

# „LEGENDA O ‚NENÁBOŽENSKÉM VĚKU‘“. SOCIOKULTURNÍ TRANSFORMACE NÁBOŽENSTVÍ V MODERNĚ<sup>1</sup>

*Pavel Roubík*

Památce prof. Pavla Filipiho, který autora k bádání na sekularizačním poli podnítl.

*Lidé, kteří by byli spokojeni s blažeností prostřednictvím církve, tu již nejsou.*

Johann Salomo Semler (1786)

**“THE MYTH OF THE ‘NONRELIGIOUS AGE’”. A SOCIOCULTURAL TRANSFORMATION OF RELIGION IN MODERNITY:** The article presents the critical factors of modernization from the sociological (bureaucracy, capitalism, technology, democratization and information media) and theological (loss of gratitude) point of view. It accesses to the deep social transformations in modernity in light of the religious subject which is not simply identical to the “individual secularization”. The author finds the sociological model of secularization limited because this supposes an evolutionary model of history – like in the times of accepting of the secularization thesis. The article also opposes both the widespread conviction that there is a direct interconnection between secularization and the Enlightenment and the identification of modern times with dechristianization.

<sup>1</sup> G. Sprondel, „Die Legende vom ‚religionslosen Zeitalter‘. Auch in der nachchristlichen Wirklichkeit wird nach Gott gefragt“, in: *Lutherische Monatshefte* 24, 1985, 557–561. Tento příspěvek je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného grantu „Biblická dogmatika Friedricha Mildembergera. Jeden pozapomenutý systematicko-teologický koncept“ (124314) uděleného Grantovou agenturou Univerzity Karlovy a vychází s jeho finanční podporou.

## Úvod

Přestože se různé názory, kdy vlastně novověk začíná, přechod k této epoše obecně platí za „nejhlubší césuru v dějinách křesťanství.“<sup>2</sup> Na evropském kontinentu křesťanství do té doby „pouze“ dramaticky proměňovalo svou formu, avšak novověk v sobě skýtá symptomy mizení křesťanství,<sup>3</sup> ne-li „mizení Boha“.<sup>4</sup> Jako souhrnný pojem užívaný s nárokem na vysvětlení tohoto stavu se prosadil pojem *sekularizace*. Navzdory tolik pestrému kulturně-náboženskému vývoji během zatím poslední fáze novověkých dějin – moderny – je nejnápadnějším výsledkem sociologických statistik pokles církevního členství, účasti na církevním životě a přijatelnosti církevního učení ve všech vrstvách západní populace. Tento vývoj přivodil dalekosáhlé vedlejší efekty pro „řetězec“ náboženské paměti,<sup>5</sup> náboženskou socializaci a veřejnou komunikaci.<sup>6</sup> Jistě, pohlédneme-li na mnohaúrovňovou rechristianizaci v USA, boomy pentekostálního křesťanství v Latinské Americe a Africe, prudký růst křesťanství v Koreji a Číně, očekávání sociální integrace napřené k pravoslavné církvi v postkomunistickém Rusku či antikapitalistickou rétoriku současného obsazení Svatého stolce, silně sekularizovaná západní a středovýchodní Evropa se zdá být ve vztahu náboženství a současné společnosti spíše výjimkou než pravidlem.<sup>7</sup> I přes tzv. návrat náboženství, jehož jsme svědky, nemůžeme jednoduše hovo-

<sup>2</sup> J. Lauster, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005, 148.

<sup>3</sup> Srv. J. Lauster, *Religion*, 148.

<sup>4</sup> L. E. Friedman, *Mizení Boha*, Praha 1999.

<sup>5</sup> Srv. D. Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick 2000.

<sup>6</sup> Srv. J. Dierken, *Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung*, ThLZ. F 24, Leipzig 2012, 230n.

<sup>7</sup> Srv. H. Lehmann, „Ein europäischer Sonderweg in Sachen Religion“, in: H. G. Kippenberg – J. Rüpkke – K. v. Stuckrad (eds.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus I*, Göttingen 2009, 39–59.

řit o vykazatelném konci sekularizace.<sup>8</sup> Zároveň ovšem v současných evropských společnostech hraje náboženství, tato „nejstarší a nejhlubší“ „společenská síla“,<sup>9</sup> veledůležitou roli – nejen při aktuálním hledačství „podstaty“ západní kultury. Abychom tu hned nepodlehli tlaku problémů dneška, pro příklad uvedme diskuzi o biopolitice, jež byla chápána jako druh „kulturkampfu“ mezi „křesťanským“ a „vědeckým“ chápáním člověka.<sup>10</sup> Jestliže se „Evropa zakládá na stejných sekulárních hodnotách“,<sup>11</sup> na což bylo opakovaně poukazováno jako na argument pro i proti přijetí Turecka do Evropské unie, výraz „sekulární“ musí v tomto kontextu znamenat spíše „postsekulární“, tj. hodnotách nesporně odvozených od křesťanství. Seznam známek přítomnosti křesťanství v sekulární kultuře by byl předlouhý.

Pojem *sekularizace* (zesvětštění) ve svém současném – metaforickém, ne pouze historicko-deskriptivním, nýbrž spíše ideologicko-politickém<sup>12</sup> – užívání ve společenských vědách jako interpretační kategorie pochází ze sklonku 19. století. Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch a Max Weber hleděli tímto termínem vysvětlit složitosti moderního vědomí v jeho specifických odlišnostech oproti obdobím předchozím. Pojem, který označoval nejprve přechod řádového kněze do služby laikům (zpravidla ve farnosti) a od 18. století převod církevního jmění do světské správy,<sup>13</sup> se stal metodickým instrumentem kulturně-hermeneutických analýz.

<sup>8</sup> Srv. J. Dierken, *Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*, Tübingen 2005, 49.

<sup>9</sup> J. Sokol, „Politika a náboženství“, in: *Demokracie a ústavnost*, ed. J. Kunc, Praha 1999, 232–237; 233.

<sup>10</sup> Srv. W. Frühwald, „Der optimierte Mensch“, in: *Forschung & Lehre* 8, 2001, 402–405.

<sup>11</sup> „Europa basiert auf gleichen säkularen Werten: Drei Fragen an Meliha Benli Alt-unisik“, online: <http://www.bpb.de/internationales/europa/tuerkei-und-eu/52317/meliha-benli-altunisik> [10. 1. 2015].

<sup>12</sup> Srv. H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg – München 1965.

<sup>13</sup> Srv. H. Lübbe, *Säkularisierung*, 24n.

„Sekularizace je kategorie, jíž moderna vnímá sebe sama vzhledem k podmínkám svého náboženského původu.“ Touto větou zahajuje německý systematik Ulrich Barth (nar. 1945) svůj pronikavý text o sekularizaci.<sup>14</sup> Zde prezentovaná reflexe sekularizace je do nemalé míry pojetím hallského emerita ovlivněna. Snažím se klást otázku sekularizace interdisciplinárně, tj. snad beze vší „metodologické redukce“.<sup>15</sup> K tématu přistupuji z hlediska *náboženského subjektu*: sociokulturními proměnami náboženství v moderně se zabývám se zájmem o transformační proces náboženského vědomí jedince. Proto žel nemohu navázat na diskuzi o sekularizaci mezi českými protestantskými teology a filozofy, neboť jejich přístup je namnoze určen „sekularizační tezí“,<sup>16</sup> tj. přesvědčením o nezadržitelném vymírání náboženství, stejně jako jednostrannou inklinací k – sekularizační tezi věrné – teologii Karla Bartha a Dietricha Bonhoeffera. Vědecko-teologickými prostředky nevyargumentovaný odpor

<sup>14</sup> U. Barth, „Säkularisierung und Moderne. Die soziokulturelle Transformation der Religion“, in: *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 127–165; 127.

<sup>15</sup> P. Hošek, „Prolegomena k interdisciplinárnímu tázání po vztahu evropské sekularity a západního křesťanství“, in: *Sociální studia* 3–4, 2008, 15–26; 16.

<sup>16</sup> Vysvětlení původu sekularizační teze by mohlo jít až k britskému deistickému teologovi a volnomyšlenkáři Thomasi Woolstonovi (1668–1733), podle něhož křesťanství nepřežije rok 1900 (H. Fielding, *Joseph Andrews' Abenteuer*, Berlin 1974, 436; dále srv. W. H. Trapnell, *Thomas Woolston. Madman and Deist?*, Bristol 1994). Laurence Sterne (1713–1768) v novele *Tristram Shandy* (1759–1767) předpokládá konec křesťanství do 50 let. Křesťanský Bůh „ustoupí“ panteonu od Jupitera po Priapa (*The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, eds. M. New – J. New, Gainesville 1978, 588–595). Z vizí konce křesťanství k určitému datu zmiňme již jen sociologa Petera L. Bergera, který v dobách svého příklonu k sekularizační tezi v *New York Times* 25. února 1968 predikoval, že kolem r. 2000 nebude již žádných náboženských institucí, pouze tu a tam hrstka věřících, izolovaných ostrůvků v moři sekularity. Berger se později od svého proroctví distancoval („Protestantism and the Quest for Certainty“, in: *Christian Century*, 26. 8. – 2. 9. 1998, 782–796). Vznik a vývoj sekularizační teze mapují R. Stark, „Secularization, R. I. P.“, in: *Sociology of Religion* 60, 1999, 249–273; M. Borutta, „Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36, 2010, 347–376; některé pasáže in: M. Borutta, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der Kulturkämpfe*, Göttingen 2010.

vůči všemu „psychologizování“ z náboženství učinil bezmála prosté slovo, symptom nedospělosti, ba hříšnosti. Pod pláštěm sekularizace se schovával ideologický sekularismus.<sup>17</sup> Nejen Schleiermachera a Troeltsche, ale i Bultmanna a Tillicha systematick (!) zpranyřoval coby „liberály“.<sup>18</sup>

V první části textu se zaměřím na problematiku sociologického modelu sekularizace, ve druhé na otázku vztahu sekularizace a osvícenství, a konečně ve stěžejní části třetí se pokusím analyzovat krizi náboženství právě s pomocí kategorie sekularizace.

<sup>17</sup> „Odnáboženštění se stalo součástí moderního života, ano programem nové společenské i kulturní výstavby. Nedejme se mást uvědomělymi, ale někdy horečnými pokusy zachránit křesťanské národy před tímto procesem. Nedaří se více než jen postavit kulisy, zavěsit vývěsní štíty a opatřit prapory se znamením kříže. Tyto kulisy, štíty a prapory zakrývají namnoze odnáboženšřovací vývoj v lidských vztazích i v lidských nitrech. Tak jako není možno se vrátit ve vztazích mezinárodních a hospodářsko-politických do doby před rokem 1938, natož před rokem 1914, tak není myslitelné zastavit tzv. sekularisaci v oblasti myšlenkové a kulturní vůbec.“ Náboženství je „sebezbožnění..., sebeodcizení a sebeklam“ (J. L. Hromádka, *Evangelium o cestě za člověkem. Úvod do studia Písem a církevních vyznání*, Praha 1958, 306). „Sekularizace neznamená jen úpadek náboženství, ale také a především kritiku náboženství. Moderní člověk ve své duchovní ‚dospělosti‘ (a to znamená ve svých nejlepších představitelích) není náboženským skeptikem, ale přesvědčeným odpůrcem náboženství... Sekularizace se stala programem, který má být doveden do konce“ (L. Hejdánek, „Víra v sekularizovaném světě“ [1962], in: *Filosofie a víra. Nepředělnost v myšlení a ve skutečnosti II*, Praha 2 1999, 26–34; 26). „Svět prodělal velkou infekcí religiozity; náboženská epidemie alespoň v některých částech světa (zejména v Evropě a evropsky poznamenané Americe) pomalu vyhasíná“ (L. Hejdánek, „Ještě křesťanství a náboženství“ [1966], in: *Filosofie a víra*, 53–56; 55). Náboženství je „nutně... provázeno rozštěpením životní jednoty“, „ponáboženšřené křesťanství“ se rovná „křesťanství odkřesťanstěné [mu]“ (L. Hejdánek, *Úvod do filosofování*, část 4 [1971], Praha 2012, 64–78; 77). Že tu a tam posud nepozorujeme kýženou nenáboženskost dospělého člověka, je „vinou církve“. Tento stav vyžaduje „kající doznání“, protože „skutečně žité evangelium likviduje náboženství, což se projevuje ve zpravidlení vztahu ke stvořené skutečnosti, tedy v určité formě sekularizace“ (J. Smolík, „Poznámky k elaborátu J. Ellula“, in: *KR* 40, 1973, 93).

<sup>18</sup> Srv. J. M. Lochman, „O liberální theologii“, in: *KR* 20, 1953, 285–295.

## 1. Omezená použitelnost sociologického modelu sekularizace

Mimořádná zásluha sociologie náboženství spočívá primárně ve vytvoření konceptuálních nástrojů, které umožňují popsat sekularizaci podstatně neza-  
ujatějším způsobem, než to bylo možné v rámci teologické rozpravy.<sup>19</sup> Díky rozsáhlým sociologickým analýzám sekularizace může být specifický  
profil moderny demonstrován mnohem zřetelněji. V důsledku toho ovšem  
došlo k přetížení pojmu náboženství.<sup>20</sup> Již zakladatelé sociologie, Durkheim  
a Weber, přisuzovali náboženství fundamentální roli při integrování společ-  
nosti a konstituování hodnotově orientovaného životního stylu. Oba, každý  
svým způsobem, spatřovali v sociologii náboženství klíčovou sociologickou  
disciplínu, aniž by tím chtěli teologům a filosofům náboženství polichotit.<sup>21</sup>

Od 60. let 20. století začala sociologie a další vědní obory „mainstrea-  
mově“ zastávanou sekularizační tezi na základě metodických (záměna reli-  
giozity a církevnosti; klesající vazba na církve = vymírání náboženství)  
i obsahových námitek (věda „naletěla“ církvi a podle jejích perspektiv  
ztotožnila religiozitu se souhlasem s dogmatickým učením a články víry)  
opouštět.<sup>22</sup> Ústup církevnosti neznamená konec náboženství, nýbrž indikuje  
„pouze“ hlubší transformaci jeho tradovaných podob než dosud.<sup>23</sup> Kle-

<sup>19</sup> Srv. U. Barth, 156.

<sup>20</sup> Jako na výjimku mezi sociology poukazuji na Hanse Joase; srv. jeho znamenité práce *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg – Basel – Wien 2004 a *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg 2012.

<sup>21</sup> Srv. U. Barth, 158.

<sup>22</sup> Z hlediska současného bádání na náboženském poli se následující ukázka „vědeckého“ profétismu jeví jako z jiného světa: „...budoucnost vývoje náboženství je jeho zánik (*extinction*). Víra v nadpřirozená jsoucna (*beings*) a nadpřirozené síly, které ovlivňují přírodu bez poslušnosti přirozeným zákonům, se budou rozpadat a stanou se jen zajímavou historickou pamětí“ (A. F. C. Wallace, *Religion. An Anthropological View*, New York 1966, 264n).

<sup>23</sup> Relikt sekularizační teze – a neméně než při jejím zastávání i hrubé podcenění hermeneutických hledisek – lze v sociologii náboženství sledovat v případě domněnky, že odpovědi na otázky typu „Věříte v Boha?“ či „Věříte v Boha jako osobu?“ prozrazují cosi o nábo-

sající církevnost vystupuje na pozadí dřívějších časů, kdy vysoký stupeň církevního angažmá doprovázel úkoly náboženské domény v oblasti politické administrace, vzdělání či agrární ekonomie.<sup>24</sup> Sekularizace dostává zcela nový význam: „proces evolučního rozrůznění společností do funkčně samostatných segmentů“.<sup>25</sup> Konstatovat lze nanejvýš „deinstitucionalizaci, dekonfesionalizaci, pluralizaci, oddogmatizování a individualizaci náboženských postojů“.<sup>26</sup>

Toto nové sociologické pojetí sekularizace předpokládá dvojí: (1) schématický model celospolečenského vývoje a (2) otázkou smyslu určené pojetí struktury společnosti, resp. vztahu náboženství a socializace.<sup>27</sup> Návaznost na sekularizační tezi prozrazuje evoluční pojetí dějin: obecný vývoj přinejmenším v sekularizačních stížených společnostech směrem k institucionálnímu rozrůznění vykazuje – jakkoli pozvolnou – emancipaci „světské“ domény od „náboženské“. Moderní společnost je sociálně diferencovaná; sekularizace znamená evoluční proces vrcholící v plně diferencované společnosti.<sup>28</sup> Tento interpretační model si zaslouží dekonstrukci. „Podstata“ moderny nemusí být spolu s Weberem viděna ve funkcionální diferenciaci samotné, nýbrž v enormním nárůstu racionalizace ve funkčně diferencovaných oblastech. Sociální diferenciaci může být dobře *důsledkem* náboženské neutrality mimonáboženských sociálních subsystémů –

---

ženských obsazích respondentů. Sociologičtí empiristé dokonce chtěli kladením otázek po „klasických“ předmětech křesťanské víry (víra v osobního Boha, posmrtný život, existenci pekla, nebe a hříchu) zjišťovat „křesťanskou ortodoxii“, resp. míru ne/křesťanskosti zkoumaných evropských zemí (tzv. Index křesťanské ortodoxie od L. Halmana, T. Petersona a J. Verweije, v českých podmínkách brán vážně zejm. D. Lužným a D. Václavíkem).

<sup>24</sup> Srv. J. Dierken, *Fortschritte*, 231. Dále srv. tamt.: „Hybridní charakter i organizovaného náboženství nelze vztahovat přímo na stupeň vnitřní účasti srdce.“

<sup>25</sup> U. Barth, 158.

<sup>26</sup> U. Barth, 158.

<sup>27</sup> Srv. U. Barth, 159. Toto pojetí bylo systematicky rozvedeno dvěma hlavními směry: vědecko-sociologicky (Luckmann, Berger) a systémově-teoreticky (Luhmann).

<sup>28</sup> Srv. U. Barth, 161.

a ne nutně naopak, jak sugeruje evoluční model sekularizace.<sup>29</sup> Netřeba tu nalézt „jednoznačnou“ odpověď, protože obě situace lze chápat jako výsledek interakčního vývoje s tímž předpokladem: existence souhrnného řádu přijímaného celou společností, včetně jeho prosazování prostřednictvím náboženských institucí. Tento ideový konsensus se zhroutil nejdříve na náboženském poli. Náboženské systémy Západu přivedly evropskou civilizaci na pokraj zániku nesmiřitelným bojem zprvu proti sobě, aby do kolbiště přizvaly i mezitím nábožensky neutrální společenské subsystemy (politika, ekonomie, věda) s jejich vlastní funkční logikou. Denominacionalizace v 16. a 17. století, a ne prostě reformace se svým racionalismem a individualismem (tak zejména Weber, Berger, Bruce),<sup>30</sup> může být jedním z nejvýznamnějších sekularizačních „motorů“.<sup>31</sup>

Všeobecná vysvětlující schopnost sociologického modelu sekularizace se zakládá především na předpokladu, že náboženství hraje zásadní roli při organizaci smyslu.<sup>32</sup> Otázky smyslu a otázky náboženské jistě nejsou dvě „separované substance“, avšak nesmějí být ztotožňovány. Prvé jmenované nepotřebují dosáhnout druhé; náboženství představuje svérázný „výklad smyslu“,<sup>33</sup> který člověku vytváří „koherentní obraz o ‚celku‘ skutečnosti“.<sup>34</sup> Na základě biblického podání předpokládejme, že existuje „pouze“ jedna,

<sup>29</sup> Srv. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 161n. Také informačně plně nabitá a celkově velmi vydařená práce R. Vida *Konec velkého vyprávění. Sekularizace v sociologické perspektivě* (Brno 2011, 248, pozn. 437) sdílí premisu primátu diferenciaci před náboženskou neutralitou: „... jádrem procesu modernizace je proces diferenciaci.“

<sup>30</sup> Srv. R. Vido, *Konec velkého vyprávění*, 247.

<sup>31</sup> Srv. U. Barth, 162n.

<sup>32</sup> Srv. U. Barth, 160.

<sup>33</sup> W. Gräb, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998, 37 passim.

<sup>34</sup> F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der postmodernen Kultur*, München 2004, 111–116; 111.



a nikoli tři transcendence,<sup>35</sup> jež může být (a – jak křesťané vyznávají – chce) být zakoušena jako absolutní, „zcela jiná“ dimenze skutečnosti a smyslu.<sup>36</sup> Náboženství činí náboženstvím zkušenost transcendence aneb – geniální Schleiermacherovou formulí řečeno – „mysl a náklonnost pro Nekonečné“.<sup>37</sup> Instrumentalizace náboženství pro cokoli konečného je s ním v nejhlubším rozporu.<sup>38</sup>

Náboženství se nenechá omezit na tradiční manifestace posvátna, ať už institucionálního, či neinstitucionálního druhu. Náboženství plní sakralizující, ritualizující a orientující funkci na rovině individuální i kolektivní. Snaha identifikovat alternativní jevy, jež by mohly být funkčně ekvivalentní explicitním náboženským formám, není metodicky bez výhrad. Šíře, do jaké byl pojem náboženství novějším bádáním rozveden – od politického angažmá k ochotě finančně podporovat charitativní projekty, od rituálů osobní péče k uctívání národního hokejového teamu – , je matoucí: téměř vše může být pokládáno za pseudo/krypto/paranáboženské. Lze však náboženské postoje identifikovat jen podle jejich vnějších projevů? Vyjadřuje nutně klekání a vzpínání rukou k nebi na Staroměstském náměstí LP 1998 po sledovaném vítězném zápasu našich hokejistů v Naganu (nevědomý) náboženský postoj? Je slogan „Hašek není člověk, Hašek to je bůh!“ vyznáním víry? Odpovíme-li kladně, vedle distinkce posvátného a profánního musíme

<sup>35</sup> Tak T. Luckmann, „The New and the Old in Religion“, in: P. Bourdieu – J. S. Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder aj. 1991, 167–188.

<sup>36</sup> Srv. T. Sundermeier, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh 1999, 98–115.

<sup>37</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), p. 53, in: KGA I/2: *Schriften aus der Berliner Zeit 1769–1799*, ed. G. Meckenstock, Berlin – New York 1999; česky *O náboženství. Promluvy ke vzdělančům mezi jeho utraťci*, Praha 2012, 73; překlad pozměněn.

<sup>38</sup> Srv. J. Dierken, *Selbstbewußtsein*, 57.

zavést další dichotomii: vědomé a nevědomé, resp. explicitní a implicitní náboženství.<sup>39</sup>

## 2. Sekularizace a osvícenství

Epocha osvícenství představuje po etablování křesťanství v antice největší césuru v dějinách křesťanství, ještě větší než reformace, protože nepovažovala za nutné pouze korigovat určité křesťanské momenty, nýbrž přetvořila křesťanství jako celek.<sup>40</sup>

Ulrich Barth vehementně oponuje rozšířenému přesvědčení o existenci přímé linie mezi osvícenstvím a sekularizací, jež se táhne až po zjednodušující ztotožnění moderny s dechristianizací. Tuto tezi nacházíme již u Friedricha Gogartena: „profanizující[] osvícenství... prohlašuje, že už neexistuje žádný závazný řád od té doby, kdy Logos odstranil všechny mytické mocnosti.“<sup>41</sup> Tzv. osvícenská svoboda vrcholí v „původní neposlušnosti, která se rovná nevěře“, a „rebeluje proti sdílenému řádu všeho bytí, proti řádu, že Bůh je Bůh a člověk je člověk.“<sup>42</sup> Jednu takovou rebelii proti řádu všeho bytí bylo vidět v přesvědčení osvícenců, že negramotnost křesťanské víře prospívá nepříliš, a v důsledku jejich úsilí uměly kolem r. 1800 přinejmenším v anglických, francouzských a německých městech mini-

<sup>39</sup> Srv. U. Barth, 160n.

<sup>40</sup> Srv. J. Lauster, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2014, 407.

<sup>41</sup> F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart <sup>3</sup>1966, 99.

<sup>42</sup> F. Gogarten, *Verhängnis*, 94n. Jako další zastávce přesvědčení o strukturální příbuznosti sekularizace a osvícenství Barth uvádí R. Guardiniho, H. Künga, H. Thielickeho, C. H. Ratschowa a částečně W. Pannenberg. Ti všichni zde navázali na K. Bartha, který osvícenství nazval obdobím „absolutistického člověka“ (*Protestantská teologie v XIX. století I*, Praha 1986, 26nn). – Zatímco raný Pannenberg vidí „sekularizaci... jako důsledek reformace, totiž jako zrušení privilegií kléru ve prospěch křesťanského lidu“ (*Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 127), pozdní Pannenberg pojem „sekularizace“ neuzívá a tvrdě odsuzuje sekularismus, který „je sám důsledkem úpadku křesťanstvím ražené kulturní tradice“ (*Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, 9).

málně tři čtvrtiny obyvatelstva číst a psát.<sup>43</sup> Osvícenství vytvořilo jedinečné předpoklady pro „čtenářskou revoluci“<sup>44</sup> v 19. století. Podle Bartha zkrátka může být osvícenství sotva chápáno jako „pramen kulturního úpadku, motor odkřesťanštění nebo původ světa bez Boha“.<sup>45</sup>

Jaká metodická kritéria by měla být použita pro určení stupně odkřesťanštění v „sekulárním věku“, jemuž má položit základy osvícenství? Trutz Rendtorff vidí kontraproduktivitu obvyklých teologických diagnóz novověku ve dvojím ohledu: v implicitní, přitom normativní fixaci na to, co by mělo platit za „křesťanské“ či „náboženské“, a ve snaze nalézt omluvu vlastních chyb v prezentování obsahů křesťanské víry a tradice.<sup>46</sup> „Osvícenci a kritikové náboženství vyhlili s vaničkou i dítě a odmítali připustit, že náboženství se přes nepopíratelnost kritizovaných jevů nedá prostě odstranit.“<sup>47</sup>

O snaze „odstranit“ náboženství nemůže být v osvícenství řeči, na to jsou dějiny idejí až příliš komplikované. Věhlasné motto „*etsi deus non daretur*“ užil Hugo Grotius ve filosoficko-právním kontextu.<sup>48</sup> Různé příspěvky osvícenství k náboženské situaci v moderně by měly být posuzovány mnohem pečlivěji než nálepkovány jako „sekularismus“.<sup>49</sup> Řada impulzů osvícenství se rozšířila do celé kulturní oblasti – včetně takového postoje k vlastní náboženské tradici, který kritiku osvícenství umožňuje. Osvícenství znamená

<sup>43</sup> Srv. R. van Dülmen, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit III. Religion, Magie, Aufklärung, 16.–18. Jahrhundert*, München <sup>3</sup>2005, 152–167.

<sup>44</sup> B. Stollberg-Rilinger, *Europa im Jahrhundert der Aufklärung*, Stuttgart 2000, 138.

<sup>45</sup> U. Barth, 138.

<sup>46</sup> Srv. T. Rendtorff, „Säkularisierung als theologisches Problem“, in: *NZStH* 4, 1962, 318–339; srv. k tomu M. Laube, *Theologie und neuzeitliches Christentum*, Tübingen 2006, 221–229.

<sup>47</sup> S. Heine – P. Pawlowsky, *Moderní průvodce křesťanstvím*, Praha 2012, 19.

<sup>48</sup> K Bonhoefferovu převzetí této formule srv. W. Gräb, *Lebensgeschichten*, 75.

<sup>49</sup> Tento pojem užila pravděpodobně poprvé „Leicesterská sekulární společnost“, založená r. 1851 G. J. Holyoakem, ne však v jeho pozdějším významu ideologického vytlačování náboženství ze života společnosti a jedince, nýbrž jako označení emancipačního humanistického programu společnosti.

„kulturně-historickou reakci na velké krize konfesního věku“.<sup>50</sup> Odhlédnuto od příležitostných vln militantního ateismu, osvícenská bitva proti tradičním vyznáním, institucionalizovaným dogmatům a obsoletním vírám vyčistila prostor pro „flexibilnější, subjektivně přijatelnější možnosti zbožnosti.“<sup>51</sup>

Osvícenští myslitelé hledají, jak může být náboženství chápáno nedogmaticky a nekonfesně, resp. nadkonfesně. „Pouze v náboženství, tedy tam, kde šlo o vztah nepodmíněné jistoty k nepodmíněným obsahům, mohl rozum spatřit své vlastní síly, a tím také sobě postavit hranice.“<sup>52</sup> Jestliže v této „prověrce“ obsahy víry obstály, získaly na své věrohodnosti. Osvícenství chrání náboženství před jeho fanatickými formami. Rozumu se neprotivící víra a zjevení – to byl hlavní záměr osvícenské kritiky náboženství; žádné „odstranění“ náboženství, nýbrž jeho přetavení výhni rozumu, zocelení, a tím i prohloubení. Z tohoto úhlu pohledu se sekularizace jeví jako odhalení zformalizované, zpohanštělé a zideologizované víry v její prázdnotě, tedy jako dechristianizace a rechristianizace zároveň.<sup>53</sup>

Osvícenství není dílo nabubřelého ega, jež svůj rozum neskloní ani před Bohem, nýbrž nejvážnější hledání – a ne pouze „výsledek“<sup>54</sup> – rozumově přijatelných odpovědí na dlouhou a širokou řeku otázek a úkolů, jejichž naléhavost roste s tím, jak dlouho před nimi zavíráme oči. Současný „střet civilizací“ ukazuje, nakolik je kritická, rozumem třibená a nadhled si dopřávající práce s vlastní náboženskou tradicí, v níž zaujímá exegeze svatých textů – ať Bible, či Koránu – místo nejpřednější, zapotřebí. „S osvícenstvím se vstupuje na půdu, kterou moderna pocituje jako svůj domov.“<sup>55</sup> Jsme-li

<sup>50</sup> J. Lauster, *Religion*, 149.

<sup>51</sup> U. Barth, 139.

<sup>52</sup> U. Barth, 139.

<sup>53</sup> Srv. H. Lehmann, *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, Göttingen 1997.

<sup>54</sup> Tak U. Barth, 140.

<sup>55</sup> J. Lauster, *Verzauberung*, 407.

si vědomi skutečných motivů, jež vězely za osvícenstvím, dokážeme lépe porozumět problémům moderny, které sahají daleko před osvícenství jako historickou epochu.<sup>56</sup> Na prvním místě problému sekularizace.

### 3. Sekularizace jako hermeneutická kategorie krize náboženství

#### 3.0. Kritické faktory modernizace

Mladý Schleiermacher ve svých *Promluvách o náboženství* (1799) zdůraznil, že osvícenská kritika náboženství musí být chápána na hlubší rovině než obvykle. Ne militantní ateisté, nýbrž spíše přespříliš prakticky orientovaní lidé uvnitř a vně náboženských institucí jsou skutečnými hrobníky náboženství!<sup>57</sup> Tím, že trvají na užitečnosti ve všech oblastech života („K čemu je to proboha dobré věřit v Boha?“), nejsou s to nahlédnout Nekonečné v konečném, tedy zakusit náboženství.

V rámci funkční logiky moderních sociálních systémů se perspektiva celistvosti a transcendence, pro náboženství klíčová, vytrácí. Empiristický a utilitární redukcionismus zahltl téměř všechny oblasti současného chápání skutečnosti. Je sice pravda, že „moderna otevírá perspektivy jak pro oblast sekulární, *tak i* pro oblast náboženskou: věcně rozděluje mezi konečným a nekonečným, transcendentním a imanentním. To se děje k *oboustrannému* užitku.“<sup>58</sup> Avšak v moderních, sekularizovaných společnostech zcela scházejí sociální podmínky pro subjektivní relevanci víry.<sup>59</sup> Aby vykreslil strukturální obtíže, rozvíjí Barth sociologickou perspektivu a představuje následující, bohatě provázané charakteristiky moderny: byrokracii, kapita-

<sup>56</sup> Srv. U. Barth, 140.

<sup>57</sup> Srv. F. Schleiermacher, *Über die Religion*, p. 144; česky 114.

<sup>58</sup> J. Dierken, *Selbstbewußtsein*, 57n.

<sup>59</sup> Srv. A. Hahn, *Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1974, 116.

lismus, technologii, demokratizaci a informační média.<sup>60</sup> Dodávám ještě jednu charakteristiku, jež může být pokládána za důsledek oněch pěti: ztrátu vděčnosti.

### 3.1. Byrokracie

Diferenciace rolí patří k základním vlastnostem společenského uspořádání. Je zakotvena biologicky v pohlavních a generačních odlišnostech a upevňována kulturou a konvencemi. Čím je společnost komplexnější, tím je vyšší i míra diferenciace rolí.<sup>61</sup> Maximální výkon a zisk při minimálním vynaložení sil je možný jen tehdy, jestliže jednotlivým subsystémům přináležejí určitá funkce a spolupracují navzájem. Interakce mezi funkčními oblastmi a jejich vzájemná závislost musí být jasně definována pro každou z nich. Tato komplexní struktura bývá už od Maxe Webera nazývána byrokratiizací. Podstata byrokracie spočívá v organizačním strukturování činností a kompetenčních oblastí, v přisuzování rolí na všech úrovních společnosti. Pro modernu příznačná vysoká míra byrokratických struktur je výsledkem racionalizace, která má saturovat rostoucí potřebu efektivity všeho.<sup>62</sup>

Byrokracie má dalekosáhlé nejen sociologické, nýbrž i antropologické důsledky: proces analogický strukturální diferenciaci společnosti probíhá i v lidské mysli. „Jednotlivé individuum je bodem křížení množství individuí.“<sup>63</sup> Subjekt, povinován hrát různé sociální role, se stále více odcizuje od svého skutečného, jednoho „já“. V této heteronomii spočívá nejvlastnější

<sup>60</sup> Srv. U. Barth, 146–156. J. Dierken zmiňuje pět dalších fenoménů: disciplinování, industrializaci, scientifikaci, zvěčnění a odkouzlení (*Selbstbewußtsein*, 55).

<sup>61</sup> Co říká Schleiermacher o „systematickém náboženství“, jistě platí i v této „profánní“ souvislosti: „...neboť kde si každý myslí, že má celý systém a též i jeho střed, tam musí neúměrně vzrůst hodnota přikládána každé jednotlivosti“ (*Über die Religion*, p. 202; česky 139; překlad pozměněn).

<sup>62</sup> Srv. U. Barth, 147.

<sup>63</sup> W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, GS I, Stuttgart – Göttingen<sup>9</sup> 1990, 51. Diltheyovu teorii „individuí v individu“ dále rozvíjel zejména Georg Simmel.

základ všech „krizí subjektivity“.<sup>64</sup> Odtud vede rapidní vývoj k individualizaci a privatizaci v moderně.<sup>65</sup> Kultura se stala omezeným sektorem společnosti, až mohli tzv. teologové Slova dokonce učit: kultura je tam, křesťanství zde.<sup>66</sup>

Pokročilá byrokratizace jednotlivých oblastí života, jejich samostatná funkční reglementace vedou jedince k podřízenosti jedné každé. Korelativně roste jeho privátní sféra, jež stabilizuje heteronomii, ve které člověk žije, a prostředkuje mezi jeho vnějším a vnitřním světem. „Deindividualizace a individualizace se tedy podmiňují navzájem.“<sup>67</sup> Člověk se v zájmu uchování vlastní individuality utíká do privátní sféry. Leč i nejprivátnější „já“ je jato dalšími mechanismy, do nichž se únikem do rádocy nezczizitelné svobody vpřádá. Zábavní či volnočasový průmysl (!) jsou toho ukázkovým příkladem; jeho standardizované formy člověka „včas“ upozorní, jak si „odlevit“.<sup>68</sup>

Současný stupeň byrokracie je pro sociální a individuální funkce náboženství překerní. Náboženské vědomí zasahuje a obklopuje celou oblast lidské existence, jak ukazují klasické koncepty křesťanské antropologie. Není žádná stvořenost, žádný hřích a žádná potřeba spásy bez totálního určení člověka Bohem. Analogicky se člověk cítí zcela stvořen, zcela hříšníkem a zcela spaseným. Náboženské sebeporozumění se v důsledku fragmentace vědomí stává pouze jednou součástí člověka. Náboženství existuje v pluralitě, ba soutěží s jinými životními styly, a vyjadřuje tak pouhou subidentitu

<sup>64</sup> I. U. Dalferth – P. Stoellger (eds.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005.

<sup>65</sup> U. Barth, 147n.

<sup>66</sup> Proti postulované „krizi kultury“ po I. světové válce tzv. teologie Slova razila „nepřekonatelný protiklad, diastázi, kvalitativní vzdálenost mezi křesťanstvím a kulturou, mezi Bohem a člověkem“ (U. H. J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen, Probleme, Perspektiven*, Göttingen 2001, 26).

<sup>67</sup> U. Barth, 148.

<sup>68</sup> Srv. U. Barth, 148.

moderního člověka – zcela v rozporu se svou podstatou. Hlavním problémem pluralismu je kontingence, jež retroaktivně pluralismus posiluje.<sup>69</sup>

Jistě, je tu řada důvodů pro to přijímat pluralismus jako výhodu a šanci. Ovšem neustálý růst povinnosti volit a rozhodovat se může být zakoušen ne jako realizace vlastní svobody, nýbrž jako „přetížená nutnost být svobodný“.<sup>70</sup> Celostnímu nároku náboženství lze za těchto okolností dostat jen tehdy, chápe-li se nikoli jako normativní kritérium jednotlivých dílčích perspektiv a rolí, do kterých se vědomí člověka rozpadá, nýbrž jako jejich transcendingující vybalancování. Je tu silná potřeba takové jednoty, jak dokládá úspěch „putující religiozity“ (Troeltsch) a různých „pseudonáboženství“ a „náhražkových náboženství“<sup>71</sup> s jejich kultem osobnosti. Avšak stabilizující efekt náboženství může být dosažen pouze osvojením kultury sebeinterpretace.<sup>72</sup>

### 3.2. Kapitalismus

S posledními globalizačními vlnami jsou spojeny razantní změny socioekonomických životních forem. Svoboda světového obchodu a technologicky umožněná výměna informací mají nejen kosmopolitické, nýbrž i závažné antropologické důsledky. Kapitalismus doprovázejí socializační síly, které spojují vždy vlastní zájem s tendenčně univerzálním nárokem. Kapitalistická „imanence“ čerpá svou dynamiku z podvědomého kontrastu k zaměřením na transcendenci, ať už metafyzicko-symbolické, eschatologické

<sup>69</sup> Srv. historické, sociologické a psychologické námítky H. Joase vůči koncepci pluralismu P. L. Bergera: *Braucht*, 32–49.

<sup>70</sup> H. Joas, *Braucht der Mensch Religion?*, 32.

<sup>71</sup> Tyto termíny používám z nedostatku konceptuálního náčiní. Srv. H. Lehmann, *Protestantisches Christentum im Prozeß der Säkularisierung*, Göttingen 2001, 32: „Hovoří-li se vzhledem k vykupujícímu potenciálu velkých ideologií 20. století dosti často o ‚pseudonáboženstvích‘ a ‚náhražkových‘ náboženstvích, ukazuje to, jak málo se dosud podařilo vyvinout přesvědčivou terminologii pro náboženskou brizanci těchto fenoménů.“

<sup>72</sup> Srv. U. Barth, 148n.



či prostorové podoby, nebo ve figurách psychologické sebetranscendence, tj. směrem k niterně prožívanému zásvětnu.<sup>73</sup> Elementární nitrosvětská orientace, úsilí o štěstí a úspěch v očích druhých odpovídají analogickým náboženským motivům a mohou následovat jejich strategie při zacházení s rizikem kontingence, jež je se vším úspěšným počínáním spojeno. Tváří v tvář všudypřítomnosti směny a jí (pod) řízeného jednání může sám kapitalismus nabýt kvazináboženský charakter.<sup>74</sup>

Snaha získat maximum při minimálním vynaložení sil podstatně motivují ekonomické jednání – ne až v moderně. Avšak teprve s vynalezením tržního hospodářství se stala posledním kritériem; kapitalismus byl povýšen na nejdokonalejší formu ekonomického jednání (tu a tam eufemisticky nazývanou „nejlepší ze všech špatných“) – snad aby suploval všechny ztroskotavší naděje na společenský pokrok. Jádrem moderního kapitalismu vězí ve vzájemném posilování růstu motivace vázané na profit a profitové kalkulace. Úspěšnost kapitalistického systému, spočívající na jednoduše fungující logice, že uspokojování potřeb vede k jejich stupňování, vyjevuje svou stinnou stránku, totiž odmítání jakýchkoli orientujících kritérií hospodářského jednání a tendenci podřazovat všechny neekonomické mechanismy své systémové logice. Základní kapitalistické rovnice: poměr cena/výkon, náklady/užitek a urputná soutěživost<sup>75</sup> (v populární taneční soutěži dokonce nesoupeří pouze jednotlivé páry, nýbrž nepřímou i porota s hlasujícími diváky, na nichž vposled závisí, kdo protentokrát vypadne) nejen opanují veřejný prostor, nýbrž pronikají i do emočních mohutností člověka a jeho zkušenostního světa.<sup>76</sup> V médiích vládne rétorika

<sup>73</sup> Srv. J. Dierken, *Fortschritte*, 228n.

<sup>74</sup> Srv. J. Dierken, *Fortschritte*, 229.

<sup>75</sup> Ta vede nejednou k představě církve „jako sportovního závodu“, jak glosuje M. O. Vácha, *Tančící skály. O vývoji života na Zemi, o člověku a o Bohu*, Brno 2003, 158n.

<sup>76</sup> Srv. U. Barth, 150.

*homo debitor*, kýchovitá forma sekularizované hamartologie s takřka stejným náboženským patosem. Všechny sociální sféry jsou infikovány imperativem „splácení dluhů“, který se dobře hodí k zamaskování dluhů reálných a naléhavějších – v první řadě ekologické stopy, v České republice jedné z nejhlubších v Evropě.<sup>77</sup>

Kapitalistická společnost vyznává „fundamentalistické náboženství růstu Růstu, které má své chrámy – supermarkety, své velekněze – manažery a makléře, své rituály a jazyky – reklamy a manažerské ptydepe, kterým je dnes naučená angličtina.“<sup>78</sup> Toto „náboženství“ spojuje tzv. levicové a pravicové strany v jednu „velkou stranu růstu“.<sup>79</sup> Kromě „[f]etiš[e] hospodářského růstu“ „nenabízejí moderní společnosti žádný společný smysl“, avšak kdyby se tato vidina zhroutila, „ohrozí to i nezbytnou soudržnost společnosti.“<sup>80</sup> Evropa zakouší časy „postdemokratického kapitalismu“, v němž se všechny alternativy stávají jeho součástí.<sup>81</sup> Kapitalismus „zaplavuje tekutý totalitarismus, o kterém nevíme, kde pramení a kam až dosahuje.“<sup>82</sup>

Nejpozději na tomto místě se dotýkáme oblasti náboženství, zprvu její praktické stránky, tj. etiky. Ta propojuje v dané kultuře tradiční pravidla a normy jednání a volní motivace, nezbytné k jejich dodržování, s jednáním, které vyrůstá z náboženského výkladu „společenské smlouvy“. Prý již sám Adam Smith si uvědomil, nakolik je křesťanská láska k bližnímu –

<sup>77</sup> Srv. V. Bělohradský, *Mezi světy & mezisvěty. Reloaded 2013*, Praha 2013, 19.

<sup>78</sup> V. Bělohradský, *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby*, Praha 3 2014, 9. Srv. T. Sedláček, *Ekonomie dobra a zla. Po stopách lidského tázání od Gilgameše po finanční krizi*, Praha 2009, 62: „Ekonomická snaha nemá cíle, ve kterém by bylo možno spočinout. Dnes známe jen růst pro růst samotný, a pokud se hospodářství daří, neznamená to důvod k odpočinku, ale k dalšímu výkonu.“

<sup>79</sup> V. Bělohradský, *Mezi světy & mezisvěty*, 20.

<sup>80</sup> J. Sokol, „Politika, náboženství a veřejný prostor“, online: <http://www.jansokol.cz/2014/03/politika-nabozenstvi-a-verejny-prostor/> [10. 1. 2015].

<sup>81</sup> V. Bělohradský, *Mezi světy*, 24.

<sup>82</sup> V. Bělohradský, *Mezi světy*, 27.

abychom užili klasický topos náboženské etiky – v příkrém rozporu s pravidly a normami jednání v prostředí tržního hospodářství. Metody a motivy, jakými náboženská víra vede k dodržování (a odvádí od porušování) morálních norem, již nefungují. To vidíme nejzřetelněji na problémech katolické církve prosazovat její morální pravidla – i mezi vlastními členy. Jistě, mnohé křesťanské mravní principy se v rámci habermasovského „postsekulárního překládání“<sup>83</sup> staly součástí evropského kulturního milieu, ne však přesvědčení o nerozlučnosti manželství, o lidské bytosti již v embryonálním, resp. plodovém stádiu vývoje či nepřipustnosti užívání „nepřirozené“ antikoncepce.

Oproti výše představenému problému vztahu byrokracie a náboženství tu najde o intrasubjektivní konflikt vyvolaný diferenciací rolí jedince, nýbrž o rozpor mezi náboženským étosem a logikou, již se řídí svět, ve kterém žijeme. Strukturální rušení platnosti náboženského étosu praxí tržní ekonomiky vykazuje jeho realizaci do specializovaných forem organizačního zprostředkování (rozvojová pomoc, sociální politika, diakonie apod.), a tím jej redukuje na intersubjektivní regulativy jednání v uměle vydělené sociální oblasti. Snižování evidence morálních principů samých je toho nutným důsledkem. „Náboženská etika se vůči reálným vztahům stává ideologií ve špatném smyslu slova.“<sup>84</sup>

### 3.3. Technologie

„Skutečná technika je... stejně tvůrčí, intelektuální, chcete-li duchovní činností jako skutečná filosofie, umění nebo věda.“<sup>85</sup> Leč od 19. století

<sup>83</sup> Srv. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001; srv. k tomu H. Joas, *Braucht*, 122–128.

<sup>84</sup> U. Barth, 151.

<sup>85</sup> J. Sokol, „Technika“, in: *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, Praha 2010, 144–151; 147.

charakterizuje vztah člověka k technice vzájemné podmiňování moderní přírodovědy, industriální produkce a zpeněžení v rámci tržní ekonomiky. Technika se definitivně separovala od umění a řemesla a dala se dohromady s vědou.<sup>86</sup> Přestala být hledáním způsobů uspokojování potřeb a stala se hledáním toho, co může být vyrobeno.<sup>87</sup>

Prostřednictvím vnitřní dynamiky ekonomické „superstruktury“ (Gehlen) získávají technologické interkonexe stále více povahu sebe sama regulujících systémů, které vposled vrhají uživatele techniky – tj. prakticky každého západního jedince – do situace nemožnosti kontrolovat její přiměřenost jeho skutečným potřebám a využívat ji podle toho.<sup>88</sup> Program v nejlevnějším počítači porazí v šachové partii mistra světa. Detailní technické specifikace automobilů zmizely z reklamy;<sup>89</sup> jsou přespříliš složité a tak málo odlišné od jiných typů, že se jeden rozhoduje beztak podle jiných kritérií (že i zručnostně a technicky nejzdatnější jedinci dnes musejí svůj vůz svěřit do rukou odborníků, nepřímě dokládá faktický nezáměr výrobců a dealerů automobilů na tom, aby vůbec kdo směl tuto „posvátnou“ sféru překročit bez nutnosti vyhledat „prostřednický“ servis). Musíme užívat technologické produkty, aniž bychom jim mohli rozumět; mnohé nás dokonce mohou děsit (nejde jen o střely, rakety a bomby, ale i naše každodenní průvodce: nejeden počítačový expert je dnes vážně tázán, zda představa, že by stroje povstaly proti svým tvůrcům, patří stále do jen do R. U. R. či Matrixu). Prisma vyrobitelnosti a praktické použitelnosti určuje

---

<sup>86</sup> „To, co vědci vymysleli a vyzkoušeli v laboratoři, dovede technika prakticky zužitkovat, dovede vědce zásobit lepšími a lepšími přístroji a stále častěji i praktickými problémy, které je třeba vyřešit“ (J. Sokol, „Technika“, 146).

<sup>87</sup> Analogicky i věda přestává být zkoumáním toho, co jest, a stává se nástrojem na řešení problémů (J. Sokol, „Technika“, 149).

<sup>88</sup> Srv. U. Barth, 151.

<sup>89</sup> Srv. J. Sokol, „Civilizace, kultura, náboženství“, in: *Malá filosofie člověka*, 219–226; 222.

nejen interpretaci skutečnosti, resp. reality, nýbrž do značné míry i pohled na druhého. Vliv na apercepční formy náboženského vědomí je nesmírný.<sup>90</sup>

K elementárním funkcím náboženství ve všech kulturách patří vytvoření v sobě členěné celkové představy o skutečnosti – svět je chápán jako smysluplná totalita. V náboženství křesťanském k tomu dochází na základě představy stvoření, resp. vírou ve stvoření statuovaným vztahem Boha a člověka. Tradiční víra ve stvoření prodělala na počátku novověku hlubokou proměnu, kdy přírodovědecký model vysvětlení vzniku světa vykázal náboženskou kosmologii do pozice transcendentního zakládajícího smyslu – a i ta je současnou technologickou interpretací světa zpochybňována.<sup>91</sup> Náboženský výklad světa stojí v nepřekonatelném protikladu k výkladu technologickému, v němž poslední platnost připadá zmíněnému hledisku vyrobitelnosti a praktické použitelnosti. Řád stvoření v oblasti přírody, přirozeného světa a společnosti se stal transcendentním natolik, že zcela ztrácí sankcionující význam a v nejlepším případě získává charakter mementa – nezadatelnost lidské důstojnosti, povinnost chránit životní prostředí apod.<sup>92</sup>

### 3.4. Demokratizace

Proces etablování politické demokracie nezůstal omezen pouze na politickou sféru, nýbrž při svém tažení napříč jinými oblastmi veřejného života zasáhl v 19. století i církevně organizované křesťanství. Byl s těžkým srdcem, implementovaly některé protestantské církve demokratické principy a mechanismy do svých vnitřních struktur. Takto otevřené možnosti spolurozhodování se však na pozadí pokračující demokratizace všech dalších společenských oblastí ukázaly jako nedostatečné.<sup>93</sup> V důsledku toho se

---

<sup>90</sup> Srv. U. Barth, 151n.

<sup>91</sup> Srv. U. Barth, 152.

<sup>92</sup> Srv. U. Barth, 152n.

<sup>93</sup> Srv. U. Barth, 153.

církevní představitelé začali zodpovídat nejen církevním synodám, nýbrž i řadovým církevním členům. Učení o dvojím stavu slábne („Wir sind Kirche“). Nadto získává kritika církve ze strany jejího členstva novou kvalitu – nemíří totiž pouze na jednotlivé církevní nešvary, nýbrž na církev jako instituci.<sup>94</sup> V důsledku toho členství v organizovaných náboženských společnostech již zdaleka neplatí za kritérium konfesní příslušnosti. Instituce se musejí s „křesťanstvím mimo církev“<sup>95</sup> nejen učit žít, nýbrž jej uznávat, ba někteří obzvlášť otevření jeho existenci prohlubují teologicky. Podíl „laiků“ na náboženských obřadech vede ke ztrátě dogmaticky nadřazené exkluzivity oficiálního náboženského personálu. I sociální formy náboženského života jsou ovlivněny strukturálním demokratickým procesem, který jako tendence k účastenství a podílnictví charakterizuje modernu celkově.<sup>96</sup>

### 3.5. Informační média

Všechny formy symbolické komunikace jsou závislé na médiích, jež určují stupeň jejich publicity. Vznik masmédií představuje nejvýraznější zlom ve vývoji veřejné komunikace vůbec. „Co víme o své společnosti, ano o světě, ve kterém žijeme, víme prostřednictvím masmédií.“<sup>97</sup> Vztah mezi masmédií a veřejným míněním se stal samostatným tématem sociologického zkoumání. Výsledek zkoumání je jednoznačný: „Moderní, funkcionálně diferencované společnosti nemohou bez systému masmédií vůbec existovat.“<sup>98</sup> Nová kvalita komunikace a akcelerace přenosu informací vyžaduje vnitřní kritérium hodnoty sdělovaného. Bylo nalezeno v pojmu „informace“, který

---

<sup>94</sup> Srv. U. Barth, 153n.

<sup>95</sup> T. Rendtorff, *Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung*, Hamburg 1969.

<sup>96</sup> U. Barth, 154.

<sup>97</sup> N. Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, Opladen 1996, 9.

<sup>98</sup> W. Gräb, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002, 135.

není totožný se „zprávou“, nýbrž vztahuje se na originalitu sdělovaného.<sup>99</sup> Přitažlivost konzumovaných informací se neměří kvalitou, nýbrž hbitostí střídajících se zpráv, jež mají na prvním místě nikoli informovat, nýbrž překvapovat, nejlépe šokovat, a bavit. „Informační tempo se stává samostatným obsahem prožívání.“<sup>100</sup> Ve veřejném prostoru lze dnes sotva rozlišit *facta* a *ficta*; *facta ficta* vznikají „samovzněcováním médií“ (V. Havel) „a slouží všemocné, neproniknutelné alianci médií, politiky, finančních oligarchií a nositelů specializovaných vědění.“<sup>101</sup> Jestliže „i lidé v diferencovaných a pluralistických společnostech potřebují společné konstrukce své sociální a subjektivní reality“, nic je v nich nevytváří tak dokonale jako masmédia.<sup>102</sup> Budováním „velkých příběhů“ masmédia úspěšně suplují *rolí* náboženství ve veřejném prostoru (*religio* ve smyslu *religare*).

Masmédií přivozené strukturální změny způsobu komunikace se ovšem dalece týkají náboženství samého, nejvíce snad jeho veřejné roviny – kultu. Náboženská komunikace pochází z kulticko-rituální performance, jež v archaických dobách sestávala především z obětních rituálů. Ve vyspělých náboženských kulturách je obětní rituál doplněn a částečně i vytlačen jinými formami symbolického znázornění. K veledůležitému mezníku ve vývoji náboženské komunikace došlo se vznikem a rozmachem – schematicky řečeno – „náboženství knihy“, která přenesla jádro náboženské komunikace do recitace a výkladu svatých textů. Do středu kultu se dostává aplikace zjevených pravd na danou současnost. Protestantismus tuto situaci předpokládá a v rámci křesťanského náboženství mu dává nejprůsňejší výraz. Už proto je epochální transformací moderní komunikace obzvlášť zasažen.<sup>103</sup>

---

<sup>99</sup> Srv. U. Barth, 154n.

<sup>100</sup> U. Barth, 155.

<sup>101</sup> V. Bělohorský, *Společnost*, 9.

<sup>102</sup> W. Gräb, *Sinn*, 135.

<sup>103</sup> Srv. U. Barth, 155.

Náboženská interpretace skutečnosti vznáší exkluzivistický nárok. Vždy soupeřila s alternativními podobami hledání smyslu, jež se v pluralismu mimořádně rozhojnily. K obsahovým protikladům přistupuje soutěž na poli mediální prezentace. Tradiční formy náboženské komunikace se musejí osvědčit vůči masmediálně raženým světům zážitků.<sup>104</sup> Tyto stojí se strukturálními momenty náboženské performance takřka v rozporu: na jedné straně „rajc“, jímž masmédiá svá témata přesycují, dynamika, s níž o nich zpravují, vytváření imaginativní mnohosti událostí včetně pocitu, že na nich konzument participuje, sugerovaná smyslová přítomnost subjektivně spoluzakusitelných životních situací či svoboda anonymního mediálního konzumu, na druhé straně charakteristická „dlouhodečnost“ rituálů, záměrná nenázornost symbolů, četba a výklad stále stejných svatých textů, marginálnost publicity při kultu a naléhavost na osobní účast<sup>105</sup> – tisíciletími tříbené „náboženské vědění, které věřícího inspiruje, motivuje a náležitě usměřňuje“,<sup>106</sup> náboženství „komunikuje“ na prvním místě v kultu.

Jakkoli mohou formy náboženské komunikace tu a tam snad i pro svůj strukturální protiklad vůči mobilům, tabletům a počítačům fascinovat, tento konkurenční tlak může vést nejen k povlovné ztrátě schopnosti formovat myšlení jejích podílníků, nýbrž i rostoucímu nezájmu na oficiálním kultu. „Zdá se, že ve vysoce rozvinutých informačních společnostech je tento stav dalekosáhle dosažen.“<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> Srv. U. Barth, 155n.

<sup>105</sup> Srv. U. Barth, 156.

<sup>106</sup> H. Küng, *V co věřím*, Praha 2012, 109.

<sup>107</sup> U. Barth, 156.



### 3.6. Ztráta vděčnosti

Náboženská interpretace skutečnosti je vděčná. Schleiermacherův „pocit naprosté závislosti“ jakožto „podstata zbožnosti“<sup>108</sup> je synonymem pro „pocit naprosté vděčnosti“. Člověk přijímá svůj život jako nezasloužený dar; každé ráno, ba každý okamžik je oslavou. Křesťanský postoj nezná žádnou „profanitu“; vše je „posvátné“.<sup>109</sup> Věřící zakouší „dimenzi“ Posvátna, Absolutna, Nekonečna či Nepodmíněného ve všech konstelacích všednodenního života. Na pocit naprosté vděčnosti bohoslužba odpovídá, prohlubuje jej a rozšiřuje.

Navzdory vyvinutému sociálnímu systému zdůrazňují moderní individualizované společnosti nezávislost a soběstačnost. Náboženská interpretace vlastního života se proto jeví jako stále více zbytná a vděčnost je pocífována pouze ve výjimečných případech. Přitom nejdůležitější věci našeho života si nemůžeme koupit, nýbrž dostat darem: zdraví, štěstí, harmonickou rodinu či dobré přátele – na tom turbulence moderny pranic nezměnily. V důsledku byrokracie, kapitalismu, technologie, demokrati-zace a informačních médií se tento pocit zdá vyprchávat, spolu s vědomím nezaslouženého dědictví sdílených duchovních hodnot. Z hrazení zdravotního pojištění vyplývá nutnost uzdravení právě tak málo jako míra povinnosti slunečního svitu a zdrženlivosti deště závisí na tučnosti za

<sup>108</sup> F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1821/1822 I*, Studienausgabe, ed. H. Peiter, Berlin – New York 1984, § 9, 31.

<sup>109</sup> To není nějaký „liberální“ výstřelek, nýbrž christologicky zakotvené zjištění, jež pojmy „posvátné“ a „profánní“ pregnantně vyjadřuje Hartmut Gese: „V této [scil. Ježíšově] sebeoběti proniká posvátné profánním a již netrvá v oddělenosti“; jde o „vydávající[ ] se vtažení profánního do posvátného“ („Das Gesetz“, in: *Zur biblischen Theologie*, Tübingen 1989, 55–84; 78.79). „Kristova smrt je uskutečněným posledním hlubiny lidství, spojením posvátna s nejvyšším utrpením smrti“ („Das biblische Schriftverständnis“, in: tamt., 9–30; 27). Dále srv. takřka hymnické pasáže ve finále Geseho programového textu „Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie“, in: *ZThK NF*, 67, 1970, 417–436; 434nn (přetištěno in: *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, München 1974, 11–30).

dovolenou vynaložené sumy. Ztráta vděčnosti jako výsledek přijímání všeho jako automaticky fungujícího podle mých přání, hybris naprosté disponibility vlastním životem a jeho obsahem, má dalekosáhlé hamartologické důsledky. Bezbřehá důvěra v sebe sama, rozvrhování sebe sama bez pocitu vrženosti, posiluje potřebu fakticky sebeklamného sebeospravedlnění. Jistě, není-li již náboženská interpretace skutečnosti samozřejmá a „in“, náboženství „může být hlubší, vřelejší, pravdivější a svobodnější.“<sup>110</sup> Může „bránit pocitu zbytečnosti a nudy..., otevírat oči pro nouzi jiných, pro krásu skutečnosti, čistoty, skromnosti a nesobeckého jednání a nabízet tak poslední smysl lidské svobodě.“<sup>111</sup> Avšak bez pocitu naprosté vděčnosti není žádné zkušenosti ospravedlnění – a žádného náboženství.

## Závěr

V podmínkách moderny se složitost vytvoření náboženského vědomí obrovsky zvýšila. Dynamické efekty naší doby se ukazují jako specificky moderní fenomény. Žijeme na troskách moderny; Evropa neprožívá ani konec křesťanství, ani pouhou změnu dosavadních náboženských forem, nýbrž turbulentní transformaci společenského a individuálního sebeporozumění. To je charakterizováno pocitem „identitární paniky“, jak pregnantně říká V. Bělohradský: identita založená na argumentaci se mění v argumentaci založenou na identitě. Artikulace křesťanských hodnot sekulárním jazykem a jeho kultivace je z dlouhodobé perspektivy sotva myslitelná bez církví.<sup>112</sup> Leč i tradiční církve vlivem modernizačních faktorů nabízejí spíše *celebritas Dei* namísto *Gloria Dei*.<sup>113</sup> Přesto se přinejmenším tradiční církve zatím

<sup>110</sup>J. Sokol, „Civilizace“, 224.

<sup>111</sup>J. Sokol, „Civilizace“, 226.

<sup>112</sup>Srv. J. Dierken, *Selbstbewußtsein*, 53.

<sup>113</sup>*Celebritas* označuje slávu, které lze dosáci prostředky pozemského, nedokonalého světa.

nepohybují v „situac[i] duchovního tržiště“<sup>114</sup> a těžko odhadovat, jakou roli budou hrát do budoucna. Pevně doufám, že tato otázka bude zajímavá nejen pro církevníky a teology.

---

*Gloria* naproti tomu vyjadřuje jedinečnou, „zcela jinou“ a vznešenou událost; na rozdíl od *celebritas* o ní „nemůžeme mlčet“ (Sk 4,20). „Největší nebezpečí postmoderní doby mediální moci je, že i Bůh bude jen *celebrita*, bude *celeber*, ne *gloriosus*“ (V. Bělohradský, „Od gloria [dei] k celebritas [dei]. Papežovy smažené brambůrky žádejte v snack-barech Sabritas!“; in: *Společnost nevolnosti*, 77–84; 82).

<sup>114</sup>D. Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha 2010, 158. Pojem „duchovní tržiště“ užil v titulu své práce W. C. Roof pro označení *americké* náboženské situace: *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remarking of American Religion*, Princeton – Oxford 2001.