

Sekularizace

I.

Od Comtových dob je pro sociologii sekularizace tématem, jímž spolumíní sebe samu.¹ Tuto charakteristiku lze stěží popřít. Sociologie nevyhází z náboženských maxim víry, a to ani tehdy a právě ne tehdy, když pojednává o náboženství. Uchovává si „metodologický ateismus“, aby se mohla řadit k vědeckému systému. Proto když dojde na téma náboženství, může jeho sebepopis stavět pouze na sekularizaci ve smyslu náboženské neangažovanosti. Tím ale ještě není rozhodnuto o tom, zda sekularizace představuje smysluplné téma zkoumání anebo, na rozdíl od Comtových dob, jen samozřejmost, o níž již není dále co říci.

Teze o zániku náboženství, ztráty sociálního významu a individuální motivační síly platila v 19. a raném 20. století za jistou pravdu. Předpokládala se na obou stranách ideologického spektra, jak ve spíše progresivní, tak ve spíše konzervativní sociální teorii,² pročež se o ní vlastně vůbec polemicky nediskutovalo. Pojem

¹ Viz Bryan Wilson, *Secularization: The Inherited Model*, in: Phillip E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley, California, 1985, s. 9–20.

² Srov. Thomas Luckmann, *The New and the Old Religion*, in: Pierre Bourdieu – James S. Coleman

sekularizace se vztahoval ke společenskému systému a měl sloužit jako jeho určité vysvětlení, v každém případě jako jeho alternativní popis. Dnes se tento pojem ve vědeckém diskurzu již téměř nepoužívá. Pokládá se za nepotřebný.³ Sdružuje do jednoho slova příliš mnoho různorodých tradic. Mezi sociology náboženství se pokládá za neoddiskutovatelné, že dnes lze sice hovořit o „odcírkevnění“ nebo „deinstitucionalizaci“ či též o úbytku organizovaného přístupu k náboženskému chování,⁴ ale ne o úplné ztrátě významu religiozna.⁵ Tezi o sekularizaci, která předpokládá pevný směr, tedy nahrazuje mnohem otevřenější, ale také zcela neurčitá otázka po náboženské změně naší doby. To umožňuje empirické výzkumy nespázané teoriemi, které však, alespoň dosud, nenabývají žádných interpretovatelných obrysů.

Ani dějiny pojmu neposkytují žádné použitelné vodítko. Zrcadlí se v nich příliš časově podmíněné okolnosti. „Saeculum“ bylo označení pro svět poznamenaný hříchem a utrpením, který potřebuje vykoupení. Jean Paul nazval „sekulární zkázou (Säkular-Verderbnis)“ v jeho době zvláště patrný rozpad všech forem posvátna.⁶ „Sekularizovat (Säkularisation)“ znamenalo zcizit masově nahromaděný neúčinný církevní majetek nebo zrušit církevní privilegia a výsostná práva. „Sekularizace (Säkularisierung)“ pak znamenala, především v katolických zemích, ideově-politický program odbourání vlivu náboženství na společnost, školství, vědu, na sebeurčený způsob života

(eds.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder – New York 1991, s. 167–182 (168 násled.).

³ Přehledy, které nám ušetří práci s odkazy na literaturu, podávají hesla Säkularisation, Säkularisierung od Hermann Zabela et al., *Wörterbuch Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, sv. 5, Stuttgart 1984, s. 789–829; a od Giacomo Marramaa, *Säkularisierung, Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. 8, Basel 1992, sl. 1133–1161; též, Cielo e terra. *Genealogia della secolarizzazione*, Roma – Bari 1994. Srov. také Hartmann Tyrell, *Religionssoziologie, Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), s. 428–457 (444 násled.), který hodnotí relevanci tématu kladněji.

⁴ A to i podle výsledků nejnovějšího výzkumu. Viz W. Jagodzinski – Karel Dobbelaere, *Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa*, in: J. Bergmann – Alois Hahn – Thomas Luckmann (eds.), *Religion und Kultur*, zvláštní číslo 33 časopisu *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen 1993, s. 68–91; Studien- und Planungsgruppe der EKD, *Fremde Heimat Kirche: Ansichten ihrer Mitglieder*, Hannover 1993.

⁵ Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie: essai*, Paris 1996, s. 207, mluví opatrněji o „konci teologicko-kulturního (fin du theologico-culturel)“.

⁶ Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, citováno podle *Werke*, sv. 5, München 1963, s. 384.

jednotlivce, program antiklerikálního „pozitivismu“ často spojovaný s Comtovou teorií světových dějin. Sekularizaci lze také pojímat jako promítání účelů, s nimiž se zavádí do neznámé budoucnosti struktura a diference. Když se mluvilo ve 20. století o sekularizaci, bylo možné i poté, co samotný comtismus začal být považován za ideologii, stále ještě poukázat na rostoucí lhostejnost obyvatelstva v náboženských otázkách, na opadající návštěvnost bohoslužeb, na počty vystoupení z církve, tedy na fakta. Empirické výzkumy k tomuto tématu pokračují, ale používají nyní vícerozměrný pojem, jehož jednota ob stojí již jen v šetřených souvislostech.⁷

Zatímco v této podobě se pojem sekularizace zdá mít věcně deskriptivní obsah, protože totiž označuje určité skutečnosti, převážně se pokládá za historický pojem, jemuž různá období dávají různý obsah. Jako historický pojem se však dostává do vířů filosofie dějin, v nichž dnes ztrácí jakoukoli pevnou referenci, byť vázanou k dané epoše. Jestliže je sekularizace osvícením, zabředne do jeho dialektické sebenegace. Je-li moderní, lze se jejich figur v postmoderně vzdát ve prospěch všelijakých kombinací. Je-li evropská, pak se není co divit četným náboženským revivalům mimoevropského původu. Je-li míněna empiricky, pak stačí poukázat na současný význam náboženských a morálních témat v učebních plánech škol,⁸ jako by na nich zvláště záleželo při přípravě na civilizovaný způsob života v moderní společnosti. Nakonec se zkoumání již nezaměřují na to, zda moderní společnost je sekularizovanou společností, nýbrž jen na to, proč se to tvrdí.⁹ A to takřka navzdory faktům vzhledem

⁷ Viz např. Luca Ricolfi, *Il processo di secolarizzazione nell'Italia deldopoguerra: un profilo empirico*, *Rassegna Italiana di Sociologia* 29 (1988), s. 37–87. Starší výzkum shrnuje Karel Dobbelaere, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, *Current Sociology* 29/2 (1981). Srov. také též, *Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences*, *Social Compass* 31 (1984), s. 199–219.

⁸ Pro celosvětové srovnání viz John W. Meyer – David H. Kamens – Aaron Benavot, *School Knowledge for the Masses: World Models and National Primary Curricular Categories in the Twentieth Century*, Washington 1992, zvl. s. 139 násled.

⁹ Speciálně u sociologie by bylo možné se domnívat, že teze o sekularizované společnosti je zoufalou snahou udržet ústřední postavení otázky náboženství pro problém společenského řádu, ovšem již jen v negativní verzi. Srov. Roland Robertson, *Sociologists and Secularization*, *Sociology* 5 (1971), s. 297–312. Svůj teologický zájem o toto téma zdůvodňuje podobně Trutz Rendtorff, *Zur Säkularisierungsproblematik: Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie*, *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 2 (1966), s. 51–72.

k nesporné skutečnosti, že sekularizace nijak nevyklučuje náboženskou činnost a zkušenost.¹⁰

Navzdory všem těmto dobrým důvodům nelze pojem sekularizace škrtnout bez náhrady. Tíživé změny, které otevřeně vycházejí na povrch okolo roku 1800, lze jen těžko popřít. S Francouzskou revolucí se tak stěhuje intolerance z náboženství do politiky.¹¹ Funkci náboženské symbolizace pak přejímá estetika, či přinejmenším je její spolunositelkou.¹² Přinejmenším pro období romantismu lze tak sekularizaci pojímat jako „displacement“, jako přesun nábožensky zabarvených očekávání do mimonáboženských, světských oblastí.¹³ Když se budeme chtít zříci pojmu pro tak radikální změny, vytvoří se vakuum, teoretická mezera, k jejímuž vyplnění se nehlásí žádní kandidáti. To můžeme ozřejmit s pomocí teorie pozorování a pojmu formy. Chceme-li pozorovat náboženství, musíme je dokázat označit, tedy rozlišit. Forma náboženství, která jej činí rozlišitelným a kterou se pozorování řídí, je forma o dvou stranách. Jednou z nich je náboženství, které se samo odlišuje. A tou druhou?

Bylo by možné se spokojit s odpovědí: druhou stranou je vše ostatní, tedy všechno, co neoznačujeme, označujeme-li náboženství; druhá strana se pak nadále předpokládá jako nevyznačený stav (unmarked state) světa. To by vyhovělo minimálním nárokům, ale ponechalo by to otevřené nejméně dvě otázky. Jedna zní: existuje na druhé straně újeji vymezená oblast, kterou bychom rádi učinili schopnou přijmout označení, totiž oblast nenáboženské společenské komunikace (pro sociology)? Druhá zní: jak nahlíží náboženství samo svou druhou

¹⁰ Jak se stále znovu zdůrazňuje v obavě před klamem pramenícím z tohoto pojmu. Viz např. Donald E. Miller, Religion, Social Change, and the Expansive Life Style, Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie 9 (1975), s. 149–159, jehož teze zní: problémem není ono „zda“, nýbrž „jak“ náboženské zkušenosti.

¹¹ A je to také pozorováno. „Do politiky vstoupil duch intolerance,“ píše například Ludwig Tieck, Frühe Erzählungen und Romane, München nedatováno, s. 177 násl.

¹² Viz Friedrich von Schelling, Philosophie der Kunst. Přednášky 1802/03, citováno podle vydání 1859, přetisk Darmstadt 1960.

¹³ K „displacement“ srov. Dominick Lacapra, The Temporality of Rhetoric, in: John Bender – David E. Wellbery (ed.), Chronotypes: The Construction of Time, Stanford, California 1991, s. 115–147; Peter Fuchs, Moderne Kommunikation: Zur Theorie des operativen Displacements, Frankfurt 1993; Luc Ferry, L'homme-Dieu ou le Sens de la vie: essai, Paris 1996, s. 22, mluví o „sekulární reorganizaci náboženského (réaménagement séculier du religieux)“ a jako příklad zmiňuje komunismus.

stranu – ať už je to zbytek světa, pro nějž by chtělo mít své vlastní označení; anebo nenáboženská společenská komunikace? Vždyt náboženství může očividně svému sebepopisu přidat na určitosti jen tehdy, když dokáže přesněji udat, co je do něj zahrnuto a co z něj vyloučeno.

Odpověď na obě tyto otázky lze shrnout pod pojmem sekularizace, aniž bychom se tím již pouštěli do obsahově určitých výpovědí nebo popisů situace. Jedná se o popis druhé strany sociální formy náboženství, o popis jeho vnitrosociálního prostředí. Nejde tedy o světské předměty jakéhokoli druhu. Nechceme hovořit o sekularizaci světa, kdy jsou mu, případně jí upírány božské vlastnosti. A jedná se o popis určitého pozorovatele, totiž náboženství, či přesněji: o popis popisování společenského prostředí tímto a žádným jiným pozorovatelem.¹⁴ Jiní pozorovatelé proto možná budou tytéž stavy věcí popisovat jinak, například jako experiment ve vědecké laboratoři; a vůbec jim nepřijde na mysl, že by se člověk v takovém případě neměl modlit, aby se experiment zdařil, protože tím by se, kdyby modlitba zapůsobila, provinil proti pravidlům experimentu (ceteris paribus, dokonalé zachycení relevantních proměnných atd.). Systém, který operuje v prostředí náboženského systému, pro sebe není určen tím, že je prostředím náboženství, v němž provádí a pozoruje vlastní operace. „Je rozdíl mezi tím, když si v neděli přispíte, a tím, když odmítnete svátost, stejně jako mezi tím, když si dáte svačinu, a znesvěcením postu na Yom Kippur.“¹⁵

Takto chápaný pojem sekularizace vyhovuje požadavkům vědecké limitationality. To znamená, že něco vylučuje. Zároveň je vztažen k pozorovateli. To znamená: tento pojem sekularizace implicitně

¹⁴ To jinými slovy znamená, že náboženství a sekularizace představují protiklady jen v náboženském kontextu. Empirickými sociologickými výzkumy, které se snaží zjistit objektivní fakta, se proto daleko nedojde. Viz k tomu James E. Dittes, Secular Religion: Dilemma of Churches and Researchers, Review of Religious Research 10 (1969), s. 65–81; Peter G. Forster, Secularization in the English Context: Some Conceptual and Empirical Problems, The Sociological Review 20 (1972), s. 153–168.

¹⁵ „There is a difference between sleeping late on Sunday and refusing the sacraments, between having a snack and desecrating the fast of Yom Kippur.“ Robert M. Cover, The Supreme Court, 1982 Term. Foreword: Nomos and Narrative, Harvard Law Review 57 (1983), s. 4–68 (8) – což je pokus, jak v sekularizované společnosti plodně využít talmudickou tradici pro interpretaci americké ústavy.

zahrnuje to, že mohou existovat jiní pozorovatelé, pro něž zůstává sekularizovanost jejich pozorování latentní, ba slouží jako jejich slepá skvrna, která jim vůbec teprve umožňuje vidět to, co vidí. A to lze opět říci jen tehdy, když mluvíme z úrovně pozorování třetího řádu, to znamená: pozorujeme toho, kdo s pomocí tohoto pojmu sekularizace pozoruje to, co jiný pozorovatel pozorovat nemůže, když se specializuje na nenáboženská schémata pozorování.

Těmito úvahami se dostáváme do sotva řešitelných logických potíží.¹⁶ V každém případě prolamují hranice dvouhodnotové logiky. Zároveň však rekonstruují, byť (zatím) nejsou k dispozici odpovídající strukturně bohaté logiky, známou historickou relativitu dané kategorie: takové komplexní popisy potřebuje a umožňuje pouze moderní společnost. Starší společnosti si vystačily s pozorováním posvátných předmětů nebo později s pozorováním boha-pozorovatele, jehož dokázaly v krajním případě předpokládat jako pozorovatele všeho, tedy jako pozorovatele vně světa s tím důsledkem, že pro pozorování *ve* světě pak není rozdíl v tom, zda jej *On* pozoruje nebo ne. Tedy s tím důsledkem, že nakonec došlo k překlopení v domněnku plně sekularizovaného světa, *v němž* je na vůli každého pozorovatele, zda sám sebe definuje jako náboženského, či nikoli. Teprve ve světě, který byl takto teologicky připraven, pak vystupují pozorovatelé, kteří vidí a popisují i toto a kteří dokáží reflektovat to, že i oni sami, ať už s náboženským nebo nenáboženským záměrem, pozorují, jak pozorovatelům slouží sekularizační schéma k tomu, aby pro sebe porozuměli možnostem pozorování světa.

Sekularizace v našem chápání je pojmem přízpusobeným polykontexturálně pozorovatelnému světu, v němž kontextury pozorovatelů již nejsou totožné (nebo z opačného úhlu: nejsou zatížené klamem) z hlediska bytí či z hlediska boha. Sekularizace je proto pojmem, který patří do takové společnosti, jejíž struktury naznačují polykontexturální pozorování, a proto vyžadují předběžná rozhodnutí o přijetí či odmítnutí (což je také kontexturou druhého řádu). Sice ne pro každý jednotlivý případ, ale vždy tehdy, chce-li někdo vyčerpat možnosti společnosti a učinit zadosť její realitě.

¹⁶ Viz k tomu v návaznosti na Gottharda Günthera Elena Esposito, *L'operazione di osservazione: Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali*, Milano 1992.

Takto chápaný pojem sekularizace nevede toho, kdo jej navzdory všemu používá, k hypotéze, že náboženství v moderní společnosti ztratilo na významu.¹⁷ Spíše se pozornost upoutá k otázce, jakými sémantickými formami a jakými opatřeními k inkluzi či exkluzi svých členů náboženství reaguje na předpoklad sekularizované společnosti. Sekularizace je pozorována jako provokace náboženství, a to je též důvodem, proč může existovat více snad vzájemně neslučitelných, snad kulturně přijatelných, snad „pozoruhodných“ forem, jimiž náboženství této provokaci čelí.

II.

Po této úvodní úvaze lze snadno vidět, že a jak musí sekularizace souviset s funkcionální diferenciací coby novověkou podobou diferenciaci společenského systému. Na dějinách pojmu *saeculum* a sekularizace (ve smyslu *Säkularisation* i *Säkularisierung*) to lze sledovat sice pouze v hrubých rysech, ale přesto dostatečně. Nápadné tak je například to, že ve středověkém světě jsou některé výchozí předpoklady pro autonomii důležitých oblastí života, především sexuálně založená láska a peníze, v náboženství vedeny jako příznaky neřestí „tohoto světa“ a nutí náboženství k tomu, aby více, než je udržitelné, spoléhalo na askezi a nemajetnost. Odnímání církevního majetku, rušení privilegií a výsadních práv kléru a zavedení právoplatného civilního sňatku, tedy „sekularizace (*Säkularisation*)“, je pak jen důsledným přesunem prostředků do těch systémů, které je potřebují k plnění svých funkcí. Se sekularizací se konečně zaznamenává *zneviditelnění boží ruky a princip „svět se točí sám od sebe (le monde va de lui-même)“*. Tím se rozevírá hluboká trhlina mezi náboženskými skrupulemi, nadějemi a tísněmi jednotlivce a funkčními požadavky sociálních systémů. Ani ekonomicky, ani politicky, ani vědecky a konečně ani v rodinné výchově, při vzdělávání či péči o nemocné nedává funkcionálně příliš smysl hledat vztah k náboženství, třebaže se jeho zastaralým podobám odměňuje určitý míldar v podobě jednotlivých hodin výuky, zákonného zákazu zasahování do náboženství nebo daňových zvýhodnění. Rovněž některé úkony, třeba přechodové rituály rodinného života, jsou stále ještě

¹⁷ Srov. také úvahy k „ztrátě funkce“ náboženství výše, v 3. kapitole.

ochotně přenechávají náboženství. Ale suma takovýchto okrajových jevů naprosto nepodává přiměřený obrázek o významu náboženství v moderní společnosti; vždyť tyto popisy pokaždé považují za základ systémovou referenci jiných funkčních systémů, a nikoli systému náboženství.

Za tuto rovinu volnějších ideově-dějinných asociací vede pouze pečlivá analýza funkčně zaměřené formy diferenciacce. Tento úkol prolamuje rámec zkoumání, které je na tomto místě možné provést. Musíme si proto vystačit s několika skicovitými náznaky.

Funkční systémy operují autoreferenčně. Vyznačují se tím, že své operace autopoieticky uzavírají, když se soustředí na svou funkci a na její kód a ostatní kognitivní nebo normativní hlediska zohledňují pouze na úrovni svých (měnitelných, netvořících jejich identitu) programů. Jak jsme již sledovali na případu náboženského systému, vzniklo takové uspořádání v jednotlivých případech evolučně. Pokud se to stane, opírají se takové funkční systémy zprvu ještě o primární způsob společenské diferenciacce: funkcionáři církve, ba i její svatí pocházejí z vyšších vrstev.¹⁸ Bez této opory by se náboženství pravděpodobně znovu vrátilo do fáze, kdy sestávalo pouze z magických a rituálních operací a nebyla mu dovolena žádná determinace výlučně vlastními operacemi. Přednovověké náboženství právě tak odpovídá diferenciaci centra a periferie, ba dokonce diferenciaci náboženských center podstatně ke vzniku této formy společenské diferenciacce přispívá. Vysoké náboženství sice může navenek tvrdit rovnost všech svých příznivců: všichni se rodí i umírají s duší, takže je pro všechny zaručen život před životem a po něm.¹⁹ Nicméně výroky a potvrzení víry se mohou v závislosti na diferenciaci centra a periferie značně lišit, ba sama tato diference tvoří strukturální propojení mezi

¹⁸ Pro evropský vývoj od středověku viz Katherinea Charles H. George, Roman Catholic Sainthood and Social Status: A Statistical and Analytical Study, Journal of Religion 35 (1955), s. 85–98; Pierre Deloof, Sociologie et canonizations, Den Haag 1969.

¹⁹ To, nakolik to platí také pro ty, kteří nenáleží k našemu náboženství, lze posuzovat různě, kromě jiného podle měřítka diference centra a periferie. Zatímco křesťanské vysoké náboženství si dělá starosti o duše antických filosofů, kteří nemohou být spaseni, znám jednoho obyvatele jižní Itálie, který je pokládán za „Turka“ a sám se za něj považuje, protože nebyl pokřtěn, a tedy nemá duši, ale srdce, jak mi potvrdil. K tomuto tématu z jiného náboženského okruhu viz také Ganath Obeyesekere, The Great Tradition and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism, Journal of Asian Studies 22 (1963), s. 139–153.

náboženstvím a zbytkem společnosti, aniž by se v této funkci stala pro náboženskou víru tématem.

Tyto formace se mění s tím, jak se stále více společenských funkčních systémů diferencuje do autonomních, operativně uzavřených systémů. Taková evoluce podřívá primát tradičních forem diferenciacce. Narůstá odkázanost funkčních systémů na strukturální propojení s rozvrstvením a diferencemi centra a periferie. Obyvatelstvo se již primárně netřídí podle rozdílu v původu, a tedy nedělí podle pevného statusu, nýbrž každý funkční systém řídí pro sebe inkluzi a rozložení šancí sám. Stále více jednotlivců se musí obejít bez sociálního statusu zaručeného narozením, dokážou však číst a psát, a jsou proto k dispozici pro komplexnější podmínky inkluze. Společnost vymění princip své stability formou strukturální a sémantické „katastrofy“. Jinými slovy, změni svou formu diferenciacce, to znamená formu, v níž spojuje jednotu a různost.

V sémantice se tato katastrofa projevuje v neposlední řadě jako opuštění všech kosmických korelátů. Funkčně orientovaná forma vnitřní diferenciacce se tak silně odlišuje ode všech struktur, které lze promítnout do prostředí, že společnost již není možné pojímat jako systém, který svět drží pohromadě. Zatímco stratifikace ještě mohla být kosmologizována shora a zdola nebo jako „řetězec jsoucen“ a diferenciacce podle centra a periferie zase jako rozlišení středu a okraje, nyní již není možné do světa promítnout dělení odpovídající jednotlivým funkcím. Zobrazovací schéma „rozdělení“ světa do kategorií, rodů a druhů ztrácí svou oporu. V návaznosti na to je (především ve vztahu k lidem) schéma nahoře/dole nahrazeno schématem uvnitř/vně. Svět ztrácí svou povahu všeobjímajícího (periechon) a je vyznačen diferencí mezi systémem a prostředím, přičemž prostředí je vždy to, co je z hlediska každého systému odlišné, neznámé, a pro což se tedy nedají vystopovat žádné společné podstatné rysy.

To v konečném důsledku vede ke kognitivnímu konstruktivismu. Činit rozlišení, a tedy pozorovat dokáže jen systém, zatímco prostředí je jen takové, jaké je. Protože jak známo, v ráji se před pádem nevykytovala žádná rozlišení (přestože tomu, řečeno naší terminologií pozorovatele, zprávy soustavně odporují), lze se domnívat, že prostředí není ničím jiným než ztraceným rájem, tedy onou natura lapsa. Teprve překročením zákazu vzniká možnost pozorovat morálně, tedy

s rozlišováním, a tím se ráj stává prostředím, do něho se nelze vrátit zpět, protože systém si dokáže uchovat vlastní rozlišovací praxi pouze jako operativně uzavřený.

K nejdůležitějším a pro téma sekularizace klíčovým účinkům funkcionální diferenciacie patří to, že jsou nyní téměř všechny struktury a operace převáděny na rozhodnutí. I o samotném tržním hospodářství je ve zpětném pohledu ideologie pojednáváno tak, jako by bylo zavedeno rozhodnutím (a proto může být zavedeno i tam, kde dosud nefungovalo). Co však lze přičítat rozhodnutím, nelze dost dobře (nebo jen velmi umělými, příliš nepřesvědčivými oklikami) převést na náboženské uspořádání světa. Podle zcela běžného pojetí řetězec přičitatelnosti končí u rozhodnutí, které dalo do pohybu nějaký běh událostí, přivedilo dějinný zvrat. Kdo se ptá dále, za tuto mez, skončí u ideologií nebo nevědomých motivů, tedy u sémantických figur, které byly vyvinuty záměrně jako korektiv k přičítání rozhodnutím. Lze sice v bibli (a nejen v mýtu o pádu) nalézt dost dokladů pro to, že bůh umožnil člověku podílet se na stvoření, ale kdo by to chtěl teologicky zohlednit, musel by zcela přepsat dějiny spásy.

To ale můžeme nechat být. V každém případě je tato diferenciacie operativně uzavřených funkčních systémů, vydělujících se ze svého prostředí, v novověké společnosti zaznamenána dílem v očekávaných pokroku, dílem v horizontech budoucnosti s nejistým obsahem a dílem v kategoriích ztráty, aniž by strukturální popis postihl proces přechodu. Náboženský systém (tak jako všichni, kdo se snaží pozorovat, jak se pozoruje z pohledu náboženského systému) na to reaguje popisem společnosti a jejího světa jako „sekularizovaných“. Pro toto tvrzení se najdou symptomy a doklady, ale míněny zde nejsou jednotlivosti, nýbrž to, jaký obrázek společnost náboženství nabízí. Popis pomocí sekularizace se může opřít o to, že ani ostatní sebepopisy společenského systému jako „kapitalistické“ společnosti, jako vědeckotechnicky operujícího systému, jako „společnosti rizika“, jako „informační společnosti“ nebo konečně z čistě časového pohledu jako „moderní“ či „postmoderní“ společnosti nenacházejí příliš přesvědčivé odpovědi. Náboženský „obraz světa“ se v neposlední řadě stává nemožným proto, že *ani jiné* popisy světa a společnosti nepřesvědčují.

III.

K nejrozšířenějším charakteristikám pojmu sekularizace patří to, že se stalo věcí individuálního rozhodnutí, zda se vůbec nábožensky angažovat, a pokud ano, v jakém náboženství. Mluví se o tom, že náboženství se tím stalo soukromou záležitostí, na níž již nezávisí nic jiného než právě soukromé uspokojení.²⁰ Stává se náboženstvím *à la carte*.²¹ Ale tím se jen kupí nové hádanky. Výraz „soukromé“ na každý pád není způsobilý situaci popsat, protože opačný pojem „veřejné“ se na většinu náboženské praxe hodí taktéž. Zatímco ve starém světě bylo „soukromí“ *vylučovací kategorií* (*privatus = inordinatus; privatio = negatio in subiecto*), s přechodem k moderně se soukromí a individualita slévají v jedno, takže sémantika pojmu nabírá směr k sociálnímu respektu (jako spotřebitel, jako volič, jako subjekt soudnosti atd.), tedy směr *inkluzivní*. Ale také individualita osobnosti nebo rozhodování je určením s naprosto neostrými historickými obrysy. Pokud šlo o otázku pozornosti věnované náboženství, hrála roli vždy, a hraniční případ dalekosáhlé abstinence lze jen stěží odlišit od rozhodnutí k areligiozitě. Problém tedy snad spočívá v tom, že jednotlivci, jimž společnost nabízí možnost rozhodnout se pro náboženství nebo proti němu, se právě nerozhodují.

Především v protestantismu došlo v souvislosti s odstraněním (magicko-sakrálních) diferencí životních forem mnichů, kněží a laiků ke zhodnocení jednotlivce, aniž by zde mohla být řeč o sekularizaci. Totéž platí pro „moderní“ představu náboženského zanícení (František Saleský) nebo pro deismus takového Herberta z Cherbury, tedy jistý druh metakonfesijní religiozity, která měla *každému* umožnit vztáhnout svou „practice“ bezprostředně k boží vůli. Hledisko individualizace tedy potřebuje přinejmenším zasadit do přesnějších teoretických a historických perspektiv.

Zůstáváme blízko roviny společenské sémantiky, která upřednostňuje „individuum“, „individualitu“ a „individualismus“.²² Tyto

²⁰ Viz např. Gibson Winter, *The Suburban Captivity of the Churches*, New York 1962; Harvey Cox, *The Secular City*, New York 1965.

²¹ Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris 1996, s. 33 pozn.

²² Podrobněji viz Niklas Luhmann, *Individuum, Individualität, Individualismus*, in: *týž, Gesellschaftsstruktur und Semantik*, sv. 3, Frankfurt 1989, s. 149–258.

orientační pojmy poskytovaly v době přechodu od stratifikační k funkcionální diferenciaci určitou jistotu. „Individua“ označují nový druh mikrodiverzity, kterou je třeba předpokládat při přechodu k sebeorganizaci funkčních systémů.²³ I když se všechna ostatní sociální dělení na šlechtu a neurozený lid, rozdíly míst a národů, církvi a sekt, vztahů mezi patronem a klientem a především: rozdělení domácností začaly otrásat v základech, bylo možné s ohledem na individualitu jednotlivců tento proces zároveň provést i dodat mu takřkajíc určitý substrát, který odolával společenským změnám. Sémantika individuality musela setřít všechny sociální nálepky a omezit se bezprostředně jen na některé antropologické základní skutečnosti, a to na poznávací schopnost a vášně, především však utišit vnitřní neklid, který mezilidské vztahy vystavoval turbulencím.²⁴ Osmnácté století tyto domněnky o povaze člověka ještě více zredukovalo. Když se mezi ně zahrnuly „biografické“ vědomí, které se mezitím velice rozvinulo, a formování jednotlivce prostředím, ale hned se takřkajíc odečetly jako vysvětlení pro diverzitu, zbývaly jako obecné výpovědi o určitém člověku pouze jeho přirozené vlastnosti, svoboda a rovnost. Ty se dostaly do otevřeného rozporu s tím, co se odehrávalo v občanských společnostech té (a možná kterékoli) doby, a byly proto povýšeny na „lidská práva“. V tomto bodě se štěpí představa světa moderního individualismu a náboženství s tím důsledkem, že dnes se náboženský fundamentalismus a fundamentalismus lidských práv ocitají ve střetu, jehož řešení je v nedohlednu. Ne každý člověk se stará o spásu své duše, a ta v žádném případě není lidským právem. A na ty, kteří hledají víru, může působit odpudivě, když je náboženství nabízeno jako menu, v jehož rámci si již nelze vybrat.

Princip rovnosti všech lidí připouští rozdíly v náboženských vyznáních, nivelizuje je však coby individuálně zvolené rozdíly.²⁵ Princip svobody všech lidí degraduje podmínky, které kdysi byly utvářeny a uznávány jako „religio“, na něco vnějšího a vposledku lhotejného.

²³ K tomuto rozlišení viz Stephane Ngo Mai – Alain Raybaut, *Microdiversity and macro-order: toward a self-organization approach*, *Revue internationale de systemique* 10 (1996), s. 223–239.

²⁴ K tomu blíže viz Niklas Luhmann, *Frühneuzeitliche Anthropologie: Theoretische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft*, in: *tyž, Gesellschaftsstruktur und Semantik*, sv. 1, Frankfurt 1980, s. 162–234.

²⁵ Vrátime se k tomu později z hlediska „kultury“. Viz níže oddíl VII.

Vystupují jako donucení, pro něž mohou existovat více či méně dobré důvody a větší či menší legitimita. Ze strany náboženství lze tento vývoj obviňovat z kolektivní ideologie individualismu²⁶ anebo, a zde jsou rozpaky ještě očividnější, zpětně podsunout lidským právům náboženské zdůvodnění. Problém leží ale hlouběji. Spočívá v přebudování možností, jak zobrazovat vazby. Protože v moderně je vždy spolupožorováno i to, jak jsou pozorovány vazby, plyne z toho nevyhnutelně, že se připouští kontingence veškerých pevných určení. Tak tak musí prokázat své oprávnění s tím, že i legitimační triky se ukazují být kontingentní. „Nevinné“ jsou nyní pouze takové vazby, pro něž se jedinec sám rozhodl. Vazba se stala „dobrovolným závazkem (commitment)“.

Má-li ale být zobrazeno rozhodnutí se pro náboženské vyznání, může být zdůvodněno nanejvýš biograficky, ale ne z povahy člověka. Již po delší dobu panovala nedůvěra k činění závěrů z lidské přirozenosti na určitá náboženská přesvědčení. Tak například Shaftesbury se domníval, že lidé uvažují o otázkách přirozeného náboženství nekonzistentně.²⁷ Jean Paul zase tvrdil,²⁸ že se lidé nacházejí ve věku kritiky a „kolísají mezi přáním a nezpůsobností věřit“. Z toho však bezprostředně plyne jen to, že k obnovení konzistence je nutné, aby náboženství prosazoval stát prostřednictvím zákona. To lze snést, když se Shaftesburym přeneseme starost o vlastní sociální disciplinaci lidí do oblasti morálky, kterou on cítí jako přirozenou. Pokud to však nábožensky nepřesvědčuje (a mohlo to snad kdy být přesvědčivé?), zanechává nás to stále napospas přirozené nekonzistenci lidských náboženských sklonů. Když pak dojde na to, že individuální prožívání je povýšeno na poslední ukotvení náboženského přesvědčení, nastoupí ten důsledek, že volba náboženství je ponechána na jednotlivci, pokud se k ní rozhodne. A jakmile je přijímáno toto, je odtud jen malý krůček k náhledu, že sociální inkonzistence, ba přímo odlišnost smýšlení od ostatních se může stát silným motivem pro náboženské přesvědčení.

²⁶ Viz např. Alexandre Vinet, *Sur l'individualité et l'individualisme*, in: *tyž, Philosophie morale et sociale*, sv. 1, Lausanne 1913, s. 319–335; poprvé in: *Le Semeur* 1, 3. 4. 1836.

²⁷ *Taktain: An Inquiry concerning virtue or merit* (1709), cit. podle Anthony, Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 2. vyd., s. I. (1714), přetisk Farnborough Hants. UK 1968, sv. II, s. 120.

²⁸ *Levana oder Erziehungslehre* I, cit. podle *Sämtliche Werke*, sv. 36, Berlin 1827, s. 51.

V novější literatuře se často mluví o tom, že jde o (náboženskou) zkušenost. Ta se považuje za nesdělitelnou, lze se na ni sice odvolat, ale tím se ještě přístup k takové zkušenosti neotevívá nikomu dalšímu. Jazykový úzus tak potvrzuje moderní individualismus a zároveň i nepřeklenutelnou diferenci mezi psychickým prožitkem a sociální komunikací.

K vyjasnění proto přispěje, když jako klíčovou zohledníme ne psychickou, ale sociální systémovou referenci, tedy společnost, a to právě u tématu individualizace. Ve starších společnostech bylo možné v komunikaci předpokládat, že pravdy víry (existenční hypotézy, mýty, smysl a účinnost forem kultu) platí, a to pouze proto, že z toho vycházejí i ostatní.²⁹ To se od základu mění, když se člověk při příležitosti komunikace teprve musí ujistit, zda a kterým výpovědím náboženství se věří a kdo jim věří. Východiskem pak může být tématu se prostě vyhnout – být jen pro ušetření času. To ale samozřejmě nevede zpět k společně přijímanému náboženskému „přirozenému světu“.

V přechodném období 17. století se najdou bohaté doklady toho, že situace má charakter „již ne/ještě ne“. Sice se ještě považují za možné jak náboženská víra, tak vedení morálního života, a to jediným správným způsobem; současně se to však již považuje za nesdělitelné. „Svět“ je světem zdání, obrazů, manipulovaných znaků, v němž nelze důvěřovat ani státnímu zřízení, ani dvorům, ani kněžím. „Dívat se, naslouchat a mlčet“, tak zní Graciánovo řešení.³⁰ A když už se ve světě komunikaci nelze vyhnout, je třeba naučit se pohybovat ve světě zdání a vždy vycházet z toho, že pravda je opakem toho, co se jeví navenek.³¹ Ani jednota není předpokládána, nýbrž jí lze dosáhnout jen obráceným postupem. Nevíra je předpokladem víry a pouze v této reflexi může být člověk osobou a jako osoba se spasit.

Jako důsledek tohoto rozdvojení kulturní nabídky náboženství a osobního rozhodnutí k víře lze dnes pozorovat velmi běžnou

²⁹ K africkým postojům víry viz John S. Mbiti, *Concepts of God*, s. 218: „Jednotlivec ‚věří‘ tomu, čemu ‚věří‘ ostatní členové komunity, a ‚věří‘ proto, že ‚věří‘ ostatní (The individual ‚believes‘ what other members of the corporate society ‚believe‘, and he ‚believes‘ because others ‚believe‘).“

³⁰ Baltasar Gracián, *Kritikon*, Praha 1984, s. 80.

³¹ Gracián, *Kritikon*, s. 81, 102 aj.

roztržštěnost kvalitativně náboženských názorů jednotlivců.³² Ti, kteří se na základě autority důsledně řídí církevní ortodoxií, jsou právě tak menšinou jako ti, kteří zastávají důsledně ateistické názory odmítající náboženství. Většina přijímá některé součásti náboženské víry a jiné ne – boží existence ano, ale ne dogma o neposkvrněném početí; mnohé z esoteriky ano, ale ne astrologie; uzdravení skrze víru ano, ale ne vykoupení pouhou milostí; život jednotlivce po smrti, případně včetně inkarnací (spiritismus) ano, ale bez zázraků porušujících přírodní zákony. Vyskytují se také tyto či jim podobné prvky v jiných kombinacích. Pro to není zapotřebí opora ve společných životních formách, které by zahrnovaly veškeré aspekty života, zato jsou nezbytné dílčí sociální záchytné body, třeba spiritistické seance nebo semináře k hledání sebe sama, informační letáky nebo schůzky přátel s podobnými preferencemi. Se Sciollou³³ lze hovořit o slabé institucionalizaci. V každém případě nenechává společnost jednotlivce bez opory, ale vyvazuje jej z tlaku na koherenci a ponechává mu možnost změnit prvky své víry nebo je nechat v jejich původním významu zaniknout.

Musí působit jako úleva, když se člověk konečně ocitá ve stavu, kdy je schopen a oprávněn věřit něčemu, čemu *nevěří* druzí. Autentičita víry se opírá o diference a uchovává se pomocí nich.³⁴ Paradox se rozpouští v sociální diferenciaci. Poté, co bylo jednou prosazeno individuální přičítání náboženských rozhodnutí, a tím se každý stal před sebou samým a před druhými povinným skládat účty (= začal potřebovat motivy), je akutní již jen otázka sociální podpory a sociálního souhlasu. Stejně sociální smýšlení nyní již není zcela automaticky k dispozici a názory druhých nelze ani odhadovat pomocí téměř stochasticky správné intuice, nýbrž je třeba zavést viditelný a vymežitelný způsob utváření společenství, v němž se víře dostává sociálního potvrzení, *i když druzí nevěří nebo věří jinak*.³⁵ Stejně smýšlení je v moderní společnosti spíše výjimečným jevem, který připravuje překvapivou, potěšující zkušenost, která jednotlivce může přimět

³² Viz k tomu Loredana Sciolla, *La natura delle credenze religiose nelle società complesse*, *Rassegna Italiana di Sociologia* 36 (1995), s. 479–511.

³³ Sciolla, *La natura*, s. 507.

³⁴ Toto bylo historicky ideou romantiky.

³⁵ Viz Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, London 1966, s. 160 násl.

k tomu, že se připojí k určité skupině, v níž lze počítat s opakováním této zkušenosti. Nejrůznější fundamentalismy, revivalismy, obnova víry v sakrální představení, remystifikace atd. by mohly najít vysvětlení intenzity své podpory v tom, že se obrací proti sekularizaci, ačkoli jsou jí podmíněny.³⁶ Zakládají si také méně na svých historických zdrojích, které fundamentalizují, než spíše na moderních podmínkách, které jim dávají možnost být v opozici. Z toho pak vzniká paradoxní vztah k modernímu individualismu; na jedné straně se totiž předpokládá individuální příklon k náboženství (na rozdíl od jeho chápání jako přirozené životní formy), na druhé však právě nejde jen o pouhou možnost žít podle vlastních představ. V podobě náboženských fundamentalismů se moderní individualismus obrací proti sobě, a proto musí jeho komunikace trvat na radikalitě, na věrohodnosti nevěrohodného.

Na vysvětlenou musíme nejdříve ještě jednou jasně říci, že tu nemůže jít o stavy vědomí, nýbrž jen o komunikaci. Stavy vědomí, ať už se vztahují k prožívání nebo k jednání, jsou vždy individuální a krajně nestabilní. To se nemůže změnit, a to ani hlubokosáhlou změnou společenských struktur. To, co se mění, je míra, v níž tyto stavy jako individuální, tedy jako jedinečné, tedy jako jiné než u kohokoli jiného, lze, či dokonce je nutné sdělit. Teprve když a nakolik tomu tak je, je potřeba nalézt pro ně motivy, u nichž lze doufat, že se setkají se souhlasem druhých (neboť je-li předepsána individualizace, ještě dlouho to neznamena, že by bylo dovoleno vše; stačí si připomenout senzační konverze některých romantiků). Komunikace individuálně přičitatelných prožitků a rozhodnutí v tak důležité oblasti, jakou je náboženství, proto vždy znamená nové utváření (nyní pravděpodobně explicitnějšího) souhlasu a odmítnutí. Teprve to objasňuje zjištění, že nyní dochází k rozkolům v dříve jednotné soustavě víry a mimoto i k tomu, že některé sekty se zvrhávají v excentrické, počítají od počátku s odmítnutím a právě díky tomu posilují.

Jeden z nejdůležitějších důsledků této individualizace lze pozorovat na tom, jak se lidé přiklánějí k náboženským uskupením, či se od

³⁶ Viz srovnání islámského a amerického (protestantského) fundamentalismu zaměřené na tento bod u Dietera Goetzeho, *Fundamentalismus, Chiliasmus, Revitalisierungsbewegungen: Neue Handlungsmuster im Weltssystem?*, in: Horst Reimann (ed.), *Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft: Theorie und Pragmatik globaler Interaktion*, Opladen 1992, s. 44–59.

nich odvracejí. Rozšíření spektra možností přináší také příležitosti, jak se setkat s tím či oním pojetím náboženství a cítit se jím podle své životní situace buď přitahován, nebo odpuzován. Kdo hledá, najde. Tím se ale také téměř „zlikviduje“ význam, který dříve mělo slovo „konvertovat“.³⁷ Již se nejedná o ohromující veleudálost ve stylu Saula/Pavla, která přichází zvenčí a proniká celý život člověka, tedy už nejde o určité transcendentální pročištění mozku, nýbrž o individuální rozhodnutí přijmout určitou nabídku. Často jde o vícefázový proces: nejdříve o ne zcela přesvědčené zkoušení nových podmínek sociálních kontaktů, pak o závazek, jež přijímá jednotlivec jakožto jednotlivec, to znamená jako sebeopozorovatel. Nezřídka očekává obsahové (což odpovídá starým náboženským vzorcům) vykoupení od společnosti, k čemuž je zapotřebí sociální podpory ve stejně naladěné komunikaci. Na to může navazovat fáze sebeomezujícího uvykání rutině a ochladnutí očekávání, v níž se pak mohou jevit jako přitažlivé i jiné nabídky. V této podobě již konverze není změnou statusu, nýbrž postupuje po vzoru určité (úspěšné či neúspěšné) kariéry, jak je ostatně typické pro dnešní uspořádání vztahu jednotlivce a společnosti.

Vedle této dynamiky příchodu a odchodu a na jejím pozadí se diskutuje především o zpětných účincích rozpoutaného individualismu na struktury autority a na dogmatická příkazání víry náboženských systémů, a to podle vzoru „Exit, Voice, and Loyalty“.³⁸ Tento trend k sebeurčené individualitě, k upřímnosti, k otevřenému předkládání svého mínění nezasahuje jen laiky, ale mnohem tíživějším způsobem také kněží samotné. Lze zůstat členem a snažit se o spolupráci, ale přitom více či méně často namítat: to a to se mi nezdá. Autorita však žije z toho, že není nucena k vysvětlením příliš často, a dogmatické otázky se mohou snadno přetavit v explicitně formulovaný disens, je-li třeba rozhodnout o jejich interpretaci. Zasaženy individualizací náboženského rozhodování jsou nejen stavy členstva, ale také některé uvnitř samozřejmě přijímané záležitosti. Jakkoli náboženství samo spolupůsobilo při zrodu moderního individualismu, protože

³⁷ Pro přehled zvláště poučného amerického výzkumu srov. James T. Richardson, *Studies of Conversion: Secularization or Re-enchantment*, in: Phillip E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley, California 1985, s. 104–121.

³⁸ Viz Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge, Massachusetts 1970.

sémantika individuality byla vždy již prostředkem strukturální kritiky (každý má svou vlastní duši, o níž může rozhodovat jen on sám a v konečné instanci bůh), individualismus se přesto přenáší na náboženství zvenčí a činí mu potíže.

IV.

Pro jev, který je popisován slovem „sekularizace“, měly jistě velký význam rovněž nové techniky šíření komunikace – nejprve knihtisk, pak noviny a konečně všechno, co dnes shrnujeme pod pojmem „masmédiá“. Přitom nejde jen o to, že každý, kdo dokáže číst bibli, dokáže číst také jiné texty a že rozšíření knihtisku určoval trh, nikoli náboženství. V mnohem radikálnějším smyslu nové techniky šíření hluboce proměnily společenské chápání reality, a to zvláště vztah obrazu a písma k ní.³⁹ Stará představa o tom, že obraz a písmo jsou samy svědectvími reality, se rozpadá. Dokonce ani „písmo svaté“ není již autentickým výkladem reality, nýbrž jen svědectvím víry, které lze přijmout – nebo odmítnout. Otázka, kterou bylo nutné si položit, pak zní: co spojuje více či méně náhodné výseče reality, které jednotlivci mohou v každodenním životě ovlivnit a iritovat, do imaginární jednoty, již on předpokládá proto, že ve vztahu k ní extrapolují svou zkušenost také druzí?

Její snad nejvýznamnější důsledky nalézáme v časovém rozměru, a to jako zcela nové chápání současnosti. Nejpozději od té doby, co existují deníky, se současnost definuje časovým okamžikem, kdy se stane něco nového. Omezuje se tím jen na přítomnost (a případně se pak opět rozšiřuje na minulé či budoucí přítomnosti). Nyní již není možné myslet minulé a přítomné jako současné, třeba původ rodiny nebo zjevení posvátna jako současné s tím, co se vyžaduje v přítomnosti. Tím se již od renesance, avšak nezvratným způsobem až s nástupem novin, rozevírá propast mezi právě aktuální přítomností a minulostí. Ta se od přítomnosti stále více vzdaluje. Má-li zůstat relevantní, potřebuje se emphaticky reaktualizovat, třeba v podobě večere, která nemá být jen připomínkou, ale symbolickou (identifikující) přítomností.

³⁹ Srov. Mundus in Imagine: Bildersprache und Lebens-welten im Mittelalter: Festgabe für Klaus Schreiner, München 1996.

Nová, pouze přítomná současnost zároveň proměňuje to, jak prožívání jednoho člověka může nalézt sociální potvrzení v prožívání druhých. Současnost totiž nyní znamená: vzájemná nepozorovatelnost a neovlivnitelnost. Z fragmentů, které jsou jednotlivci dostupné třeba jako čtenáři nebo jako divákovi televizního pořadu, musí on vysoudit, co prožívají druzí a jaké závěry z toho vyvozují. Lze vycházet z toho, že i k nim se dostávají tytéž zprávy, ale z toho ještě nevyplývá, jaký svět si konstruují. Tuto mezeru zaplní imaginace.⁴⁰ Domýšlíme se, že masmédiá reprezentují „realitu“, která se ke každému dostává jen jako kusá, ale přesto doplnitelná. V tomto imaginativním světě sice tak jako předtím existuje náboženství. Člověk o něm slyšel a případně viděl jeho poutavé představení v plných barvách. Ale imaginace sama již nemá podobu náboženství. Vzala na sebe podobu sekulárního světa a jen v této podobě lze vycházet z toho, že druzí současně prožívají něco, co vlastní imaginace potvrzuje.

Současně se nyní může odehrávat obrovské množství těch nejrůznějších událostí, ba dokonce se současně odehrávat musí, neboť nic se nemůže odehrávat nyní již v budoucnosti ani nyní ještě v minulosti. „Současně“ ale znamená: bez souvislosti, neboť pro pozorování, a o to více pro kauzální ovlivňování, by bylo zapotřebí času. Jak ale může být tento svět nesouvisící současnosti pojímán jako jednota? Zřejmě ne nábožensky, nýbrž nanejvýš tak, že si takřka jako příslušenství světa představujeme časově stálé poznání a účinky kauzality. Je třeba ale za to zaplatit možností omylu a selhání kauzality nebo neočekávaných vedlejších následků. Náboženství nyní přichází v úvahu nanejvýš jako útěcha pro ty, kteří to mysleli dobře.

V.

Změny tohoto druhu, které lze deskriptivně dobře uchopit a empiricky přesvědčivě doložit, potřebují teoretickou interpretaci, chcem-li je vztáhnout k stěžejním proměnám v moderní společnosti, a tím je „vysvětlit“. Vhodným výchozím bodem je zpracování tohoto

⁴⁰ Srov. k tomu popsany zvláštní případ u Benedicta Andersona, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London 1983 (česky Představy společenství. Úvahy o původu a šíření nacionalismu, Praha 2008).

problému u Talcotta Parsonse.⁴¹ I u něj se sice mluví o privatizaci, ale jsou tím míněny změny v sociální regulaci inkluze s evolučními důsledky pro ostatní proměnné obecného systému jednání. Sekularizace je potom specifickým výrazem pro obecný jev evoluce směrem k silnější diferenciaci adaptivního zdokonalování, diferenciaci, inkluze a hodnotové generalizace. Důležitým důsledkem je to, že náboženství přizpůsobující se narůstající diferenciaci a individualizaci pravidel inkluze musí častěji zobecňovat své symbolické struktury, jimiž navzdory všemu chtějí potvrdit jednotu a „pattern maintenance“.⁴² Hovořilo se i o „sekularizaci teologie“.⁴³ Parsons zde má na mysli v neposlední řadě onen komplex, který se často nazývá „občanské náboženství (civil religion)“.⁴⁴ Vykročíme-li za Parsonse, můžeme poukázat na posílení organizační stránky po reformaci jako na určité adaptivní zdokonalování náboženského systému. Sekularizace tedy neznamená, že náboženství ztrácí svou funkci či význam, ale že se snad jen přechodně (?) maladaptuje na podmínky moderní společnosti.

Zde navazujeme my, ale interpretujeme pojem inkluze úžeji, totiž pouze ve vztahu k sociálním systémům. Inkluze probíhá tehdy, jsou-li v komunikaci sociálních systémů zohledněny osoby (jako atribuční vzorce pro psychické systémy) jakožto účastníci (jednající, adresáti atd.). Pomocí tohoto pojmu lze ukázat, že a jak se pravidla inkluze určité společnosti mění s jejími formami diferenciaci. Zatímco starší společnosti přidělovaly pevná místa jednotlivcům pomocí diferenciaci domácností podle jejich hierarchického postavení nebo pomocí rozlišení mezi městem a venkovem, inkluze v moderní společnosti

⁴¹ Srov. zvl. Belief, Unbelief, and Disbelief, a: Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization, obojí in: Talcott Parsons, Action Theory and the Human Condition, New York 1978, s. 233–263 a 300–322.

⁴² Pro to lze uvést mnoho dokladů. Jeden z požadavků 18. století například zněl: pryč se všemi těmi články víry a se sofistickou, zjednodušovat! Viz J. J. (Dom Louis), Le ciel ouvert à tout l'univers, s. I. 1782, s. 163: „L'art de tout simplifier est celui de tout perfectionner.“

⁴³ Tak Peter Berger, A Sociological View of the Secularization of Theology (1967), cit. podle týž, Facing up to Modernity: Excursions in Society, Politics, and Religion, New York 1977, s. 162–182.

⁴⁴ V návaznosti nikoli na Rousseaua, nýbrž na Roberta N. Bellaha, Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World, New York 1970. Rousseau je považován spíše za předchůdce „secular religion“ marxismu. Parsonsova diagnóza celkově míří na neteistické náboženství lásky na tomto světě, očividně ovlivněné sociálními hnutími 60. a 70. let 20. století.

je přenechána funkčním systémům, pro jejichž vztahy již tak či tak neexistuje obecný vzorec.⁴⁵ Proto je zásadně nesprávné představovat si středověk jako období zvláště intenzivní zbožnosti. Tehdejší náboženská inkluze používala primárně korporativní, právní, obřadní a v souvislosti se zpověďmi morálně kazuistické programy. Vedení určitého způsobu života nezajišťovalo náboženství, nýbrž domácnost a případně, jako náhražka nebo doplněk, korporace jako klášter, univerzita, cech nebo gilda. Teprve v průběhu přechodu k funkcionální diferenciaci zaniká rodinná domácnost jako struktura směřovaná pro inkluzi a exkluzi a teprve návazně na to mohou funkční systémy rozvinout vlastní pravidla inkluze a exkluze a uvést je v soulad s vlastními hodnotami. To, kým někdo „je“, se nyní určuje podle toho, co má nebo kolik vydělá, podle práv, která získal, podle školních vysvědčení, úspěchů vylepšujících jeho pověst v politice, vědě, umění, masmédiích a ve stejném smyslu pak také podle jeho náboženského vyznání. Jako obecný vzorec společenské inkluze se hodí nanejvýš pojem kariéry (v široce pojatém smyslu, použitelném na všechny funkční systémy). Právě tato struktura, odpovídající funkcionální diferenciaci, nechává vystoupit do popředí individuální rozhodování, upřednostňuje mládí před stářím, stanoví rámec možných sebedefinice jednotlivců a zároveň ponechává do značné míry otevřeně, jak to vše může být psychicky vyplněno, případně snášeno.

Když problém nahlédneme pohledem jednotlivcovy biografie a jeho „časového rozpočtu“, ukazuje se nadto, že náboženství může být aktualizováno ne vždy, ale jen příležitostně. Již 15. století pozorovalo a připouštělo, že mše u dvora se musí řídit podle kalendáře plně zaměstnaných knížat; v 18. století je již naprosto jasné, že průběh dne nemůže být neustále zatěžován náboženstvím: „Jen zřídkakdy mu (náboženství) bývá v průběhu života nepřetržitě prokazován respekt, který mu přísluší, aby nebylo někdy ponecháno stranou jako obtěžující či s ním nebylo zacházeno jako s těmi, které je dobré vidět někdy, ale které je nepříjemné vidět pořád.“⁴⁶

⁴⁵ K tomu též Niklas Luhmann, Inklusion und Exklusion, in: týž, Soziologische Aufklärung 6, Opladen 1995, s. 237–264.

⁴⁶ „Il est rare que dans le cours de la vie on lui (der Religion) rende constamment le respect qui lui est dû; qu'on ne la laisse à l'écart comme importune; ou qu'on ne la traite comme ces gens qu'il faut voir quelques fois, mais qu'il est ennuyeux de voir toujours.“ Anonym (Jacques Pernetti),

S „delegováním“ pravidel inkluze na jednotlivé funkční systémy a s jejich uplatňováním v podobě kariér a časových rozvrhů je současně předznamenáno to, že funkční systémy se na celkovém výsledku projevují velmi různě. Bez peněz se prakticky nedá žít, bez právní ochrany zrovna tak. Rovněž jsou všichni, vyjma těch, u kterých je to zcela nevhodné, posíláni do škol, přičemž jsou pak dotazováni na to, čeho dosáhli. O nemocné je postaráno, chronicky nemocní (což je docela odlišný případ) dostávají chronickou péči. Ale na umění se nikdo podílet nemusí, na politice leckdy jen pasivně prostřednictvím masmédií, bez cestovního ruchu se lze obejít. Přestože si ho mnozí užívají, nemusí se ho účastnit každý. A ani náboženství. Platí to však jen z pohledu jednotlivce a nedovoluje to zpětně vyvozovat jakékoli závěry o společenské relevanci a nepostradatelnosti těchto funkčních systémů. Formy inkluze jsou však pro každý funkční systém velmi důležitou proměnnou a pro tyto systémy závisí mnohé na tom, co zase v očích jednotlivce závisí na tom, zda se zapojí nebo ne.

K tomu se připojují interdependence mezi inkluzemi, které vyplývají například z jejich organizovaného provádění. Kdo nemá průkaz, nedostane práci. Kdo musí žít na ulici, nemůže přihlásit své děti do školy (jak mi vyprávěli v Bombaji). Bez školního vzdělání klesají šance na uznávanou kariéru⁴⁷ nebo na lepší pracovní místa. Bez jakéhokoli příjmu je zde sotva šance na zdravou výživu, a tedy i síla k pravidelné práci. Pro negramotné existují sotva smysluplné možnosti, jak vykonávat politické volební právo atd. Z funkčních systémů sice neexistuje principiální exkluze (zatímco naopak všechny organizace jsou i ve funkčních systémech odkázány na výběr svých členů, tedy na exkluzi), ale vinou zmíněných interdependencí dochází přesto k více či méně účinné celkové exkluzi z účasti na všech funkčních systémech, a to pro velkou část obyvatelstva, jak je vidět na městských slumech v třetím světě a v USA. Jednotlivci pak zbývá jen vlastní tělo, starost o jeho přežití, hlad, násilí, sexualita.

V oblasti inkluze společnosti se objevuje značný stupeň svobody ve spojování výhod a nákladů, ve využití nebo nevyužití příležitostí

Les conseils de l'amitié, Paris 1746, cit. podle 2. vyd. Frankfurt 1748, s. 5. O něco dále se pak zdůrazňuje, že tato rozptýlení pozornosti v čase je o něco lepší než přímé útoky ateistů.

⁴⁷ Důležitou výjimkou je zde sport, především lední hokej.

integrace je vždy negativní

a s tím vším rovněž v uplatnění a prohlubování individuálních odlišností. Osoby jsou zde (více, než se dá poznat z oficiálního popisu společnosti) odkázány na znalost jiných osob. Tomu odpovídá, že společnost je integrována volněji. To ji však činí pružnější k nárazům, které se mohou šířit téměř od jedné náhody k další, pokud nevystihují strukturální proměnné systémů. Naproti tomu v oblasti exkluze je společnost integrována silně. Jeden nedostatek zesiluje druhý, kruh znevýhodnění se uzavírá a nelze se z něj dostat (jedině, měli bychom připustit, nastoupením mafiánské kariéry). V oblasti své exkluze je nicméně společnost také dobře zajištěna: pokud se zde něco stane, nestane se nic. A opět jsou zde důležitou, možná jedinou výjimkou kriminální kariéry, které na to navazují, a jejich přísná organizace s porušením zákona jako podmínkou členství.

Proto je třeba postavit na hlavu klasickou teorii společenské integrace (třeba Durkheimovu). Silnou integraci je vždy ta negativní, a právě proto neblahá. Pozitivní integraci lze zařadit jen volně, avšak ta skýtá právě díky tomu větší šance pro sociálně přijatelnou individualitu. V této souvislosti nejsou rozhodující proměnnou ani morálka, ani náboženství. Spíše je třeba realisticky předpokládat, že právě panující morálka se přizpůsobuje vztahům inkluze a exkluze (například při oceňování života, moci, sexuality) a přebírá jejich „sociální prvky, aby nemusela bez obalu přijmout danou společensko-strukturálně předznačenou diferenci.

A co náboženství?

Naše skicovitě analýzy této vysoce komplexní situace měly za účel pouze připravit půdu této otázce.

I náboženství dnes uplatňuje inkluzi/exkluzi vlastní svému systému, a to nezávisle na organizovaně zaznamenávaném členství (anebo v každém případě existuje v nejrůznějších podobách přístup k náboženské komunikaci i bez členství). Zaráží však přece příliš malé interdependence s pravidly inkluze/exkluze ostatních funkčních systémů. Exkluze z náboženství nevyklučuje člověka ze společnosti, tak jako ještě ve středověku. Naopak situace, kde jde bezmála o exkluzi z jiných funkčních systémů – je-li někdo bez peněz, bez vzdělání, bez průkazu, bez šancí, aby jej policie brala vážně nebo aby byl vyslyšen u soudu, náboženství může suverénně přehlížet. To nemusí znamenat, že ony exkluze s sebou nesou zvláštní šance na inkluzi do náboženství.

To by bylo třeba empiricky objasnit, přičemž může jít také o otázku, zda a nakolik jsou náboženství s to odrážet společensko-strukturální diferenci inkluze a exkluze.

I když se omezíme jen na tento doklad nezávislosti náboženství na jiné inkluzi či exkluzi, který lze empiricky snadno získat, staví nás to před důležité otázky kladené náboženství v moderní společnosti. Už je sotva ještě poznat, že se zde jedná o problém „sekularizace“. Chybějící integrace náboženství, a to jak v oblasti inkluze, tak také exkluze, je sice důsledkem diferenciací ostatních funkčních systémů, ale nepředstavuje proto již nevýhodu, nebo dokonce ztrátu funkce náboženství. Spíše je třeba se ptát, zda a jak náboženství dokáže využít šance, které pro něj z toho vyplývají. Tuto otázku jsme položili již v souvislosti s pojednáním o náboženských organizacích.⁴⁸

Na první pohled by se mohlo zdát, že je na to náboženství dobře připraveno, alespoň v případě křesťanství. Je tu dlouhá tradice péče o chudé. Vyvíjí se činnost v oblasti sociálních služeb navazující na sociální stát nebo rozvojovou politiku, takřka vyplňující jejich mezeru. Náboženské organizace jsou opravdu schopny soustředit prostředky a motivaci pro sociální pomoc.⁴⁹ Existuje staré učení o tom, že bůh je blíže chudým než bohatým. Ale to zůstává jen teologií shora, která ztratila oporu v sociálních vrstvách. Pokud už si vůbec ti, kteří disponují peněžními prostředky (především tedy mezinárodní banky), dělají starost o spásu duše, nelze očekávat a už vůbec ne doporučovat návrat k ekonomice daru a nadací, jaká fungovala ve středověku. V každém případě by to nevedlo k ekonomicky racionálnímu (reproduktivnímu) užití peněžních prostředků. Resentimenty, ať už promarxistického nebo dnes spíše antiliberálního ražení, se kterými se lze setkat v teologických kruzích, jsou jako útoky na nepochopitelné ekonomicko-politické podmínky méně užitečné a spíše prozrazují, že teologie s nimi nedrží krok.⁵⁰ Dokládají dosti bezprostředně

⁴⁸ Srov. výše 6. kapitola, oddíl V.

⁴⁹ Snad v rámci zvláštního funkčního systému společnosti, zaměřeného na její vylepšování, jak se domnívá Dirk Baecker, *Soziale Hilfe als Funktionssystem der Gesellschaft*, *Zeitschrift für Soziologie* 23 (1994), s. 93–110.

⁵⁰ K tomu viz působivé mezinárodní sympozium na mexické Universidad Iberoamericana 24.–27. září 1991, především diskuze. Příspěvky byly uveřejněny in: *La Función de la Teología en el Futuro de América Latina*, Simposio Internacional: memorias, Mexico 1991.

sekularizaci teologie samé,⁵¹ nikoli určitý náboženský koncept pro situaci, která se stává stále více neúnosnou.

Církevně- a dogmaticko-politické přizpůsobování se drží v jistých hranicích. Zdá se, že v Latinské Americe se katolická církev opatrně otevírá spíše populárním variantám náboženství - s požehnáním Vatikánu. Zdá se, že církev, jakkoli se brání vydávání ekonomicko-politických doporučení, vidí svůj práh nečinnosti tam, kde jsou sociální podmínky takové, že již není možné předpokládat ani přijmout víru v Boha a Krista. V neposlední řadě potíží spočívá v tom, že osud závisí na rozhodnutích očividně mnohem víc, než bylo možné se domnívat předtím, a tedy je prožíván jako kontingentní - odvíjející se od úrokových měr a úvěrů, od právní úpravy a její prosaditelnosti, od nákladnosti a rizikovosti pokročilých technologií, ale také od prudkého přílivu lidí k sociálním hnutím a odklonu od nich. Ale takové kontingence závisejí na podmínkách, jež rozhodováním ovládat nelze. Náboženské pozorování této scény je téměř nevyhnutelně nuceno stylizovat se do obvyklé obecné role kritika, aniž by si samo dokázalo poradit lépe.

VI.

Bylo by možné vycházet z domněnky, že moderní společnost dosud nenašla „své náboženství“, tedy to, které by se pro ni hodilo, a tudíž experimentuje - částečně s pečlivě vypěstovanými podivnostmi, částečně s náboženskou kritikou (ve smyslu teze o smrti boha), částečně s aggiornamentem svých dogmat a částečně s předepisováním geriatrických léků svým organizacím. Nebo s textovým fundamentalismem či s pluralistickými nabídkami, z nichž si každý může vybrat to, co mu vyhovuje. Anebo s dodatečnou legitimací vědeckými prostředky ve stylu New Age či s neurofyzilogickými výzkumy, které poukazují na meditaci a meskalin, tanec dervišů a mexický houbový kult jako na možné varianty psychoanalytických terapií. Nebo také s rychle se měnícími, ale vždy opozičními výrazovými proudy, jako je flower power, nebo obavami o osud příštích generací či těch, kteří

⁵¹ Což je tématem přinejmenším od dob Alexandra Koyrého, *La philosophie de Jacob Boehme*, 2. vyd. 1968; viz také Berger, *A Sociological View*.

nyní umírají hladem. Sekularizaci by pak bylo možné chápat jako úklid, jako srovnání terénu, na němž budou moci vyrůst náboženské formy přizpůsobené době.⁵²

Z pohledu dějin náboženství by pak mohla být důležitou otázkou budoucnost teismu. Je vůbec zapotřebí boha-pozorovatele jako představitele transcendence, který vše, co zažíváme a děláme, doprovází svým pohledem, a vše, co se děje, vždy již zamýšlel, který nemůže zapomínat, nýbrž jen odpouštět? Nebo mají šanci neteistická náboženství lásky, která určité závazky považují za „bezpodmínečně smysluplné“, aniž by pro to byla odkázána na měřítko úspěchu a legitimační kritéria jiných funkčních systémů? V obou verzích by byly myslitelné zlomy v tradici, ale obě by bylo možné považovat za náboženství (podle zde zastávané teorie) jen tehdy, pokud by hájily jistý bod difference, který stojí jako transcendence v protikladu ke všemu, co se děje imanentně. Nemůže tedy nikdy jít jen o přitakání určitým cílům.

Typickou reakcí sociologického pozorovatele je změkčit požadavky na pojem náboženství.⁵³ Při tom si tento pozorovatel bude muset náboženství představovat jako předmět rozšiřující své vlastní hranice. Tím ale nakonec naráží na otázku, zda vůbec existuje takové nepostradatelné pojmové kritérium. Vědecká zkoumání, a zvláště ta z oblasti sociologie náboženství, nedokázala na nic takového přijít.⁵⁴ S touto otázkou paradigmaticky experimentovalo ve své oblasti moderní (avantgardní) umění, přičemž eliminovalo všechna smyslově vnímatelná rozlišení (včetně textových rozlišení v případě Borgese) mezi uměleckými díly a mezi nimi a ostatními věcmi, aby přivedlo *uměleckým dílem samotným* k otázce, čím se vlastně umění odlišuje.⁵⁵ Jistě nestačí odpovědět na ni poukazem k definičnímu záměru umělce,

⁵² Viz Kees W. Bolle, *Secularization as a Problem for the History of Religions*, *Comparative Studies in Society and History* 12 (1970), s. 242–259.

⁵³ Viz např. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, London 1967, se záměrem trvat na jistých společných strukturálních rysech veškerých náboženských jevů, které by bylo možné post-transcendentálně-fenomenologicky popsat; anebo Parsons, *Action Theory v kontextu evolučně-teoretického vysvětlení nutnosti sémantických zobecnění*.

⁵⁴ K tomu Detlef Pollack, *Was ist Religion: Probleme der Definition*, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995), s. 163–190.

⁵⁵ K tomu Arthur C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art*, Cambridge, Massachusetts 1981, který v tom spatřuje „filosofický“ problém, s nímž se umění samo ztotožňuje.

neboť to vede z pohledu sociologa k další otázce, co pak určuje tento záměr a kdo jej identifikuje. Podobně „subjektivistické“ odpovědi musíme vyloučit i pro případ náboženství. Nahradíme proto psychologickou odpověď sociologickou, která zůstane taktéž formální. Náboženstvím je to, co lze jako náboženství pozorovat, a to na rovině pozorování druhého řádu. Ten, kdo pozoruje v náboženském poli určitosti (a pro připomenutí znovu opakujeme, že „pozorovat“ znamená prožívat nebo jednat), to může činit jen tehdy, pokud umí pozorovat sebe při svém pozorování. To nemusí znamenat, že se musí snažit získat souhlas druhých, ale znamená to naopak, že je současně prováděna kvalifikace jeho pozorování jako náboženského. Anebo abychom to vyjádřili ještě opatrněji: primární pozorovatel musí moci nábožensky pozorovat to, že je pozorován, ať už se v ostatních pozorovateli ve skutečnosti odehrává cokoli. To například vylučuje jednání, která jsou zcela jasně přiřazena některému jinému typu (například sbírání známek), a stejně tak ta, která jsou prokazatelně pozorována jako individuální vrtochy, tedy jako idiosynkratická.

Tím se téma „sekularizace“ ve svých klasických obrysech rozplývá. Tím, co na situaci náboženství poukazuje k moderní společnosti, je fakt, že určení toho, co je náboženské, je přenecháno rekurzivní síti sebezpozorování náboženského systému. To je však popis, který platí pro všechny ostatní funkční systémy zrovna tak (umění jsme již zmínili). Od něj se můžeme dostat dále tezí, že binární kódování je zapotřebí k tomu, aby bylo možné všechny operace vyjádřit v specifickém pozorovacím kontextu daného systému jako kontingentní, a že musí být plněna nějaká funkce pro společenský systém, protože jinak klesá reprodukční pravděpodobnost v kontextu funkcionálně diferencovaného společenského systému. (Snad by bylo možné říci: pak již může být zajištěna jen prostřednictvím organizace.) Tím jsou vyřčeny jasné a úzce vymezené úkoly sociologického (tedy: vůči náboženství vnějšího) popisu náboženského systému. Z důvodů ležících na straně systému vědy nemůže a nesmí být vyloučeno, že budou doplněny nebo nahrazeny jinými. V každém případě však vylučují, že věda se odváží určit podstatu „pravého“ náboženství, neboť to by nevyhnutelně znamenalo, že zasahuje diskriminačně do toho, co podle její vlastní teorie (pokud ji lze považovat za vědeckou) je autonomním, strukturně determinovaným autopoietickým systémem.

VII.

Rozplývá-li se tím pojem „sekularizace“ ve smyslu definovatelného kompaktního pojmu, zůstává přece otázka, zda a jak lze namísto toho činit výpovědi o podmínkách, za nichž je v moderní společnosti pozorováno a praktikováno náboženství. Nemá přitom jít hned o „modernizaci“ náboženského myšlenkového dědictví, kupříkladu o jeho přizpůsobení vědeckému obrazu světa nebo o teologii, která náboženské formy pojímá již jen jako „symbolické“. Odporuje tomu příliš mnoho forem a praxí víry, které jsou živé právě jako náboženství. Přesto lze pozorovat, že v druhé polovině 18. století vyvstává nový pojem „kultury“, který se rychle rozšířil na všechny člověkem vytvořené artefakty a texty. Do té doby se kulturou rozumělo pěstění něčeho, například agricultura nebo cultura animi. Nyní se z kultury stává samostatné pole jevů, které se odlišuje od „přírody“ a rozvíjí se podle vlastních podmínek, ne-li přímo podle vlastní logiky.⁵⁶

Tímto pojmem kultury reaguje (stále ještě evropská) společnost 18. století na nesmírné rozšíření a novou náplň svých prostorových a časových horizontů. V rámci většího rozsahu se zaznamenává více rozdílů, takže stará rozhraní jako Řekové a barbaři, křesťané a pohané, civilizovaní a divoši ztrácejí svou schopnost uspořádat jevy. Na jejich místo nastupují regionální a historická srovnání – nejprve s úkolem provést eurocentrické a na přítomnost zaměřené hodnocení, pro něž bude posléze v průběhu 19. století dodatečně rozvinuto kulturologické a duchovědné pojmosloví. Srovnání vyžaduje srovnávací hlediska, která jsou zase sama kulturně lokalizovaná, takže syndrom „kultury“ se zakládá na sobě samém. Kultura je pozorována na jedné straně bez prostorových či časových omezení. Je považována za univerzálně lidský projev, Parsonsem například za komponentu pojmu jednání. Ale na druhé straně je pozorování touto formou rozhodně novodobým a zpočátku specificky evropským jevem, který jako takový musí být vysvětlen společensko-dějinně, tedy v posledku sociologicky. Modernost tohoto syndromu „kultury“ spočívá konečně v tom, že vzniká velmi osobitý univerzalizmus, který do sebe zahrnuje i to

⁵⁶ K tomu blíže Niklas Luhmann, Kultur als historischer Begriff, in: týž, Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 4, Frankfurt 1995, s. 31–54; týž, Religion als Kultur, in: Otto Kallscheuer (ed.), Das Europa der Religionen, Frankfurt 1996, s. 291–315.

nejpodivnější, nejdálčenější, nepřekvapivější a nejnepochopitelnější, nakolik to lze učinit „zajímavým“, což znamená, nakolik to lze představit ve srovnání s něčím jiným.

Výsledkem této univerzalizace srovnávacích zájmů je určité zdvojení všech jevů, a právě to je kultura. Ta je opětovným popisem popisů, podle nichž se orientuje každodenní život. Také příroda je zahrnuta do kultury, jakmile se, zprvu v estetice, začne postulovat, že je přírodou prožívanou, jež zapadá do kulturně předem daných (a proto kulturně rozdílných) vzorců. Od té doby, co je zde kultura, musíme tedy rozlišovat mezi pozorováním prvního a druhého řádu. V pozorování prvního řádu se hledí na užitný význam předmětů, na to, jako co se jeví, například také na smysl příkazů či zákazů v předpisech nebo na posvátnost sakrálních předmětů a jednání. A to kultura nepopírá ani nenapadá.⁵⁷ Smysl těchto předmětů je pouze zdvojen a zkopírován na rovinu pozorování druhého řádu. Zde se zdá všechno, s čím bylo nakládáno jako s přirozeným a nutným, umělé a kontingentní. Pak je třeba navíc pozorovat pozorovatele, chceme-li porozumět (a teprve nyní jde u každého projevu kultury o „rozumění“) tomu, proč a pro koho je něco tak, jak je. Z tohoto zdvojení vyplývají v rámci moderní kultury určité problémy. Pojednává se o nich vyčítavými pojmy, jako je relativismus, historismus, pozitivismus, decisionismus a na druhé straně vedou k lopotnému kultu bezprostřednosti, autenticity, opravdovosti a identity, které zase nemohou dostat svému příslibu, protože to jsou opět jen kulturní pojmy. Jak to šťastně vyjádřil Matei Calinescu⁵⁸: vzniká kulturní symptomatologie, která s každým projevem kultury zachází jako se symptomem něčeho jiného, například s podezřením na zájmy, vytěsněné motivy, latentní funkce.

Zde nás zajímá jen to, co pro náboženství znamená, když je ve společnosti pozorováno jako dílčí oblast kultury.⁵⁹ Týká se to

⁵⁷ Odhlížíme od toho, že Schiller ve svém pojednání o naivním a sentimentálním básnictví tento postoj označil za naivní (v protikladu k sentimentálnímu) – nikoli však naivní co do jeho způsobu pozorování, nýbrž jen v očích dnešního sentimentálního básníka.

⁵⁸ Matei Calinescu, From the One to the Many: Pluralism in Today's Thought, in: Ingeborg Hoesterey, Zeitgeist in Babylon: The Postmodernist Controversy, Bloomington, Indiana 1991, s. 156–174 (157).

⁵⁹ Systematickou pozornost této otázce věnoval především v kontextu teorie obecného systému jednání Talcott Parsons. Viz jeho pozdní eseje, věnované náboženství, in: Action Theory and the Human Condition, New York 1978, s. 167 násl. Tyto analýzy však pouze prohlubují dílčí aspekty a ve svých systémových atribucích zůstávají formální.

především teologie jako formy reflexe náboženského systému, která se ocitá v konfrontaci s nejrůznějšími religionistickými směry a musí se vypořádat s tím, že víra, již zastupuje, je jen jednou z mnoha. Zcela jinak než ve staré tradici se nyní zvláštní povaha náboženské víry a označení vlastní víry jako té pravé stávají tématy číhajícími v pozadí teologické reflexe. Zatímco „sekularizace“ znamenala, že náboženství je zasahováno stále více nenáboženskými způsoby orientace moderní společnosti, u „kultury“ jde o to, že náboženství je vystaveno srovnání s jinými a přitom se musí vzdát svrchovanosti při určování srovnávacích hledisek. Nejde již o otázku, co má v úmyslu jediný, ke všemu kompetentní bůh se zbytkem lidstva. Srovnání se nyní může vztahovat na monoteistická náboženství proti polyteistickým, nebo animistickým bez jasného pojmu boha; anebo na náboženství přitakávající světu a odmítající svět; anebo na rozdíly ve vztahu k morálce nebo k otázce života po smrti. Kulturní srovnání mohou dopadnout pokaždé jinak podle zamlčených preferencí, které zohledňují. V každém případě musí, jsou-li míněna vážně, svá srovnávací hlediska volit neutrálně, a ne je ušít na míru některému ze srovnávaných náboženství, takže se pak ostatní nejeví jako náboženství v pravém nebo v nejúšlechtiljším smyslu toho pojmu.

Metodická důkazní síla srovnávání nespočívá, na rozdíl od domněnek fenomenologů kultury, ve variacemi získaném invariantu, který pak může být představen jako „podstata“ (Wesen) věci,⁶⁰ nýbrž v tom, že shody jsou o to nápadnější, o čím různorodější jsou srovnávané jevy. Srovnání má sklon překlenout, a tím otupit to, co je pro určité jevy co do jejich vnitřního sebeurčení typické. Opírá poznávací zisk o překvapení, o nečekané podobnosti a nemůže pak dost dobře tvrdit, že by se tento druh náhledu rovnal „zjevení“, jež by činilo uchopitelným to, co se v náboženském postoji vždy již předpokládá.

Každé náboženství musí nyní počítat s tím, že s ním bude ve společenské komunikaci nakládáno jako s kontingentním, jako s věcí názoru. Ale to je jen poměrně povrchní postřeh. Přesnější analýza srovnávání, na kterém se veškerá kultura zakládá, vynese na světlo mnohem hlouběji se skrývající nesourodosti. Každé srovnání

⁶⁰ K metodice srov. Edmund Husserl, Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Hamburg 1948.

předpokládá srovnávací hledisko, které samo do srovnávání nevstupuje, není tedy zároveň samo srovnáváno (třebaže se jindy může stát předmětem zase jiných srovnání). Srovnání tak předpokládá „třetí“ hodnotu, nepozorovatelného pozorovatele. Ale tím již není, tak jako v tradici, bůh. Spíše se podobá Maxwellovu démonu, který definuje rozhodující rozlišení, a podle nich pak také třídí.

Totéž platí pro srovnáními podnícenou sekundární kulturu podezření z určitých motivací. Při objasňování rozdílů se od 19. století sahá po latentních motivech, zájmech, funkcích či strukturách, které řídí jednání z nevědomí. A i zde platí, že onou vlivnou, protože nepovšimnuté operující determinantou není bůh, nýbrž něco jiného. Je to nevyhnutelná netransparentnost systémů pro ně samé.

K tradičním formám poznávacího rozumu a vůle určující jednání, jejichž nejvyšší podoby (nad něž nelze myslet dokonalejší) splývají v bohu, nyní náhle vyvstává alternativa, která do sebe vstřebává některé boží vlastnosti, především neviditelnost a neovladatelnost. Tradiční formy nyní neposkytují poslední legitimitaci. Ale co se tím míní? To, že jsou předmětem podezření, kritiky, osvícení, terapie, pozorování druhého řádu. Bohu zůstává pak ještě záchytná pozice v případě selhání všech těchto snah o kontrolu netransparentnosti. Ale to již není ten starý bůh, jehož milosti člověk mohl světit celý svůj život.

Bylo by možné se domnívat, že takové kulturní srovnávání náboženství v důsledku oslabuje, ale to by zřejmě byl ukvapený závěr. Vždyť malovaný hrnec nakonec není méně krásný jen proto, že jiné národy své hrnce zdobí jinak; a srovnávání by dokonce mohlo vést k tomu, že se věnuje více pozornosti distinktivním rysům a lépe se porozumí osobitosti kulturních předmětů. Na druhé straně nejsou rysy, jimiž se určitá náboženství liší od jiných, nutně těmi, na něž se zaměřuje a jimiž sílí víra. Dopady vynálezu „kultury“ na náboženství by tedy bylo třeba prozkoumat důkladněji, lze je však srovnat s dopady písma nebo přechodu k funkcionální diferenciaci. Výsledky takových výzkumů zde nelze předjímat. Samo tázání by však nemělo být zanedbáno, jde-li o to, učinit si úsudek o významu náboženství (v singuláru či v plurálu) v moderní společnosti. Domněnka o latentních strukturách a funkcích rovněž nijak nevylučuje, že existuje ještě jiný, řekli bychom: „vyšší“ druh netransparentnosti, který udílí smysl. Ale pokud takto argumentujeme, stanoví se tím

zároveň standardy, podle nichž lze poměřovat, které náboženské formy se dnes mohou osvědčit.

Moderna si, zdá se, vynucuje modus pozorování druhého řádu rozšiřující se na všechny funkční systémy. I uvnitř funkčních systémů je dosaženo stavu hyperkomplexity a to znamená, že funkční systémy současně vytvářejí různé popisy své vlastní komplexity. Výzvy veškerým konstrukcím reality, které s tím jsou spojené, nás zpočátku znejsťují. Na každý pád se již nelze odvolávat na karteziánský subjekt jako na garanta fakticity a jistoty vlastního pozorování. A z této formy sebeujištění přece vzešel jako nejchatrnější vedlejší produkt právě důkaz boží existence. Zde již nejsou žádné možnosti navazování, neboť to by vedlo jen k prázdné formuli, že dospět v otázkách náboženství k jistotě je v posledku věcí každého jednotlivce. Problémy náboženství musí být nově formulovány s ohledem na komunikační možnosti v moderní společnosti. Pokud je ale celá kultura navázána na polykontexturální popisy a na pozorování v modu druhého řádu, není důvod, proč by se jim nemohlo otevřít i náboženství. Musí se pak jistě zřít svých ontologicky založených kosmologií a právě tak sebejistoty ve věcech morálky. Ale právě v těchto ohledech se již některá náboženství, například křesťanství, ale také buddhismus, odvážíly pomyslnou hranici překročit.

Nakonec se musíme ptát po podmínkách a možnostech náboženské evoluce v moderní společnosti. Ani heslo „sekularizace“, ani heslo „kultura“ tento problém plně nevystihuje. U sekularizace myslíme pouze na následky funkcionální diferenciaci s přenecháním kontroly jiných systémů jim samým. Kultura pojímaná jako zavedení možnosti srovnávání znamená zase to, že omezení musí nyní být zaváděna jako podmínky srovnávání, a to na rovině pozorování druhého řádu. Ony „nedotknutelné úrovně (inviolable levels, Hofstadter)“, které nyní musí být nově formulovány, ztrácejí svůj náboženský charakter. A konečně ani sama evoluční teorie nenabízí žádnou možnost předpovědi. Dovoluje jen ukázat, že a jak se stávají evoluční změny struktur pravděpodobnými, když a nakolik je zajištěna autopoiesis diferencovaných systémů.

Přesto je možné zaznamenat další hlediska, která se zdají být charakteristická pro již rozeznatelnou evoluci náboženství (přesnější je zde plurál) v moderní společnosti. Mnoho materiálu k tomu se najde

v diskuzi o fundamentalistických proudech, nakolik lze pozorovat jejich zmnožení a posilování zvláště v druhé polovině 20. století. Podle všeho panuje shoda na tom, že náboženský systém tímto způsobem reaguje na „globalizaci“ moderního světa.⁶¹ Chybí však další, teoreticky podložené formulace.

Jako možná hypotéza se jeví to, že všechny funkční systémy, včetně náboženství, se v moderním světě dostávají pod mimořádně vystupňovaný tlak komplexity. Vzhledem k tomu, že evoluce nezačala k dispozici žádné vhodné médium (paradigma „peněz“), je stále těžší opatřit v systémech „nutnou varietu (requisite variety)“. To je sice nemožné vždy, když zvážíme gradienty komplexity mezi systémy a jejich prostředím. Ale v moderních podmínkách je tato nemožnost pozorována uvnitř samotných systémů. Ty musí udílení svého smyslu přizpůsobit tomu, že nedokáží operovat adekvátně světu a musejí to uznat. Zdá se, že ve vědecké teorii na tento problém odpovídá (radikální či umírněný) konstruktivismus. V náboženském systému by mohla být taková adaptace mnohem obtížnější; lze si to ověřit na otázce, zda je či není nábožensky přijatelná představa o tom, že bůh je „kontingenčním vzorcem“. Ale jestliže se východisko této analýzy nemýlí a „nutná varieta“ ve smyslu přiměřené reprezentace světa v systému je zjevně nedosažitelná, jak to potom může náboženský systém zohlednit, aniž by se dostal do otevřeného konfliktu se svou vlastní funkcí?

Jak se zdá, náboženský systém se v současnosti snaží nalézt vhodný poměr mezi „nutnou varietou (requisite variety)“ a „nutnou jednoduchostí (requisite simplicity)“.⁶² S takovým řešením základního paradoxu ve vztazích mezi systémem a jeho prostředím se nyní experimentuje v různých náboženstvích velmi různými způsoby a i to je snad důvodem, proč dnes představa jednotného světového náboženství působí vágně a nepřitažlivě. „Nutnou jednoduchost“ lze na jedné straně jednotlivcům nabídnout – třeba jako meditační praxi

⁶¹ Srov. např. B. Roland Robertson, *The Sacred and the World System*, in: Philipp E. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age: Toward a Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley 1985, s. 347–358; též, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London 1992.

⁶² Tuto formulaci zvláštního zacházení s paradoxem používají Andrew H. Van de Ven – Marshall Scott Poole, *Paradoxical Requirements for a Theory of Organizational Change*, in: Robert E. Quinn – Kim S. Cameron (eds.), *Paradox and Transformation: Toward a Theory of Change in Organization and Management*, Cambridge Mass. 1988, s. 19–63 (30 násled.).

při jejich osobních problémech nebo také, jako například v Japonsku, jako zachování reziduálních forem starých divinačních praktik, jejichž pomocí byly řešeny ty problémy nejistoty, které nemohla pohlit skupinová kultura. Na druhé straně lze tuto jednoduchost vykázt jako strukturální rys některých náboženství – například tezí, že existuje jen jeden bůh (byť v trojí podobě). Stejně tak dogmatizovaná náboženství víry znají navýsost individuální vědomí hříchu, vracející se k sebezpozorování a zpovědi, které pojmenováním hřích a kvazigramatickými pravidly pro jeho hodnocení mohou postihnout světová témata, třeba nakládání s penězi nebo se sexualitou, a v těchto ohledech mohou být iritovány změnami ve společnosti. Bylo by pak ale možné se domnívat, že „nutné jednoduchosti“ samotné hrozí nebezpečí, že se stane nevěrohodnou a bude možné ji zachovat jen tehdy, pokud je pro to dostatečná opora v určité skupině. Náboženský systém jako celek by pak musel být schopen přijmout diferencí mezi věřícími, jinak věřícími a nevěřícími a právě z této difference, z jinnosti, čerpat možnosti, jak posílit víru.

VIII.

Situace církví, ne-li přímo náboženství samotného, se v sekularizované společnosti často vystihuje pojmem krize. Aby se vyjádřila vážnost situace, mluví se o krizi církví. Takové podání však klame. O krizi lze mluvit jen tehdy, když se v dohledné budoucnosti dá očekávat obrat – ať už k lepšímu, nebo k horšímu. Takový obrat ale dnes nelze zhlédnout. Jevy, o něž jde, se vztahují k situaci náboženství ve funkcionálně diferencované společnosti. Jde o strukturální neslučitelnosti – v každém případě tehdy, když se náboženství interpretuje ze svých tradičních forem. Náboženství a jeho církevní dogmatika se mohou s touto situací vypořádat tím či oním způsobem, podle toho či onoho „skriptu“. Ale v tom nespočívá konec „krize“, nýbrž přinejlepším pokus náboženství dostat svým možnostem a svým omezením jako funkčnímu systému v moderní společnosti.

Popisování situace jako „krize“ ji zbytečně dramatizuje a sugeruje, že klíčové je rozhodování. Avšak právě rozhodnutí (třeba o otázkách dogmatiky či církevní organizace), která jsou jako taková sdělována,

zde příliš nepomohou. Spíše bude třeba se domnívat, že jde o možnosti evoluční adaptace na nové rozpoložení.

Formu, kterou na sebe vezme náboženství v nové, moderní společnosti, zjevně ještě nelze přiměřeně uchopit a popsat. To nemůže být zarážející, neboť jde-li o evoluční změnu, pak ta je přístupná ve všech případech, a tedy i zde, jen ve zpětném pohledu. Není se co divit, že přitom převládá negativní tón. Když Jerome Bruner pojednává o teoriích vývoje, mluví o „tiché beznaději, v níž nyní žijeme“.⁶³ To nesmí být vykládáno jako pesimistická prognóza. Spíše to vypovídá o nemožnosti vidět dopředu budoucnost ve společnosti, která prochází procesem radikální změny.

Na závěr se proto musíme ptát, zda obvyklý pojem sekularizace tak, jak jsme jej dosud používali, postačuje nebo zda spíše zakrývá to, co je podstatné. Tuto otázku lze ozřejmit na srovnávací metodě a na romantickém „displacement“, tedy na změnách dominantní sémantiky, které se odehrály ke konci 18. století. Srovnávací metoda je ukazatelem sekularizace již proto, že přerušuje bezprostřední vztah k jinému a připisuje mu identitu, na níž se pozorovatel nepodílí, a která ho tedy nijak neangažuje (tak jako náboženství).⁶⁴ Toto distancování si na nás vynucuje pojem kultury, který překračuje to, co má být srovnáváno, a ponechává mu jeho rozmanité identity, ale zároveň pozorovatele povyšuje na „transcendentálního“, tedy jej vyjímá ze světa. O romantickém „displacement“ můžeme hovořit s ohledem na to, že romantismus dosud náboženské obsahy smyslu přesouvá do jiné, především estetické, ale také individuálně-biografické oblasti. To lze se vši jasností vyčíst z nového užití pojmu symbol. Ani jedno neznamena žádnou roztržku s náboženstvím, z něhož se lidé zároveň současně s tím a i nadále vyznávají. Ale vzniká dojem, že nyní především zkouší jinou půdu, aby se ujistili o tom, že je plodná.

⁶³ „...unspoken despair in which we are now living“, *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge, Massachusetts 1986, s. 149.

⁶⁴ Názor Johannese Fabiana zní: „Mohlo by to být tak, že hlubším smyslem proslulé ‚srovnávací metody‘, jež se stala silným sjednocujícím paradigmatem ve vědách o životě a sociálních vědách, byla jistá sekularizace koncepcí náboženské a transcendentální ‚jinnosti?‘“ *Of Dogs Alive, Birds Dead, and Time to Tell a Story*, in: John Bender – David E. Wellbery (eds.), *Chronotypes: The Construction of Time*, Stanford, California 1991, s. 185–204 (190).