



Prolegomena k interdisciplinárnímu tázání po vztahu evropské sekularity a západního křesťanství

Prolegomena to an Interdisciplinary Investigation of the Relationship
Between European Secularity and Western Christianity

Pavel Hošek

ABSTRACT In this article the author describes and analyses the problem of the mutual isolation of various explanatory models proposed by specialists (in history, philosophy, theology, religious studies, sociology of religion, etc.) to explain the decisive causes of European secularism, especially with regard to the supposed role of Western Christianity in this process. The problem of mutual isolation can be demonstrated in recent Czech scholarly debates on the causes of European secularization. The author suggests that only a broad interdisciplinary approach to the issue of the precise relation between secularism and the specific characteristics of Western Christianity can avoid the unsatisfactory consequences of mutually isolated specialized attempts to answer this complex question.

KEYWORDS European secularity, interdisciplinary approach, methodology, Western Christianity

Úvod

Jedním z nejzajímavějších a nejoblíbenějších témat bádání o společenském významu náboženství v posledních desetiletích je „návrat náboženství“. Jevy, trendy a procesy jako revitalizace tradičních náboženství, rozkvět nových náboženských hnutí a alternativních spiritualit, deprivatizace náboženství a jeho masivní invaze do veřejného prostoru (a s tím související hrozba „střetu civilizací“) a jiné víceméně globální trendy posledních desetiletí usvědčují klasické sekularizační paradigma z omylu. Ať už je sekularizační tezi vytýkán nereflektovaný entocentrismus (iluze evropské vzorovosti) (Nešpor 2006: 105–106), zaprodanost „nostalgickému paradigmatu“ (Lužný 1999: 137), evolucionistické či naopak depravační ideologické schéma, nebo fatální dynamismus sebenaplňujícího prooctví (Martin 2005: 254, Nešpor 2006: 110, Weigel 2005: 296), dějiny této perspektivě nedávají za pravdu.

Na druhé straně většina teoretiků sekularizace konstatuje, že sekularizační teorie v určité míře platí, respektive, že existuje kontinent, na kterém se tato teorie (dosud) do značné míry (v některých aspektech) naplňuje – (západní) Evropa (Berger 1997). Jednou z nejzajímavějších otázek pro zkoumání společenského významu náboženství se tak stává právě otázka evropské odlišnosti neboli „evropské výjimky“.¹ Po vystřízlivění ze sekularizačního para-

Sociální studia. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 3–4/2008. S. 13–24. ISSN 1214-813X.

¹ Obecně k rozpravě o možnostech a úskalích konceptu „evropské výjimky“ viz Davie (2002).

digmatu již nejde o odhalení univerzální zákonitosti postupného globálního vývoje (zániku) náboženství, ale o mnohem skromnější otázku, „proč je Evropa jiná“.²

V tomto článku se chci soustředit na problematické důsledky oborově specifických (izolovaných) tematizací vztahu evropské sekularity a (západo)křesťanské tradice tak, jak je tento problém sledovatelný v recentní české odborné diskusi o sekularizaci a jejích příčinách. V odborných studiích jsou často odpovědi na otázku „proč je Evropa jiná“ odvoditelné (alespoň typově) z oborové příslušnosti autora. Bez vzájemného zprostředkování zde jako holý empirický fakt existují (téměř zcela) mimoběžné způsoby vědeckého zdůvodňování sekularizačních procesů a jejich vztahu k evropské duchovní tradici (tedy k západnímu křesťanství). Tuto situaci považuji za neuspokojivou a domnívám se, že uvedenou otázku nelze klást jinak než na základě široké interdisciplinární spolupráce, umožňující její komplexní tematizaci.

Kdo je oborově kompetentní klást otázku „proč je Evropa jiná“?

Jak už bylo naznačeno, z hlediska kulturních dějin „starého kontinentu“ souvisí otázka „proč je Evropa jiná“ s rolí západního křesťanství, přesněji židovského a křesťanského (a také řeckého) kulturního dědictví v procesech, kterým se souhrnně (a velmi mnohoznačně) říká „sekularizace“³. Tato role byla v minulosti často zveličována; sekularizační dynamika se dokonce stala součástí sebeepochopení (některých typů) křesťanství.⁴ I proto byli nejdohlednějšími obhájci sekularizační teze někteří teologové (Berger 1997: 25, Lužný 1999: 85).⁵ Ovšem v jiných teoretických výkladech sekularizačních procesů zcela nebo téměř chybí jakýkoli odkaz ke specifickým rysům křesťanské tradice a k hodnotám a ideálům neseným touto tradicí.

Právě zde je zásadní otázka: existuje vůbec nějaký vztah mezi jedinečností evropských dějin (včetně procesů zvaných „sekularizace“) a jedinečností křesťanské duchovní a kulturní tradice (ve srovnání s jinými duchovními a kulturními tradicemi)?⁶ Pokud ano, jak lze tento vztah zkoumat? Kdo je k takovému zkoumání oborově kompetentní? Tato otázka nutně zasahuje několik oborů: srovnávací religionistiku, teologii, historii, filosofii, sociologii, politologii. Sice není v lidských silách dosáhnout odborné kvalifikace ve všech zmíněných oborech, ovšem při kladení zmíněné otázky nelze nezohledňovat relevantní poznatky všech zmíněných

² K této podle P. L. Bergera rozhodující otázce viz též J. Vokoun (2008).

³ K této problematice viz práci sociologa a teologa D. Martina *On Secularisation: Towards a Revised General Theory* (2005). K významům slova „sekularizace“ v kontextu české odborné diskuse viz např. Nešpor, Lužný (2007).

⁴ Viz k této specifické interpretaci křesťanské víry D. Bonhoeffer (1991). Viz také souhrnně Funda (1997) a Halík (2004) a z podobných (ovšem židovských) východisek Friedman (1999).

⁵ Důvody, proč mnozí teologové spatřují bytostnou vazbu mezi sekularitou moderního Západu a propriem křesťanské víry, bývají ovšem často nepochopeny či redukovány na „vliv Bartha“, „z nouze ctnost“, „zhrzenost“ atd. Viz k tomu Nešpor a Lužný (2007), Lužný (2005).

⁶ Za naprosto klíčovou tuto otázku považuje Böckenförde (2006), stejně jako Hanuš (2006). Podobně Pospíšil (2005) upozorňuje na nenáhodnost skutečnosti, že „sekularizační procesy“ se objevily právě v křesťanské kultuře. Otázku po vztahu křesťanské tradice a sekularity moderního Západu klade také Rémond (2003).

oborů. V opačném případě budou nadále vznikat a nezprostředkovaně vedle sebe existovat interpretace sekularizačních procesů, které na základě oborové příslušnosti badatele (a s ní korespondující metodologické redukce) zohledňují jenom část relevantních skutečností.

Podobná roztržitost je zřejmě do jisté míry nevyhnutelná, problém je, že obvykle zůstává nepřiznaná: každá dílčí interpretace nakonec hledá víceméně uspokojivou odpověď na otázku „proč je Evropa jiná“ (nebo raději „proč je právě taková, jaká je“). Jednotlivé oborově specifické odpovědi pak nebývají vnímány jako dílčí (dané perspektivou a způsobem kladení otázek toho kterého oboru), ale spíše jako konkurenční ve svém (iluzorním?) nároku na poznání „klíčových“, „rozhodujících“, „určujících“ dějintvorných faktorů.⁷ Příkladů je bezpočet. I v případě, že poctiví badatelé odolají pokušení povýšit své heuristické nástroje a pracovní hypotézy na „zákony vesmíru“, zůstávají jejich výsledky neústrojně „trčet“ vedle alternativních výkladových rámců a jim odpovídajících závěrů. Otázkou je, kdo a zda vůbec najde odvahu či „drzost“ k celostní, interdisciplinárně založené interpretaci, která by dokázala vedle prostého výčtu relevantních faktorů poměřovat (na základě vykazatelných kritérií) jejich relativní význam, obzvlášť jsou-li některé z těchto faktorů spíše politické a sociální povahy (události jako Velká francouzská revoluce, procesy jako rozpad náboženské jednoty Evropy, vznik národních států, urbanizace,⁸ industrializace...), zatímco jiné jsou povahy ideové, teologické (například biblické základy autonomie světské domény, desakralizace přírody ve vztahu k učení o stvoření,⁹ teologicky založené posílení individuality v reformaci a jiné).¹⁰ Vypracovat transparentní metody poměrování relativní závažnosti jednotlivých faktorů (ve výše nastíněném smyslu) je stejně tak žádoucí, jako obtížně uskutečnitelné.

Otázka vlivu idejí na dějiny

Klíčovou otázkou, zda a jak souvisí jedinečnost dějin Evropy s jedinečností křesťanství, doprovází ovšem ještě jedna komplikace – otázka reálného vlivu idejí na dějiny, respektive otázka vztahu (proklamovaných) duchovních hodnot k politickému utváření a vývoji společností, které se k oněm hodnotám hlásí. „Sekularizace“ bývá označována za soubor procesů, v nichž měly ideje naprosto rozhodující vliv (Rémond 2003). To ovšem může znamenat, že

⁷ Například Floss (2005) trvá na tom, že teologicky inspirovaný proces „divinizace světského“ měl z hlediska „sekularizace“ závažnější dějinné důsledky než politické konflikty kvůli konfesnímu rozdělení Evropy. V podobném smyslu tvrdí G. Weigel (2005), že dějinná tihnutí jsou duchovní povahy, a v této souvislosti porovnává teologické a politologické analýzy dějin.

⁸ Viz k tomu McLeod (2007).

⁹ Viz k tomu Umlauf (1999).

¹⁰ K této otázce zajisté patří nejen rozdíl mezi průběhem sekularizace v křesťanských zemích západní Evropy (ve srovnání se zeměmi východního pravoslaví), ale také odlišnosti ve stupni a charakteru sekularizace v katolické a protestantské části Evropy. Pravoslaví, katolictví a evangelictví dávají tři odlišitelně různé teologické odpovědi na vztah náboženství a politiky (na interpretaci Ježíšovy zásady „co je císařovo, císaři, a co je Božího, Bohu“). Viz k tomu Umlauf (1999) či Rémond (2003). Důležitou roli hrály evidentně také další faktory ideové povahy, jako například kompatibilita té které křesťanské konfese s „lidovou magií“ či naopak s „osvěcenskou racionalitou“, viz k tomu McLeod (2007).

„sekularizace“ Evropy je výsledkem dlouhodobého působení ideových impulsů, jako byly „přechod od mýtu k logu“ (zrod řecké filosofické racionality), desakralizující víra ve stvoření, příznačná pro biblickou tradici, jedinečně antiidolatrický a ikonoklastický charakter víry biblického Izraele, radikální odpor proti kultu (a polaritě posvátného a profánního) u izraelských proroků a u Ježíše, specificky biblické pojetí vztahu „světské“ a „duchovní“ moci a tak dále.¹¹ Může to znamenat důležitou funkci náboženského jazyka v interpretaci (nových) dějinných událostí a tím také podíl sdíleného náboženského jazyka (jakožto katalyzátoru) na spoluutváření (významu) dějinných událostí.¹² Může to ovšem znamenat také působení „sekularismu“ jako (pseudo)náboženské vize budoucnosti, která se stala vyjádřením antiklerikálního emancipačního patosu, a tedy součástí sebepochopení mnoha Evropanů (například v době nástupu nacionalismu) a tím i sebenaplnujícím proroctvím, ve kterém se „našlo“ tolik lidí, že se nakonec přání (do jisté míry) stalo skutečností (Nešpor 2006, Nešpor, Lužný 2007, McLeod 2007).

Proti pojetí „sekularizace“ jako procesu inspirovaného idejemi lze namítnout, že ideje (respektive „změny ve vědomí“) jsou obvykle spíše odrazem (či sekundární racionalizací a legitimizací) daného stavu společnosti (a výrazem třídních zájmů),¹³ nebo že „sekularizace“ (včetně svých jednotlivých variací) je plně vysvětlitelná ze zcela ideově neutrálních politických, ekonomických a sociálních procesů, mechanismů a dynamismů. Například z konfliktů konfesně rozdělené Evropy (ovšem právě bez ohledu na obsah konfesí),¹⁴ z procesů, jakým byl postupný přesun referenčního rámce identity z náboženství na národ (mimo jiné právě z důvodu konfesního rozštěpení, které šlo napříč národy), případně z procesů, jako byla populační exploze v období 1750–1850,¹⁵ dělba práce a s ní související strukturální diferenciaci společností (včetně postupné emancipace autonomních subsystémů), urbanizace, industrializace, nárůst gramotnosti, v posledních desetiletích pak vrcholící individualizace a oslabování vlivu tradice v souvislosti s nástupem reflexivní modernity (Lužný 2005, Nešpor, Lužný

¹¹ K teologickým motivům, které bývají uváděny v souvislosti se sekularizačním působením křesťanství, patří také například Ježíšova relativizace sakrality chrámu, Pavlova relativizace sakrality pohanství, viz k tomu Konzal (2005), podobně argumentuje i Umlauf (1999). Dalšími uváděnými faktory jsou již zmíněná „divinizace světského“ (Floss 2005, 2006), dále teologie stvoření a vykoupení (Kašný 2005), případně biblické učení o člověku (Pospíšil 2005). Mezi dalšími faktory bývá uváděno také specifické židovsko-křesťanské pojetí dějin („obrat k budoucnosti“) (Eliade 1993).

¹² Takové pojetí „sekularizace“ jako mentálního, ideového procesu (s důrazem na zmíněnou roli náboženského jazyka) nabízí Randák (2007).

¹³ K tomuto marxovskému pojetí viz Lužný (1999).

¹⁴ Tedy například ve vztahu k rozdílnému uspořádání vztahu náboženství a politiky v protestantských „konfesních státech“ (model *Landeskirche*) a v zemích s katolickou většinou (vzhledem k nadnárodním charakteru katolické církve a tzv. ultramontanismu, srov. Rémond 2003).

¹⁵ S populačním nárůstem, industrializací a urbanizací souvisel vznik a růst dělnické třídy a posléze specificky dělnických subkultur, často odcizených církvím pro jejich spojení s bohatými elitami a nepružnost v pastorační péči o dělníky. V řadách dělnictva měl tudíž z pochopitelných důvodů velký ohlas socialismus jakožto „náhradní náboženství“, často (ač ne vždy) se silným antiklerikálním sebeidentifikujícím nábojem. K těmto trendům viz McLeod (2007).

2007), vzestup životní úrovně a podobně – to vše bez jakékoli souvislosti s ideovým obsahem křesťanské tradice.

Evropská sekularita a západní křesťanství v pojetí sociologie náboženství

Ani největší teoretikové sekularizace z řad sociologů se úplně neshodnou, jak formulovat a hlavně metodicky uchopit otázku, do jaké míry současná situace náboženství v Evropě souvisí s dějintovným působením křesťanství. Uvedme několik příkladů. Slavná Weberova koncepce racionalizace (jakožto procesu způsobujícího „odkouzlení světa“) počítala s působením „etického zlomu“ spojeného se vznikem světových náboženství, dále s působením odposváťujícího pojetí přírody (stvoření) u izraelských proroků, s demytologizujícím založením racionality v řecké filosofii a s působením nauky o predestinaci v protestantismu (Weber 1998). Ovšem podle (sociologicky vzdělaného) historika M. Gaucheta je Weberova teorie racionalizace ve skutečnosti zavádějící právě v tom, že zastírá bytostně metafyzický (teologický) zdroj „odkouzlení světa“, které Gauchet spojuje s nejnvtirnějšími teologickými motivy křesťanství, například s dogmatem o Vtělení, které je, jak (proti Weberovi) Gauchet zdůrazňuje, právě markantně „iracionální“ (Gauchet 2004, 2006).

V pojetí B. Wilsona (a mnoha jiných) je jádrem sekularizačního procesu diferenciacce (Wilson 1985). Otázkou zůstává, do jaké míry byly procesy diferenciacce společnosti podmíněny a umožněny specificky biblickým (křesťanským) pojetím vztahu světského (v jeho teologicky založené autonomii) a duchovního, tedy do jaké míry hraje v procesech diferenciacce roli teologická linie od relativizace královské moci u izraelských proroků, přes Ježíšovu zásadu „co je císařovo, císaři, co je Božího, Bohu“,¹⁶ Augustinovo učení o „dvou obcích“¹⁷ a jeho aplikaci v boji o investituru v 11. století,¹⁸ po Lutherovo učení o „dvou královstvích“.

Další teoretik sekularizace T. O' Dea (1966) hovoří o „sekularizaci kultury“. Spojuje ji se dvěma změnami myšlení: s desakralizací a s racionalizací. Obě změny jsou ovšem těžko myslitelné bez odkazu řecké filosofie a biblické tradice, respektive bez biblické dialektiky prorockého a kněžského.

Také Luckmannovo pojetí privatizace náboženství (Luckmann 1996) nutně vyvolává otázku, do jaké míry je toto zesoukromnění náboženství myslitelné bez odkazu „zrození individuality“ v době „axiální epochy“, případně „etického zlomu“, a k posílení důrazu na individuální odpovědnost v tradici starozákonního Izraele, případně bez odkazu k reformaci 16. století jako období (teologicky motivovaného!) zrodu moderního západního individualismu.¹⁹

Stoupenec i kritik sekularizační teze P. L. Berger o vztahu „sekularizace“ k jedinečnosti křesťanství hovoří velmi otevřeně a často. Biblický důraz na Boží transcendenci, židovské zhodnocení dějin (nikoli kosmu) jako dějiště Božího zjevení, křesťanský a zejména reformační

¹⁶ K tomuto výroku jako vystižení ideje sekularizace viz Halas (2006).

¹⁷ K tomu Umlauf (1999) nebo Floss (2005).

¹⁸ Viz k tomu Böckenförde (2006).

¹⁹ K politickým důsledkům teologického a filosofického řešení vztahu soukromého a veřejného viz Rémond (2003).

důraz na individualitu a odpovědnost (Berger 1997), to vše jsou podle Bergera „intelektuální podmínky“ sekularizace, stejně jako protestantské zpochybnění tajemství, zázraku a kouzla, které přispělo k „sekularizaci vědomí“ západního člověka (Berger 1967).

J. Casanova (2005) vnesl nové světlo do úvah o sekularizaci odlišením tří různých procesů, které bývají často mylně zaměňovány či označovány za tři vnitřně propojené aspekty jednoho procesu: 1) diferenciaci prostřednictvím postupné emancipace světské domény zpod „příkrovu“ náboženství, 2) úpadek náboženské víry a praxe, 3) privatizace náboženství. Tyto tři procesy nejsou nutně provázány a zvláštností Evropy je právě to, že zde shodou dějinných okolností probíhaly všechny tři zároveň a nabyly protinábožensky emancipační charakter (a „patos“) (Nešpor 2006, Nešpor, Lužný 2007).

Vyjdeme-li nyní z Casanovova rozlišení, můžeme o jednotlivých procesech konstatovat následující: Co se diferenciaci týče, o možných souvislostech teologických faktorů (křesťanského pojetí Boží transcendence, lidské autonomie a svobody a z nich vyplývajícího pojetí vztahu světské a duchovní domény) na jedné straně a postupné diferenciaci (a emancipace dílčích autonomních subsystémů zpod posvátného baldachýnu) na straně druhé už byla řeč.²⁰

Příklad USA ukazuje, že diferenciaci vedoucí k odluce církve od státu nemusí vůbec vést k úpadku náboženské víry a praxe. Naopak, Casanova naznačuje, že tento úpadek sledovatelný v Evropě může souviset právě s „césaropapismem“, s dlouho trvajícím neochotou evropských církví vzdát se politických privilegií. Naproti tomu v USA vedlo (zřejmě) přijetí principu diferenciaci k vytvoření blahodárných „tržních podmínek“ v oblasti náboženství. Jednotlivé denominace čile soupeří o klienty prostřednictvím marketingu, public relations, diferencované nabídky, péče o zákazníka a podobně, čímž dochází (jakoby působením „neviditelné ruky“) k vitalizaci a kultivaci náboženského trhu.²¹

U třetího procesu, tedy u privatizace, je opět na místě otázka, do jaké míry souvisí moderní individualismus Západu, který je předpokladem privatizace náboženství, se specifickými charakteristikami křesťanské tradice,²² respektive s biblickou a teologickou antropologií a hodnotami jako jsou posvátnost a důstojnost (každého!) lidského života, odpovědnost a svoboda založená v osobním vztahu každého jednotlivce k transcendentnímu Bohu a podobně.

20 Jistě je třeba (v souvislosti s diferenciací) odmítnout jak simplifikující mýtus všeprostopujícího náboženství (neřkuli zbožnosti) v předmoderních evropských společnostech, tak také anachronické včítání osvícenského konstruktů „náboženství“ (jakožto svébytného subsystému) do dob a kultur, kde podle všeho nic podobného neexistovalo a neexistuje. Viz k tomu Lužný (1999: 135 a 142).

21 Americký model se tak zdá být dobře kompatibilní se strukturální diferenciací moderních společností (Casanova 2005: 97). Hlubší rozbor podobnosti a rozdílů evropské a americké sekularizace (ve vztahu ke křesťanství) ovšem ponechávám v rámci tohoto článku stranou.

22 Filosofickou interpretaci přímého vztahu křesťanské víry a sekularizace (právě ve smyslu privatizace náboženství) moderního Západu nabízí G. Vattimo a R. Rorty (2007). Ke vztahu sekularizace a kenotické teologie (tj. teologie „sebevyprázdňení Boha“) viz s. 17, 28, a jinde. Učení o Vtělení znamená, že Bůh se vzdal moci a předal ji člověku, říká R. Rorty (s. 39). Podle G. Vattima v podobném smyslu privatizace náboženství vyplývá z nejnějnějších principů křesťanské víry (s. 42).

Další přístupy k otázce vztahu evropské sekularity a západního křesťanství

V souvislosti se soudobými trendy, jako jsou „desekularizace“, návrat „posvátna“, depri-
vatizace náboženství, de-diferenciace, které do jisté míry zasahují i „kolébku sekularizace“,
tedy Evropu, nabývají zvlášť provokativní (a problematický) ráz pokusy vysvětlit „sekulari-
zaci“ jako bytostně křesťanský jev.

Například M. Gauchet tvrdí, že „odkouzlení světa“ je výsledkem vývoje křesťanství, které
je podle něj jedinečné právě tím, že je to „náboženství rozchodu s náboženstvím“ (Gauchet
2004, 2006). Pokouší se vyložit současný „zánik vlády neviditelného“ jako tisíciletí trva-
jící nenutný dějinný proces, jehož rozhodujícími etapami jsou „vláda čiré minulosti“ (archa-
ická náboženství), vznik státu, etický zlom v axiální epoše, subjektivizace božského, vznik
(židovského) monoteismu, deetnizace a univerzalizace židovského monoteismu v křesťan-
ství, a dějiny působení dogmatu o Vtělení v rámci (západního) křesťanství (včetně rozvíjení
jeho důsledků, mezi něž patří podle Gaucheta také boj o investituru 11. století a reformace
16. století). Procesy, jako jsou emancipace světského či rostoucí autonomie lidského světa,
ustavování a posilování individuality, niternosti a tak dále, považuje za postupné (byť tisí-
ciletí trvající) uskutečňování vnitřních možností (křesťanského) monoteismu.²³ Gauchet se
domnívá, že podobné analýzy dějinného dopadu vnitřního obsahu křesťanské víry a tradice
jsou naprosto nezbytné, abychom pochopili „originalitu našeho světa“, abychom nahlédli,
v čem spočívá „západní zázrak“, abychom analyzovali vnitřní dynamiku sekularizačního pro-
cesu (ovšem nikoli ve smyslu eurocentrické nadřazenosti, ale právě ve snaze pochopit, v čem
a proč je Evropa „jiná“).

Jiným pokusem vyložit „sekularizaci“ jako bytostně křesťanský jev či trend je filosofický
projekt L. Hejdánka (1990, 1999). V návaznosti na Gehlenovu antropologickou teorii o pudové
nedostatečnosti člověka (kterou kompenzuje sociálně konstruovaný posvátný řád),²⁴ Hejdánek
vychází ze stabilizující funkce myticko-rituálních komplexů v rámci takzvaného archaického
myšlení. Jeho významnou součástí je nostalgická „vzpomínka“ na zlatý věk života „v náručí
mýtu“, který už je ale nenávratně ztracenou minulostí. Životní obzor se tak rozpadá na zvláštní
(posvátné) časy, místa, předměty a osoby (zprostředkující spojení s posvátným Zdrojem
života) a na jejich (ontologicky méněcenné) profánní protějšky. Mýty, které definují posvátné
časy, prostory, osoby a veličiny, jsou periodicky reaktualizovány v rituálech, fungují v tomto
smyslu jako „sekundární instinkty“, jako exemplární modely lidských činností (Hejdánek
1999: 147). Život ve znamení této duality posvátného a profánního je podle Hejdánka pod-
statným rysem náboženství (Hejdánek 1990: 64, Hejdánek 1999: 158).²⁵

²³ Podle Gaucheta ovšem křesťanské ideje vytvářejí pouze vnitřní podmínky společenského vývoje,
které mohou zůstat celá staletí neuskutečněny, dormantní či „v inkubační době“ (Gauchet 2006).
Katalyzátorem jejich proměny ve společenskou realitu pak mohou být ekonomické, politické a jiné
„náhodné“ a „neideové“ faktory. Sluší se zároveň připomenout, že Gauchetovo pojetí odkouzlení
světa se samozřejmě netýká křesťanství jako soukromé víry jednotlivců, ale pouze náboženství
jako „věci veřejné“.

²⁴ S podobnou koncepcí pracují také P. L. Berger a T. Luckmann (1999).

²⁵ V těchto analýzách se Hejdánek odvolává na klasické studie M. Eliadeho na téma archaické
religiozity.

Toto paradigma myšlení či pojetí skutečnosti bylo ovšem v dějinách dvakrát překonáno – v řeckém „přechodu od mýtu k logu“ a v izraelském přechodu od (posvátné) minulosti k budoucnosti, od kosmu k dějinám, od mystické participace k etické odpovědnosti, od božské přírody k dobrému stvoření, od konformity vůči posvátnému řádu k víře v osobního Boha (Hejdánek 1997, 1999). Křesťanství se stalo nositelem, šířitelem a kultivujícím prostředím těchto hebrejských impulsů a odposvátnění či odnáboženštění západní kultury a západního vědomí je (blahodárným) výsledkem dlouhodobého působení těchto impulsů.

Současné trendy desekularizace (post)křesťanských evropských společností představují pro podobná pojetí specificky křesťanských zdrojů evropské „sekularizace“ vážnou výzvu. Nezdá se totiž, že by byl moderní evropský člověk vlivem křesťanství „dospělý“, vyrostlý z náboženství (jak se mnozí domnívali). Nebo je na podobné závěry příliš brzo?

Na jedné straně nelze dost dobře tvrdit (jak upozorňuje Casanova), že desekularizační trendy jsou empirickým důkazem neplatnosti a naprosté pomýlenosti „sekularizační teze“. K dalekosáhlému odnáboženštění, přesněji řečeno dezeklezializaci (Nešpor 2006) či dezetablování církevního křesťanství (Rémond 2003) v (západní) Evropě skutečně došlo a tento proces, zdá se, dosud pokračuje. Zároveň je stále jasnější, že mnoho domnělých důsledků dlouhodobého působení křesťanských ideálů má zřejmě mnohem prozaičtější vysvětlení a teologické přisvojování sekularizace či sekularity (jakožto jevu působeného křesťanstvím) by se z dlouhodobého hlediska mohlo prokázat jako velmi sporné a předčasné.

Jistě je dodnes možné tvrdit, že „sekularizace“ (post)křesťanských společností dál pokračuje a že se jedná o nevratný a křesťanskými hodnotami poháněný proces. V „návratu náboženství“ je jistě možné spatřovat (jenom) přechodné, módní, estetické, konzumentské (a jiné) víření na povrchu. Ovšem právě tak je možné vidět v „návratu náboženství“ příznak nadcházejících dalekosáhlých změn či návratu „do normálu“, případně symptom „skutečného stavu věcí“ (zbavený optického klamu, způsobeného vyprazdňujícími se kostely).

K hledání interdisciplinárních kritérií posuzování příčin sekularizačních procesů

Závěrem snad můžeme konstatovat: sekularizační teze, je-li povýšena na „zákonitost dějinného vývoje lidstva“, je evidentně mylná. Pokud ji ale omezíme na (západní) Evropu a na empiricky dokumentovatelné trendy ve vztahu náboženství a společnosti, tedy přesuneme-li ji do kategorie pracovní hypotézy k porozumění a výkladu otázky „proč je Evropa jiná“, stále může mít heuristický potenciál či „pravdivé jádro“.²⁶ Případně je možné, že některé její premisy zůstávají (zatím) mimo možnosti verifikace a falsifikace. Odpověď nám (možná) dají dějiny. V žádném případě nemůžeme předpovídat budoucnost.

Máme-li ovšem adekvátně porozumět současnému stavu věcí, bylo by žádoucí vypracovat interdisciplinární kritéria posuzování relativní závažnosti jednotlivých faktorů sekularizačních procesů. Některé z těchto faktorů mají charakter ideově zcela neutrálních dějinných událostí, politických, ekonomických a sociálních procesů, mechanismů, dynamismů a zákonitostí, jiné mají charakter inspirujících a mobilizujících ideálů, utopických představ, motivu-

²⁶ Viz k tomu Casanova (1994), podobně Berger (1997).

jších idejí a hodnot. U dalších faktorů není snadné (nebo dokonce možné) jednoznačně rozhodnout, ke které z těchto dvou kategorií patří. Nemáme-li ve snaze o celostní pohled skončit u dlouhého (a možná čím dál tím delšího) vnitřně nestrukturovaného seznamu (možných) faktorů, a nemá-li interpretace sekularizačních procesů končit disparátní sbírkou vzájemně mimoběžných redukcionistických a torzovitých výkladů, které často vůbec nejsou komplementární (jejich závěry se totiž vzájemně nedoplňují, ale naprosto ignorují nebo kategoricky vylučují), je podle mého názoru nutné hledat nějaké zprostředkování a možnost vzájemného poměrování žánrově zcela „nesouměřitelných“ faktorů (tak jak jejich působení tematizuje a „měří“ interkulturní komparativní religionistika, teologie, historie, filosofie, sociologie, politologie a tak dále).

Jednotlivé oborově specifické výklady bývají založeny na výběru právě těch faktorů (a jejich typů), které odpovídají perspektivě a optice daného oboru. Máme-li ovšem klást otázku po přímém vztahu mezi jedinečností sekularity Evropy a jedinečností západního křesťanství ve srovnání s jinými duchovními tradicemi (a tato otázka je, jak jsem se snažil ukázat, nanejvýš smysluplná a legitimní), musíme pracovat na celostním, interdisciplinárním souboru kritérií, metodických postupů a principů verifikace,²⁷ jinak dopadneme jako (někteří) teologové, kteří si (v rámci apriorních východisek svého oboru) sekularitu zcela přivlastnili (tím, že ji celou kompletně odvodili z dějinného působení křesťanských ideálů). Na otázku po přímém vztahu jedinečnosti evropské sekularity a jedinečnosti křesťanství tedy odpověděli (zcela apriorním) „ano“. Někteří historikové a sociologové ovšem na základě výběru oborově relevantních faktorů či hledisek a především na základě principiálního nezohledňování některých otázek (z důvodů proklamované metodické čistoty svého oboru) odpověděli stejně apriorním „ne“. Ani jedna z těchto možností není vědecky obhajitelná.

Cílem tohoto článku bylo názorně zdokumentovat a analyzovat problém neuspokojivých důsledků oborově specifických (až izolovaných) tematizací otázky vztahu evropské sekularity a (západo)křesťanské tradice, jak je tento problém sledovatelný v recentní české odborné diskusi o sekularizaci a jejich příčinách. Jeho východiskem byl prostý empirický fakt plurality vzájemně mimoběžných a (téměř) nekomunikujících způsobů zdůvodňování evropské sekularity ve vztahu k jedinečnosti západního křesťanství.

Domnívám se, že neuspokojivost tohoto stavu volá po ustavení interdisciplinárních badatelských týmů (a to i v českém prostředí, nakolik je oborová roztržitost a vzájemná izolace příznačná – jak jsem se snažil ukázat – i pro českou situaci), schopných (na základě vhodné koordinace, dělby práce a vypracování interdisciplinární kriteriologie) pojednat komplexní otázku vztahu evropské sekularity a (západo)křesťanské tradice adekvátně, to znamená ne redukcionisticky, ale komplexně.

²⁷ O podobně celostní přístup se snaží sociologicky vzdělaný historik a filosof M. Gauchet (2004). Také teologické vzdělání sociologa D. Martina (2005) a účtyhodná teologická kompetence sociologa P. L. Bergera (1997) evidentně umožňují těmto badatelům mnohem komplexnější uchopení otázky po vztahu evropské sekularity a západního křesťanství (ve srovnání s kolegy s újeji zaměřenou oborovou specializací). V českém prostředí o podobně celostní, interdisciplinární interpretaci dějin evropské kultury usiluje sociolog a teolog T. Halík (2004).

Literatura

- BERGER, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York : Doubleday, 1967. 240 s. ISBN 0-38507-305-4.
- BERGER, Peter L. *Vzdálená sláva*. Brno : Barrister & Principal, 1997. 185 s. ISBN 80-8594-718-8.
- BERGER, Peter L. ; LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. 1. vyd. Brno : CDK, 1999. 214 s. ISBN 80-8595-946-1.
- BÖCKENFÖRDE, Ernest W. Vznik státu jako proces sekularizace. In HANUŠ, J. (ed.) *Vznik státu jako proces sekularizace*. 1. vyd. Brno : CDK, 2006. 149 s. ISBN 80-7325-089-6.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě*. Praha : Vyšehrad, 1991. 287 s. ISBN 80-7021-081-8.
- CASANOVA, Jose. Naděje a úskalí veřejného náboženství. In HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. (eds.) *Evropa a její duchovní tvář*. 1. vyd. Brno : CDK, 2005. 331 s. ISBN 80-7325-071-3.
- CASANOVA, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago : University of Chicago Press, 1994. 330 s. ISBN 0-22609-535-5.
- DAVIE, Grace. *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London : Darton, Longman and Todd, 2002. 192 s. ISBN 0-23252-425-4.
- ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. 1. vyd. Praha : Oikumene, 1993. 192 s. ISBN 80-8524-151-X.
- FLOSS, Pavel. Mezi sekularizací božského a divinizací světského. In HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. (eds.) *Evropa a její duchovní tvář*. 1. vyd. Brno : CDK, 2005. 331 s. ISBN 80-7325-071-3.
- FLOSS, Pavel. Filosoficko-teologické aspekty procesů sekularizace a divinizace. In HANUŠ, J. (ed.) *Vznik státu jako proces sekularizace*. 1. vyd. Brno : CDK, 2006. 149 s. ISBN 80-7325-089-6.
- FUNDA, Otakar A. *De Profundis*. Praha : Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1997. 362 s. ISBN 80-86039-31-5.
- FRIEDMAN, Richard E. *Mizení Boha*. 1. vyd. Praha : Argo, 1999. 332 s. ISBN 80-72034-7-X.
- GAUCHET, Marcel. *Dějinný úděl*. 1. vyd. Brno : CDK, 2006. 203 s. ISBN 80-7325-072-1.
- GAUCHET, Marcel. *Odkouzlení světa*. 1. vyd. Brno : CDK, 2004. 259 s. ISBN 80-7325-037-3.
- HALAS, František X. Sekularizace v Evropě od osvícenství po dnešek. In HANUŠ, J. (ed.) *Vznik státu jako proces sekularizace*. 1. vyd. Brno : CDK, 2006. 149 s. ISBN 80-7325-089-6.
- HALÍK, Tomáš. *Vzýván i nevzýván*. 1. vyd. Praha : Lidové noviny, 2004. 371 s. ISBN 80-7106-692-3.
- HANUŠ, Jiří. O podstatě křesťanství a státu, který se zbláznil. In HANUŠ, J. (ed.) *Vznik státu jako proces sekularizace*. 1. vyd. Brno : CDK, 2006. 149 s. ISBN 80-7325-089-6.
- HEJDÁNEK, Ladislav. *Filosofie a víra*. 1. vyd. Praha : Oikumene, 1990. 171 s. ISBN 80-8524-102-1.
- HEJDÁNEK, Ladislav. *Filosofie a víra* 2. vyd. Praha : Oikumene, 1999, 255 s. ISBN 80-8600-566-6.

- HEJDÁNEK, Ladislav. *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*. 1. vyd. Praha : Oikumene, 1997. 197 s. ISBN 80-8600-539-9.
- KAŠNÝ, Jiří. Sekularizace – zmenšování, nebo proměna vlivu náboženství ve společnosti. In HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. (eds.) *Evropa a její duchovní tvář*. 1. vyd. Brno : CDK, 2005. 331 s. ISBN 80-7325-071-3.
- KONZAL, Jan. Sekularizace jako znamení zralosti času víry v Boží království. In HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. (eds.) *Evropa a její duchovní tvář*. 1. vyd. Brno : CDK, 2005. 331 s. ISBN 80-7325-071-3.
- LUCKMANN, Thomas. The Privatisation of Religion and Morality. In HEELAS, P., S. LASH, S., MORRIS, P. (eds.) *Detraditionalization*. Cambridge : Blackwell, 1996. 368 s. ISBN 1-55786-554-X.
- LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost*. 1. vyd. Brno : Masarykova univerzita, 1999. 183 s. ISBN 80-2102-224-8.
- LUŽNÝ, Dušan. *Řád a moc*. 1. vyd. Brno : Masarykova univerzita, 2005. 375 s. ISBN 80-2103-043-7.
- LUŽNÝ, Dušan. Sekularizace, individualizace a veřejné náboženství. In HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. (eds.) *Evropa a její duchovní tvář*. 1. vyd. Brno : CDK, 2005. 331 s. ISBN 80-7325-071-3.
- MARTIN, David. Evropa a Amerika. In HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. (eds.) *Evropa a její duchovní tvář*. 1. vyd. Brno : CDK, 2005. 331 s. ISBN 80-7325-071-3.
- MARTIN, David. *On Secularisation: Towards a Revised General Theory*. Aldershot : Ashgate Publishing, 2005. 206 s. ISBN 0-75465-322-6.
- McLEOD, Hugh. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. 1. vyd. Brno : CDK, 2007. 215 s. ISBN 978-80-7325-124-6.
- NEŠPOR, Zdeněk R. Sekularizace politiky a veřejné sféry a jejich nebezpečí. In HANUŠ, J. (ed.) *Vznik státu jako proces sekularizace*. 1. vyd. Brno : CDK, 2006. 149 s. ISBN 80-7325-089-6.
- NEŠPOR, Zdeněk R. ; LUŽNÝ, Dušan. *Sociologie náboženství*. 1. vyd. Praha : Portál, 2007. 323 s. ISBN 978-80-7367-251-5.
- O' DEA, Thomas. *The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1966.
- POSPÍŠIL, Ctirad V. Břemeno minulosti a zodpovědnost za budoucnost. In HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. (eds.) *Evropa a její duchovní tvář*. 1. vyd. Brno : CDK, 2005. 331 s. ISBN 80-7325-071-3.
- RANDÁK, Jan. Sekularizace náboženské řeči a gest v české revoluci 1848/9. In FASORA, L., HANUŠ, J., MALÍŘ, J. (eds.) *Sekularizace českých zemí v letech 1848–1914*. 1. vyd. Brno : CDK, 2007. 139 s. ISBN 978-80-7325-117-8.
- RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha : Lidové noviny, 2003. 273 s. ISBN 80-7106-496-3.
- RORTY, Richard ; VATTIMO, Gianni ; ZABALA, Santiago. (ed.) *Budoucnost náboženství*. 1. vyd. Praha : Karolinum, 2007. 92 s. ISBN 978-80-2461-310-9.
- UMLAUF, Václav. Požehnání sekularizace. In HANUŠ, J. (ed.) *Náboženství v době společenských změn*. 1. vyd. Brno : CDK, 1999. 111 s. ISBN 80-2102-251-5.

- VOKOUN, Jaroslav. Peter Berger jako teolog. In HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. (eds.) *Náboženství v globální občanské společnosti*. 1. vyd. Brno : CDK, 2008. 182 s. ISBN 978-80-7325-140-6.
- WEBER, Max. Protestantská etika a duch kapitalismu. In *Metodologie, sociologie a politika*, 1. vyd. Praha : Oikumene, 1998. 356 s. ISBN 80-86005-48-8.
- WEIGEL, George. Evropský problém. In HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. (eds.) *Evropa a její duchovní tvář*. 1. vyd. Brno : CDK, 2005. 331 s. ISBN 80-7325-071-3.
- WILSON, Bryan. Secularisation: The Inherited Model. In HAMMOND, P. E. (ed.) *The Sacred in a Secular Age*. London : University of California Press, 1985. 379 s. ISBN 0-52005-343-5.

Autor

Pavel Hošek studoval teologii a religionistiku na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy, kde v současné době působí jako vedoucí katedry religionistiky. Zabývá se metodologií vědy o náboženství a vztahem religionistiky a teologie, a také problematikou mezi-náboženské koexistence a mezináboženského dialogu.

Kontakt: pahos.ets@gmail.com