

Západočeská univerzita

Filozofická fakulta

Bakalářská práce

Vymezení konceptu globalizace a funkce náboženství v díle Petera Beyera

Josef Šašek

Plzeň 2014

Západočeská univerzita - Filozofická fakulta - Katedra sociologie

Bakalářská práce

Vymezení konceptu globalizace a funkce náboženství v díle Petera Beyera

Josef Šašek

Plzeň 2014

Vedoucí práce: Doc. PhDr. Jan Váně, Ph.D. – KSS ZČU
Studijní program: Sociologie
Studijní obor: 6703R004 / Sociologie

Tímto prohlašuji, že jsem bakalářskou práci na téma „Vymezení konceptu globalizace a funkce náboženství v díle Petera Beyera“ zpracoval samostatně a použil jsem pouze uvedené prameny a literaturu.

V Plzni dne 20. dubna 2014

.....
Josef Šašek

Poděkování:

Na tomto místě bych rád vyjádřil své poděkování doc. PhDr. Janu Váněmu, Ph.D. za vedení mé bakalářské práce a za podnětné rady a připomínky.

Josef Šásek

Obsah

1. Úvod	6
2. Co je globalizace a náboženství	7
2.1. Co je náboženství	7
2.2. Co je globalizace	11
3. Klíčoví autoři pro Petera Beyera	15
3.1. Immanuel Wallerstein	16
3.2. John Meyer	19
3.3. Roland Robertson	21
3.4. Niklas Luhman	24
4. Pojetí globalizace a náboženství v díle Petera Beyera	30
4.1. Globalizace v díle Petera Beyera	30
4.2. Role náboženství v díle Petera Beyera	32
5. Shrnutí	39
6. Závěr	40
Seznam použité literatury	42

1. Úvod

V rámci této práce se budu snažit osvětlit práci Petera Beyera a prezentovat jeho teorii globalizace a náboženství. Peter Beyer je profesor na Ottawské univerzitě a ve své práci se zabývá sociologií náboženství a jakým způsobem náboženství reaguje na globalizaci, migraci a lokální struktury Kanady obecně.

Cílem následující práce je vysvětlit pojem globalizace v díle Petera Beyera a jakou roli hraje v globalizaci náboženství. Jako metodu pro interpretaci těchto pojmů jsem zvolil hermeneutiku, tedy posouzení uvedených konceptů jako celku, včetně významných vlivů, které ovlivnily chápání tohoto konceptu.

Bakalářská práce bude mít následující strukturu. V první části se pokusím definovat pojem náboženství podle teorií klasických sociologů jako Max Weber, Émile Durkheim a Karl Marx. Současně popíšu, jak vnímají pojem náboženství Beyerovi současníci José Casanova a Peter Berger. Následně stejným způsobem vysvětlím, jak současní sociologové vnímají pojem globalizace. Zvolenými současníky budou Ulrich Beck a jeho kniha *Co je globalizace* (1997), a Zygmunt Bauman a jeho kniha *Globalizace* (1999).

V následující kapitole představím čtyři autory, ze kterých Peter Beyer primárně vychází, jejich teorie a jak na ně Peter Beyer navazuje. Jako základ využiji knihu Petera Beyera *Religions in Global Society* (1994). Tito autoři jsou Immanuel Wallerstein a jeho teorie světových ekonomických systémů, Peter Meyer a jeho teorie globálních politických systémů, Roland Robertson s teorií globalizace a glocalizace, a nakonec Niklas Luhmann se svojí systémovou teorií. Každý z těchto autorů ovlivňuje názor Petera Beyera na globalizaci a roli náboženství v globálním světě. V každé kapitole bude po vysvětlení teorie daného autora vysvětleno, jakým způsobem ovlivňuje práci Petera Beyera.

V následující kapitole prezentuji jak Peter Beyer na základě uvedených autorů konceptualizuje pojmy globalizace a náboženství, jak spolu tyto dvě témata souvisí a jak se navzájem ovlivňují. V rámci popisu konceptu náboženství vysvětlím funkci a roli sociálních hnutí v teorii Petera Beyera.

Mimo uvedených zdrojů budu v průběhu celé práce používat i tematické texty z databáze JSTOR, a ze sociologických sborníků náboženství a globalizace.

2. Co je globalizace a náboženství

V první části nejprve obecně popíšu pojmy náboženství a globalizace abychom mohli srovnat jak tyto pojmy Peter Beyer dále rozvíjí. Zatímco náboženství se objevuje v lidské historii od jeho počátků, globalizace je ve srovnání s náboženstvím relativně nový pojem. Abych mohl popsat, jak Peter Beyer vnímá tyto dva koncepty, je třeba je nejdříve obecně definovat. Pojem náboženství vysvětlím na příkladech vnímání náboženství klasiků sociologie a současně na příkladech vnímání náboženství v současném světě. Při popisu náboženství se budu věnovat i tématu sekularizace, tedy potlačení vlivu náboženství v moderním světě. Pojem globalizace vysvětlím primárně na popisu vnímání tohoto pojmu Ulrichem Beckem a Zygmuntem Baumanem.

2.1. Co je náboženství

Náboženství je jedním z předních témat sociologie již od jejího počátku. Klasikové sociologie, jako například Karl Marx, Émile Durkheim nebo Max Weber, měli v rámci teorie společnosti vypracovanou i teorii náboženství. Pro zajímavost

Karl Marx nazýval náboženství opiem lidstva. Náboženství podle něj sloužilo jako falešné vědomí, které během historie bránilo pracujícím masám v propagaci vlastních zájmů. Tyto zájmy mělo obvykle reprezentovat svržení vládnoucí třídy a ovládnutí výrobních prostředků pro dobro pracujících. Náboženství v jeho podání bylo formou ideologie, kterou vládnoucí třída používala pro ovládnutí nižších tříd (Collins 2007: 20). Náboženství mohlo být i jednotícím prvkem pro revoluční skupiny, ale nebylo to pravidlem. Jakmile skončilo krátké a násilné revoluční období, kdy náboženství mohlo sdružovat masy, přišlo opět klidné období míru a klidu, kdy se otěže náboženství opět vrátily do rukou vládnoucí elity (Collins 2007: 21).

V Durkheimově teorii je náboženství založené na soustavě rituálů, které ve společnosti udržují solidaritu, morálku a společné symboly. Jednotícím prvkem každého náboženství jsou posvátné symboly, věci nebo místa, které jsou středobodem všech náboženských aktivit. Pro Durkheima Bůh reprezentuje společnost, protože stejně jako Bůh je silnější než jedinec, byla tu před jedincem a bude i po něm, určuje co je dobré a špatné, a umožňuje jedinci podílet na něčem větším než je on sám. Síla náboženského cítění je závislá na pravidelných rituálech, a společných symbolem, které v lidech udržují náboženské cítění. Současně dokáže náboženství ve společnosti strukturovat čas. V přírodě jsou pravidelná jen roční období a střídání dne a noci. Náboženství strukturuje čas pomocí posvátných dnů a vytváří tak kalendář, kterým se

daná společnost řídí (Collins 2007: 25 – 26). Pravidelné rituály do společnosti přinášejí pocit skupinové solidarity, symboly reprezentující příslušnost ke skupině, a vědomí co je v dané skupině hodnoceno jako dobré a špatné chování. Poslední věcí co člověku dává rituál je emocionální energie, protože jedinci co se účastní rituálu se po něm obvykle cítí jistěji a sebevědoměji. Při stresu nebo před nějakým důležitým úkolem jedinci rádi vyhledávají pomoc náboženství. Z tohoto důvodu je veřejně známé a často využívané křížování nebo modlení k Bohu (Collins 2007: 29 – 30).

Max Weber se zabýval světovými náboženstvími, tedy těmi, které mají velkou členskou základnu, a může do nich dobrovolně vstoupit jakýkoliv člověk bez rozdílu rasy, pohlaví nebo geografické pozice. Analyzoval tedy šest největších světových náboženství v různých částech světa. Jednotlivé typy náboženských organizací jsou v jeho teorii definovány takzvanými cestami ke spáse. Existují čtyři druhy cest ke spáse: magie, ceremonie, asketismus a mysticismus. Magie je využití náboženských sil ke změně světského světa, například k záchraně života, k vyléčení, k vítězství a tak podobně. Magie nemá potenciál změnit svět nebo vytvořit takovou organizaci, která by to dokázala. Ceremonie klade důraz na rituály a korektní provedení posvátných činností. Tím se posiluje solidarita v rámci skupiny a současně probíhá stratifikace v rámci náboženské hierarchie. Asketismus je zaměřený dvěma různými směry. Za prvé se může orientovat mimo tento svět a snažit se o přesah nad každodenním světským světem, nejčastěji pomocí omezování tělesných potěšení. Náplní života je pouze askeze, často mimo civilizaci. Druhou možností je orientace na světský svět, kdy zůstává část asketického chování, ale současně věřící standardně pracuje a věnuje se svojí rodině. Tento druh náboženského cítění dal impuls vzniku kapitalismu v západním světě a může být motorem sociální změny. Posledním druhem cesty ke spáse je mysticismus. Tento druh reprezentuje snahu o kontakt s vyšší bytostí, nejčastěji pomocí meditace nebo tranzu. Reprezentace mysticismu ve světském světě je možná například pomocí umění, kdy se věřící mystici snaží zachytit spiritualitu světa do básní nebo kreseb (Collins 2007: 34 – 37).

Klasičtí autoři věřili tomu, že vliv náboženství bude upadat až téměř do ztracena a jednotlivé společnosti se budou ve vnímání a prožitku náboženství postupně sjednocovat. V současné Evropě mohlo dojít k něčemu podobnému, ale spíše tento stav se nedá paušalizovat na celý svět. Náboženství totiž rozhodně neztrácí v současné společnosti své místo. Jeho role se změnila, stejně jako se s příchodem modernity změnila celá společnost. V současné době dochází k individualizaci náboženských projevů kvůli tomu, že existuje více lokálních modernit vedle sebe a každá náboženská skupina reaguje na tu svojí odlišným způsobem

(Davieová 2009: 189 – 190). Proto nyní vysvětlíme jak vnímají pojem náboženství současní sociologové – Peter Berger a José Casanova.

Podle Petera Bergera je posvátno způsob, kterým lidé dávají světu smysl a řád. Společnost je dle Bergera výtvořem člověka a současně člověka tvoří. Náboženství je způsob, jakým lidé vytvářejí posvátné části této společnosti. Posvátné věci jsou oproti obyčejným věcem mimo realitu všedního dne, jsou obdařeny „něčím“ mimořádným a současně mohou být i nebezpečné. Jejich nebezpečí a potenciál se ale dají ovládnout a využít i v běžném životě. Opakem posvátného by mělo být profánní, tedy všechno co není posvátné. Současně je opakem posvátného chaos. Posvátný prostor, který jedince zahrnuje a současně překračuje, je strukturovanou protiváhou chaosu a anomie. Pokud je jedinec zadobře s posvátnem, dostává se mu ochrany před okolním chaotickým světem (Berger 1990: 25 – 26). Klíčovou schopností náboženství je vyvolat v jedinci pocit důležitosti a významnosti pro celý svět. Jedinec během svého života přijímá různé životní, pracovní i společenské role, kterou jsou legitimizované patřičnými institucemi. Náboženství má schopnost každou roli zposvátnět a dát tak jedinci pocit výjimečnosti a zodpovědnosti vůči vyšším bytostem. Staré arabské přísloví říká, že lidé zapomínají, ale Bůh pamatuje. Lidské či pozemské instituce mohou roli jedince změnit nebo marginalizovat, ale role daná od Boha zůstane vždy stejně důležitá a bude méně náchylná na změny lidské společnosti (Berger 1990: 37 – 38).

Náboženství v moderním globalizovaném světě dokáže fungovat ve veřejné i privatizované formě a to v závislosti na tom, zda je třeba náboženská funkce pro jedince nebo náboženské představení pro formování veřejnosti. Nejedná se ale pouze o formu větší nebo menší privatizace náboženství. Privatizované náboženství se vyvíjí na nespočetné množství mutací prvotní myšlenky od asketismu ke svobodnému myšlení a od sektářského uctívání po multikulturní mix. Pro vůdce náboženských organizací a organizace samotné se náboženství vyvíjí dvěma možnými směry – mohou se orientovat na intenzivní práci s lokálními komunitami nebo přesunout své aktivity do veřejné a politické sféry. Druhý zmíněný směr na sebe může vzít podobu ekumenického náhledu na globální problémy, které přináší globalizovaná společnost, a současně jejich řešení, nebo se může pokusit proniknout do kulturního zázemí daného regionu a rozvinout v něm tradiční vnímání světa. Oba tyto směry může veřejně činné náboženství využít jako přímou reakci na následky globalizace společnosti se vzrůstajícím nárůstem privatizace náboženství (Beyer 1994: 93-94).

K diskuzi o stavu náboženství v moderním světě patří i pojem sekularizace. Sekularizace je proces, kdy je ze společenských institucí postupně odstraněn vliv náboženství. Sekularizace se netýká jen společnosti a institucí, ale i jednotlivců. Vlivem modernity a sekularizace jsou na světě lidé, kteří vnímají svět mimo jakýkoliv náboženský kontext (Berger 1990: 107 – 108). Dle José Casanovy se dá sekularizace vnímat třemi způsoby – a) jako potlačení náboženské víry a praktik b) jako privatizaci náboženství a za c) jako emancipaci sekulárních sfér jako stát, věda a ekonomika od náboženského vlivu (Casanova 2007: 101). Tím, že sekularizace odstranila vliv společných náboženských symbolů z veřejných institucí, nedošlo ke zřízení náboženství, ale ke změně jeho role. Do náboženství se člověk nerodí, náboženství může svobodně přijmout a zase opustit. Tím ale náboženství ztrácí svou tradiční roli, kdy určovalo společný řád, symboly a společný základ pro celou společnost, a přechází do soukromé sféry, kde může být náboženství každého člověka jiné. Sekularizace tak paradoxně nepřinesla konec náboženství, ale vedla k jeho pluralizaci (Berger 1990: 134 – 135). Tím, že si jedinec může náboženství zvolit dle svých očekávání a potřeb, dochází k rozvoji tržních mechanismů a vzniku náboženského trhu (Berger 1990:138). Demonopolizace náboženství způsobila, že náboženství neovlivňuje celou společnost jako dříve, ale pomáhá tvořit lokální skupiny, které si musí udržet svou identitu v rámci ostatních různorodých skupin. Náboženské instituce reagují na tuto změnu buď tak, že přijmou pravidla trhu a začnou se přizpůsobovat různorodým požadavkům, nebo naopak pokračují v původních metodách náboženské praxe jako by se nic nezměnilo (Berger 1990: 152 – 153). Dle Bergera může náboženská instituce v rámci moderního světa zvolit čtyři možnosti dalšího postupu. První je „kognitivní smlouvání“, kdy se instituce snaží přizpůsobit novým podmínkám s rizikem ztráty nebo rozmělnění vlastní identity. Takzvaná „kognitivní kapitulace“ znamená, že náboženství přijme za své ústup transcendence a dále verbalizuje své poselství řečí práva, filosofie, psychologie nebo ostatních racionalizovaných systémů (Berger 1997: 38 - 39). Poslední typ reakce je „kognitivní hradba“, která má ofenzivní a defenzivní subtyp. V defenzivním subtypu dochází k uzavření náboženské skupiny do izolované skupiny, která si nepřipouští změny ve světě a stále používá staré morální a společenské normy. V ofenzivní podobě se jedná o šíření starých modelů jednání do zbytku světa. Berger zjednodušeně vysvětluje poslední typ reakce jako volbu mezi ghettem a křížovou výpravou (Berger 1997: 40).

Reakci náboženství na sekularizační tendenci moderního světa rozvíjí i José Casanova. Díky sekularizaci dochází k rozvoji privatizovaného náboženství z důvodu vyvázání náboženství ze sféry trhu a byrokracie, ale náboženství (ať už tradiční nebo moderní) má stále vliv na dění ve

světě. Náboženství však dokáže stále ovlivňovat politiku, která se snaží řídit veřejnost, a proto se mu dostává i nových možností jak působit na společnost. Dochází tak k nárůstu privatizace a deprivatizace zároveň (Casanova 1994: 40 – 42). Deprivatizace náboženství a aplikace vlivu na veřejnost probíhá třemi způsoby. Prvním způsobem je obrana tradičních hodnot před vlivem státu a trhu. Druhým způsobem je zpochybnění morálního kreditu tržních nebo státních procesů, tedy situace kdy vlivem modernizovaných institucí dochází k odlidštění procesů, ignorování veřejného blaha a absenci zdravého rozumu. Třetím způsobem je propagace veřejného blaha a svobody v kontrastu k šablonovitým řešením, která mohou sekularizované instituce propagovat. Deprivatizace, tedy veřejné vystupování náboženství, není zaměřená proti modernitě, ale plní funkci zpětné vazby na instituce, které modernita vytvořila (Casanova 1994: 228 – 230).

Sekularizace, ve smyslu vymýcení náboženství, se měla ve světě šířit ruku v ruce s modernitou, ale to se ukázalo jako jeden z největších omylů humanitních věd. Sekularizace jako taková by měla být pojata maximálně jako změna role náboženství, nikoliv jako jeho absolutní exkluze (Robertson 2007: 19). Sekulární a náboženské se totiž nejen vzájemně doplňují, ale svým způsobem i podmiňují (Casanova 2007: 104). Privatizace i deprivatizace náboženství se na světě objevují v závislosti na různorodých nuancích dané lokality (Casanova 2007: 117). Například rozdělení vlivu státu a církve se může zdát jako logický krok, ale v demokratické společnosti není tato podmínka nutná a může být dokonce i kontraproduktivní. Díky morálnímu pluralismu, sjednocení světa do jedné globální vesnice a rostoucímu vlivu politiky na všechny sféry života bude mít náboženství vždy na co reagovat a tak si zajistit své vyznavače (Casanova 2007: 119 – 120).

Přestože mělo náboženství podle sekularizační teze postupně ztrácet vliv na společnost, opak je pravdou. Náboženství pořád dokáže ovlivňovat všechny oblasti lidské společnosti jako například ekonomii, politiku a kulturu, a rozhodně to není jen přežitek z minulosti, který si zaslouží jen okrajovou pozornost společenských věd (Davie 2007: 253).

2.2. Co je globalizace

Při definici pojmu globalizace narazíme hned na počátku na problém s určením počátku tohoto procesu. Immanuel Wallerstein datuje počátek svého světového ekonomického systému do šestnáctého století do období kolonialismu, Roland Robertson do přelomu devatenáctého a dvacátého století, a Howard V. Pelmutter tvrdí, že globalizaci odstartoval

konec studené války (Beck 2007: 32). Počátek pro nás však není důležitý, zaměříme se tedy na procesy, které s globalizací souvisejí.

S globalizací jsou nejčastěji spojovány pojmy globální propojenost a globální vědomí. S narůstající propojeností všech lidí na celém světě pomocí různorodých sociálních sítí se čím dál více projevuje vnímání světa jako jedné globální vesnice, kde se může potkat každý s každým nezávisle na jeho geografické pozici (Robertson, White 2007: 56). Globalizace je vidět na ve všech dimenzích lidské činnosti, nejzásadněji v dimenzi ekonomické, politické, sociální a kulturní. Ani jedna z nich však není důležitější než ostatní protože jsou všechny navzájem provázané (Robertson, White 2007: 58).

V globalizovaném světě může jedince ovlivňovat mnoho různorodých vlivů, které mohou formovat jeho chování a zkušenosti. Dochází například ke globálnímu sjednocení vzdělání, které může jedinec získat. Nejvíce je to vidět například na školní docházce. Během roku 2001 až 2002 bylo na základní školu přihlášeno 84 procent všech dětí na světě, na střední 55 procent dětí a na vysokou 23 procent mladistvých (Boli 2007: 108). Dalším ukazatelem je rostoucí možnost zhodnocení individuálního lidského kapitálu, jako například zkušenosti nebo schopnosti daného jedince. Díky propojenosti celého světa je pro jednotlivce mnohem jednodušší se uplatnit (Boli 2007: 108). Současně dochází v rámci globalizace k šíření jednotných lidských práv po celém světě. Mnoho lidí také začalo vnímat jako relevantní sociální skupinu celý svět, nikoliv jen svou lokální sociální skupinu (Boli 2007: 109).

Národnímu státu poskytuje globalizace mnohem více možností, ale současně i povinností. Státy jsou hodnoceny například podle schopnosti vzdělávat své občany, dostupnosti lékařské péče a sociálního zajištění populace. Mimo těchto obvyklých parametrů jsou státy hodnoceny i za svou kulturní, sociální a politickou „pokrokovost“ tedy jak dokážou propagovat lidská práva, rovnoprávnost a demokracii, což je vidět například na poměru žen na manažerských pozicích v rámci státu, ohleduplnosti vůči životnímu prostředí a podpoře vzdělávání. Pokud stát v nějaké z těchto oblastí selhává musí na mezinárodní úrovni podat vysvětlení proč se tomu tak děje a zajistit nápravná opatření (Boli 2007: 110). V současném globalizovaném světě je jediným legitimním způsobem vlády byrokraticky založená demokracie, která se snaží orientovat na pokrok a sociální stát. Všechny státy mají nepsanou povinnost pomoci státům, kterým se nedaří tohoto standardu dosáhnout (Boli 2007: 112).

S příchodem globalizace došlo k rozvoji nadnárodních korporací během posledních dvou století. Tyto korporace se rozvinuly primárně v nejrozvinutějších zemích světa jako například

Spojené státy americké, Japonsko, Německo, Francie a tak podobně. S postupem času se korporace vyvinuly i v Číně, Indii a dalších méně rozvinutých státech. Korporace plní v ekonomické oblasti stejnou roli jako stát v oblasti politické. Korporace mají, stejně jako státy, určité společné vlastnosti, které jsou pro všechny korporace stejné. Jedná se například strukturu, hierarchii, evidence účetnictví, popisy a podmínky pracovních pozic a tak podobně. V poslední době jsou společné i věci jako firemní kultura, řízení dopadu činností firmy na životní prostředí a personální řízení v rámci organizace (Boli 2007: 112 – 113). Nezávisle na lokalitě tak dochází ke sjednocení firemních struktur jednotlivých organizací v rámci celého světa (Boli 2007: 114).

Globalizace tak znamená sadu procesů, které na jednu stranu svět sjednocují a na druhou stranu diverzifikují. Díky globalizaci se na světě objevilo více témat pro spolupráci i konflikt, a více možností jak zbohatnout i prohloubit sociální nerovnosti (Boli 2007: 120).

Podle Ulricha Becka znamená pojem globalizace „proces, který vytváří nadnárodní sociální vazby a prostory, přehodnocuje lokální kultury a vyzvedává třetí kultury“. Výsledkem je světová společnost bez světového státu a bez světové vlády, kterou spojuje globální trh, který nemá žádný nadřazený kontrolní mechanismus (Beck 2007: 21). Současně globalizace znamená smrt vzdálenosti a díky irelevanci hranic jednotlivých států i konec první moderny, jejíž předpoklad byl primárně politický život a jednání mezi ohraničenými a uzavřenými národními státy (Beck 2007: 33). Konec první moderny ohlašuje globalita, tedy fakt, že jedinci žijí ve světové společnosti, kdy se žádný organizovaný celek nemůže uzavřít propojení se světem. Globalita je nezvratný fakt, který reprezentuje druhou modernu, a díky tomuto faktu není možný návrat do první moderny (Beck 2007: 21).

V globalizovaném světě roste význam kapitalismu, protože nadnárodní korporace mají klíčovou roli při utváření hospodářství národního státu a to tím, že díky různorodým daňovým podmínkám různých států si můžou korporace čerpat z každého státu jen to co potřebuje a je pro ni nejvýhodnější. Státy se proto snaží odbourat „investiční překážky“, aby přilákaly co nejvíce korporací (Beck 2007: 10). Korporace pomocí globalizovaného trhu dokáží ovlivňovat státy bez revoluce nebo voleb díky rozložení různých fází výroby a vývoje na různá místa na světě. Pokud je stát národními korporacemi označen jako „drahý“ nebo problematický pro investici jednoduše přesunou potřebná pracovní místa do jiného státu. V zájmu států je tedy být co nejotevřenější pro investice (Beck 2007: 11- 12). Globalizace tak znamená hlavně denacionalizaci, ale s možností budoucího propojení světa v jeden

nadnárodní stát. Propojenost celého světa je však přetrvávajícím faktorem, který se musí vzít v potaz při dalším studiu států i jednotlivce (Beck 2007: 24-25). Protiváhou denacionalizovaných globalizačních tendencí by měla být autorita nadnárodního státu, pro který by globalita (tedy stav propojenosti celého světa) znamenala „základ politického myšlení a jednání“, což by změnilo orientaci a organizaci světové politiky na nové podmínky. Bez určujících podmínek jedné nadnárodní autority, která přinese komplexní řešení světových problémů z více úhlů pohledu a nejenom z ekonomického hlediska se nedá očekávat adekvátní reakce na problémy spojené s globalizací (Beck 2007: 128 – 129).

Podle Zygmunta Baumana reprezentuje globalizaci primárně časoprostová komprese. Na jednu stranu se rozvíjí globálně propojené trhy a informační databáze, na druhou stranu existují lidé, kteří jsou „odsouzeni“ k lokalizaci. Nejdůležitější hodnotou se stává mobilita, tedy svoboda pohybu v globalizovaném světě. Svět totiž určují jedinci a instituce, které jsou globální, ti kdo jsou kdo jsou usazení v lokálním světě jsou nuceni se pouze přizpůsobovat (Bauman 1999: 8). Vzdálenost už v současné době není objektivní fyzikální překážkou, ale díky rozvoji technologií se z ní stává spíše sociální bariéra. Nepřekonatelnost této překážky je nepřímo úměrná ekonomickým možnostem jedince. Kdo má více finančních prostředků překonává bariéry (státní i kulturní) rychleji než ten kdo má méně nebo nemá vůbec (Bauman 1999: 21). Změnu společnosti reprezentuje Bauman na příkladu Panoptika a Synoptika. Zatímco v Panoptiku sledovala skupina místních lidí jinou skupinu místních lidí, v Synoptiku sledují místní lidé skupinu globálních lidí. Zatímco v Panoptiku byli lidé vtlačeni do situací, kdy mohli být sledováni, v Synoptiku, které reprezentují globální masmédiá, jsou lidé ke sledování sváděni. Sledovaná skupina jsou celebrity, které prezentují svůj způsob života. Ten je mimo dosah většiny obyvatelstva, ale díky médiím vstupují do života lidí častěji než jejich lokální blízcí. Tím, že jsou celebrity tak nedostupné a současně v dohledu, dávají příklad k následování nebo touze, podle toho jak lokální kontext dovolí (Bauman 1999: 65 – 66).

Bauman cituje Johna Kavanagha z Washington Institute of Policy Research, který říká: Extrémně bohatým přinesla globalizace další příležitosti jak ještě rychleji vydělávat peníze. Tito lidé využili nejnovější technologie k tomu, aby nevídanou rychlostí přesouvali kolem zeměkoule obrovské částky peněz a spekulovat ještě úspěšněji. Na život chudých nemá tato globalizace žádný vliv. Globalizace je vlastně paradox. Zatímco velmi malému množství je ohromně prospěšná, dvě třetiny světové populace vynechává či marginalizuje (Bauman 1999: 87).

Globalizace znamená, že mobilní musí být všichni, ať chtějí nebo nechtějí. Zatímco skupina lidí, které Bauman označuje jako turisté, tuto mobilitu vyhledává a užívá si jí, druhá skupina – tuláci – jsou k mobilitě nuceni, protože jim lokální kontext nevyhovuje. Neexistuje pro ně totiž místo, kde by mohli mít jistou trvalost a stability jakou měli předtím, a proto jsou nuceni se pohybovat od kompromisu ke kompromisu (Bauman 1999: 111). Být neustále v pohybu a změně je však ideál globalizovaného světa. Bohatství je dnes reprezentováno jako ideál možnost změny. Není důležité, jak člověk bohatství dosáhl nebo jaký je, ale že mu bohatství poskytuje nekonečnou škálu možností. Mohou si vybrat kde, kdy a s kým chtějí být, a dle potřeby a chuti to kdykoliv změnit. Chudí, kteří tento svět obývají, žijí ve světě, které je dimenzován pro bohaté. Konzumenti jsou všichni, ale někteří lidé mohou konzumovat jenom úzké spektrum trhu. Jejich spotřební potenciál je omezený jejich prostředky (Bauman 1999: 113 – 114). Globalizace podle Baumana tedy znamená kontrast globálního a lokálního. Globální znamená pokrok, úspěch a svobodu, zatímco lokální znamená neschopnost přijmout změny, přizpůsobit se jim nebo opustit nevyhovující způsob života (Bauman 1999: 141).

Pro omezení negativních následků globalizace je třeba zajistit nadnárodní autoritu, která zajistí dodržování norem a pravidel napříč státy. Samostatné národní státy, se totiž nemohou negativním vlivům globalizace samy ubránit. Touto autoritou může být například Evropská unie, která reprezentuje dostatečně mocný státní útvar, který dokáže do rozhodovacích procesů národních států prosadit i jiné hlediska než pouze ekonomické, které propagují nadnárodní koncerny zaměřené na maximalizaci zisku. V globalizovaném světě je třeba připomenout a zajistit řešení problematiky mezinárodní ekologie, globálního trhu práce a dalších oblastí, na které se při prosazování čistě ekonomického přístupu (Beck 2007: 182 – 183).

3. Klíčoví autoři pro Petera Beyera

Peter Beyer ve svém pojetí globalizace vychází primárně ze závěrů čtyř autorů, u kterých hodnotí silné a slabé stránky jejich přístupů aby z jejich práce udělal základ pro svůj přístup. Tito autoři jsou Immanuel Wallerstein, John Meyer, Roland Robertson a Niklas Luhman. (Beyer 1994: 14 – 15). Tito autoři nejvíce ovlivnili Beyerův náhled na globalizaci a roli náboženství. Na následujících stránkách vysvětlím, jakým způsobem obohatili jeho teorii a jak z nich Beyer čerpá abychom mohli lépe pochopit jeho celkové vnímání globalizace a role náboženství.

3.1. Immanuel Wallerstein

Wallerstein ve svém díle prezentuje svoji typologii sociálních systémů, jejichž určující charakteristikou je jejich zakotvení uvnitř systému dělby práce, kdy jsou na sobě jednotlivé oblasti činnosti navzájem závislé a pro jejich hladký chod je zapotřebí plynulá ekonomická výměna.

Ve svém díle Teorie světových systémů Wallerstein vysvětluje, že v moderním světě určují trendy západní státy, které dokázaly ovlivnit svět pomocí obchodních vazeb. Wallersteinova metoda analýzy světových systémů je založena na dvou předpokladech. První je, že sociální změna se může zrealizovat pouze v rámci provázaného uzavřeného systému (tedy nikoliv pouze v rámci jednoho státu nebo skupiny obyvatel). Druhým předpokladem je, že jediný systém, který je adekvátní pro analýzu je systém světový. Tento termín není jen myšlenkový konstrukt, ale reprezentuje skutečný, provázaný a analyzovatelný systém založený na globální dělbě práce a celosvětově provázané ekonomice (DuPlessis 1988: 222).

Ekonomicky provázané systémy existovaly i dříve, ale ne v takovém rozsahu jako nyní. Byly to minisystémy, světová impéria a světové ekonomiky. Minisystémy představují jednoduché ekonomiky založené na lovu, sběru a pěstování surovin. Takové systémy už dnes neexistují, protože byly pohlceny vyspělejším systémem světových impérií. Světová impéria mají mnoho kulturních systémů a jeden politický systém v rámci jednoho uzavřeného systému dělby práce. Příkladem světových impérií minulosti jsou například Čína, Egypt a Římská říše (Beyer 1994: 15 – 16). Posledním typem jsou světové ekonomiky. Světové ekonomiky zahrnují více politických a kulturních systémů v rámci celosvětové dělby práce napříč státy i hranicemi. Světová ekonomika v současné době pohltila oba předchozí typy ekonomických systémů, a poprvé v dějinách propojila tržními vazbami celý svět. Světová ekonomika začíná v Evropě přibližně v polovině patnáctého století a odtud se kapitalismus vyvíjel do dnešní podoby. Důvodem pro tento vývoj bylo odtržení volného obchodu od politiky. Obchodníci reagovali na poptávku konkrétních skupin obyvatel a nikoliv státu jako celku a proto došlo k rozvoji tržní ekonomiky (Beyer 1994: 16).

Harrington (2006: 210) shrnuje: Státy jsou ve světové ekonomice navzájem propojeny tržními vztahy, které jsou posíleny státy stojícími v centru či „jádro systému“. Jedním z faktorů udržujících stabilitu světového systému je skutečnost, že vykořisťovaná většina ovládaná státy ve středu systému je rozdělena do dvou vrstev, které Wallerstein označil jako „periferie“ (větší, nižší vrstva) a „semiperiferie“ (menší, střední vrstva).

To jestli je stát v jádru, na periferii nebo na semiperiferii určuje podle Wallersteina jeho pozice v rámci světového ekonomického systému. Centrální státy jsou dominantní státy světové ekonomiky, kde je koncentrovaný kapitál. Probíhá v nich různorodé spektrum ekonomických aktivit, zaměstnanci mají relativně vysoké mzdy oproti ostatním státům a využívají nejmodernější technologie. Státy na semiperiferii jsou naopak zaměřené na několik základních produktů. Světovému trhu nabízejí hlavně levnou pracovní sílu a nezpracované materiály, které exportují. Státy na semiperiferii fungují tak, že ke svému prospěchu využívají státy na periferii a současně centrální státy využívají je. Jsou různorodou kombinací centrálních a periferních států. V celosvětovém měřítku plní funkci vyvažovacích států a současně dynamicky se přizpůsobující střední třídy. Reprezentují také možnost posunu na vyšší společenskou úroveň v rámci systému a zajišťují kontrolu států na periferii pro státy v jádru (Beyer 1994: 17).

Harrington (2006: 210 – 211) popisuje Wallersteinovu teorii tak, že hlavními hráči ekonomického systému jsou sociální třídy a „etno-státy“. Buržoazie usiluje o akumulaci kapitálu a lpí na ideologii vědeckého racionalismu. Naproti tomu proletariát je rozdělen, odstupňován podle etnického původu což umožňuje jeho ovládnutí. Ekonomičtí aktéři světových systémů jsou řízeni v rámci globálních struktur s vysokou mírou vertikální integrace, tedy kombinace technologicky odlišné výroby, distribuce, odbytu a dalších ekonomických procesů. Mohou jimi být výsadní obchodní společnosti, obchodní podnik a v současné době také nadnárodní korporace. Ovšem vlády a národní buržoazie spolu také soupeří. Znamená to, že jakmile se vychýlí rovnováha výhod, udělá totéž i systém vztahů v kapitalistickém světovém hospodářství.

Wallerstein se zabývá hlavně pohybem států do semiperiferie a mimo ní. Důležitou roli ve změně pozice státu na světovém trhu hraje globální trh. Nadvláda je v globální ekonomice definována jako situace, kdy stát v jádru dokáže vyrábět produkty s takovou efektivitou, že mu zajistí na volném trhu znatelnou výhodu (Wallerstein: 38).

Tržní síla jednotlivého státu není definovaná jen pozicí ve světové ekonomice, ale i pěti stupnicemi politické síly. První stupnice je rozsah, jak moc daný stát pomáhá svým vlastníkům výrobních prostředků a výrobcům uspět na světovém trhu. Druhou stupnicí je schopnost ovlivnit výrobní potenciál ostatních států, obvykle ve formě vojenské síly. Třetí stupnicí je schopnost do jaké míry je daný stát schopen ovlivňovat ostatní státy, aniž by to zasáhlo do výtěžků jeho výrobců a vlastníků výrobních prostředků. Čtvrtou stupnicí je

schopnost efektivní administrativy a byrokracie. Pátou stupnicí je schopnost státu reflektovat zájmy všech skupin výrobců a vlastníků uvnitř státu, a tak vytvářet stabilní zázemí pro produkci. Tato poslední stupnice reprezentuje třídní boj v rámci daného státu a současně ovlivňuje všechny čtyři předchozí stupnice. Těchto pět politických proměnných a tržní síla výrobců a vlastníků výrobních prostředků daného státu ovlivňuje pozici státu v rámci světové ekonomiky, tedy jestli se nachází v jádru nebo na periferii. V jádru se nacházejí státy, které mají nejefektivnější výrobní prostředky a změny na světovém trhu je proto neovlivní tolik jako státy na periferii, které se změnám trhu přizpůsobují mnohem hůře. Pozici státu ve světové ekonomice ovlivňuje i způsob jakým daný stát ovlivňuje své občany. Centrální plánování nebo naopak právně nestabilní prostředí škodí konkurenceschopnosti daného státu. Naopak stabilní prostředí bez výrazných zásahů do volného trhu pomáhá danému státu uspět v globální ekonomice (Wallerstein: 113-114).

V zásadě tedy Wallerstein vidí jednotící prvek globálního sociálního systému v ekonomii. Z tohoto úhlu pohledu odvozuje další aspekty společenského života jako například politiku nebo kulturu, ale vždy jako závislé funkce ekonomiky. (Beyer 1994: 21)

Pro studium náboženství dnešního světa je třeba vzít na vědomí vysokou míru pluralizace a zkoumat náboženství zásadně z globálního měřítka. Po rozpadu sovětského svazu se objevily dva náhledy na svět, podle kterých je možno ho zkoumat. První pokračoval v lehce modifikovaných ustálených kolejkách, odsunul levicovou verzi světa na okraj a zdůraznil kapitalistickou vizi světa jako jedinou možnost.

Francis Fukuyama deklaroval v roce 1990 konec dějin a po světě vyrojilo mnoho antiglobalizačních skupin. Globalizace je této teorii brána ve smyslu globálního kapitalismu bez socialistické alternativy a je možné se ubírat jen cestou další modernizace. Náboženství hraje roli jen ve smyslu antiglobalizačních fundamentalistů bez výraznějšího vlivu na zbytek světa.

Druhý náhled také přijal globální měřítka, s tím, že nyní všichni žijeme ve stejném sociálním světě. Výsledkem je násobení rozdílů, nikoli směřování k jednotě. To je směr, který preferuje Beyer. Společnost lze zkoumat jen jako globální celek. Při zmínění globálna je třeba vzít v úvahu jeho globální partikularizace. Tento směr odpovídá postmodernímu diskurzu, který začal definovat globalizaci ve smyslu konce velkých vyprávění a rozšíření lokálních pluralit. Důležité ovšem je, že společenské fenomény se nevyvíjejí jen v kontextu lokálních národů a vazeb, ale současně globálním kontextu, jak dále vysvětlíme u Rolanda Robertsona. Z toho

důvodu může mít náboženství mnohem silnější vliv než se vzhledem k sekularizaci dalo očekávat (Beyer 2007b: 107 – 108).

3.2. John Meyer

John Meyer rozvíjí dále rozvíjí teorii světového systému postaveném na ekonomickém základu. Liší se ale v celkovém porozumění pojmu globalizace. Wallersteinovo pojetí ekonomických vazeb přijímá, ale rozvíjí ho o analýzu vztahu mezi jednotlivými národními státy. Struktura vazeb mezi státy je totiž podle Meyera systém na stejné úrovni jako struktura ekonomických vazeb. Politika jako taková ovlivňuje ekonomický rozvoj, ale současně ekonomické změny mohou změnit politickou situaci. Ekonomika tvoří hodnoty skrze produkci, výměnu a spotřebu zboží, zatímco politika tvoří hodnoty skrze svou autoritu a tvorbu cílů a konceptů, které se poté na národní i mezinárodní úrovni snaží uskutečnit. Meyer klade důraz na to, že přestože volný trh buduje dostatečnou síť vazeb mezi nabídkou a poptávkou, v některých případech je ovlivněn politickým rozhodnutím mimo tyto vazby. Globální systém národních států naopak ohraničuje ekonomickou nerovnováhu světa. Většina států světa má totiž velmi podobnou ekonomickou situaci, strategické cíle i vizi ideálu rovnosti mezi občany, a současně mají pevně dané hranice své působnosti. Hranice a interní záležitosti jsou všemi státy respektovány a jejich suverenita je neoddiskutovatelná. Státy tak hrají roli reprezentantů všech svých obyvatel na mezinárodním poli a zajišťují pro ně výhody a příležitosti skrze mezinárodní dohody a pakty (Beyer 1994: 22-23).

Dle Meyera by se dal koncept státu definovat jako celosvětový kulturní a asociační proces. Díky tomuto procesu mají všechny národní státy přibližně stejnou organizační strukturu a jsou přibližně stejně ovlivnitelné globálními kulturními procesy. Mezi tyto procesy patří například uznání vědy jako globální autority, schopné ovlivnit politickou činnost států. (Meyer aj. 1997: 144) Vzniká tak situace, kdy jednotlivé státy vykazují vysokou míru uniformity svého vývoje a reakcí na celosvětové dění. (Meyer aj. 1997: 173) Při posuzování světové kultury se však nesmí brát v úvahu pouze interakce mezi jednotlivými státy, ale je třeba vnímat globální společnost jako možnost, jak se obyvatelé různých zemí mohou formovat do skupin nezávisle na geografické poloze. Tyto skupiny spojené společným zájmem mohou ovlivňovat světové dění mnohdy více než jednotlivé státy. Protože však neexistuje jednotící nebo nadřazený prvek, může docházet ke třenicím mezi jednotlivými zájmovými skupinami. Tento koncept sociálních hnutí už Meyer dále nerozvádí. Jak ho dále rozvíjí Beyer, vysvětlím u Niklase Luhmanna (Meyer aj. 1997: 172).

Politický a ekonomický systém nejsou v opozici, ale naopak se navzájem dialekticky doplňují. Během výzkumu vzdělávacích systémů po druhé světové válce ale Meyer narazil na překvapivou tendenci všech států zefektivňovat své vzdělávací systémy a to nezávisle na sobě. Vzhledem k tomu, že nenašel žádnou konkrétní kazualitu, předpokládal obecnou světovou kulturu, která tyto tendence může ovlivňovat. To jestli tato světová kultura je nebo není další zdroj tvorby hodnot, už dále nezkoumal. Tvrdil ale, že světová kultura je to, co drží decentralizovaný svět pohromadě. Nositeli této kultury jsou modernizační intelektuálové, kteří mají roli jakýchsi věrozvěstů, kteří se ztotožnili s modernizační vizí pokroku a rozvoje technologií. Nazývá je elitou světové politické kultury a plní funkci spojnice mezi jednotlivým státem a globalizovaným světem. Jsou členové jak své národní skupiny tak i skupiny mezinárodní, ve formě jakýchsi intelektuálních církví nebo řádů. Náboženská metafora je na místě. Meyer tedy bere na vědomí existenci další sociálních vlivů vedle ekonomiky a politiky, ale dále už je neanalyzuje a jejich konkrétní vliv na dva zmíněné systémy zůstává nevysvětlen. Meyer tedy rozložil vizi Wallersteinovy ekonomické hegemonie, ale neprezentuje dostatečně silnou konstrukci, která by jí nahradila (Beyer 1994: 25 – 26).

Současné vnímání globalizace je pořád jako kompletní ekonomické propojení v rámci celého světa. Vztah vůči náboženství se však příliš neřeší. Pokud ano, je vztah náboženství a globalizace popisován ve formě protikladů. Náboženské aktivity jsou většinou popisovány jako reakce proti globalizaci (Beyer 2007a: 167). Jako standard náboženství je definováno křesťanství na kterém jsou definovány základní vlastnosti náboženství. Jako základních pět znaků náboženství je definováno organizace, dobrovolnost, odlišení, programatická reflexivita a fundamentální transcendentální reference (Beyer 2007a: 172). Globalizace náboženství během posledních let vytvořila konkrétní a osobité schéma jak má regulérní náboženství vypadat. Tento model založený na pěti uvedených bodech je jasný a flexibilní. Je v něm vidět původní inspirace křesťanstvím, ale světová náboženství se navzájem obohatila natolik, že tato vlastnost nevádí. V tomto smyslu se náboženství globalizovalo takovým způsobem, že existuje univerzální společný základ, který se různorodě konkretizuje (Beyer 2007a: 183 – 184).

Podobně jako národní státy i náboženství se postupem času určitým způsobem uniformovala a přijala jistý ustálený způsob fungování. Přestože existuje mnoho různých náboženství a jejich lokálních úprav, vykazují v zásadě stejné znaky popsané výše. Z Johna Meyera tedy Peter Beyer primárně přejímá teorii globálního konsenzu ohledně způsobu organizace a vlastností

náboženství. Toto společné je však pouze na velmi společné úrovni. To, jak Beyer řeší lokální mutace každého náboženství, se dozvíme u následujícího autora. John Meyer také tvrdí, že v globalizovaném světě není prioritní systém pouze ekonomika, ale i politika a kultura. Tyto systémy se vzájemně doplňují, překrývají a navzájem si vypomáhají v rozvoji. Současně John Meyer ve své teorii zmínil, že světovou politiku mohou ovlivňovat i sociální hnutí, která jsou mimo pravidla nastavená pro národní státy. Přestože Meyer tuto myšlenku dále nerozvíjí, Peter Beyer s ní dále pracuje.

3.3. Roland Robertson

Roland Robertson se snaží navázat na současné globalizační teorie tím jak se myslitelé osmnáctého a devatenáctého století snažili zachytit modernitu. Robertson se zaměřuje hlavně na otázku vztahů mezi jedincem a moderní společností a to včetně různých druhů společnosti. Pro tento účel rozvíjí Tonneisovo termíny Gemeinschaft a Gesellschaft. Klasické teorie zmiňovaly posun od lokálních rodových společností (Gemeinschaf) k neosobním nadnárodním strukturám (Gessellschaft). Globalizace jako taková zvyšuje nejen tenzi v rámci jedné lokální skupiny, ale současně i tenzi mezi vícero lokálními skupinami. Modernizace způsobuje odloučení jednotlivce od jeho lokální skupiny a zvyšuje příslušnost ke společnosti. Podle Robertsona má život v moderní společnosti dvě roviny a to rovinu individuální a rovinu relační. Globalizace tyto dvě roviny komplikuje o to více, že umožňuje kontakt mezi různými skupinami a jednotlivci napříč celým světem a způsobuje relativizaci obou rovin vztahů. V globalizovaném světě totiž názory a vize, přijaté za vhodné v jedné skupině, mohou být v přímé opozici k názorům a vizím jiné skupiny, přičemž obě prezentují svůj hodnotový žebříček jako relativně nejlepší. Národy jako takové operují v kontextu mezinárodních vztahů a tyto vztahy tvoří identitu jednotlivých národů. Stejně tak jednatel definuje svojí osobnost s vědomím toho, že jeho lokální skupina je jen jedna z mnoha skupin, které na světě existují a dohromady dávají skupinu individualit – lidstvo. Individuální a skupinová identita bude vždy relativizována v kontextu globálních srovnání na úrovni jednotlivce i skupiny a to pomalu vede k vytvoření jedné globalizované skupiny. Robertson nahlíží na globalizaci jako na proces, kdy se celý svět stává provázaným a spěje k vytvoření jedné globální vesnice. To ale neznamená zmizení jednotlivých národních identit.

Národní společnosti pořád fungují jako hlavní aktéři mezinárodní politiky a jako zásadní (ale nikoliv jediný) determinant osobní identity. V tom se Robertson shoduje s Meyerem. Mezi těmito dvěma je ale jeden zásadní rozdíl – zatímco Meyer propaguje jednotnou světovou kulturu založenou na adoraci pokroku, Robertson představuje jednotnou myšlenku, která spojuje

všechny národy v rámci globální společnosti odmítá. Naopak tvrdí, že neodmyslitelnou a možná dokonce integrální součástí globalizace je konflikt vícero vizí ideálního světa. Klíčovou vlastností je, že všechny skupiny si budují identitu v závislosti na všezahrnujícím celku, což Robertson definuje jako relativizaci. Tento celek se ale mění v závislosti na vývoji svých jednotlivých částí (Beyer 1994: 26 – 27).

Globalizace tedy obsahuje dvojitý paradox. Protože neexistuje žádný dominantní a obecný vzorec chování, vytváří si každé společenství vlastní vzorce chování závislé na lokálním kontextu a současně v kontextu globální společnosti. Globální společnost se tak mění v závislosti na vývoji lokálních komunit (Beyer 1994: 28).

Glocalizace se dá definovat jako průnik mezi globálním a glocalním, který se projevuje různorodostí jednotlivých kultur v různých lokalitách. Teorie glocalizace je v opakem teorie, že v rámci modernizace a šíření západních myšlenek dochází k unifikaci světa podle západního vzoru v oblastech ekonomiky, kultury a podobně. Společenský život jedince je specifikován v čase a prostoru, ale současně je ovlivněn globálními vlivy na všechny oblasti lidského života. Všechny národy mají své lokální kořeny, ale svoje přístupy musí relativizovat v kontextu ostatních národů v globálně propojeném světě. Globální prostor je vytvořen interakcemi mezi čtyřmi prvky a to jednotlivými lidmi, národními společnostmi, společenskými světovými systémy a nakonec lidstvem v obecném slova smyslu. Výsledkem těchto interakcí jsou průniky partikulárního (individuálního) a univerzálního (všeobecného). Globální a lokální se zároveň ovlivňuje a vytváří. (Harrington 2006: 402)

Do Robertsonovy kategorie lokálních komunit spadají samozřejmě i skupiny s náboženským zaměřením. Tato tendence je nejvíce vidět na rostoucím počtu fundamentalistických náboženských skupin po celém světě. Robertson vysvětluje tento vzestup tak, že relativizující tendence globalizovaného světa nutí jednotlivce hledat jednotící a stálé prvky, a náboženská hnutí dokážou poskytnout. Robertson také přiznává, že globalizace se nedá vyhodnotit pouze z pohledu jedné lokální skupiny, ale pouze jako komplexní celek. To je také důvod, proč je v globalizovaném světě pořád obtížnější vystupovat jako jedinec i jako skupina. Pro úspěch výzkumu i jednání je třeba najít obecné funkcionality, které budou platné delší dobu, nikoliv pouze v reakci na aktuální lokální vývoj (Beyer 1994: 31).

Modernita vyústila současně ke zrození vysoce individualizovaných jednotlivců a současně navýšení neosobní moci společenských systémů. Vzhledem k tomu, že se specializované funkční systémy zaměřují na maximalizaci výkonu a specifika své oblasti a jednotlivce jako

takové neřeší, zůstávají některé oblasti sociálního života institucionálně méně ovlivněné než ostatní. To se týká například soukromé sféry každého jednotlivce, životního prostoru, oblasti uměleckého projevu a dalších. Ani jeden z těchto termínů úplně nevystihuje podstatu, ale každopádně jsou to oblasti, kde vznikají sociální hnutí. Nejsou to jen kmity na pozadí, ale místo kde probíhá veškerý sociální život jednotlivce. Navíc absence determinace ze strany dominantních společenských systémů umožňuje vysokou variabilitu možností, kterou tato oblast společenského života dovoluje. V zásadě je rozhodování mezi soukromým a veřejným, systémovým a živým, a expresivním a účelovým základem individuální diverzity a ideálem individualismu v moderní společnosti. Současně je toto rozhodování i základem plurálních kulturních identit. Nezůstáváme totiž jen u individualizace na úrovni jedince, ale individualizují se jednotlivé společenské skupiny. Dochází tak k zachování důležitosti etnika, zeměpisné polohy a ostatních partikularizací, které činí jednotlivce nebo skupiny výjimečnými.

Zmíněnou provázanost mezi lokálním a globálním Roland Robertson nazývá glocalizací. Beyer využívá teorii glocalizace i pro svůj popis náboženství. Glocalizované náboženství má 4 osy ve kterých se pohybuje. První osa je, zda je náboženství institucionalizované nebo ne. Druhá osa jsou protiklady privatizované a veřejně činné náboženství, třetí osa je tradiční a konzervativní náboženství proti liberálnímu a novému náboženství. Poslední osa je náboženství, které je specificky definované jako náboženství proti variantě kdy společenská instituce plní funkční náboženství, ale náboženství se mu oficiálně neříká. Málokteré náboženství se nachází v některém z absolutních okrajů os, ale tyto osy nám dobře slouží pro konkretizaci náboženské instituce (Beyer 2007b: 99 – 100).

Jednotlivá světová náboženství jako taková jsou rozšířena po celém světě s koncentracemi v různých lokalitách. Každé lokální náboženství je také různě lokálně zabarveno dle svého regionu působení. Anglikánský protestantismus v Ugandě a stejné náboženství v Kanadě tedy nejsou identické. Všechny tyto variace však konstruují jedno původní náboženství a tyto lokální variace se nazývají glocalizace. Mateřská náboženství ve své původní formě existuje pouze jako abstraktní pojem – všechna konkrétní oficiálně aktivní náboženství fungují jako lokální odrůdy globální abstraktní formy. Vývoj lokální i globální formy je obousměrně propojen – náboženství se rozvíjí v kontextu lokálních pluralit. Tyto lokální plurality nevylučují konflikt ve vnímání globální formy, naopak ho podněcují. Náboženství jako samostatná sociální instituce má samozřejmě vliv i na oblasti lidského života, které se náboženství přímo netýkají. Skrz svou autoritu a osobnosti může náboženství uplatňovat svůj

vliv na ekonomii, politiku, právo, vědu, média a ostatní oblasti. Druhou věc, která lokální náboženství dělají, je rozšiřování lokální členské základy a pravidelné obřady. Náboženské instituce obvykle dělají obojí najednou, ale s různou mírou intenzity. Náboženství jako takové obecně funguje jak na soukromé tak na veřejné úrovni (Beyer 2007b: 101).

Globalizovaný svět je díky výměně myšlenek a provázanosti světa živnou půdou pro znovuzrození starých náboženství v mnoha lokálních pluralitách a současně pro vznik náboženství nových. V rámci celosvětové mezinárodní migrace se mezi ostatními věcmi šíří i náboženské myšlenky. Stará náboženství se tak objevují v nových pluralizovaných a glocalizovaných formách i na místech, kde by se dříve nemohla objevit (Beyer 2007b: 109). Hlavní změnou ve výzkumu náboženství musí být nahrazení hlavní role sekularizace a modernizace hlavním motivem pluralizace a globalizace. Sociologický výzkum náboženství se pak zaměří na zkoumání nepřeberného množství glocalních struktur s důrazem na to, zda existují nějaké společného body pro všechny možné formy náboženství (Beyer 2007b: 113).

Jako příklad ovlivňování globálního a glocalního uvádí Peter Beyer výzkum lokální variaci muslimského církevního shromáždění v Kanadě a jakým způsobem se navzájem ovlivňují mateřská země daného náboženství a jeho „kolonie“. Jako klíčovou otázku stanovuje, jestli je možné, aby lokální církevní shromáždění ovlivnilo církevní shromáždění v mateřské zemi, a zda se tyto vzorce mohou v budoucnosti promítnout do všech variací daného náboženství po celém světě. Při výzkumu zjišťuje, že lokální varianta daného náboženství, se v dané zemi stává vzorem pro vnímání tohoto náboženství pro většinu místních obyvatel. Lokální muslimové mohou přijmout za své lokální sociální struktury, podle nich upravit svou aplikaci víry, a pokud se stanou součástí majoritní společnosti, mohou rozšířit svou členskou základnu. Čím více se bude rozšiřovat lokální členská základna (která prosazuje lokální vzorce chování), tím více bude tato lokální forma ovlivňovat globální formu a v přenesené formě i vzorec chování v mateřské zemi daného náboženství. Tím se potvrzuje, že lokální a glocalní náboženství se navzájem ovlivňují a nejedná se pouze o jednosměrný proces (Beyer 2007c: 60 – 61).

3.4. Niklas Luhman

Posledním autorem, ze kterého Beyer vychází je Niklas Luhman. V jeho teorii se řeší vztah mezi kulturními aspekty globálního systému a jeho subsystemy. Luhman definuje společnost jako sociální systém, ve kterém probíhají komunikační interakce. Komunikace tvoří vazby

mezi jednotlivci a institucemi, které dohromady tvoří tento systém. Společnost je tedy systém, ve kterém je zahrnuta suma všech interakcí jeho účastníků (Beyer 1994: 33-34).

Podle Luhmanna ve společnosti nekomunikují jednotliví sociální aktéři, ale seberefrenční „autopoietické“ (sebeutvářející) systémy, které reprezentují společnost. Společnost není možné analyzovat nebo reprezentovat z jednoho úhlu pohledu, protože současná decentralizovaná společnost jeden objektivní úhel postrádá. Proto je Luhmanova systémová teorie polycentrická (Luhmann 2006: 9 - 10).

Základní jednotkou systému jsou komunikace a jejich atribuce jako jednání (Luhmann 2006: 199). Komunikaci je třeba chápat jako syntézu informace, aktu sdělení a aktu porozumění. Pokud jeden z těchto prvků chybí, nejedná se o komunikaci (Luhmann 2006: 169).

„Komunikaci však nelze chápat jako jednání a řetězec komunikací jako řetězen jednání.“ Komunikace jako taková nemůže být přímo pozorována, ale pouze rozvíjena. Pokud je třeba komunikační systém pozorovat, je třeba ho považovat za systém jednání. Jednotlivé jednání se dá definovat pouze na základě sociálního popisu, který poskytne samotný systém. Systém popisuje sebe sama, aby mohl řídit interní systémové procesy, a aby mohl reprodukovat sám sebe (Luhmann 1988 -199). Jednání a komunikace dávají smysl pouze v kontextu daného systému. Neexistuje žádná obecná jednotka jednání společná pro všechny systémy, ani jednotka definovaná pozorovatelem, ale pouze jednání a komunikace uvnitř seberefrenčních autopoietických systémů (Luhmann 2006: 199). V současné době existuje v rámci společnosti mnoho různorodých systémů zaměřených na různé oblasti lidského jednání. Systémy však nejsou nijak hierarchizované a jsou zaměřeny pouze na své oblasti zájmu (Muller, Powell 1994: 46).

Systém potřebuje pro svou funkci binární kódy, podle kterých usměřňuje svoji komunikaci a vnitřní členění. Například umělecký subsystém operuje s binárním kódem krásné/ošklivé, vědecký s kódem pravda/lež a morální s rozdělením dobro/zlo (Muller, Powell 1994: 48). Tyto kódy jsou „symbolicky zobecněná média komunikace, což znamená, že jde o sémantické aparáty, jež dovolují dosáhnout úspěchu i v nepravděpodobných situacích“. Dosáhnout úspěchu znamená zvýšit připravenost pro přijetí komunikace tak, aby bylo možné se ke komunikaci odhodlat a nezříkat se jí jako něčeho beznadějného.“ Práh nepravděpodobnosti komunikace je třeba překonat, protože bez komunikace nemůže systém existovat a rozvíjet se (Luhmann 2002: 23).

Žádný systém nemůže reprezentovat celek nebo kompletně nahradit jiný funkční subsystém. Všechny systémy a subsystémy jsou rozlišeny svojí funkcí, kterou plní. Současně jedinci reprezentující „svůj“ subsystém mají tendence přeceňovat jeho důležitost. Například politici, kteří reprezentují politický systém, provazují moc s morálním kódem a formulují svoje názory, aby zněly jako hlas veřejnosti a podpora všeobecného blaha. Systémy jsou sice autonomní, ale současně závislé na ostatních systémech. Například výdobytky vědeckého systému by se nikdy nedaly uplatnit bez podpory politického systému, ale ten by bez „know how“ nebyl schopen efektivně rozdělovat moc (Muller, Powel 1994: 46).

Každý systém existuje v relaci systém a prostředí. Prostředí není zbytková část světa, která neplní zaplněna systémy, ale suma veškerého okolí daného systému, včetně ostatních systémů. Všechno, co existuje, vždy přísluší k nějakému systému nebo více systémům zároveň, a současně k prostředí systémů, ke kterým nenáleží. Každá změna systému je změnou prostředí ostatních systémů. Každá určitost musí být zredukována buď na součást systému nebo na součást prostředí systému (Luhman 2006: 201 – 202). Rozlišení systému a prostředí, které předpokládá systém, se pokrývá kontinuální realitou a předpokládá ji.

Komunikační sociální systém takto všechno interně uspořádává do témat vlastní komunikace, tedy provádí vlastní rozdělení systém/prostředí jako univerzálně platné, pokud jde o vlastní komunikaci uvnitř systému (Luhman 2006: 203 – 204). Rozdělení systému a prostředí je v rámci systému k dispozici, a může být použito k ovlivňování dalších činnosti systému (Luhman 2006: 205). Každý systém musí počítat s ostatními systémy ve svém prostředí. Pokud má daný systém schopnost rozumět, může uchopit systémy ve svém prostředí, v jejich prostředí. Tím rozkládá jednotky svého prostředí na vztahy. Podle různých vztahů může aplikovat různé strategie chování. Rozlišení vztahů v prostředí může být velmi různorodé, pro ukázkou například na přítel/nepřítel, blízký/vzdálený, konkurence/spolupráce a tak podobně. Důležitým mechanismem reprodukce je vnitřní rozlišení systému. Zatímco diferenciací prostředí je založena na pozorování prostředí prostřednictvím systému, vnitřní diferenciací je součástí procesu autopoietické reprodukce (Luhman 2006: 213 – 214). Reprodukce zde není myšlena jako opakování téhož vzorce, ale jako úprava systému v reakci na nové okolnosti (Luhman: 215). Diferenciací je možná pouze tehdy, pokud může systém tvořit více různorodých prvků a spojovat je přes jasně zvolené vztahy. Systémová diferenciací neznamena jen tvorbu menších jednotek v rámci systému, ale spíše opětovnou tvorbu celého systému v rámci nových okolností. Diferenciací současně neznamena jen zvyšování komplexity systému, ale může vést i k redukci komplexity (Luhman 2006: 217). Každý

system nahlíží na svět svojí optikou, proto není možné definovat jeden objektivní střed, ze kterého jde svět zkoumat. Objektivní střed je definován vždy v rámci daného systému a proto je v Luhmanově teorii svět multicentrický (Luhmann 2006: 236)

Luhmann rozlišuje úroveň vývoje společnosti podle stupně diferenciace jejích subsystémů. Čím více subsystémů ve společnosti je, tím více je daná společnost rozvinutá. Prvním stupněm je takzvaná segmentová diferenciace, která reprezentovala lokální kmenové komunity. Jedna komunita tvořila jeden jediný systém, který nebyl závislý na žádném jiném systému. Tyto komunity byly uzavřené a soběstačné, a komunikace v rámci daného systému dokázala pokrýt všechny potřeby jedince (Beyer 2006: 37).

Dalším typem společnosti jsou ty, které jsou diferencovány na základě vztahu jádra a periferie. V jádru bývají města, ve kterých se řídí tok peněz, distribuce moci a rozvoj specializovaných povolání. Na periferii není žádná koncentrace moci nebo bohatství, ale oblast v jádru z něj čerpá všechny potřebné materiály jako dřevo, kamení nebo jídlo. Jádro a periferie mluví každé jiným komunikačním kódem, protože účel každého subsystému je odlišný. Jádro je zaměřené například na komunikaci s jinými městy využívajícími jazyk jádra, rozvoj psaní, ekonomiky, politiky a podobně. Jazyk jádra může být v různých jádrech odlišný v závislosti na provinčních úpravách. Tyto společnosti jsou však už schopné fungovat na větším geografickém poli a je možné je, i přes lokální úpravy jazyka, počítat jako jednu společnost se dvěma. Velmi podobná je společnost se stratifikovanými subsystémy, kde také dochází ke členění na jádro a periferii, ale to už není dáno geografickou lokalitou, ale společenským postavením, například šlechtickým titulem. I v tomto typu jsou ekonomika, moc a další oblasti života navázány na jádro a v něm se tyto komunikace rozvíjí (Beyer 2006: 37 – 38).

Posledním a nejrozvinutějším typem je společnost s funkční diferenciací, která tvoří základ globalizované společnosti. Zatímco v předchozích typech diferenciace byly funkce napojené na společenskou třídu, ve funkčně diferencované společnosti zajišťují plnění určité funkce specializované subsystémy, které tvoří samy sebe a mají vlastní způsob komunikace. To reprezentuje aktuální stav v moderním a globálně propojeném světě. Subsystémy společnosti jsou zaměřeny na plnění určité specializované funkce nezávisle na skupině, nebo jednotlivci. To zajistilo například rozvoj národních států a politiky, celosvětové ekonomiky, rozvoj vědeckého subsystému a dalších specializovaných útvarů. To současně vysvětluje existenci více dimenzí modernity, ty reprezentují tyto různorodé systémy (Beyer 2006: 39).

Subsystemy jsou různorodě strukturované, každý je jiný, ale současně se navzájem ovlivňují (Beyer 2006: 40). Tato provázanost je daná vztahem systému a prostředí, kdy v prostředí jednoho konkrétního systému jsou všechny ostatní systémy, a navzájem se tak mohou ovlivnit. Systémy, které by byly vzájemně uzavřené bez možnosti ovlivnění by nemohly vést ke vzniku současné globalizované společnosti. Například díky rozvoji vědy mohlo dojít k rozvoji dopravy a komunikace, to současně rozšířilo možnost politiky a obchodu, a rozvinutější doprava způsobila časoprostorovou kompresi a „zmenšení vzdáleností“ mezi jednotlivými místy (Beyer 2006: 41).

Díky globalizaci už tedy nejsou jednoznačně definované a zvnějšku uzavřené společnosti, ve kterých jsou skryty jejich interní funkční systémy, ale existují zmíněné nadnárodní funkční systémy, které plní určitou funkci napříč celý propojeným světem. Například ekonomický systém operuje s tokem peněz, politický systém s distribucí moci a vědecký systém s hledáním pravdy. Dříve byly tyto subsystemy omezeny hranicemi a měly tak vliv pouze uvnitř daného státu. Díky globalizaci však mohou celosvětové funkční systémy ovlivňovat celý svět a to na úrovni společnosti, skupiny i jednotlivce (Beyer 1994: 37 - 38).

Lokální skupinové kultury v současném světě fungují v rámci globální společnosti, která jim dává jiný kontext než měly dříve. Už nemají jasně definovanou pozici, kterou měly v hierarchicky nebo organizačně členěných společnostech. Jedním příkladem jejich funkce a existence jsou národní státy, ale ty rozhodně nejsou jen jediným způsobem, jak mohou tyto společenské jednotky operovat. Pochopení těchto způsobů, jakým sociokulturní partikularismy ovlivňují okolní svět, nám může přímo i nepřímo pochopit jakou roli hraje v globální společnosti náboženství. V dřívějších dobách bylo jasné spojení mezi kulturou společnosti a náboženstvím – stručně by se to dalo vyjádřit tak, že základní funkcí náboženství a centrem dění jeho činností je zvýšení solidarity v rámci celé komunity. V současnosti náboženství, stejně jako komunity, musí operovat jiným způsobem, a to prezentací sebe sama v různorodých situacích a různých společenských strukturách. Konkrétně v současných globálních podmínkách, nakolik bude náboženství vnímáno jako základ pro skupinovou identitu určité kultury, natolik bude mít stejnou roli při interakcích mezi skupinami a identitami jako jiné společenské skupiny, a to hlavně ty ve formách národního státu a společenských hnutí. Náboženství musí být analyzováno současně jako skupinová kultura, se kterou má společné vlastnosti jako specifický druh komunikace nebo specifická témata komunikace, a navíc i jako společenský subsystem (Beyer 1994: 67 – 68).

Beyer na základě Luhmanna rozlišuje čtyři typy sociálních systémů. Prvním systémem je komunikace, obvykle v rámci nějakého společenského systému. Tato komunikace je transakce, která se týká nějakého společenského systému. Může se jednat o vědecké publikace v rámci vědeckého systému, výměnu peněz v rámci ekonomického systému a podobně.

Dalším typem jsou funkční systémy, jako například ty, které jsme už uvedli u předchozího typu. V zásadě neexistuje způsob jak existovat bez toho aby s nimi člověk nepřišel do kontaktu, ať už přímo nebo ve zprostředkované formě. Formy komunikace jsou pro každý systém specifické, i když mohou mít samozřejmě některé společné. Například tváří v tvář mohou hovořit jak vědci, tak ekonomové. Pro vědecký subsystém je specifická komunikace skrze odborné publikace, pro ekonomický například komunikace skrze burzy.

Třetím typem jsou organizace. Tyto systémy jsou založené na rozlišení členů a nečlenů. Tímto rozlišením jsou dána očekávání, která jsou organizací kladena na daného jedince. Na rozdíl od komunikace, která je velmi specifická, a funkčních systémů, které jsou každý jiný a jinak strukturované, mohou být organizace strukturovány téměř jakkoliv v závislosti na tom za jakým účelem byly vytvořeny. Organizace mohou být například nemocnice, sportovní kluby nebo například úřady. Všechny tyto organizace mají svůj specifický komunikační jazyk a jsou součástí některého funkčního systému. Funkční systémy by bez organizací nemohly existovat. Organizace nejsou jen menší verze funkčních systémů, ale musí se brát jako specifický druh systémů, který funguje jiným způsobem. Funkční systémy jsou v globální společnosti jednotící prvky, společné většině světa. Organizace mohou být naopak specifické pro každou kulturu.

Čtvrtým typem, který je odlišný od funkčních systémů i organizací, jsou sociální hnutí. Sociální hnutí nejsou tolik zaměřena na rozlišení členů a nečlenů, ale spíše na konkrétní témata, která ostatní systémy nejsou schopná obsáhnout, protože na ně nejsou stavěné. Dokážou měnit společnost přes sjednocení lidí, které spojuje stejné vnímání nějakého problému, ale ne v takové míře jako organizace nebo funkční systémy. Sociální hnutí obvykle fungují tak, že klíčové téma, které hnutí prezentuje, začne být řešeno některým funkčním systémem. Jakmile téma přestane být akutní, přestane existovat i sociální hnutí (Beyer 2006: 50 – 53).

4. Pojetí globalizace a náboženství v díle Petera Beyera

Nyní jsem představil hlavní myšlenkové proudy, ze kterých Beyer vychází. V následujících kapitolách shrnu, jakým způsobem Peter Beyer tvoří svou teorii na základě inspirace uvedenými autory. Největší důležitost má v teorii Petera Beyera dílo Niklase Luhmanna, podle kterého popisuje dimenze globalizace, funkční světové systémy jako politika, ekonomika a náboženství, a jak se tyto systémy navzájem mohou ovlivnit. Pro analýzu lokálních variant funkčních systémů na úrovni jedinců a skupin využívá Peter Beyer pohled Rolanda Robertsona. John Meyer a Immanuel Wallerstein poskytují globální rámec propojených světových systémů, které se navzájem doplňují a současně ovlivňují.

4.1. Globalizace v díle Petera Beyera

Podle Petera Beyera se dá počátek globalizace načasovat do období rané moderny v Evropě. Díky expanzi tržní ekonomiky v ranně moderní Evropě nebyly předmoderní vládnoucí struktury a způsoby nazírání na svět dále použitelné. Nedá se na to však nahlížet jako na vítězství ekonomiky nad politikou. Spíše šlo od vítězství funkční komunikace v rámci globálních subsystémů, kterou jsem popsal u Niklase Luhmanna, nad specifickou komunikací stratifikovaných uzavřených subsystémů, které reprezentovaly jednotlivé státy. Tato změna orientace na tržní ekonomiku byla odrazem tehdejšího vývoje politiky, práva, náboženství a vědy. Současně by bez tržního prostředí nedošlo k tak rychlému rozvoji uvedených oblastí. Orientací na specializované globální subsystémy současně došlo ke zlepšení komunikačních a přesvědčovacích dovedností v dané oblasti, a ruku v ruce se zlepšovala technologie šíření informací, které umožnila šíření západních názorů po celém světě. Spolu s tím rostla organizační síla vojenského, administrativního a vědeckého aparátu. Tato mocenská pozice a kulturní ideály zajistili rozšíření západních ideálů po celém světě. Nutno ovšem dodat, že při rozšiřování moci docházelo nejenom k úpravě kolonizované oblasti na západní standard, ale současně došlo ke přizpůsobení západního standardu lokálním specifikám a individuálním rozvoji těchto oblastí (Beyer 1994: 52-53).

Ve zkratce tedy došlo k rozšíření západních myšlenek díky změně v evropské společnosti, která díky lepší technologii a lepším komunikačním možnostem mohla rozšířit své myšlenky a vynálezy po celém světě. S přijetím vynálezů a technologií ruku v ruce přicházelo přijetí západního stylu života. Současně se absorbované kultury postupně stávaly součástí západní kultury a navzájem se ovlivňovaly. Globalizace a pozápádnění by tedy mohly být téměř synonyma (Beyer 1994: 52-53). Poté co se západní kultura tímto stylem rozšířila po celém světě, přijaly jí nezápadní kultury za svou a začaly jí upravovat podle svých lokálních

zvyklostí a způsobů života. Současně docházelo ke vzestupu protizápadních obrození a hnutí za identitu původních kultur, ale stále v intencích globalizace, kterou mezitím obyvatelé všech národů přijali za standardní způsob života (Beyer 1994: 54).

Peter Beyer na základě Wallersteinovy teorie světových systémů vnímá svět jako jeden propojený celek. Prvním příznakem globalizace byl postupný rozvoj celosvětového obchodu. Wallerstein tvrdil, že jednotící prvek globálního systému je propojená ekonomika. Ostatní systémy jsou pouze závislé funkce ekonomiky (Beyer 1994: 21). John Meyer rozvíjí tento koncept propojeného globálního světa o další systém, který ekonomický systém doplňuje, a to o systém politický. Vedle těchto dvou primárních systémů mohou existovat i další vlivy jako například kulturní systém nebo určitá sociální hnutí. Tyto myšlenky už však Meyer dále nerozvádí (Beyer 1994: 25 – 26).

Peter Beyer rozvíjí myšlenku globálního propojeného světa s množstvím různorodých systémů pomocí Luhmannovy systémové teorie. Luhmannovy globální funkční systémy jsou dle Beyera klíčovou součástí globalizovaného světa. Nejsou jeho jedinou příčinou, ale bez funkčních specializací zaměřených na konkrétní oblasti lidské společnosti by se svět nikdy nemohl proměnit v jedno propojené místo. (Luhmann 2006: 57) Sociální systémy však nerozdělují lidskou společnost na přesně vymezené oblasti, které se navzájem doplňují, ale jsou to spíše nástroje, kterými se řeší určité problémy a situace. Jejich pole působnosti se tedy často překrývá. Systémy se navzájem ovlivňují díky změně prostředí, ve kterém určitý systém pracuje. Každý systém operuje na úrovni systém a prostředí, a do prostředí systému jsou zahrnuty všechny ostatní systémy. Každé změně prostředí se musí konkrétní systém přizpůsobit a tímto přizpůsobením způsobí i změnu prostředí ostatních systémů (Luhman 2006: 201 – 205). Globalizovaná společnost plná funkčních systémů způsobila i změnu ve vnímání jednotlivce. Zatímco dříve byl jedinec součástí konkrétních vazeb na lokální subsystém, který řešil všechny jeho potřeby, nyní je součástí globální komunity, a pro řešení svých potřeb využívá funkční globalizované subsystémy. (Beyer 1994: 58) To jaké subsystémy využije, může ovlivnit i on sám. Kombinací různorodých systémů, které mohou jedince ovlivnit, vzniká mnohem větší možnost individualizace jednotlivce. Bez jednoho definitivního subsystému, který by zajistil jeho identitu, si jedinec může vybrat, jakým směrem se chce rozvíjet a podle toho využít komunikační jazyk daného subsystému. Moderní společnost je tak velmi pluralistická a individuální, a to jak na úrovni jedince, tak na úrovni skupiny (Beyer 1994: 60). Jednotlivé subsystémy nejsou hierarchicky uspořádány a jsou v zásadě všechny na stejné úrovni, proto mohou cíle jednotlivých subsystémů jít proti sobě.

Například cíl zdravotního subsystému udržet se naživu může jít proti vizi politického systému jít do války. Tyto protiklady může jedinec vyřešit tak, že se identifikuje se skupinovou identitou, která není součástí žádného hlavního funkčního systému, ale je tvořená například skupinou přátel, příslušníky stejné rasy, aktéry sociálního hnutí nebo jedinci se stejným náboženským vyznáním (Beyer 1994: 62).

Pro lepší pochycení problematiky individualizace skupin a jedinců využívá Beyer Robertsonovu teorii globalizace. Robertsonův model globalizace klade důraz na dvě neustále provázané reality, lokální a globální. Provázání Luhmanna a Robertsona je bez problémů, protože zajišťuje lepší porozumění jak se identita a rozdílnost projevují v globální společnosti. Robertsonova perspektiva se více zaměřuje na fakt, že otázky identity a inkluze se projevuje individuálně i skupinově. (Beyer 2006: 55) Každý jedinec nebo skupina mohou přizpůsobit svoji identitu lokálními zvláštnostem, ale tímto přizpůsobením se současně změní způsob jakým budou vnímat globální zobecnění dané problematiky (Beyer 1994: 28).

Globalizace podle Beyera není jen rozptýlení strukturních forem západu z jednoho regionu do všech ostatních, ale současnou transformaci společnosti na Západě i v ostatních regionech. Funkční systémy se nevyvinuly na Západě a se ve stejném formátu rozšířily po světě. Rozšíření je bylo důležitou součástí jejich vývoje. Teprve lokální úpravou západních struktur v mimozápadních regionech mohlo dojít k pluralizaci jak ji vidíme teď. Podle Beyera totiž globalizace neznamena jen zobecnění všech systémů na úroveň západu, ale současně individualizaci obecného. Oba aspekty se na globalizaci podílejí stejně. Globalizace tedy v sobě nese neustálý dialog lokálního a globálního. Lokalizace globálních struktur je tedy stejně důležitá jako globalizace lokálního. (Beyer 2006: 56 - 57)

Globalizace jako taková tedy znamená mnohem víc než možnost zavolat kamarádovi na druhém konci světa nebo komplexní síť zboží a služeb. Globální éra je specifická i rychlosti sdílení informací po celém světě. Nejzásadnější změnou oproti minulosti je celosvětové sdílení určitých základních atributů jako lidská práva, struktura státu (Spickard 2007: 233 – 234).

4.2. Role náboženství v díle Petera Beyera

Náboženství v moderních a globálních podmínkách tvoří funkční subsystém, který má vlastní komunikační jazyk i modus operandi a tím pádem je relativně nezávislý na ostatních subsystémech. Jeho „uživatelé“, hlavně vůdci a prezentující profesionálové, strukturují komunikaci okolo protikladnosti neoddělitelného a vše překračujícího Boha. Modlitba,

meditace a další rituální akty se realizují ve vazbě na tuto polaritu. Cílem těchto náboženských praktik je propůjčit smysl do všeobklopující nejistoty moderní doby a všech jejích možností, a překonat jí nebo alespoň nabídnout útěchu při zvládání této neurčitosti a jejích následků.

Náboženství, stejně jako ostatní funkční systémy, může ovlivnit všechny oblasti lidské činnosti. Stejně jako se dá každé téma zpolitizovat nebo přepočítat na tržní hodnotu, tak se dá i každé téma zposvátnět. Náboženství odlišuje od ostatních systémů možnost bezprostřední blízkosti Boha – imanence – v rámci systémové komunikace. Tuto možnost tematizuje jako speciální případy komunikace s Bohem, které jsou přístupné skrze úzkostlivě ritualizované metody jako například zjevení, zázrak, mystický prožitek a tak podobně. Vzhledem ke svému potenciálu zahrnout vše, co je mimo lidské chápání a komunikaci, může být teoreticky použito na všechny situace, ve kterých se jedinec může ocitnout. Reálně je však málokdy relevantně aplikováno.

V předmoderních společnostech bylo toto funkční specifikum náboženství výhodou, v moderních racionálně založených společnostech už ne. Pro ilustraci – předtím než vznikly specializované funkční systémy pro ekonomickou produkci, politický rozhodovací proces, vědecké vysvětlení reality nebo akademické vzdělání, zajišťovaly profesionální podporu ve všech oblastech lidského konání náboženské rituály. Náboženský rituál a požehnání byly neocenitelné pro úspěch při lovu, rozhodování, vedení války, pevné zdraví a v dalších oblastech. Náboženští profesionálové byli osobnosti, které měly ve společnosti se segmentární nebo jádro/periferiální diferenciací velkou úctu a mnoho dalších funkcí jako například učitelé, soudci a podobně. (Beyer 1994: 102). Dalším příkladem mohou být svatá místa, která existovala ve středověku, a byla zdrojem svaté síly. Svátost byla dostupná komukoliv, kdo na dané místo zavítal a neexistoval ostrý přechod mezi posvátným a profánním jako dnes. Rituály jako takové byly prováděny s důrazem na stimulaci těla, všech jeho smyslů a gradaci emocionálního náboje situace. Spiritualita jako taková nebyla ostře vymezena na určité specifické místo a čas, ale prostupovala veškerým životem obyvatel a mohl jí využít kdokoli (McGuire 2007: 62 - 64).

S přechodem na společnost s funkční diferenciací byla role náboženských specialistů marginalizována, odstraněna nebo privatizována, protože v globálním systému má každá oblast lidského konání svoje vlastní specialisty (Beyer 1994: 102). Ve své privatizované verzi nás náboženství může provázet každodenním životem, i když si to pokaždé neuvědomujeme.

Globalizace je na náboženství navázaná tak, že lidé kreativně využívají nových technologií a možností ke sdílení svých případných mystických zážitků (McGuire 2007: 74). Současně přinesla globalizace v rámci delegitimizace předchozího řádu mnoho protináboženských kampaní (Beyer 1994: 102).

V historii se dá vysledovat a identifikovat napětí mezi globálním racionalismem a náboženstvími, která sama sebe vykreslují jako přinášející spásu zkaženému světu. Napětí je vidět v tom jak konkrétně tyto náboženství proti racionalismu bojují (Thomas 2007: 35). Většina světových náboženství reagovala na první kontakt s příznaky modernizace skrze liberální teologii a odporem založeným na konzervativních hodnotách. Tento protiútok na modernizaci nebyl založen na šíření politického vlivu, ale spíše na ovlivňování jednotlivců. Jedinci věřící v Boha byli vysláni do světa aby byli v terénu, vysvětlovali slovo Boží nepřesvědčeným, a tak postupně měnili společnost. Většinou měla tato hnutí za cíl komentovat společnost a být protiváhou státním zásahům do života obyvatel. Toto znovuzrození konzervativního náboženství se dá pochopit jako reakce na uctívání instrumentální racionality a rozšiřování vlivu státu a racionality do sociálního života obyčejných lidí. Soukromý život byl tradičně velmi privatizován, ale racionalita globálního systému se prosazovala i v otázkách osobních vztahů a rodiny. Náboženství jako takové postupně mizelo. Na to se snažila reagovat náboženská hnutí (Thomas 2007: 52).

Příliv informací, zboží, lidí a jejich vzájemné závislosti jsou ideálním prostředím, které poskytuje náboženství mnoho příležitostí a výzev. Cílem náboženství je ukázat na globální racionalismus jako na amorální falešnou ideologii, kterou v současné době uctívá mnoho lidí, a současně přimět jedince ve společnosti k přijetí Boha a morálního řádu. V rámci těchto mantinelů je snaha o propad náboženství do života obyčejných lidí a tento propad se snaží uskutečnit mnoho náboženských hnutí (Thomas 2007: 53).

Náboženství je nedílnou součástí globalizovaného světa, protože je produktem globalizovaného světa a současně globalizovaný svět ovlivňuje jako jeden z jeho funkčních systémů. Pokud má fungovat jako funkční systém, je třeba aby mělo jasně definovaný kód, který bude definovat jeho vztah ke světu i sobě samému. Tento binární kód by měl být dva póly a oba by měly být součástí náboženské komunikace. Beyer zvolil, aby tímto kódem byl protiklad spása a zatracení. Nejedná se o klasifikaci ve stylu posvátné / profánní, materiální / spirituální nebo podobné protiklady. Zde oba póly referují ke stavu věcí jazykem náboženství, nikoliv třetí osoby, která náboženství zkoumá. Veškerá lidská činnost může být tímto kódem

zposvátněna nebo zatracena (Beyer 2006: 81 – 82). Samotný binární kód ale netvoří náboženský systém, ten tvoří i jednotlivé interní subsystémy. Ty definují okolo jakého podnětu daný systém krystalizuje. Subsystémy náboženského systému (a tedy jeho programy) jsou jednotlivá náboženství, která jsou definována stabilními vzorci komunikace mezi okolním světem i mezi sebou. Jednotlivá náboženství jsou pro náboženský systém totéž jako národní státy pro politický systém (Beyer 2006: 89 – 90). Hybnou silou náboženských subsystémů je náboženská komunikace, tedy komunikace, která je jednotlivými náboženstvími definována jako posvátná. Příkladem může být vnímání všech svých činů v kontextu náboženských příkázání, a uvědomění následků těchto činů v kontextu daného náboženství. Pokud uznáme, že Bůh vidí vše, co děláme a podle toho určí naše místo v nebi či peklu, probíhá náboženská komunikace. Jiným příkladem může být meditace nebo zpověď. Druhý příklad dokazuje jiný druh komunikace a to druh, kterým se náboženství reprodukuje do budoucna. Stejně jako u ostatních systémů má komunikace uvnitř systému stejný význam jako činnosti daného systému, stejně jako například u ekonomiky, kde se před akty ovlivňování trhu nejprve dlouho řeší nabídka a poptávka (Beyer 2006: 91 – 92). Podobným médiem jako jsou v ekonomice peníze, je v náboženství víra. Víra je přidaná hodnota k aktům komunikace, kdy jedinec věří, že splněním určitých podmínek a rituálů dosáhne cíle, přislíbeného daným náboženských subsystémem. Čím více víry je koncentrováno, tím větší je náboženská síla daného náboženství. Pokud se tedy sejde velké množství věřících pod vedením charismatického vůdce, který vykoná určitý pevně stanovený rituál, náboženská síla skupiny i uvnitř jednotlivců stoupá. Náboženská síla je použita k reprodukci systému i k ovlivňování ostatních systémů díky změny jejich prostředí (Beyer 2006: 95 – 96).

Zmíněním náboženské síly se dostáváme k otázce jak silný je náboženský systém a jak dokáže ovlivňovat ostatní systémy? Zatímco u ekonomického systému můžeme jeho sílu s přehledem měřit pomocí množství investovaných peněz, víru změřit nemůžeme. Náboženský systém je velmi specifický a s ostatními systémy jen obtížně srovnatelný. Hlavním problémem definice náboženské síly vůči zbytku světa jsou nejasné vazby na zbytek světa. Náboženství samotná tvrdí, že Bůh může ovlivnit jakoukoliv oblast lidského konání a garantuje moc v „jiném světě“, ať už je to posmrtný život nebo další reinkarnace. Efekt na tento svět je však neměřitelný a to je hlavní potíží náboženského systému v porovnání s ostatními (Beyer 2006: 100 – 101). To však neznamená, že by náboženství nemělo v moderním světě žádný vliv, jak tvrdí sekularizační teze. Přestože neovlivňuje tento svět tolik jako ostatní systémy, postrádá pevně definovanou strukturu a zdá se být spíše lokálním

než globálním, daří se mu úspěšně vyplňovat místa, kam ostatní systémy nedosáhnou, a řešit lidské problémy, které ostatní systémy nedokážou vyřešit. Náboženskému systému se daří zakládat opoziční hnutí, kritizují dominantní systémy, daří se mu lokalizovat příčiny problémů na lokální i globální úrovni a zaměřit se na často marginalizované skupiny obyvatel. Současné dokážou dát individuální tvář hnutím v boji proti uniformním světovým systémům. Tyto příklady jsou ale jen malým spektrem činností, které náboženský systém zaštiťuje. Většina náboženských hnutí, skupin a církví se stává součástí každodenního života obyvatel a zaměřuje se primárně na reprodukci sebe sama. Tím se vracíme k otázce působení na ostatní systémy. Mohlo by se zdát, že neexistuje způsob, jakým může náboženství aktivně ovlivňovat ostatní systémy, ale to není pravda (Beyer 2006: 103 – 105).

Pokud se vrátíme k typologii Luhmanových sociálních systémů tak náboženství ovlivňuje každý systém skrze svojí přítomnost v jeho prostředí. Náboženství tvoří sociální síť (interakce), podtext funkčních systémů (ovlivnění funkčního systému), náboženské organizace (církev, sekty, atp.) a náboženská sociální hnutí.

Sociální síť náboženství jsou vyplněním hluchých míst mezi institucionalizovanými náboženstvími a náboženskými aktivitami bez pojítka. V zásadě se jedná o náboženské aktivity, které nejsou zahrnuty do ostatních tří typů systémů. Tyto aktivity jsou většinou prezentovány jako zvyk nebo kulturní aktivita. Jedná se například o Vánoce nebo Velikonoce, tedy svátky které i většinová nenáboženská společnost přijala za své (Beyer 2006: 113 – 114).

Náboženství v jiných systémech je stav kdy se vliv náboženství propadne do jiného funkčního systému. Příkladem může být politická strana s náboženským podtextem, vyučování kreacionismu na školách nebo právní výjimky kvůli náboženským specifickým (Beyer 2006: 111).

Náboženské organizace jsou typickým představitelem náboženství. Jedná se například o církev, sekty nebo místní náboženské skupiny. Všechna tato sdružení mohou ovlivňovat (a ovlivňují) život jedince. Jedná se o pestré spektrum institucí s různou velikostí a zaměřením (Beyer 2006: 108).

Náboženská sociální hnutí jsou reprezentanty neinstitutionalizované religiozity. Jedná se například o hnutí New Age, novopohany, Tai Chi a podobně. Přestože mohou existovat organizace s tímto zaměřením, hnutí se tvoří nahodile a bez centrální kontroly (Beyer 2006: 110).

Sociální hnutí jsou nekonvenční a nedají se jednoduše zaškatulkovat do vlivu institucí. Mnoho jiných teorií je vnímá jako deviace, sociální problémy a nesystémové směry ve společnosti. Společnou vlastností mnoha sociálních hnutí je pomíjivost, nestabilita a křehkost, které se dokážou vyhnout, jen pokud se z nich stane rutina nebo se institucionalizují. Sociální hnutí jsou klíčovým podnětem sociální změny. Kdyby vše probíhalo přesně podle nastavených pravidel funkčních systémů, tak by k žádným nesystémovým sociálním hnutím samozřejmě nedocházelo, ale realita je taková, že nim dochází. Když k nim dojde tak buď postupně vyhasnou, nebo položí základ nové společenské instituci (Beyer 1994: 106-107).

Pojátkem všech sociálních hnutí je několik vlastností, které může využít náboženský systém. Sociální hnutí se většinou realizují v reakci na reziduální problémy globálního světa, tedy problémy sociálního světa, které jsou přímým důsledkem některého globálního systému. Tedy například masivní propouštění ze zaměstnání v rámci změny na globálním trhu, utečenci z důvodu válek způsobených aplikací politické moci a nemoci, které není s to zvládnout moderní medicína (Boli, Brewington 2007: 227 – 228). Většinou se jedná o nevládní nevydělečné spolky, které mají aspoň takovou účast na veřejném životě, že se objevily například v Ročence mezinárodních organizací. (Boli, Brewington 2007: 204). Tyto organizace mají poměrně vysokou roli v globálních kulturních procesech, protože středem jejich zájmu není vlastní profit, ale profit ostatních - například vězňů, hladovějících a tak podobně. Tyto skupiny jednají mimo standardní mantinely kapitalistického trhu a obvykle pro ně žádná provedená akce nemá následky ve formě politické reakce nebo jiné systémové zpětné vazby (Boli, Brewington 2007: 206 – 207). Takové organizace, primárně ty napojené na katolickou církev byly jedny z prvních v pořádání globálních a mezinárodních akcí zaměřených na šíření humanitární pomoci po světě. Co odlišuje standardní mezinárodní organizace od náboženských mezinárodních organizací je to, že náboženské organizace mají ve svých cílech a prioritách i akvizici nových věřících. Tyto organizace tedy pomáhají v rámci globálního světa obohacovat a šířit principy pomoci bližnímu a tak bojovat proti vedlejším a neočekávaným vlivům globalizace (Boli, Brewington 2007: 227 – 228).

Druhou obvyklou vlastností sociálních hnutí je, že se snaží ovlivnit konkrétní globální funkční systém tak, aby ho problém vyřešil dle představ tohoto hnutí. Toto ovlivnění probíhá přes změnu lokálního prostředí daného systému, tedy nastavení nových podmínek, kterým daný systém musí přizpůsobit. Nábožensky ovlivněná sociální hnutí dokážou vyplnit mezeru mezi privatizovaným soukromým náboženstvím, která většinou nemají moc cokoliiv změnit, a

veřejným náboženstvím, které ovšem často nemá řešení problémů ve své paletě služeb (Beyer 1994: 106-107).

Historická blízkost náboženství k sociokulturním hnutím má co do činění s celostním a normativním zaměřením tohoto způsobu komunikace. Mezi problémy spojenými s globalizací se často objevují problémy spojené s relativizací osobní i skupinové identity. Na tyto problémy dokáže náboženství reagovat a to jak formou privatizovaného náboženství, tak ve formě podpory sociálního hnutí, které zajistí zviditelnění problému i náboženství v očích veřejnosti.

Modernizovaný a globalizovaný svět nesměřuje od základu k rovnostářské společnosti, kde mají všichni všeho dostatek. Buduje pouze iluzi tohoto cíle, i když v realu buduje spíše mnoho nerovností. Z obrany sociokulturních partikularismů každé kultury se tak stává způsob zajištění bohatství, moci, vědomostí, zdraví a prestiže pro angažované jedince a skupiny. Vzhledem k velké moci politického systému se dá předpokládat, že hnutí s touhou získat některou z těchto komodit budou na bázi nacionální nebo vycházející z nacionálního hnutí.

Náboženství jako takové je často důležitým podnětem pro tato hnutí, s tím, že zastává konzervativní názor s důrazem na relativizaci globalizačních tendencí jako zdroje všeho zla ve světě. Globální systém svou propagací rovnosti projevů všech kultur a skupin spěje k jednotné globální společnosti a univerzální kultuře. Pokud je tato univerzální kultura referenční skupinou pro účastníka náboženského hnutí je třeba vnímat problémy, které z globalizace plynou, nikoliv v kontextu lokální skupiny tohoto účastníka, ale v kontextu globálním. I pro náboženství jako takové je většinou celek celé lidstvo a nikoliv jen jeho lokální část. V rámci takového liberálního nadhledu jsou i jinak vnímají problémy jako například mírumilovná koexistence příslušníků různých skupin nebo úprava přírody v rámci rozvoje industriální infrastruktury. Tohoto nadhledu mnoho nových náboženských hnutí využívá (Beyer 1994: 108 – 109).

Náboženství jako takové je tedy funkční světový systémem stejně jako politika, ekonomika, zdravotnictví a podobně. Stejně jako tyto systémy se i náboženství specializuje na svůj specifický styl komunikace a vlivu (Arweck 2007: 253 – 254). Nová náboženská hnutí se dají nahlížet jako příklad globalizačních procesů. V jejich rámci dochází k výměně zboží (hmotného i nehmotného), lidí a nápadů po celém světě. Nová náboženská hnutí plní mezery na globálním „trhu“ víry naplňováním poptávky věřících, kteří se nemohou najít v tradičních

náboženských hnutích. Do tohoto trhu si však přinášejí atributy své mateřské lokality (Arweck 2007: 277 – 278). Náboženství je, stejně jako kapitalismus, státy a věda, nosičem globalizace a modernity. Rozhodně není její obětí nebo překážkou, jak se snažili prezentovat představitelé sekularizačních teorií. Moderní náboženství jsou k předchozím náboženským formám ve stejném vztahu jak moderní ekonomika k předchozím neglobalizovaným ekonomikám. Náboženství se dá zkoumat jedině jako celistvý systém. Jen tak se dá zjistit, jakou roli ve světě hraje s ohledem na jeho reálný stav, a nikoliv pouze jako přežívání zvyků z minulosti v moderním světě (Beyer 2006: 300 – 301).

5. Shrnutí

Moderní a globální kontext nepřináší náboženství na první pohled nic pozitivního, ale má pro něj nový potenciál. Přestože reálná moc ostatních dominantních systémů stále stoupá, existuje však mnoho oblastí společenského života, které jejich vlivem zůstávají nedotčeny a současně svou aktivitou vytvářejí mnoho komplikací, hrozeb a navíc prohlubují nerovnováhu v rozdělení bohatství, moci a životních příležitostí. Dominantní systémy získaly svůj globální vliv skrze specifické způsoby transakcí jako je distribuce moci, peněz nebo vědecké pravdy. V západním světě se křesťanská církev pokusila nastavit víru jako ekvivalent těchto transakcí, ale tento záměr měl pouze částečný úspěch a ostatní církvím se ho nepodařilo úplně zopakovat. Náboženství mají možnost využít sociální hnutí, která sice nemají funkční specializaci, ale na druhou stranu nejsou omezeny vlastnostmi organizace nebo specifickými požadavky na druh interakcí jako funkční systémy (Beyer 1996: 106 – 107).

Peter Beyer shrnuje svojí vizi náboženství jako kulturního zdroje pro ostatní globalizační systémy, protože dokáže vyplňovat hluchá místa, která ostatní systémy nedokážou ovlivnit. To ovšem neznamená, že přestane být regulérním subsystémem globalizace jako ekonomika nebo věda. Modernita a globalizace rozhodně neznamenají útlum náboženství ať už v otázce důležitosti v lidském životě nebo v otázce viditelnosti na veřejnosti. Stejně jako morálka je i náboženství způsob komunikace, ale vzhledem ke globalizaci je dnes značně deregulovaný. Na rozdíl od morálky ale tvoří globální společenský systém, který je vnitřně segmentován na jednotlivé frakce vycházející z náboženských tradic daného regionu. Současně tvoří způsob přesně definovaných a kontrolovaných kódů, kterými jeho vůdci, kněží a věřící komunikují. Stejně jako politika a ekonomika je i náboženství složitě vnitřně strukturováno a působí v mnoha různorodých oblastech lidského života. Náboženství má však v současnosti ztíženou roli pro veřejné působení mimo jedince, kteří ho dobrovolně podporují, protože ostatní

funkční systémy globalizace také dokázaly vstoupit do života obyčejných lidí a mají moc ho ovlivnit (Beyer 1994: 225).

6. Závěr

Peter Beyer tedy globalizaci vnímá jako logické vyústění modernizačních tendencí, které vznikly během osvětlenství. Propagace racionality a volného trhu sebou přinesla vznik specializovaných společenských systémů, které podpořily rozšíření a efektivitu procesů a současně si vytvořili vlastní komunikační struktury, které používají pro svoji činnost. Současně došlo k oddělení globálních funkčních procesů kvůli větší organizovanosti a byrokracii, na druhou stranu existuje mnoho příležitostí pro individualizaci jedince. Šíření globalizačních myšlenek je založeno na obousměrném ovlivňování lokálního i globálního zároveň. Toto ovlivňování probíhá neustále v rámci komunikace mezi lokálními skupinami i v rámci komunikace mezi lokální a globální skupinou. Přestože jsou specializované moderní struktury dostatečně vyvinuté, aby efektivně řešily své pole působnosti a ovlivnily mnoho oblastí sociálního života, pořád existují místa, která ovlivnit nedokáží. Tyto oblasti, které se většinou týkají kultury a morálky, může náboženský systém využít pro posílení svého vlivu. Náboženství se snaží vyplňovat prostory, které ostatní systémy nedokážou systémově ovlivnit a to nejčastěji pomocí sociálních hnutí, kterým dokáže dát morální převahu nad čistě funkcionalistickými systémy modernity. Díky dynamice sociálního hnutí může náboženství svým způsobem ovlivňovat jakýkoliv jiný systém, protože sociální hnutí většinou končí tím, že změní existující funkční systém nebo se stane institucí, která danou problematiku bude dále zpracovávat.

Beyer se zabývá primárně „velkými“ náboženstvími jako křesťanství, islám, buddhismus a podobně. Privatizovanými pseudonáboženstvími bez vazby na jedno z velkých náboženství se příliš nezabývá. Jeho systémová teorie dokáže tyto náboženství popsat, ale vzhledem k tomu, že se zajímá primárně o náboženství, která jsou schopna ovlivnit ostatní systémy, tak se těmto malým náboženstvím příliš nevěnuje. Jeho teorie se tak dá velmi úspěšně použít na jakoukoliv aktivní náboženskou skupinu jako například polské věřící, americké věřící nebo například muslimy v původně křesťanských zemích. Tam může jeho teorie sociálních hnutí dobře popsat jakým způsobem náboženství formuje společnost, a jak společnost ovlivňuje členy dané skupiny.

V české společnosti lze vysledovat například křesťanství na úrovni malých lokálních komunit zaměřených na pomoc potřebným, volnočasové aktivity s dětmi nebo na humanitární pomoc.

Současně v českých médiích aktivně vystupují náboženské osobnosti jako Dominik Duka nebo Tomáš Halík, kteří zajišťují dialog mezi náboženstvím a většinovou společností. Mnoho klíčových církevních svátků jako Velikonoce nebo Vánoce přijala většinová společnost za své a mnoho lidí se účastní církevních aktivit spojených s těmito svátky, například populární vánoční mše. Současně se pro veřejnost pořádají i například akce formátu Noc kostelů, kdy se otevírají obvykle nepřístupné části církevních staveb. Jako příklad aktivit náboženství v jiném systému než ve vlastním může posloužit například knižní nakladatelství Portál, které se zaměřuje primárně na pedagogiku a psychologii, a jeho vlastníkem je Salesiánská provincie Praha. Současně existuje množství církevních škol a gymnázií, které jsou zaměřeny na všestranné vzdělávání a vychází z křesťanských tradic. Přidaným předmětem obvykle bývá religionistika, ve které se žáci učí o kořenech západní civilizace, principech morálky, a jak se orientovat v dnešním složitém světě. Tímto způsobem se křesťanství vrací k šíření osvěty. Jako příklad náboženského hnutí může sloužit například křesťanský disent, který se snažil bojovat proti komunistické totalitě. Toto jsou různé příklady, jak se v lokálním českém kontextu prosazují globální ideály křesťanství.

Z těchto příkladů je vidět, že i ve společnosti, která je často prezentována jako ateistická, může náboženství ovlivňovat mnoho oblastí lidského jednání. Beyerův koncept globalizace a náboženství umožňuje snadněji uchopit, jakým způsobem se navzájem ovlivňují jednotlivé oblasti lidského jednání a jakým způsobem lokální zapadá do globálního kontextu. Vzhledem k tomu, že všechny systémy se navzájem ovlivňují, má náboženství stále možnosti jak změnit svět.

Seznam použité literatury

- Arweck, E. 2007. *Globalization and New Religious Movements*. In: Beaman, L., P.Beyer. 2007. *Globalization, Religion and Culture*. Leiden: Brill.
- Bauman, Z. 1999. *Globalizace*. Praha: Mladá Fronta.
- Beaman, L., P.Beyer. 2007. *Globalization, Religion and Culture*. Leiden: Brill.
- Beck, U. 2007. *Co je globalizace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Berger, P. 1997. *Vzdálená sláva*. Brno: Barrister & Principal.
- Berger, P. 1990. *The Sacred Canopy*. New York: Anchor Books.
- Beyer, P. 1994. *Religions and globalization*. London: SAGE Publications.
- Beyer, P. 2006. *Religions in global society*. New York: Routledge.
- Beyer, P. 2007a. *Globalization and the Institutional Modeling of Religions*. In: Beaman, L., P.Beyer. 2007. *Globalization, Religion and Culture*. Leiden: Brill.
- Beyer, P. 2007b *Globalization and Glocalization*. In: Beckford, J. A. 2007. *The SAGE handbook of the sociology of religion*. Los Angeles: SAGE Publications.
- Beyer, P. 2007c. *Can Tail Wag the Dog? Diaspora Reconstruction of Religion in Globalized Society*, Norwegian Journal of Religion and Society 1: 39 – 61
- Boli, J., D.V.Brewington. 2007. *Religious Organizations*. In: Beaman, L., P.Beyer. 2007. *Globalization, Religion and Culture*. Leiden: Brill.
- Boli, J., P.Velina. 2007. *Globalization Today*. In: Ritzer, G. 2007. *The Blackwell companion to globalization*. Malden: Blackwell Publishing.
- Casanova, J. 1994. *Public Religion in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Casanova, J. 2007. *Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective*. In Beaman, L., P.Beyer. 2007. *Globalization, Religion and Culture*. Leiden: Brill.
- Collins, R. 2007. *The Classical Tradition in Sociology of Religion*. In: Beckford, J.A., J.N. Demerath. 2007. *SAGE Handbook of Sociology of Religion*. London: Sage Publications.

- Davie, G. 2007. *Sociology of Religion*. London: Sage Publications.
- Davieová, G. 2009. *Vyjimečný případ Evropa*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- DuPlessis, R. S. 1988. *Wallerstein, World Systems Analysis, and Early Modern European History*, *The History Teacher*, Vol. 21, No. 2: 221 – 232.
- Harrington, A. a kol. 2006. *Moderní sociální teorie*. Praha: Portál
- McGuire, M. 2007. *Sacred Place and Sacred Power: Conceptual Boundaries and the Marginalization of Religious Practices*. In: Beaman, L., P.Beyer. 2007. *Globalization, Religion and Culture*. Leiden: Brill.
- Luhman, N.2006. *Sociální systémy*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Luhman, N.2002. *Láska jako vášeň*. Praha: Prostor.
- Meyer, J.W. a kol. 1997. *World Society and the Nation-State*, *American Journal of Sociology*, Vol. 103 No.1: 141 – 181
- Muller, H.,L.Powell. 1994. *Luhman's System Theory as a Theory of Modernity*. *New German Critique* No 61: 39 – 54)
- Robertson, R. 2007. *Global Millennialism: A Postmortem on Secularization*. In: Beaman, L., P.Beyer. 2007. *Globalization, Religion and Culture*. Leiden: Brill.
- Robertson, R., K.E.White. 2007. *What is Globalization*. In: Ritzer, G. 2007. *The Blackwell companion to globalization*. Malden: Blackwell Publishing.
- Spickard, J.V. 2007. „Religion“ in *Global Culture: New Directions in an Increasingly Self Conscious World* In Beaman, L., P.Beyer. 2007. *Globalization, Religion and Culture*. Leiden: Brill.
- Thomas, G. M. 2007. *The Cultural and Religious Character of World Society*. In Beaman, L., P.Beyer. 2007. *Globalization, Religion and Culture*. Leiden: Brill.
- Wallerstein, I. 1980. *The Modern World system II: Mercantilism and the Consolidation of the European World Economy 1600 – 1750*. New York: New York Academic Press

Resume

In this work I will explain the work of Peter Beyer and present his theories about globalization and religion. Peter Beyer is professor at University of Ottawa and he is interested in sociology of religion, relation of globalization and religion, relation of religion and migration and in religion in Canada.

In his works he is trying to depict religion in all forms, manifestations and influence on sociocultural layout of the world. Religion developed very specifically in last two centuries and all its manifestations has been radically revised, including display, realm of influence and position in the world, thanks to globalised world, which is changing constantly due to modernisation.

I will explain sources which Peter Beyer uses as his foundation for his concept of globalisation and religion and how these two phenomena affect each other. Peter Beyer uses Luhmann's systems theory as primary instrument to explore globalised world. Each functional system affects specialised area of human life and also every other system. When specialised Western systems encircled the globe, they started to change due to local differentiations. Beyer uses Robertson's theory of glocalization to analyse this relation. Framework for this theory of glocalised versions of functional system is defined by theories of world systems by John Meyer and Immanuel Wallerstein. Role of religion in globalization process is to affect other systems by power of faith. Religion can connect people to various groups and social movements and help them with problems associated with other functional subsystems. Religious movement in globalised world can connect people from every corner of the world and unite them. Because of every part of the world and society is connected, religion can affect and change every part of society.