otázka primárnou v tzv. filozofickej, resp. prirodzenej teológii a filozof sa pokúša o podanie dôkazu existencie Boha (transcendentného jestvujúcna, absolútna, prvej príčiny a pod.) a o vymedzenie jeho podstaty [Nešpor, Lužný 2007; Schaeffler 2003].

Ulrich Beck poznamenáva, že sociológovia vylučujú, že by náboženské javy mali byť vysvetľované nábožensky a ich základným prístupom je metodologický sekularizmus, „v souladu s nímž mají náboženské jevy primárně společenské příčiny a funkce". Kladie si pritom z môjho pohľadu zásadnú otázku, keď sa pýta, či areligiozita a antireligiozita sociologického prístupu dokáže rozlúštiť aj spoločenskú a politickú moc „vlastného Boha". Sociológia a náboženstvo sa majú k sebe ako oheň a voda [Beck 2018: 138]. Ak jeho myšlienky zovšeobecníme a rozvinieme, znamenalo by to, že sociológia by vnímala a interpretovala náboženstvo inak, ako chápe ono samo seba; je dokonca antireligiózna. A je možné – použijúc Beckovo prirovnanie – že v krajnom prípade by ho svojím prístupom „zahasila" ako niečo nepodstatné a nevýznamné. Znamenalo by to, že náboženstvo by pre ňu bolo v konečnom dôsledku iba „dymom" a „popolom". Stratilo by živosť, jas a silu prospešného ohňa. Stálo by na okraji sociologického záujmu.

Sociológovia náboženstva samotní si tieto problémy uvedomujú a kladú si otázku, či dokážu relevantne zachytiť javy spájané s náboženstvom, vypovedať o týchto skutočnostiach a pýtajú sa aj na formy legitimizácie predkladaných výpovedí. Tiež sa pýtajú, či náboženstvo skutočne zohráva nosnú úlohu pri integrovaní spoločnosti, alebo či je významné iba v individuálnom živote. Pokiaľ by platilo, že nie je konštitutívne v sociálnej sfére a nezohráva významnú úlohu vo svetovom dianí, sociológia náboženstva by mala marginálne postavenie [Váně 2010: 74, 80].

Nie som si istý, či úplne rozumiem Beckovmu konštatovaniu. Ak Beck tvrdí, že východiskom sociológa je metodický sekularizmus a náboženské javy majú „spoločenské príčiny", nepriamo tým zastáva presvedčenie, že transcendentno nejestvuje. Z môjho pohľadu teda nechápe sociológiu náboženstva ako disciplínu, ktorá si nekladie otázku o existencii transcendentna, nerozhoduje o ňom, ale ako disciplínu, ktorá existenciu transcendentna popiera. Rozdiel je neklásť si otázku o existencii transcendentna na jednej strane a na strane druhej zastávať pozíciu sekularizmu, ktorý nadprirodzeno vylučuje, zbavuje náboženské jeho „kúzla", odmieta transcendentný rozmer náboženského. Ide o dva odlišné postoje, pričom sociológia náboženstva by v tomto prípade už nebola „neutrálna". Preto by bolo z môjho pohľadu dôslednejšie – považujem to za čisto pracovný „návrh" – rozlíšiť v sociológii náboženstva tri základné prístupy, resp. tri typy sociológie náboženstva: nenáboženskú, resp. antináboženskú, náboženskú a agnostickú sociológiu náboženstva. V prvom prípade sociológ apriori odmieta a popiera transcendentno, v druhom prípade transcendentno prijíma a v treťom prípade o ňom nerozhoduje, nekladie si túto otázku.

Ďalší rozdiel sa týka pravdivosti jednotlivých náboženstiev, či hľadania „pravého" náboženstva. „Sociologie náboženství si neklade otázku po pravdě, ale po hodnotě, jakou hraje náboženství v a pro společnost či jednotlivce." [Váně 2013] Na rozdiel od nej v dejinách filozofie môžeme nájsť autorov, ktorí si kládli otázku o pravdivosti jednotlivých náboženstiev (Porfýrios, Augustín, Akvinský, Kuzánsky). Arabský filozof Averroes považoval islam za „pečať náboženstiev", za absolútne dokonalé náboženstvo, ktoré má univerzálny charakter. Podľa Nietzscheho je kresťanstvo najväčším nepriateľom ľudstva, pričom budhizmus je hodnotený pozitívne. V kresťanstve sa nedotýka ani morálka, ani náboženstvo skutočnosti. Budhizmus je pravdivejší a objektívnejší. Pochopiteľne ide o prístupy patriace minulosti, no určitá tendencia „uprednostňovať" a špecifickým spôsobom považovať za univerzálne, ak už nie za „jediné pravé/pravdivé", u niektorých filozofov ostala dodnes. Napr. taliansky filozof Gianni Vattimo sa domnieva, že v dnešnom svete nám jedinú šancu aby sme prežili ako ľudia, poskytuje kresťanské prikázanie lásky [Vattimo 2007: 57].

Sociológia náboženstva a filozofia náboženstva sa zhodujú v tom, že diferencujú sociológiu náboženstva a filozofiu náboženstva na jednej strane a náboženskú sociológiu a náboženskú filozofiu na strane druhej. Vedia, že predporozumenie, východisko a svetonázorové postoje sa premietajú do výsledkov ich

„práce". Rovnako si obe uvedomujú ťažkosť definovať základný pojem „náboženstvo", teda sú si vedomé širokého rozsahu a viacvýznamovosti tohto pojmu, ako aj ďalších základných pojmov.

Formulovanie otázok: príklad postmodernej religiozity

Jedným z príkladov, kde Beck formuluje otázky dôležité aj pre filozofiu náboženstva, sú miesta, na ktorých sa zaoberá postmodernou religiozitou. Postmoderný svet podľa neho začína tam, kde náboženské a vedecké poznanie stratilo svoju nevinnosť a vzniká ich rovnoprávnosť. Beck chápe vedecké poznanie rovnako ako súčasný taliansky filozof Gianni Vattimo, na ktorého sa však neodvoláva. Vedecké poznanie je tiež interpretáciou sveta, interpretáciou, ktorá nedokáže poskytnúť konečnú pravdu o realite. Náboženská postmoderna sa tak rozchádza s jedným zo základných princípov prvej, sekulárnej moderny, konkrétne s predstavou, že by objektívne poznanie o svete mala poskytovať jedine moderná veda. Stojíme pred relatívnosťou vedeckého poznania a náboženskej viery [Beck 2018: 138].

Náboženská postmoderna vychádza podľa Becka z toho, že sa nedá intelektuálne zdôvodniť a rozhodnúť voľba medzi viacerými „pravdami" a preto treba voliť pragmatický prístup („čo mi robí dobre"). Nielen pravda, ale aj dobro, krása a láska sú vecou osobného názoru. Jednotlivci si volia vlastnú duchovnú cestu, autentickosť ich osobného hľadania je pre nich dôležitejšia než prevzatie „právd", ktoré zastávajú, ochraňujú a odovzdávajú tradičné náboženstvá.

Beck následne kladie otázky, ktoré sú z môjho pohľadu podstatné aj pre súčasnú filozofiu náboženstva. „Dokáže eklektický přístup k náboženské pluralitě sám o sobě nalézt své pevné dno? Nechybí snad konstrukcím „vlastního Boha" vztah k „venku", který teprve dodává úvahám o „vykoupení" legitimitu? Nakolik může ono „vlastní" na vlastním Bohu založit náboženskou závaznost, která toto „vlastní" vlastního Boha vyvažuje a neutralizuje? Co v procesu individualizace víry udržuje vědomí v bdělosti, aby základy „vlastní" religiozity mohly být získány a hájeny pouze ve veřejné politické výměně názorů s druhými? Jak se vyhnout případům privatizace náboženství a jak se umožní a rozvinou veřejné formy náboženských praktik, které zaujmou společensky aktivní roli, a to jak sociálně, tak politicky, v boji proti nespravedlivé a sebe samu ohrožující civilizaci? Projevuje se snad v módní afinitě individualizace a esoteriky konstanta úhrnu náboženské energie, tedy to, že se vlastní život neobejde bez transcendentního vztažného rámce? Není tomu tak, že u postmoderní religiozity nejde ani tak o to, stát se náboženským, ani o to, patřit do nějakého náboženského společenství, ale o to, nalézt takovou skladbu náboženských praktik a symbolů, která nejlépe poslouží k dosažení vlastního štěstí, zdraví, cíle vlastního života?" [Beck 2018: 139]

Nepochybne sú Beckove otázky, opisy a analýzy postmodernej religiozity výstižné. Možno povedať a dodať, že v náboženskej oblasti sa pevnou pôdou a arbitrom stalo indivíduum samo, jeho myslenie, kreativita, iniciatíva. Začiatky sú

značne viditeľné už u mladej generácie. Domnievam sa, že jednotlivec sa v danej situácii bude uberať dvoma cestami. Prvá cesta je utvrdenie sa vo vlastnej voľbe, vo vlastnej pozícii, v spokojnosti s „vlastným Bohom", s privátnou podobou religiozity. Postoj nedôvery voči inštitucionálnej forme náboženstva sa tu môže ďalej prehlbovať. Druhá cesta je cestou prehodnotenia dosiahnutého stavu, jeho spochybnenie a hľadanie pevnejšieho základu. Môžeme však predpokladať, že druhý prístup bude mať menej zástancov. Je náročnejší, vyžaduje väčšie úsilie, kritické myslenie a sebaformovanie, sebavzdelávanie.

Postmoderná religiozita a ani antimoderný fundamentalizmus nie sú vhodnou odpoveďou na novú kozmopolitnú situáciu. Kozmopolitizmus vo svojom jadre podľa Becka znamená prijať inakosť druhých; nevyrovnáva, ani neruší všetky rozdiely, ale je zásadným znovunájdením a uznaním druhého. Odpoveďou je religiozita druhej moderny, ktorá rešpektuje rozdielne základy viery jednotlivých náboženstiev, bez nutnosti náboženskej vojny či násilia. „Kozmopolitné" znamená vidieť svoje náboženstvo a kultúru očami druhého. Beck opäť formuluje ďalšiu otázku: „Jak by mohl tento ‚kosmopolitní duch' světové společnosti doopravdy uspět a jak velké jsou realisticky jeho šance?" [Beck 2018: 140, 2007; Köhler 2009]

Recepcia filozofického konceptu: Habermas

Habermasov značný vplyv na sociológiu dosvedčujú nielen konkrétne, samostatné štúdie, ale aj diela zamerané na explicitné demonštrovanie vplyvu nemeckého filozofa na sociologický výskum. Jednou z nich je publikácia *Kritická teória Jürgena Habermasa v sociologickom výskume*. Editor publikácie vo svojom príspevku konštatuje, že v sociologickej literatúre orientovanej na problematiku náboženstva sú odkazy na Habermasovo dielo pomerne zriedkavé, zväčša sa objavujú až po roku 1989 (Casanova, Herbert). Za zlomový rok Habermasovho uvažovania o náboženstve možno považovať rok 2004, keď viedol rozhovor s kardinálom Ratzingerom, ktorý pokračoval aj v ďalšom období. Okrem toho publikoval k problematike náboženstva ďalšie texty, pričom významnou je najmä prednáška *Viera a poznanie* z roku 2001, prednesená pri príležitosti udelenia Mierovej ceny Nemeckého knižného obchodu [Tížik 2013: 74–75; Habermas 2001, 2003].

Habermas zdôvodnil, prečo sa zaoberá tematikou viery a poznania (vedenia, Wissen). Podľa jeho slov je to želanie mobilizovať rozum voči defetizmu, ktorý pramení v ňom samom. S týmto rozumovým defetizmom sa postmetafyzické myslenie môže samo vysporiadať. Profánny rozum ktorý nepodľahol defetizmu, rešpektuje jadro náboženstva, nezbavuje ho tohto jadra, pristupuje k náboženstvu s patričným uznaním a súčasne ostáva v odstupe voči nemu. Aký je dôvod takéhoto postoja rozumu voči náboženstvu? „Ví, že znesvěcení sakrálna začíná oněmi světovými náboženstvími, která odkouzlila magii, překonala mýtus, přeměnila oběť a odhalila tajemství. Tak si může zachovávat odstup od náboženství, aniž by se uzavíral jeho perspektivě." [Habermas 2003: 123]

Doplním krátko, že Habermas sa problematikou vzťahu viery a rozumu (poznania) a tematikou defetizmu zaoberal aj v *Revue de métaphysique et de morale*, kde možno vidieť, ako jeho idey smerujú až ku Kantovi. Objasňuje tu aktuálny význam Kantovej filozofie náboženstva vôbec a tiež pre neho samého. Ťažiskom je myšlienka prisvojenia si sémantického dedičstva náboženského podania (tradície) bez toho, aby sa zotreli hranice medzi univerzom viery a poznania. Vo verejnom diskurze môže byť filozofia v úlohe prekladateľa podporujúceho morálnu, právnu a politickú zhodu. V tejto roli „interpreta" dokáže prispieť k obnove senzibility, myšlienok a motívov, ktoré síce pochádzajú z iných (náboženských) zdrojov, no ostali by uzatvorené, pokiaľ by neboli privedené na svetlo verejného rozumu prostredníctvom práce filozofických pojmov [Habermas 2004: 481].

Prečo sa Beck obracia k Habermasovi? Odkazuje na neho v súvislosti s otázkou či problémom zcivilizovania svetových konfliktov, pričom rozlišuje päť modelov tohto zcivilizovania. Jedným z nich je model ústavného štátu neutrálneho k náboženstvám, ktorý nachádza u Habermasa. Podľa nemeckého filozofa bol moderný ústavný štát vynájdený tiež preto, aby umožnil pokojný náboženský pluralizmus. Štát zaručuje a garantuje tolerantné spolunažívanie občanov rozdielnych vyznaní, ale aj vzťah veriacich a neveriacich, resp. štátu a náboženstva vôbec; konflikt náboženstiev je ústavno-právne regulovaný. Štát by v zásade nemal vylučovať či odmietať hlas prichádzajúci zo strany náboženstva, svetská strana by si mala zachovať určitý zmysel pre artikulačnú silu náboženských jazykov, ako sa Habermas vyslovil v spomenutej prednáške. Beck pripomína, že Habermas tu obhajuje aj Heglovu tézu, podľa ktorej sú veľké náboženstvá súčasťou Rozumu samého.

Za Habermasovou tézou stojí tiež koncept „postsekulárnej spoločnosti". Ak sa z pohľadu Becka sekularizmus absolutizuje, stáva sa slepým a robí nás slepými voči uznaniu iných duchovných tradícií, ich dejín, humanity, dôstojnosti. Na rozdiel od sekulárnej moderny je postsekulárna moderna otvorená a vnímavá ku kozmopolitnej spoločnosti. Sekulárna spoločnosť sa preto musí stať postsekulárnou, čo znamená skeptickou, resp. kritickou a otvorenou zároveň k hlasom náboženstiev. Náboženský diskurz preto nie je vo verejnom priestore považovaný za porušenie pravidiel či narušenie neutrality, ale skôr za obohacujúci príspevok. Náboženstvo prispieva svojím vkladom do „spoločného" a prináša to cenné z jeho obsahov, čo môže podporiť a „živiť" ľudskosť a tolerantné spolunažívanie.

Beck sa nedomnieval, že Habermasov model regulácie náboženských konfliktov a netolerancie prostriedkami právneho štátu zostáva na úrovni, resp. v zajatí mikrooptiky národného štátu. Jeho predstava má globálny rozmer, nakoľko univerzalistickú ideu ústavy vyväzuje z hraníc národného štátu; ide smerom k „nadnárodným", odštátneným „ústavám", k ústave svetovej spoločnosti. Týmto ale vzniká problém, ako civilizovať náboženské konflikty v globálnom priestore, v kozmopolitnej konštelácii, mimo rámec donucovacej moci štátov. Jediným riešením je, že civilizovanie sa transformuje, posúva smerom k seba-civilizovaniu,

ktoré je zverené náboženstvám samotným, čím sa na ne vytvára určitý tlak: mierové spolužitie už nezabezpečuje a nechráni „tretia" nenáboženská strana (štát, zákon), ale oni sami. Beck však tvrdí, že Habermas vo svojich úvahách opomenul kľúčový problém: ako by sa mohla – bez nestrannej usmerňujúcej inštancie – premeniť „exkluzívna a zanietená forma", ktorou je monoteizmus, pri konfkliktnom strete s inými náboženstvami na formu vnútornej náboženskej tolerancie, uprednostňujúcej mierumilovnosť? [Beck 2018: 157–161]

Poznámky a otázky

Z pohľadu Ulricha Becka „vlastný Boh" nie je jediným Bohom, ktorý riadi dejiny, je nositeľom spásy a oprávňuje či splnomocňuje netolerantné, násilné konanie svojich verných. Skôr sa tu uplatňuje princíp subjektívneho polyteizmu, ktorý však nemá nič spoločné s antickým polyteizmom a ani s misijným úsilím kresťanstva integrovať do seba pôvodné náboženské tradície. Táto nová forma religiozity prekračuje náboženské hranice a má svojich prívržencov aj preto, že predstavuje „odpor proti institucionální neústupnosti" [Beck 2018: 70].

V tejto forme viery môže vzniknúť – s použitím trochu pozmeneného výrazu filozofa Oda Marquarda – subjektívne chcená a realizovaná „deľba moci v absolútne", ktorá je proti nároku na výlučnosť, prítomnému v monoteistických náboženstvách. Jedná sa o príklad synkretickej tolerancie, viditeľnej a rozšírenej najmä v Ázii. Iba pripomeniem, že podľa Marquarda je monoteizmus náboženská forma, ktorá nepripúšťa žiadnu mnohosť a neponecháva žiadny priestor pre rôznosť. Polyteizmus, resp. kozmoteizmus je prameňom rôznosti a vzájomnej tolerancie. Za veľký humánny princíp polyteizmu považoval Marquard pluralitu dejín (príbehov) a rozdelenie moci v absolútne, prostredníctvom pluralizmu božstiev. V monoteizme, ktorého význačným príkladom je biblický a kresťanský monoteizmus, boli staré božstvá potlačené jedným Bohom a tým zrušená polymýtickosť, nezostal žiadny priestor pre viaceré ľudské dejiny, viaceré príbehy, žiadny priestor pre dejinné indivíduum s jeho vlastnými skúsenosťami. Kresťanstvo podľa Marquarda vytesnilo humánny princíp polyteizmu „z nedele moderného sveta". Indivíduum ale žije, povstáva z tohto rozdelenia moci, má tu svoj pôvod, vystupuje a vzpiera sa voči monoteizmu. Chápe to tak, že vo svete mnohých bohov zostal pre indivíduum slobodný priestor, nejestvovala služba a podriadenosť iba jednej moci, ale viacerým, čo predpokladá určité „voľné" pole. Bohovia sú v kolízii, minimum chaosu je podmienkou možnosti voľby a individuality. Čím viac potencialít si pluralisticky konkuruje, vzájomne sa stretáva a kríži, tým slobodnejšie môže byť indivíduum, jeho voľba. Človeku prospieva, keď má viac príbehov, presvedčení, tradícií, orientačných bodov. Jednotný výklad skutočnosti nezodpovedá rôznorodým ľudským skúsenostiam [Marquard 2015].

Vráťme sa ešte k spomenutej synkretickej tolerancii. Beck uvádza pasáž z knihy sociológa Petra Bergera, ktorý odkazuje na japonského filozofa Nakamu-

ru,[2] podľa ktorého je Západ zodpovedný za dve veľké chyby. „První z nich je monoteismus, podle něhož existuje pouze jeden Bůh, a druhou je aristotelský princip sporu, podle něhož je buď A, nebo non A. Jak říká, každý inteligentní člověk v Asii ví, že existuje více bohů a že věci mohou být jak A, tak zároveň non A." [Beck 2018: 70]

S monoteistickými náboženstvami je tak späté rozlišovanie pravdy a nepravdy, veriacich a neveriacich; je to zdroj náboženského násilia, ako dokumentujú dejiny. Podľa Becka ale kresťanstvo v jeho začiatkoch konkurovalo iným náboženstvám, má pôvod v kontexte pluralizmu Rímskej ríše a nemalo preto monopol na pravdu. Teraz, v druhej moderne sa vraciame späť na začiatok, kde kresťanstvo je znovu jedno náboženstvo medzi mnohými. Jeho vlastnou kľúčovou otázkou musí byť, ako sa vyrovnať s inakosťou druhého. „Druhí" sú príslušníci iných náboženstiev a tiež tí, ktorí sú považovaní za „pohanov", žijú bez Boha v sekulárnom svete. Toto je dôležitý vzťah a postoj, ktorý by sa mal zmeniť, pokiaľ sa chce Cirkev adaptovať v druhej moderne [Beck, Willms 2004: 91–116].

Domnievam sa, že zaiste tu nejde iba o výzvu a úlohu pre kresťanskú Cirkev. V situácii kozmopolitizácie a globalizácie, keď sme podľa Becka v nedobrovoľnej konfrontácii s druhým, ktorý je cudzí, vzniká nová potreba hermeneutiky cudzieho. Vidíme, že ústrednou otázkou je otázka vzťahu k druhému vôbec. K blížnemu, druhému a špecificky k cudziemu. Akoby sa z úzadia ozývalo ono biblické: „A kto je môj blížny?" Je mojím blížnym aj cudzinec? Je mojím blížnym ten, kto odmieta moje pravdy a hodnoty a snaží sa presadiť vlastné? Jedným z možných riešení je vyhnúť sa nedobrovoľnej konfrontácii s druhým, dobrovoľnou voľbou jej zabrániť, odmietnuť ju, vystavať plot alebo múr, povolať armádu. V prípade, že to nie je možné, ostáva pre jednotlivcov a náboženské skupiny úloha zachovať si vlastné, podstatné, nevyhnutné, či považované za pravdivé, bez nutnosti násilného vzťahu k cudziemu, druhému. Tento postoj nemusí byť ilúziou, ale reálnym prejavením tolerantnej, nenásilnej „tváre" náboženstva. A možno tvrdiť podstatného či najhlbšieho jadra náboženstva, pretože násilná „tvár" je vedomým a slobodným znetvorením najvlastnejšej, pôvodnej, skutočnej „tváre" náboženstva. Že je možný dokonca „prerod" či prechod od násilia k nenásiliu, dosvedčujú mnohé príklady.

Okrem vzťahu k druhému stojíme aj voči prírode, pred jej „tvárou", na ktorej rozpoznávame dôsledky a dopad našich mocenských záujmov. Stojíme pred vážnym problémom klimatických zmien a klimatickej katastrofy. A Beck opäť formuluje otázky: „Nevyžaduje snad právě tento úkol kosmopolitní hlas náboženství? Není snad právě ono s to svést lidi rozličné víry na ‚společnou' stezku spravedlnosti tváří v tvář globálním rizikům teroru a válek, klimatické změny a chudoby a také zranění důstojnosti náboženských druhých? Nedokáže snad náboženství v každém případě přispět tím, že pozvedne svůj hlas na světové veřejnosti a tím pragmaticky obejde a ztlumí svá dogmatická pnutí?" [Beck 2018: 200]

[2] Hajime Nakamura (1912–1999) bol japonský orientalista, filozof, špecialista na indickú filozofiu.

Beckovi v tomto smere možno pritakať, dať za pravdu. Bohužiaľ zväčša býva apelujúci hlas prichádzajúci zo strany náboženstva neprijatý a nevypočutý. Náboženstvo nie je dôsledne (ak vôbec) prijaté a žité konkrétnym jednotlivcom a jeho hlas nie je akceptovaný ani v spoločnosti. Neraz je vnímané skôr nepriateľsky. Nie je tiež nahliadané ako „to druhé", „cudzie", „obťažujúce" – v domácom prostredí? Neprijatie obsahov a slov náboženstva v individuálnom živote a v spoločnosti má teda svoje dôsledky. Ak by sa mali realizovať Beckove uvedené predstavy, muselo by byť náboženstvo najskôr prijaté individuálne a jeho výzvy (apel) v konkrétnej societe. Hovoriť o príčinách tohto neprijatia je už inou, samostatnou témou.

Martin Vašek
Filozofická fakulta
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Literatúra

Bauman, Z. 2014. „Jerusalem Versus Athens Revisited." Pp. 71–75 in U. Beck (ed.). *Ulrich Beck. Pioneer in Cosmopolitan Sociology and Risk Society.* Springer International Publishing.
Beck, U. 2007. *Moc a protiváha moci v globálním věku. Nová ekonomie světové politiky.* Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
Beck, U., J. Willms. 2004. *Conversation with Ulrich Beck.* Cambridge: Polity Press.
Beck, U. 2018. *Vlastní Bůh. Mírotvorný a násilný potenciál náboženství.* Praha: Karolinum.
Habermas, J. 2004. „Die Grenzen zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie." *Revue de métaphysique et de morale* 44 (4): 460–484, https://doi.org/10.3917/rmm.044.0460.
Habermas, J. 2001. *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Habermas, J. 2003. „Víra a vědění." Pp. 111–112 in J. Habermas. *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?* Praha: Filosofia.
Köhler, K. 2009. „Der zweimoderne Gott. Ulrich Beck schreibt über die Friedensfähigkeit der Religionen." *Literaturkritik.de* [online]. Dostupné na: https://literaturkritik.de/id/12832.
Marquard, O. 2015. *Abschied vom Prinzipiellen.* Stuttgart: Reclam.
Nešpor, Z., D. Lužný. 2007. *Sociologie náboženství.* Praha: Portál.
Schaeffler, R. 2003. *Filosofie náboženství.* Praha: Academia.
Tížik, M. 2013. *Kritická teória Jürgena Habermasa v sociologickom výskume.* Bratislava: Sociologický ústav SAV.
Váně, J. 2010. „Sociologie náboženství v době nejen postmoderní." Pp. 64–86 in D. Lužný, D. Václavík. *Individualizace náboženství a identita: poznámky k současné sociologii náboženství.* Praha: Malvern.
Váně, J. 2013. „Sociologie náboženství: soudobé trendy." Pp. 359–382 in J. Šubrt a kolektiv. *Soudobá sociologie VI. Oblasti a specializace.* Praha: Karolinum.
Vattimo, G., R. Rorty. 2007. *Budoucnost náboženství.* Praha: Karolinum.
Vido, R. 2011. „Pracovní seminář Česká a slovenská sociologie náboženství po roce 1989 – hodnocení, aktuální stav a budoucnost." *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 47 (5): 1083–1085.