

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Sekularizace v pojetí Petera Bergera

Alžběta Dvořáková

Plzeň 2012

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra sociologie

Studijní program Sociologie

Studijní obor Sociologie

Bakalářská práce

Sekularizace v pojetí Petera Bergera

Alžběta Dvořáková

Vedoucí práce:

Doc. PhDr. Dušan Lužný, Dr.

Katedra sociologie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2012

Poděkování

Na tomto místě bych chtěla velmi poděkovat své rodině, příteli a blízkým za jejich podporu, svým učitelům sociologie za průpravu, a především Doc. PhDr. Dušanu Lužnému Dr. za cenné rady.

Obsah

1	ÚVOD	1
1.1	Peter Ludwig Berger – životopisné údaje.....	2
1.2	Struktura práce	2
2	SOCIÁLNÍ KONSTRUKTIVISMUS.....	3
2.1	Sociální konstrukce reality	3
3	NÁBOŽENSTVÍ	7
3.1	Náboženství v pojetí Petera Bergera.....	9
3.1.1	Náboženství jako posvátný baldachýn	11
4	SEKULARIZACE.....	12
4.1	Sekularizační diskurz	13
4.2	Sekularizace Petera Bergera.....	15
4.2.1	Sekularizace jako problém ztráty věrohodnosti	17
4.3	Globalizace	18
4.4	Pluralizace	21
5	DESEKULARIZACE.....	23
5.1	Výjimky z desekularizační teze.....	26
5.1.1	Evropa	26
5.1.2	Mezinárodní sekularizovaná vědecká subkultura.....	27
6	BERGER A JEHO OSOBNÍ ŽIVOT, NÁZORY A VÝZVY	27
7	ZÁVĚR	29

8	POUŽITÁ LITERATURA A ZDROJE.....	32
9	RESUMÉ	35
10	PŘÍLOHY	37

1 ÚVOD

Sekularizační teorie byla po dlouhou dobu hlavním prostředkem, jakým byl v sociologii náboženství vysvětlován ubývající vliv náboženských církví a pokles náboženské praxe v dnešním moderním světě. Jedním z významných představitelů této teorie je i Peter Ludwig Berger, který ve své rané fázi vědecké kariéry zmíněnou teorii, vedle jiných autorů, také propracoval. Jeho pozici v sekularizační debatě lze však charakterizovat jako kontinuum, „*na jehož jednom konci se nachází důkladná obhajoba sekularizačního paradigmatu a na druhém konci jeho zřetelné odmítnutí*“ (Vido 2011: 233). Právě na tomto druhém konci se Peter Berger nachází doposud.

Tato práce je zaměřena na analýzu konceptu sekularizace a především toho, jak sekularizaci a sekularizační teorii vidí Peter Berger a čím je podle něho spojená. Pokusím se přiblížit proces, který započal v obhajobě sekularizační teze a končil u jejího zamítnutí a opuštění. Nedílnou součástí popisu této změny bude i představení důvodů, které způsobily, že Peter Berger svoje postoje zrevidoval. V podtextu celého svého díla zastává Berger sociálně konstruktivistické východisko pro uchopování reality.

Část této práce se zabývá i přiblížením rozdílů mezi konceptem sekularizace, sekularizačními teoriemi (- množné číslo je zde úmyslně), sekularizační tezí a procesem sekularizace samotným, protože ujasnění rozdílů v jednotlivých pojmech umožňuje jejich správné užití a pochopení celého sekularizačního „příběhu“.

Abych měla možnost vytvořit si svůj názor na sekularizaci co nejobektivněji, a nebyla ovlivněna slepě pouze Bergerem, seznámila jsem se i s díly jiných autorů, kteří se sekularizací zabývají, nebo kteří se k ní nějakým způsobem vztahují. I tak jsem se při své práci nevyhnula určité míry zjednodušení svých vysvětlení jeho názorů.

1.1 Peter Ludwig Berger – životopisné údaje

Peter Berger je současný americký sociolog, narodil roku 1929 ve Vídni, ale po druhé světové válce emigroval do Spojených států amerických, kde také studoval – nejdříve na *Warner College*, kde získal titul *Bachelor of Arts*, a poté na *New School of Social Research*, kde v letech 1950 a 1954 dostal tituly *Master of Arts* a *Doctor of Philosophy*.

Prosadil se především svým dílem týkajícím se sociologie náboženství (knihy jako *Posvátný baldachýn*, *Šepot andělů* nebo *Vzdálená sláva*) a knihou napsanou společně se svým kolegou Thomasem Luckmannem *Sociální konstrukce reality*. Od roku 1981 je profesorem sociologie a teologie na Bostonské univerzitě a roku 1985 se stal také ředitelem *Institutu pro studium ekonomické kultury* na tomtéž ústavu. Jeho celoživotní dílo je inspirací pro mnohé sociology.

1.2 Struktura práce

Svoji práci zahájím představením klíčového díla, které Peter Berger sepsal se svým kolegou Thomasem Luckmannem, a které oba autory výrazně zviditelnilo. Právě z tohoto díla, které je zastřešujícím paradigmatem celého Bergerova myšlení, vychází jak Bergerovo pojetí náboženství, tak i jeho pojetí samotného sekularizačního procesu.

Po tomto seznámení se s celkovou koncepcí jejich sociologie vědění, se zaměřím na vědecké definice náboženství, především co se týče sociologických pohledů a samozřejmě i pohledu Petera Bergera.

Záhy se pokusím představit klíčový termín celé práce – sekularizaci – a kontext, ve kterém je s ním zacházeno, tedy obecnou sekularizační debatu. Protože má práce je především o Peteru Bergerovi, budu se soustředit na jeho vlastní pojetí sekularizace, argumenty, které ho v jeho rané fázi kariéry vedou k zastávání sekularizační teze a důvody, které naopak zapříčinily obrat v jeho pozici.

Chronologicky se budu držet jeho myšlenek (chronologický seznam jeho děl, které v práci zmiňuji, vizte Příloha 1) a pokusím se je zde představit; nejprve proces sekularizace, ke které se vážou především globalismus s pluralismem a následně desekularizaci a výjimky, které k desekularizaci patří. Nastíním argumenty, které Berger uvádí pro svůj zásadní názorový posun a pokusím se přiblížit i důvody osobnějšího rázu, které ho k revizi sekularizační teorie vedly.

2 SOCIÁLNÍ KONSTRUKTIVISMUS

Pod pojem sociální konstruktivismus se řadí mnoho rozdílných přístupů, jako je sociální psychologie, kognitivní filosofie, diskurzivní analýza, nebo symbolická antropologie. Hovoříme-li však o sociálním konstruktivismu v kontextu sociologie náboženství, je relevantní konstruovat jeho základní ideu tak, jak ji formulovali Berger s Luckmannem (Hamar 2008: 76–77). Tedy - Peter Berger a Thomas Luckmann jsou vlastně ti, kteří konstruktivismus aplikovali na sociologii náboženství a snaží se jím uchopovat společenské fenomény včetně fenoménu náboženství.

2.1 Sociální konstrukce reality

Abychom mohli důsledně pochopit jak Bergerovo pojetí náboženství, tak jeho pojetí sekularizace, musíme znát výchozí stanovisko, které zaujímá v kontextu sociologie obecně, tedy výchozí paradigma¹, ke kterému se řadí, a které vlastně částečně pomohl vytvořit. Od tohoto paradigmatu se jeho koncepce náboženství, včetně sekularizační teorie odvíjí.

¹ Paradigma v kuhnovském slova smyslu - model problémů a jejich řešení, společné pro členy vědeckého společenství, soubor sdílených technik, teorií, hodnot atd. (Kuhn 1997: 10, 175).

Sociální konstrukce reality je zásadním přínosem pro sociologii, konkrétněji pro sociologii vědění. Pro Grace Davie, současnou socioložku náboženství, je tato kniha dokonce zásadním dílem i co se týče přímo sociologie náboženství, jelikož právě díky zmíněné knize byl obor v 60. letech, po jeho útlumu, opět vzkříšen (Davie 2007: 34). Zcela s Davie souhlasím, a i sám Berger přiznává vliv této knihy pro (jeho) sociologii náboženství například v předmluvě k *Posvátnému baldachýnu*. Jak u Eleonór Hamar, tak u Grace Davie vidíme potvrzení důležitosti tohoto díla v kontextu sociologie náboženství.

Nejdůležitější myšlenkou, která je úvodem celého pojednání, je představa, že „*realita je vytvářena sociálně a sociologie vědění musí analyzovat procesy, jakými k tomu dochází*“ (Berger, Luckmann 1999: 9). Společnost chápou jako dialektický proces sestávající ze tří složek:

1) externalizace, jež je definována jako proces neustálého vylévání lidské existence - fyzické i duševní aktivity člověka - do světa; proces, skrze něhož se společnost stává lidským produktem (Berger 1990a: 4),

2) objektivace, tedy procesu, při němž externalizované produkty lidské činnosti nabývají objektivní povahu (Berger, Luckmann 1999: 63) a

3) internalizace - „bezprostředního vnímání či interpretace objektivní události jako události mající význam, tedy jako projevu subjektivních procesů jiného člověka, přičemž zároveň význam tohoto projevu přijmu subjektivně za svůj“ (Berger, Luckmann 1999: 128). Společnost je dána těmito složkami současně, tedy všechny tři procesy probíhají najednou. Autoři upozorňují, že člověk je schopen vytvořit svět a pak ho prožívat jako něco jiného, než lidský výtvar. Svět je tedy objektivizován - pokládán za něco vnějšího a na lidech nezávislého (Berger, Luckmann 1999: 128). Tyto složky dohromady (externalizace, objektivace, internalizace) jsou v dialektickém vztahu, který existuje mezi člověkem a společností. Celá teze by se dala shrnout do následujících tří vět: „Společnost je výtvozem člověka. Společnost je objektivní realitou.“

Člověk je výtvorem společnosti.“[kurzíva original] (ibid.: 63–64). Zde autoři naznačují pohled sociálního konstruktivismu na společnost, která má duální charakter – na jedné straně existují objektivní danosti, na straně druhé je společnost souborem subjektivních významů (Hamar 2008: 77). Když to zjednoduším, autoři vidí společnost jako něco, co stvořil člověk sám, a co je dennodenně konstruováno ve vzájemných interakcích, ale fakt, že tomu tak je, si lidé neuvědomují.

Tato dialektika se projeví ve své úplnosti pouze při předávání reality sociálního světa nové generaci, při tomto procesu se ale může objevit následující problém - význam institucí, o kterých se nová generace dozvídají, je vysvětlován podle legitimizačních formulí, které musí být pochopitelné a ucelené, jinak nemusí být přesvědčivé (Berger, Luckmann 1999: 64). Pokud nejsou přesvědčivé, legitimizace předávané reality nejsou funkční, a proto také může být zpochybněna platnost a pravdivost této reality.

Legitimizace Berger s Luckmannem definují jako „druhoplánové“ objektivace významů (ibid. : 94). Sám Berger k legitimizacím dodává, že to jsou „*více či méně systematizovaná vysvětlení, ospravedlnění, a teorie, které podporují nejisté představy*“ (Berger 1990a: 39). Legitimizace tedy vytváří nové významy, které slouží k integraci významů již utvořených. Jinak řečeno, funkcí legitimizace je učinit již institucionalizované „prvoplánové“ objektivace objektivně dostupnými a subjektivně věrohodnými. Legitimizace má kognitivní i normativní charakter, tím pádem není pouze záležitostí „hodnot“, ale nese také „vědění“ (Berger, Luckmann 1999: 94).

Autoři rozlišují celkem čtyři úrovně legitimizace. K první úrovni patří všechna jednoduchá ponaučení typu „Tak se věci dělají“. Je to ta nejzákladnější forma legitimizace, ale zároveň nejslabší. Druhá úroveň „*zahrnuje teoretické předpoklady v jejich elementární podobě*“, tedy praktická vysvětlující schémata, která popisují vztahy mezi soubory objektivních významů. Třetí úrovní jsou explicitní teorie, které legitimizují

určitou institucionální oblast díky diferenciovanému souboru vědění – proto jsou svěřovány specialistům. Představují složitý rámec pro jednotlivé oblasti chování. Čtvrtá úroveň legitimizace je tvořena symbolickými světy, které představují soubory teoretických tradic, které uspořádávají rozdílné oblasti významů v jeden celek. Tato nejvyšší úroveň se od těch třech předchozích liší rozsahem významové integrace, protože nyní jsou *všechny* [kurzíva original] oblasti institucionálního řádu integrovány do jednoho všezahrnujícího rámce. Je tedy utvořen ucelený svět, který transcenduje a zahrnuje i institucionální řád. Význam této funkce světa pro zkušenost jedince spočívá v tom, že „dává všechno na své místo“. Symbolický svět, který byl stvořen právě čtvrtým stupněm legitimizace, zajišťuje komplexní zastřešující legitimizaci řádu (Berger, Luckmann 1999: 94–99) a tvoří tak nad společností pomyslný baldachýn. Náboženství je jedním ze zmiňovaných symbolických univerz, tedy nejvyšší úrovně legitimizace, a je také jejím historicky nejčastěji užívaným typem (Berger, 1990a: 32).

Mimo jiné i v kontextu náboženství hovoří Berger s Luckmannem o *habitualizaci*, což je vykonávání opakovaných činností stále stejným způsobem a jejich ustálení do vzorců (Berger, Luckmann 1999: 56). Každá situace, v níž se jedinec ocitne, nemusí být definována znovu a znovu. Habitualizace poskytuje člověku soubor předem daných definic jednání, a nese s sebou důležitou psychologickou výhodu - totiž zúžení možnosti volby jednání (ibid.: 57). Stejný typ výhody pro jednotlivce přináší i náboženství, které člověku předepisuje, jak má jednat, jak žít. Proto také lidé opětovně vstupují do církví, které v pluralizovaném světě plném možností říkají, co má jedinec dělat. Tyto církve jim totiž usnadňují snášet všudypřítomný pocit nejistoty a strachu z nesprávného rozhodnutí (Berger 1997: 19–20). K pluralismu a jeho problematice se ale dostanu později, v kontextu s de/sekularizací (kde vysvětlím i použité lomítko).

3 NÁBOŽENSTVÍ

Zájem člověka porozumět náboženství je chronickou záležitostí, minimálně občas spící (Berger 1974: 125). Fenoménu náboženství se vědecky věnuje především teologie a religionistika, ale i další obory sociálních věd, jako jsou antropologie nebo sociologie.

„*Co je náboženství vím, ale když se mě na to někdo přímo zeptá, nejsem si tím vůbec jistý,*“ parafrázuje David Václavík Aurelia Augustina a jeho pohled na podobnou obtížnost s definicí času (Václavík 2008: 119). Rozhodně nejde o pojem univerzální, a měli bychom ho chápat jako něco, pomocí čeho se pokoušíme vymezit důležitý projev lidské činnosti (ibid.: 120).

David Lyon k problematice definice tohoto konceptu podotýká, že se *náboženství* stalo terminologickou pastí (Lyon 2002: 43). Zkoumáme jevy podle toho, jaké měřítko k jejich definici si sami stanovíme. To platí i pro náboženství. Takto nám ale může mnohé uniknout, nebo do náboženství zahrneme i to, co do něj už spadat nemusí. Tento nedostatek se může podle Davida Václavíka částečně vyřešit tím způsobem, že budeme alespoň reflektovat to, jakým způsobem jsme si měřítko stanovili, a při dalším bádání brát na tento fakt ohled. Nesmíme námi stanovená kritéria brát jako danost (Václavík 2008:120).

Existuje mnoho prací, které nepracují s žádnou explicitně stanovenou definicí náboženství, a jsou kvalitní i bez toho, aniž by stanovily, jak s tímto konceptem, klíčovým pro jejich téma, zacházejí. Vytváření definic se ukazuje jako součást vytváření diskurzivní moci a striktně definované pojmy bývají používány k mocenským nebo politickým cílům. Navíc, tím, že se mění společnost, se mění i náboženství, a neexistuje tedy univerzální nadčasové náboženství, (Aldridge 2000: 23–34 cit. in: Václavík 2008: 120–121) natož pak jeho definice.

Každá věda, která pracuje s fenoménem náboženství, si stanovuje své vlastní pojetí konceptu, se kterým pracuje. Sociologie není výjimkou - i ta určitým způsobem uchopuje fenomén náboženství. Uvnitř ní samotné existuje několik proudů:

V sociologii se většinou uplatňují dva typy definice, ale oba dva jsou svým způsobem problematické. Substanciální, první z typů, vychází z představy existence podstaty, kterou mají všechna náboženství společnou. Výsledkem takové analýzy náboženství je ale spíše výčet znaků, které náboženství nesou, a jejich definice jsou tedy příliš úzké. Na druhou stranu funkcionální přístup – druhý z typů, – který tvrdí, že náboženství plní ve společnosti nějakou lidskou potřebu, zase naopak kategorii náboženství příliš rozšiřuje (Lužný, Nešpor 2007: 15–19).

Talal Asad, současný pákistánský antropolog, podotýká, že si musíme ale uvědomit, že koncepty náboženství jednotlivých sociálně vědních oborů jsou aplikovatelné pouze na specifické projevy religiozity (Asad 1993: 28 cit. in Václavík 2008: 127). Musíme se tedy jednoznačně vyvarovat snahy o nalezení jedné jediné definice, tudíž i generalizací.

Na náboženství se můžeme ale také dívat jako na *projevy* naší víry. Casanova v kontextu náboženských praktik hovoří o dvou krajních pozicích, těmi jsou *individuální* a *skupinová* religiozita. První definuje náboženství jako individuální záležitost, druhá z nich tvrdí, že víra jednotlivce je nepodstatná bez náboženské komunity, ve které se jedinec nachází (Casanova 1994: 44–45). Sociální konstruktivismus přikládá větší důraz na druhý zmíněný pohled, protože podle tohoto přístupu jen díky prostředí, které člověku stvrzuje jeho přesvědčení, si může zachovat svoji identifikaci a víru. Toto stvrzení jedinci poskytují *struktury věrohodnosti* (například mše, nebo skupinová meditace), které posilují jedincovu víru a potvrzují věrohodnost jeho reality (Berger, Luckmann 1999: 152–155). Na *strukturu věrohodnosti* je potřeba nahlížet jako na „sociální základnu“, která sestává z procesů, které vytváří a reprodukuje podobu „světa“. Důležitou pozici zde zaujímá konverzace (Vido 2011: 99),

což vnímám jako pochopitelnou, ale důležitou připomínku. Právě když v životě člověka chybí tato složka, je legitimita jeho reality ohrožena. „*Identita jedince je determinována jeho členstvím v daném společenství*“ (Berger 1997: 76). Tím rozumím i náboženskou identitu, která je stvrzována výše zmiňovanými strukturami věrohodnosti. Z toho plyne, shrnuto, že vliv náboženství na život lidí se ztrácí proto, že *struktury věrohodnosti* nemají možnost plnit svoji funkci, (zjednodušeně proto, že se lidé nescházejí, aby svou víru ztvrdili) a realita těmito *strukturami* není nadále legitimizovaná.

3.1 Náboženství v pojetí Petera Bergera

Petera Bergera provází téma náboženství po celou jeho vědeckou kariéru, v jeho osobním životě i ještě před ní. Definuje ho stejně jako ostatní prvky společnosti jako něco, co se rodí v rámci dialektického vztahu člověka a společnosti. Tento rámec je tvořen výše zmíněnými procesy - externalizací, objektivací a internalizací (Vido 2011: 98).

„Americký sociolog Peter L. Berger klade při vymezení fenoménu náboženství v moderní společnosti (...) důraz na pojem posvátna a na společností pronikající smysl pro sakrální“ (Horyna 1994: 81). Posvátno je Bergerem definováno jako „vlastnost tajemné a děsivé síly, která je sice odlišná od lidské, ale je člověku blízká, a o které se věří, že přebývá v určitých objektech zkušeností. Tato vlastnost bývá přisuzována přírodním nebo umělým objektům, zvířatům, lidem nebo objektivacím lidské kultury.“ Pro příklad jsou v Bergerově textu uváděny posvátné kameny, nástroje nebo posvátná bytí, která se pak mohou přeměňovat až v principy vládnoucí kosmu (Berger 1990a: 25). Posvátná jsoucna se mohou historicky proměňovat, ale existuje zde i jistá mezikulturní podobnost – posvátno je vnímáno jako něco „vyčnívajícího“ z normální rutiny každodenního života. Je to něco neobyčejného. Antonymum k posvátnému je pro Petera Bergera profánní, definováno jednoduše jako něco, co postrádá status posvátného. Všechny jevy, které „nevyčnívají“ posvátností, jsou profánní. Každodenní život je tedy obvykle profánní.

Tato dichotomizace reality na posvátnou a profánní sféru je včleněná do jakéhokoli náboženského jednání, a pro analýzu náboženských fenoménů evidentně důležitá (ibid.: 26). Náboženství je strategickou součástí lidského tvoření světa; předpokládá nejširší rozsah lidské sebe-externalizace, prolnutí reality s jeho vlastními významy (ibid.: 27–28).

Dalším důležitým konceptem v kontextu náboženství, je vedle *posvátného* pro Bergera *nadpřirozené*. Tento termín podle antropologů předkládá rozdělení reality na uzavřený systém racionálně pochopitelného „přirozeného“, a záhadného světa, který je někde za tímto. *Nadpřirozené* znamená základní kategorii náboženství, jmenovitě víru v to, že existuje *jiná realita*, [kurzíva original] která přesahuje realitu každodenního života (Berger 1990b: 2). Dnes nadpřirozené jako smysluplná realita, v životech lidí z moderních společností chybí, nebo je vzdálená horizontům každodenního života. Lidé svůj život zvládají bez víry poměrně dobře. Ti, pro něž nadpřirozené ještě něco znamená, jsou dnes v minoritě (ibid.: 6).

Pokud vnímáme náboženství jako sociální konstrukt (a to Peter Berger činí), reflektujeme fakt, že tato konstrukce je kontinuálně pokračujícím procesem, během něhož se lidé podílejí na utváření světa, který ale není nikdy definitivní (Hamar 2008: 82). Tomu rozumím tak, že se vždy musíme dívat také na kontext, ve kterém se náboženství nachází a vidět ho zároveň zasazené do konkrétního časového úseku.

Postoj, který Peter Berger ve věci současného stavu náboženské víry zaujímá, však, podle jeho vlastních slov, nelze jen tak snadno zařadit do žádné z běžných „škatulek“ (Berger 1997: 20), ale podle mého názoru právě proto má smysl číst jeho dílo, protože pokud by se striktně někam zařazoval, mohli bychom se obeznámit s obecnějšími postoji svojí kategorie, než je jeho konkrétní.

3.1.1 Náboženství jako posvátný baldachýn

Baldachýn metaforicky znázorňuje legitimizaci, která zastřešuje celou společnost, a realitu, která je pro členy společnosti platná. Jedním z nejdůležitějších legitimizačních nástrojů, tedy baldachýnů, je podle Bergera právě náboženství. Důvod, proč právě náboženství je v tomto ohledu tak efektivní, udává Berger ten, že spojuje nejistou konstrukci reality empirických společností s konečnou realitou (Berger 1990a: 32). Náboženství legitimizuje sociální instituce tím, že jim dává platný ontologický status a to činí tím, že je zahrnuje do posvátného a kosmického rámce referencí (ibid.: 33). Pravděpodobně nejstarší formou takového typu legitimizace je pojetí vztahu mezi mikrokosmem a makrokosmem – tedy to, co je „tady dole“ má svoji analogii „nahore“. Tím, že člověk participuje na pozemském institucionálním řádu, v podstatě zároveň participuje i na řádu božském (ibid.: 34).

Úloha náboženství v legitimizačním procesu je dána jeho schopností „umístit“ všechny lidské fenomény do kosmického referenčního rámce. Náboženská legitimizace zakotvuje sociálně definovanou realitu institucí do konečné reality vesmíru, do reality „jako takové“. Kosmizace institucí pak umožňuje jedinci mít konečný smysl role, kterou mu společnost přisuzuje. Jedincovo sociální bytí je tímto zakořeněné v posvátné realitě vesmíru (Berger 1990a: 35–37). Legitimizační síla náboženství je dobře ukazována v mezních situacích, které postihují jak jednotlivce, tak celé skupiny. Tyto situace totiž vysvětluje v kontextu transcendingícího univerzálního smyslu (ibid.:42–44).

Pro Bergera náboženství není jenom projekcí lidského řádu, ale i jeho konečné ospravedlnění (Berger 1990b: 64). Zde je klíč k pochopení Bergera a souvislostí mezi *Sociální konstrukcí reality* a *Posvátným baldachýnem*: lidé náboženství konstruují, aby legitimovali svou společnost, a proto ho tolik potřebují (nebo snad *potřebovali?*).

4 SEKULARIZACE

Odpověď na otázku, co je sekularizace, se liší podle toho, jestli jsou tázáni teologové, filosofové, historici anebo sociologové. Jisté je, že debata o tomto fenoménu se odehrává *uvnitř* sociálních věd (Davie 2007: 49). Významy tohoto konceptu se velmi odlišují i historicky, a proto je tento pojem poněkud nejednoznačný. Termín *sekularizace* totiž původně obecně označoval vyvlastnění církevního majetku (Lužný, Nešpor 2007: 78), což je *přesun* z roviny náboženské do nenáboženské pouze v materiálním hledisku. V nynější době obvykle označuje „zesvětštění, zesvětšťování nebo také proces vytlačování náboženského vlivu z jednotlivých oblastí lidské činnosti“ (Kraus a kol. 2007: 718).

„Pojem sekularizace můžeme použít, když hovoříme o ustupující síle tradiční náboženské skupiny ve specifickém kulturním prostředí, ale přitom nemluvíme o duchovnosti a víře, jejíž popularita a vliv může naopak růst“. Zde již vidíme náznak problematiky, která se k sekularizaci pojí (Lyon, 2002: 43).

Podle Lyona je význam pojmu zveličován, protože v metaforické rovině přesáhl hranice, které její definici náleží, proto nyní spíše obecně vypovídá o osudech víry v moderním světě (ibid.).

V kontextu samotné sociologie už Max Weber, jeden z otců zakladatelů sociologie, hovořil ve svém díle *Sociologie náboženství* (1963) o procesu sekularizace. Hovoří o vztahu mezi náboženstvím a společností, který je erodován modernitou. Tyto eroze leží právě v jádru procesu známého pod pojmem sekularizace (Davie 2007: 28).

Dobblelaere poukazuje na fakt, že v pohledu na koncept sekularizace existuje významová mnohoznačnost, ke které jsou vázány metodologické a interpretační problémy. Je tedy potřeba explicitně reflektovat jeho *multidimenzionalitu* (Dobblelaere 2002: 23–24 cit. in Vido 2011: 181).

Nutno dodat, že sekularismus není totéž, co sekularizace. Sekularismus totiž značí „snahy o sekularizaci“, tedy „o zesvětštění“ (Kraus a kol. 2007: 718). K těmto pojmům je na tomto místě vhodné přiřadit i slovní spojení *sekularizační teze*, jež je „*tezí, podle které je náboženství nekompatibilní s podmínkami života v moderní společnosti a jeho význam se bude postupně snižovat, případně přímo zanikne*“ (Lužný, Nešpor 2007: 78) a *sekularizační paradigma*, které „*se primárně zaměřuje na otázku vztahu mezi modernizací a náboženstvím. Sekularizační tezi je potom nutné chápat jako odpověď na ní*“ (Vido 2011: 29).

Všechny sekularizační „teorie“ (množné číslo je zde fatálním *detailem*) vyjadřují v principech myšlenku, že náboženská víra je neslučitelná s modernitou (Vido 2011: 212) i když na druhou stranu nevylučují „*eventualitu zvratu ve směru desekularizace v případě nepředvídatelných změn společenských podmínek*“ (ibid.: 217).

Berger jako „sekularizační teorie“ označuje teoretické rozpracování konceptu sekularizace, které je prováděno historiky nebo sociology (Berger 1997: 25). K tomu, jak Berger definuje a pojímá samotnou sekularizaci, se dostanu později.

4.1 Sekularizační diskurz

Diskurzem zde rozumím celkovou debatu historiků, religionistů a především sociologů, kteří se zabývají sekularizační teorií, sekularizační tezí a vztahem mezi společnostmi a náboženstvím celkově. I když o tom, jestli je to intelektuální debata v pravém slova smyslu, kdy jeden naslouchá druhému a nějakým způsobem se k názoru vyjadřuje, by se dalo polemizovat; jak tvrdí Tschannen (1994 cit. in Vido 2011: 251).

Na konci sedmdesátých let dosáhla sekularizační perspektiva natolik dominantního postavení, že bylo legitimní přisuzovat jí přímo *paradigmatický* [kurzíva original] status (Vido 2011: 188). I podle Davida

Lyona byly dříve teorie sekularizace standartním prostředkem k pochopení osudů náboženství v moderní době a byly všeobsažným rámcem, který vysvětloval nejrůznější jevy v kontextu náboženské praxe (Lyon 2002: 27). Podle Tschannena nesou sekularizační paradigma především sociologové Wilson, Martin, Luckmann, Fenn a Dobbelaere (Tschannen 1992 cit. in Vido 2011: 28). Podle Bergera mezi nejzapálenější stoupence této teorie patří teologové. Ti jsou přesvědčeni, že povaha moderního člověka je nepopíratelně a nevyhnutelně sekularizovaná (Berger 1997: 25).

Teze o sekularizaci moderního světa byla vlastně prvním podnětem pro vznik moderní sociologie náboženství. Ta kritizovala náboženství, a tyto kritiky se konkretizovaly právě v sekularizační debatě (Horyna 1994: 79). Samotná sociologie [náboženství] se objevila jako součást procesu sekularizace, protože reprezentovala autonomní studium člověka ve společnosti (Martin 2005: 17). Povědomí o sekularizaci je vlastně svázáno s disciplínou sociologie jako takovou. Moderní společnost má, již podle Comta, za sebou nechat obojí – Boha i nadpřirozeno (Davie 2007: 47). Pro poznání společnosti bychom totiž měli aplikovat vědecké myšlenky jak na fyzikální, tak i sociální jevy. Tímto se sociologové sami stávají součástí sekularizačního procesu (Davie 2007: 47) v tom smyslu, že jej sami podporují svojí činností. Tedy, když to shrnu, sekularizační teze a teorie rozhodně velmi úzce souvisejí s vývojem moderní sociologie náboženství, pro kterou jsou to klíčové body zájmu a i samotná sociologie dopomáhala k jejich *sebenaplňujícímu se proroctví*.

Použitím tohoto termínu (sekularizace) při popisu současné společnosti jsou ale dané problémy spíše zatemňovány, než aby něco vysvětlovaly. Tento termín jen poukazuje na složitost problémů, které je nutno vědecky osvětlit (Berger, Luckmann 1999: 183–184).

Sekularizační teze není zcela jednodušná, ale zahrnuje tři rozdílná, od sebe oddělená tvrzení - podle José Casanovy první teze hovoří o tom, že náboženství se v moderní společnosti odděluje od ostatních sfér

společenského života, druhé tvrzení spojuje moderní společnost s jistým úpadkem náboženství a třetím tvrzením je řečeno, že náboženství odchází do soukromého života lidí. Casanova ještě dodává, že všechny tři roviny sekularizace mohou být sloučeny, především v západní Evropě, protože právě zde jsou všechny zmíněné části sekularizační teze nejvíce platné. Jinde je tomu ale jinak, proto se objevují názory, které sekularizační tezi zpochybňují (Lužný, Nešpor 2007: 85–86). Třetí rovinu sekularizační teze, že bylo náboženství vytlačeno z veřejné sféry do sféry soukromé, Casanova hlouběji rozebírá ve své publikaci *Public Religions in the Modern World* (1994). Sekularizační teorie podle něj vycházejí z faktu, že v moderních společnostech věda, trh nebo byrokracie fungují, jako kdyby Bůh neexistoval. Proto díky tomuto jejímu jádru může teorie stále obstát i přes hojnou kritiku (Casanova 1994: 40). Odpor vůči institucionálnímu náboženství je spíše odporem k politickému a sociálnímu ustavení státu. Reakce občanů na sekularizaci podle Casanovy souvisí s tím, jak se staví k politice svého státu. Se sekularizací se úspěšně *vypořádávají* ty národy, které k politickému ustavení svého státu mají odpor. K tomu se totiž, podle něj, váže právě i odpor k sekularizaci (ibid.: 214–215). Pokud sekulární ideologie selžou a nemají velkou moc na společnost, jako integrující normativní síla se stane právě náboženství a díky svému významu se dostane do veřejné sféry (Casanova 1994: 227).

4.2 Sekularizace Petera Bergera

V pojetí autora, o kterém je tato práce, je výraz sekularizace užíván pro „*údajný proces upadání náboženství a jeho odmítání*“ (Berger 1997: 25) s tím, že konotace tohoto slova bývá negativní (Berger 1990a: 128). Sekularizací jsou myšleny procesy, které odsouvají určité odvětví společnosti a kultury zpod nadvlády náboženských institucí a symbolů. Sekularizace má pro Petera Bergera ale i subjektivní dimenzi významu. Podle něj existuje totiž také sekularizace myslí, která spočívá v tom, že západní společnost produkuje velký počet jedinců, kteří žijí bez jakéhokoli

přínosu z náboženských výkladů (Berger 1990a: 107–108). Ale autor sám přiznává, že po stránce empirických důkazů je tento jev velmi neuspokojivě obhajitelný (Berger 1990b: 4).

Názor, že moderní doba přinesla prudký úpadek náboženství a způsobila jeho ústup, jak v projevech veřejných, tak i v cítění jednotlivců, již dlouho patří k široce akceptovaným názorům (Berger 1997: 24). Nelze pochybovat o tom, že se něco jako sekularizace odehrávalo a odehrává, a že zmiňovaný proces je úzce spojen s vývojem modernizace. Tyto dva procesy šly ruku v ruce; nastává úpadek víry a náboženských zvyků. Moderní věda odmítá pracovat s nadpřirozenými jevy, snaží se nacházet racionální vysvětlení jevů, které v sobě nadpřirozeno neobsahuje. Tento postoj zaujímají nejen vědci, ale vůbec všichni, kteří mají co dočinění s moderní technikou. To je v západním světě téměř každý, proto má racionalizace dalekosáhlé důsledky nejen pro náboženství jako specifickou oblast, ale pro společnost jako celek (ibid.: 25–26).

Na sekularizaci může být nahlíženo jako na globální fenomén moderních společností, nicméně není mezi tyto společnosti rozložen rovnoměrně. Efekty sekularizačního procesu na jednotlivé státy jsou odlišné. (Berger 1990a: 108). Je logické ptát se po tom, co umožňuje šíření sekularizace. Podle Bergera je to moderní ekonomický proces, *i. e.* dynamika průmyslového kapitalismu (ibid.: 109). Berger jako původní „místo“ sekularizace uvádí ekonomickou oblast – především tu zformovanou kapitalistickými a industriálními procesy. Tím pádem byly skupiny společnosti sekularizací postiženy nerovnoměrně, podle toho, jak vzdáleny byly zmiňovaným procesům (ibid.: 129).

Sekularizace je v sociologickém smyslu část širšího procesu - modernizace. Máme dobré důvody se domnívat, že modernizace i moderní sekularizace jsou v jisté krizi. Je to proces, který je jednosměrný, proces interakce s protichůdnými silami (subsumovány pod pojem proti-modernizace). Je užitečné dívat se na sekularizaci obdobně, tedy jako na

proces souběžný s procesy *antisekularizačními*, se kterými jsou v interakci. (Berger 1990b: 137).

Berger říká, že „nelze pochybovat o tom, že v různých částech světa se něco jako sekularizace odehrávalo a odehrává, a že tento proces je úzce spojen s vývojem modernizace, popřípadě se změnami, k nimž díky vědě a technice v životě člověka došlo. Na příkladu různých míst je možné dokázat, že postup modernizace šel ruku v ruce s prudkým úpadkem náboženských zvyků a víry,“ (Berger 1997: 25–26) s tím, že za hlavní faktory sekularizace jsou obvykle považovány věda s technikou (ibid.: 26).

Nedávná sociologie náboženství byla sociologií *církví*. Právě tento typ religiozity (církevní) byl v moderní společnosti na ústupu. V Evropě je sledován pokles v institucionální účasti lidí na náboženství. Motivy, které k případné k participaci vedou, se od těch tradičních velmi odlišují (posun od spásy ke snaze poskytnout svým dětem morální normy). Existují pevné důkazy o tom, že tradiční náboženská víra se stává pustou na význam dokonce i pro ty, kteří v církvi setrvávají (Berger 1990b: 4–5).

4.2.1 Sekularizace jako problém ztráty věrohodnosti

Řekli jsme, že náboženství je nejúčinnějším legitimizačním prostředkem historie. V současné době ale náboženství jako legitimizační prostředek pro ospravedlnění reality evidentně nefunguje. Náboženské legitimizace ztrácí svoji věrohodnost pro širokou veřejnost. Zde mluvíme o úrovni sekularizace mysli. Tato „subjektivní úroveň“ má svůj socio-strukturální protějšek i na „objektivní úrovni“, a tím je „pluralismus“, který označuje stav, kdy jsou lidé konfrontováni se širokou škálou náboženskými a jinými realitu definujícími jednáními (Berger 1990a: 124–127).

Vývoj náboženství, který má původ v biblické tradici, může být považován za kauzální faktor při formování moderního sekulárního světa.

Jakmile byl tento svět stvořen, pečlivě vylučuje působnost náboženství jako formativní síly. Zde podle Bergera leží historická ironie vztahu náboženství a sekularizací – křesťanství si kopalo svůj vlastní hrob (Berger 1990a: 128–129). Tímto je řečeno, že vlastně není tedy věrohodné svou vlastní vinou.

„Modernita vede k situaci, ve které hodnověrnost struktur je částečná a proto slabá.“ Moderní člověk žije v pluralitě světů, což nese zvláštní důležitost pro náboženství – právě zde vidí Berger nejdůležitější příčinu mizející věrohodnosti náboženských tradic. Pluralitní situace nabízí člověku volby, ale zároveň ho i nutí vybrat si, což je ale vlastně důvodem, proč je těžké náboženskou jistotu přijmout (Berger 1990b: 48–49).

Hlavní morální výhodou náboženství je, že umožňuje konfrontaci s dobou, ve které jedinec žije, v perspektivě, která přesahuje jeho dobu, a proto ji pokládá do relativnosti (Berger 1990b: 181). Ale právě relativnost je něco, co může náboženství škodit, protože není snad jeho funkcí předkládat definitivní pravdu? To ale nyní není schopno, protože je zpochybněno jinými výkladovými rámci reality.

Jedním z nejdůležitějších témat pro sociologii současného náboženství nejsou pouze sekularizační, ale i proti-sekularizační síly (Berger 1999: 7). Musíme tedy vnímat nejen to, jak náboženství „mizí“, ale i to, že se znovu „objevuje“ (blíže v kapitole Desekularizace).

4.3 Globalizace

Globalizace se ke zbytku textu významově váže kvůli svému vlivu na náboženství v moderním světě. Teorie sekularizace bývá zpochybňována náboženskými procesy, které se odehrávají právě díky globalizaci. Podle Dušana Lužného *„důsledné začlenění globální perspektivy do sociologického studia náboženství definitivně zpochybňuje tzv. sekularizační tezi“* (Lužný, 2010: 38).

Ulrich Beck, jeden z předních myslitelů v oblasti globalizace a individualizace tvrdí, že globalizace je bezpochyby nejvíce používané a zároveň nejméně definované slovo posledních let. On sám globalizaci rozumí „*procesy [kurzíva original], v jejichž důsledku jsou národní státy a jejich suverenita podkopávány a vzájemně spojovány prostřednictvím nadnárodních aktérů, jejich mocenských šancí, orientací, identit a sítí*“ (Beck 2007: 19). Podle něj je nutné rozlišovat několik dimenzí globalizace – „*komunikačně-technickou, ekologickou, ekonomickou, pracovní organizační, kulturní, občansko-společenskou*“ [kurzíva original] atd. Dále poznamenává, že nejvíce pozornosti k sobě strhává dimenze ekonomická (Beck 2007: 31). To ale neznamená, že ostatní dimenze jsou zanedbatelné.

Berger hovoří o globální kultuře, která má převážně americký původ a obsah. Spojené státy americké mají velkou část moci, proto expanduje zrovna jejich kultura, ale ta není ostatním přímo nucena. Klíčovým prvkem pro toto kulturní šíření je jazyk. Miliony lidí na celém světě, kteří používají angličtinu, ji užívají z praktických důvodů. Jenže každý jazyk s sebou nese kulturní náklad kognitivních, normativních a emocionálních konotací. Komunikací se tak díky jazyku přenáší právě i kulturní prvky zemí, odkud jazyk pochází. Tímto způsobem (hovořením v angličtině) se tedy lidé nevědomky stávají součástí globalizačního procesu a jeho přenašeči (Berger 2002: 2–3).

Další sférou globalizace, o které Berger hovoří, je globalizace západní inteligence, kterou nazývá „*kultura fakultních klubů*“. Tento typ globalizace je nesen akademickými sítěmi, ústavy, nevládními organizacemi, některými vládními a mezivládními agenturami. Výsledky jejich činnosti jsou myšlenky a jednání vynalezené západními intelektuály, mluvíme zde například o ideologii lidských práv, feminismu, enviromentalismu nebo multikulturalismu. Centrem globalizované inteligence je také výhradně *západ*, konkrétněji Spojené státy americké (ibid.: 4). Nejdůležitější prostředkem pro přenos globalizace je podle

Bergera evangelikální protestantismus. Jeho vlastností, která je pro toto hnutí (v širším smyslu slova) výhodou, je jeho ohromující šíře, kdy zahrnuje východní a Jihovýchodní Asii, ostrovy Pacifiku subsaharskou Afriku i Latinskou Ameriku. Jelikož do tohoto hnutí patří přes 250 milionů lidí (při tomto údaji se autor odkazuje na informace od Davida Martina), přináší to dramatickou kulturní revoluci. Toto náboženství, jak propagoval Max Weber, zastává individualistické sebe-vyjádření a rovnostářství, které napomáhá k ať už skutečné nebo očekávané účasti na nové globální ekonomice (Berger, 2002: 6).

„Globalizace mezi jiným znamená kvantitativní a kvalitativní skok v možnosti kohokoli s nezbytným technickým vybavením globálně komunikovat“ (Berger 2008: 12). Skrze komunikační technologie máme možnosti setkávat se s jinými kulturami, než ze kterých sami vycházíme, takto se přenáší hodnoty, postoje, ale například i nabízení voleb v kontextu náboženského vyznání: „Globalizace znamená, že každý je v situaci, v níž může oslovit kohokoliv, a náboženství je důležitou ingrediencí této univerzální konverzace“ (Berger 2008: 15).

Lidé obecně mohou globalizaci přijmout, nebo ji odmítnout (ibid.: 9). Myšlenka toho, že globalizace homogenizuje, není správná. Podceňujeme zde lidskou schopnost být při čelení kulturním výzvám kreativní a inovativní. *Existuje úmyslný pokus o konstrukci alternativní modernity – kapitalistické, demokratické, ale stejnětak odhodlaně oddané katolické církvi a morálním tradicím* (ibid.: 11–12). Největší kulturní vliv má tzv. hnutí NewAge. Ovlivnilo miliony lidí jak na úrovni víry, tak i na úrovni jednání (ibid.: 13–14). Tito lidé globalizaci spíše odmítají, než aby jí „podléhali“.

Na kulturní úrovni byla globalizace výzvou v podobě pluralismu: pád tradic, které jsme považovali za samozřejmé, a otevírání možností víry, hodnot a postojů (ibid.: 16). Globalizaci chápou jako něco, co na jednu stranu utlumilo sílu dominantních institucionálních náboženství, na

druhou stranu ale umožnilo příchod mnoha jiných alternativ, které jsou nabízeny modernímu člověku.

4.4 Pluralizace

Abychom se vrátili k sekularizaci – Berger se domnívá, že „stav náboženské víry v moderním světě si žádá dodatečného vysvětlení, které by mohlo případně být vzletně pojmenováno jako „pluralizační teorie“. Pluralismem rozumí koexistenci různých skupin v rámci jedné společnosti, spojenou s jistým stupněm občanského smíru (Berger 1997: 34). Pluralismus označuje „takový stav věcí, kdy neexistuje žádná skupina, jež by sama konstituovala společnost jako celek, a (...) která by svým členům mohla být všeobjímajícím společenstvím“ (ibid.: 75). Berger dává procesům pluralizace minimálně stejnou váhu důležitosti jako procesům sekularizace (ibid.: 34).

Sekularizace vede do pluralistické situace, protože přináší demonopolizaci náboženských tradic (Berger 1990a: 135). Stejnětak ale můžeme říci, že pluralismus zapřičiňuje sekularizaci. Pozorujeme zde dialektický proces obou jevů (ibid.: 155). Tedy pokud byla ve státě jediná církev (křesťanská), držela monopol legitimizačních struktur (baldachýn), ale nyní, když lidé náboženské instituce odmítají a existuje mnoho legitimizačních schémat, ani jedno z nich už nemusí být to pravdivé, protože lidé vědí, že jich je mnoho.

Klíčová charakteristika všech pluralitních situací je, že náboženské ex-monopoly už nemohou brát za samozřejmé, že jejich členové jim budou oddaní, proto jejich náboženská tradice musí být *prodávaná* [kurzíva original] a náboženské aktivity nesou logiku obchodní ekonomiky (Berger 1990a: 138).

Jak vystihuje Roman Vido, současný český sociolog, pro náboženství nyní platí to, že „(...) se *zásada laissez-faire* [kurzíva original] *rozšiřuje ze sféry ekonomické do sféry náboženské (resp.*

světonázorové“ (Vido 2011: 93). Náboženské obsahy, které jsou modifikovány sekulárním směrem, se tak stávají předmětem módy (ibid.: 146). Toto se děje především kvůli pluralizaci, protože monopolní náboženství nemá důvod měnit bezdůvodně zásadním způsobem svůj obsah.

Berger popisuje změnu ve významu náboženství pro člověka způsobenou pluralizací – původně bylo osudem, do kterého se narodil, nyní je otázkou volby, neboli „náboženské preference“ (Berger 2008: 13–14; srov. Berger 1997: 78).

Berger hovoří o náboženské svobodě v globálním kontextu. Náboženská svoboda je základní lidskou svobodou, je základem pro všechny ostatní práva. Toto Berger přijímá z důvodu, že politika přiznává limity svojí síly. V jádru lidských náboženských otázek je otázka transcendence, střet s „totálně odlišnou“ realitou než je běžný život. Důsledek tohoto střetu je to, že běžné reality jsou relativizovány (Berger 1990b: 168). Pokud ve společnosti existuje více, než jeden posvátný baldachýn, nemohou oba (nebo dokonce všechny) být pravdivé. Alternativní výkladové rámce tedy soupeří se staršími tradicemi a podkopávají jejich věrohodnost (Davie 2007: 53), o které zde už byla dříve řeč.

„Existují silné trendy jdoucí proti modernizaci a proti sekularizaci, a existují i stejně tak silné trendy stavící se proti pluralizaci.“ Pluralismus totiž vytváří stav permanentní nejistoty ohledně toho, v co by měl člověk věřit a jak by měl žít (Berger 1997: 41).

Sekularizace a pluralizace jsou velmi blízce příbuzné jevy. Původ mají v tom, že subjektivní jistoty záleží na sociální podpoře, že lidé si chtějí být něčím jisti. To se týče jak náboženství, tak čehokoli jiného. Pluralismus je dokonce důležitějším jevem, než je sekularizace. Moderní situace nabízí pro náboženství výzvu, kterou Berger nazývá „heretickým imperativem“, jenž je zásadním důsledkem pluralismu a značí *nutnost*

volby (Berger 1990b: 138–139). V tomto smyslu můžeme chápat pluralismus ne jako něco, co náboženskou aktivitu utlumuje, ale naopak, co ji stimuluje (Davie 2007: 49).

Pluralismus se zmnožením voleb a nutností výběru některé z nabízených, nemusí nutně vést k volbě sekulární. Naopak, může vést k náboženským volbám – důkazem je ku příkladu vzestup fundamentalismu² (Mathewes 2006: 153). I Berger považuje pluralizaci za „něco dobrého“ (Berger 2008: 10) pro náboženství. I Lyon poukazuje na to, že ústup institucionalizovaného náboženství očividně otevřel prostor nejrozličnějším alternativám (Lyon 2002: 30). O revitalizaci náboženských hnutí blíže hovoří také například Gilles Kepel (1996).

Pluralismus má podle mého názoru ambivalentní charakter. Na jednu stranu relativizuje legitimizaci monopolního náboženství příchodem jiných náboženství. Na druhou stranu se toto množství náboženství snaží jedincům více přiblížit a vytváří strategie pro zviditelnění se. Díky pluralitní situaci, která je svým způsobem stresující, protože je chaotická, vzniká *heretický imperativ*, který nutí člověka zvolit si – a náboženství člověku ulehčuje psychicky se s pluralitou vyrovnat, proto je zvoleno často právě to - takže tím náboženskou víru znovu obnovuje. Zde důvod proč jsem použila „*terminus technicus*“ de/sekularizace v závěru kapitoly „Sociální konstrukce reality“.

5 DESEKULARIZACE

Jak jsem již nastínila v úvodu, autor ve své rané fázi bádání nejdříve sekularizační teorii zastával, později ale, na základě

² Fundamentalismus jako deskriptivní termín obvykle popisuje odlišné typy náboženských hnutí dvacátého a dvacátého prvního století, a jejich vztah k moderním společnostem (Davie 2007: 183). Podle Kaplana fundamentalismus popisuje světový názor, který zdůrazňuje specifické základní *pravdy* tradičních věr a aplikuje je na realitu dvacátého století (Kaplan 1992: 5; cit. in Davie 2007: 184).

protichůdných důkazů, svá tvrzení zcela zásadním způsobem revidoval. Tato změna neproběhla dramaticky, ale, jak sám Berger tvrdí v rozhovoru s Charlesem Mathewesem, postupně, ve fázích; s tím, že tuto změnu nezpůsobil posun v teologické nebo filosofické pozici (Mathewes 2006: 152). Tímto tedy naznačuje, že pohled na náboženství zůstává stejný.

Jak autor popisuje v knize, kterou Berger editoval *The Desecularization of the World*, popisuje, že existují projevy, které sekularizační teorii *komplikují*. Sekulární projevy jsou totiž zaznamenávány i v čase před moderní dobou, což sekularizačním teoriím odporuje, protože ty tvrdí, že příchod sekularizace je zapříčiněn právě moderní dobou. Jinou *komplikací* teorií sekularizace je fakt, že modernita v některých oblastech nevedla k sekularizaci, ale naopak – přispěla k posílení náboženské víry. Moderní doba, přestože je pokládána za dějiště masivní sekularizace, je také prostorem, v jehož rámci probíhají i *antisekularizační* hnutí (Berger 1997: 26–27; srov. Lyon 2002: 58).

„Předpoklad, že žijeme v sekularizovaném světě, je chybný. Dnešní svět je tak zuřivě náboženský, jako býval vždy“ (Berger 1999: 2). Celý soubor literatury pojmenované „sekularizační teorie“ (práce padesátých a šedesátých let 20. století) je v základu mylný (Berger 1999: 2; srv. Berger 1997: 30). Teze, že modernizace vede k poklesu náboženství, jak ve společnosti, tak v myslích jedinců, se ukázala být chybná. Dozajista měla modernizace sekularizační efekty, ale také probudila vlivná protisekularizační hnutí. Sekularizace na společenské úrovni není nezbytně spojena se sekularizací na úrovni vědomí jedinců. Tvrzení, že modernita nezbytně vede k poklesu náboženství je v základech „bez hodnoty“ (ibid.: 3).

Sekularizační teorie byly vyvráceny výsledky adaptačních strategií náboženských institucí. Náboženské komunity přežily, dokonce vzkvétaly, protože se nesnažily přizpůsobit se požadavkům sekularizovaného světa (ibid.: 4).

Důkazem, který Berger podává k obhajobě desekularizace je fakt, že na mezinárodní náboženské scéně jsou skoro všude na vzestupu tradiční či konzervativní hnutí. Tato hnutí si berou za vzor minulost, kdy lidé byli náboženštější, snaží se o znovunavrácení se k náboženským praktikám (Berger 1997: 30). V důsledku tato hnutí jako celek poskytují silnou možnost falsifikace myšlenky, že modernizace a sekularizace jsou příbuzné jevy. Tato hnutí, často subsumována pod pojem „fundamentalismus“, nám ukazují, že *proti*-sekularizace je v současném světě minimálně stejně důležitým jevem, jakým je sekularizace. Reflektují přítomnost sekularizačních sil, ale musí být chápána jako reakce proti těmto silám (Berger 1999: 7). Berger dále podotýká, že úspěch mají především ortodoxní hnutí, tedy ta, která mají striktní pravidla a kladou na své členy náročné požadavky. Tato hnutí slibují, že vrátí svým členům jejich jistoty. Dle jeho výstižných slov „*kvete čilý obchod s ortodoxními přístupy všeho druhu, slibující obnovení ztracené jistoty*“ (Berger 1997: 20).

Další komplikací sekularizační teorie jsou Spojené státy americké, o kterých snad nikdo nepochybuje, že jsou moderním státem, avšak náboženství zde přímo „kvete“. Religiózní povaha této země je manifestována mimo jiné i na bohoslužbách, jež jsou hojně navštěvovány (Berger 1997: 33–34).

Berger rozhodně není výjimkou v percepci důkazů jdoucích proti sekularizační tezi: „*Náboženský život neslábne, nerozpadá se, ani nevytrácí, jak prorokovali zastánci modernistické sekularizační teorie.*“ Ve svých podobách na sebe náboženský život nabírá různorodé zdroje a možnosti s následky, které „*je nesnadné předvídat, ale přesto volají po pochopení*“ (Lyon 2002: 41).

Někteří sociologové náboženství se stále domnívají, že sekularizační teorie je stále platná, a že to, co ji popírá, jsou jenom marné pokusy o záchranu náboženství. Berger ale tvrdí, že není důvod myslet

si, že svět dvacátého prvního století bude jakkoli méně náboženský, než je dnes (Berger 1999: 12).

5.1 Výjimky z desekularizační teze

Jak Berger několikrát podotýká, dnešní svět je masivně náboženský, je *jakýkoli, jen ne* sekularizovaný, jak bylo předpovídáno tolika analytiky modernity. Jsou zde ovšem dvě výjimky tohoto návrhu, na které „staré“ sekularizační teze stále platí. Jsou jimi *Evropa*, a *mezinárodní subkultura humanitních vědců*. Oba případy přiblížím v následujících dvou podkapitolách.

5.1.1 Evropa

První výjimkou, jak jsem již zmínila, je Evropa – specifitěji střední a západní Evropa. V západní Evropě, zdá se, stará sekularizační teze platí. S přibývajícím modernizací zde byl nárůst v klíčových ukazatelích sekularizace, jak na úrovni vyjadřované víry, tak na úrovni jednání spojeného s církví (Berger 1999: 9). Sledujeme zde faktory, jako jsou nedostatek lidí, kteří se hlásí do kněžského povolání, špatná finanční situace církví, nebo slabý vliv církví na veřejnost (Mathewes 2006). A právě v Evropě se dosud neobjevují žádné náznaky toho, že by se formovalo nějaké kontrahnutí (proti sekularizaci). Tento trend zde autor přičítá, téměř jednoznačně, modernizaci (Berger 1997: 29).

Tyto zmíněné faktory jsou, na jednu stranu, neoddiskutovatelné, avšak soubor dat, na druhou stranu, naznačuje silné přežitky náboženství, navzdory rozšířenému odcizení se náboženským církvím. Přesnějším a výstižnějším popisem evropské situace by podle autora byla spíše „změna v institucionálním umístění náboženství“, než přímo sekularizace (Berger 1999:10). Takže ani tento bod, který by sekularizaci teoreticky potvrzoval, nevpadá tak zcela jednoznačně.

5.1.2 Mezinárodní sekularizovaná vědecká subkultura

Druhou výjimkou desekularizační teze je mezinárodní subkultura, skládající se z lidí se *západním* typem vyššího vzdělání, především v humanitních a sociálních vědách, které je rozhodně sekularizované. Tito lidé jsou si všude na světě navzájem podobní, jsou „nositeli“ pokrokových přesvědčení a hodnot a jsou podle Bergera sice málo početní, zato velmi vlivní, protože ovládají instituce, které poskytují „oficiální“ definice reality - především vzdělávací systém, masmédia a právní systém. Berger je nazývá globalizovanou *elitní* [kurzíva original] kulturou. Věrohodnost sekularizační teorie podle něj velmi visí na výše zmíněné mezinárodní subkultuře (ibid.:10).

6 BERGER A JEHO OSOBNÍ ŽIVOT, NÁZORY A VÝZVY

Petera Bergera osobně označuji jednak za sociologa, jak o sobě mnohokrát hovoří, ale také za teologa, protože se vyjadřuje i k teologickým problémům, o čemž hovoří například Jaroslav Vokoun (2008), čímž mou myšlenku podporuje. Berger, jak o sobě tvrdí, se zajímal o náboženství ještě dříve, než se setkal se samotnou sociologií; předpokládám, že je to z důvodu, že je věřícím člověkem (definuje sám sebe jako křesťan).

Centrálním Bergerovým zájmem jako sociologa ale není přímo náboženství, ale modernizace třetího světa. Ale právě toto bádání mělo nepřímý efekt na jeho smýšlení o náboženství. *„Kdyby se mě někdo zeptal, jaká je nejdůležitější zkušenost, která vedla od jedné knihy ke druhé, tak je to třetí svět.“ A Rumor of Angels byla snahou „překonat sekularizaci zevnitř. Třetí svět mě naučil, jak etnocentrická tato snaha byla. Sekularizace je dnes celosvětovým fenoménem, to je pravda, ale je daleko více zakořeněna v Severní Americe a Evropě než kdekoli jinde“* (Berger 1990b: 133–134). Dalším aspektem, který Bergera nutil kritičtěji pohlížet na svou sekularizační teorii je deprivatizace náboženství, které zmiňuje v *Desekularizaci*, a o které hovoří například José Casanova.

Raná práce Bergera, jak sám později zpětně přiznává, měla zásadní nedostatek, a to na intelektuální rovině. Berger totiž ponechával stranou otázku empirických důkazů v podobě dat. Tvrzení, že modernita nutně vede k sekularizaci, není podle Bergera pravdivé (Mathewes 2006: 152).

Co se týče Bergerovy vědecké náboženské pozice, ta zůstala víceméně stejná do té doby, než napsal knihu *A Rumor of Angels*, pak se totiž výrazně změnila – ve svém mládí byl neo-ortodoxním luteránem, ale později přešel k protestantskému liberalismu, prý protože více vyhovovalo jeho postojům (Berger 1990b: 134).

Interpretující Bergera Grace Davie poukazuje na to, že úkolem sociologů nyní není nic menšího, než paradigmatická změna v sociologii náboženství (Davie 2007: 64). Úsilí pro vytvoření konkurenčního teoretického rámce pro zkoumání náboženského vývoje v moderních společnostech lze opravdu v sociologii náboženství zaznamenat, a to už od poloviny osmdesátých let (Vido 2011: 196). Tímto paradigmatem nahrazujícím sekularizaci by mohla být *teorie racionální volby* (Davie 2002: 57, 60).

Jsme v situaci, ve které byla transcendence redukována na šepot. Pokud se signály transcendence proměnily v šepot, můžeme se snažit o prozkoumání tohoto šepotu, a možná jej následovat ke svému zdroji. Znovuobjevení nadpřirozeného bude znovunabytí otevřenosti v našem vnímání reality (Berger 1990b: 180). Berger pokládá řečnickou otázku, zda si můžeme být opravdu jisti, že *pravdy*, které nám předkládají moderní vědy, opravdu dokazují, že andělé nejsou? On sám si tím jist není, naopak, je nakloněný k tomu věřit v pravý opak (Berger 1997: 15). Berger je přesvědčen, že té transcendence, která je „*rysem božství všude, kde se zjeví, a překračuje cokoli, co je lidem důvěrně známé*“, se lidé vzdát nechtějí (Berger 1997: 16), protože tato transcendentální realita nad sekulárností v konečném důsledku vítězí, proto se znovu a znovu objevuje transcendentální přesah lidského bytí (idem 1999: 28).

V myslích lidí tedy transcendentno - nyní nezáleží na tom, v jaké podobě – stále setrvává.

Jako správný věřící člověk, který o sobě nejen *tvrdí*, že věří, ale také *jedná* dle zásad svojí víry, Berger vybízí, abychom překonali sekularizaci zevnitř a snažili se hledat pozůstatky transcendence v každodenních skutečnostech. Církev má svým členům nabízet nedostatkové zboží dnešního světa – transcendenci (Vokoun, 2008: 166 – 167). Sám Berger se snaží tomuto *šepotu andělů* naslouchat, a k tomutěž pobízí i nás.

7 ZÁVĚR

Cílem této práce bylo popsat Bergerův vědecký postoj k náboženství a vývoj jeho sekularizační (desekularizační) teorie. On, ale nejen on, významově rozlišuje *sekularizaci* jako historický proces, *sekularizační tezi*, která tvrdí, že každá společnost bude spolu s modernizací procházet i sekularizací a *sekularizační teorie*, které jsou teoretickým nástrojem pro výklad charakteru tohoto procesu. Při manipulaci s těmito termíny je důležité uvědomovat si, co je kdy myšleno.

Výchozím postojem a paradigmatem pro Bergera je sociální konstruktivismus, který je základním stavebním kamenem pro práci se společenskými fenomény, a který spolu s Thomasem Luckmannem vytvořili.

Podle Bergera jdou lidé západního světa s duchem moderní doby, který ovšem vylučuje víru ze svého středu. Právě toto vede k vzniku sociologických teorií o sekularizaci. Náboženství již netvoří baldachýn, který legitimizuje realitu celé společnosti a všech jejích partikularit, ale odchází do soukromí lidí. Modernita, dle sekularizační teorie náboženství vylučuje.

Existují ale faktory, které sekularizační proces popírají. Jedním z nich jsou hnutí, především evangelicko-protestantská a muslimská

hnutí, jejichž činnost jasně ukazuje na fakt, že na náboženství a náboženské víře rozhodně záleží i v moderní době. Dalším příkladem, který sekularizační teorii popírá, jsou Spojené státy americké. Jsou jednoznačně moderním státem, přesto je zde velmi mnoho lidí, kteří jsou silně religiózně založeni. Účastní se často bohoslužeb a výrazně finančně podporují mnoho církví a nejvíce pak ty, které jsou co možná nejkonzervativnější, navzdory tvrzení sekularizační teorie, která hovoří o trendu opačném. Právě z těchto důvodů Berger změnil názor, který zastával ve svém raném období kariéry sociologa a revidoval svoji sekularizační teorii na teorii desekularizační. Tato nová teorie tu původní popírá a tvrdí, že náboženská situace nemůže být vysvětlována sekularizací, protože svět je stále *zuřivě náboženský*.

Pokud měla podat svoji interpretaci Bergerovy desekularizační teorie, vypadala by následujícím způsobem: pluralitní situace náboženství moderních států, která je umožněna mimo jiné globalizací, s sebou nese velké množství voleb a možností. Jednotlivá náboženství jsou nucena se *prodávat*, aby měla úspěch – náboženství již není osudem, ale volbou. Zároveň ale můžeme hovořit o *heretickém imperativu*, který nutí člověka některou z nabízených možností přijmout, což často vede k volbě náboženské. Vido situaci vystihuje pregnančně: společenský význam náboženství nemusí utrpět žádnou újmu, protože díky adaptaci na pluralistické prostředí může zůstat zachován nebo dokonce může dojít i k jeho nárůstu (Vido 2011: 257).

Co se týče validity sekularizace – došla jsem k závěrům, že je do jisté míry stále platná, nicméně tento proces není nutným a nevyhnutelným aspektem modernizace společnosti, jak bývá tvrzeno. Ano, na některých místech tomu tak opravdu je, že náboženství ztrácí svůj vliv na společnost, ale nemůžeme tento jev generalizovat a tvrdit, že *každá* společnost, která prochází procesem modernizace, se stává sekulární. Sociologie náboženství stojí na euro-křesťanských předpokladech, proto jsou v tomto ohledu sekularizační teorie

etnocentrické, protože zkoumají především institucionalizované náboženství. V kontextu Spojených států amerických sekularizační teorie, jak jsme zjistili, neplatí. Na tuto oblast je lépe aplikovatelná alternativa sekularizační teorie - teorie racionální volby. To ale neznamená, že oba soubory teorií jsou dokonalé a nepotřebují jistou míru revize.

Po bližším seznámení se s prací Petera Ludwiga Bergera mohu jeho argumenty jak pro sekularizační, tak pro desekularizační teorii hodnotit jako smysluplné a opodstatněné. S jeho názory a postoji tedy v zásadě souhlasím.

Co se ale týče sekularizačního „příběhu“ jako celku, mé pocity by se daly shrnout do Sókratovského „*Vím, že nic nevím*“. Čím více informací o tomto tématu jsem se dozvěděla, tím spíše si uvědomuji, jak je celá záležitost se sekularizací komplikovaná, a proto by bylo nutné obeznámit se s díly všech důležitých autorů, kteří o ní hovoří, a až poté dělat závěry zásadního charakteru.

8 POUŽITÁ LITERATURA A ZDROJE

Beck, Ulrich. (2007): *Co je to globalizace? Omyly a odpovědi*. CKD, Praha.

Berger, Peter L. (1974): "Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 13/2: 125–133.

Berger, Peter L. (1990a): *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor books, New York.

Berger, Peter L. (1990b): *Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Doubleday, New York.

Berger, Peter L. (1997): *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Barrister-Principal, Brno.

Berger, Peter L. (1999): „The Desecularization of the World: A Global Overview“. Pp. 1–18 In Berger, Peter L. (ed.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Ethics and Public Policy Center. Washington, D.C.

Berger, Peter L. (2002): „Introduction. The Cultural Dynamics of Globalization“. Pp. 1–16 in Berger, Peter L.; Huntington, Samuel (eds.). *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford University Press, New York.

Berger, Peter L. (2008): „Náboženství a globální občanská společnost“. Pp. 9–22 in Hanuš, Jiří; Vybíral, Jan. (eds.). *Náboženství v globální občanské společnosti*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno.

Casanova, José. (1994): *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, Chicago.

Davie, Grace (2002): Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě. CKD, Brno.

Davie, Grace. (2007): *The sociology of religion*. SAGE Publications, Los Angeles.

Hamar, Eleonóra. (2008): „Sociální konstruktivismus“ Pp. 76–82 in: Nešpor, Zdeněk; Václavík, David (eds) *Příručka sociologie náboženství*. Slon, Praha.

Horyna, Břetislav. (1994): *Úvod do religionistiky*. Oikomenh, Praha.

Kepel, Gilles. (1996): *Boží pomsta*. Atlantis, Brno.

Klimeš, Lumír. (1995): *Slovník cizích slov*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha.

Kraus, Jiří a kol. (2007): *Nový akademický slovník cizích slov*. Akademia, Praha.

Kuhn, Thomas. (1997): *Struktura vědeckých revolucí*. Oikomenh, Praha.

Lyon, David. (2002): Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době. Mladá fronta, Praha.

Mathewes, Charles T. (2006): „An Interview with Peter Berger“. *The Hedgehog Review. Critical Reflections on Contemporary Culture* 8/1–2: 152–161. Online, dostupné z:

<http://www.iasc>

[culture.org/HHR_Archives/AfterSecularization/8.12P Berger.pdf](http://www.iasc.org/HHR_Archives/AfterSecularization/8.12P Berger.pdf) (přístup dne 25. 10. 2011).

Martin, David. (2005): *On Secularization, Towards a Revised General Theory*. Ashgate, Hampshire.

Nešpor, Zdeněk; Lužný, Dušan. (2007): *Sociologie náboženství*. Portál, Praha.

Václavík, David. (2008): „Definice náboženství“ Pp. 119–129 in Nešpor, Zdeněk; Václavík David (eds.): *Příručka sociologie náboženství*. Slon, Praha.

Vido, Roman. (2011): *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. CKD, Brno.

Vokoun, Jaroslav. (2008): „Peter Berger jako teolog“ Pp. 164–169 in: Hanuš, Jiří; Vybíral, Jan (eds.) *Náboženství v globální občanské společnosti*. CKD, Brno.

Weber, Max. (1998): *Sociologie náboženství*. Vyšehrad, Praha.

9 RESUMÉ

Peter Berger is one of those who are concerned with secularization in context of sociology of religion. To him, secularization is closely linked to modernization and is defined as *process* by which sectors of society and culture are emancipating out of the influence and sovereignty of religious institutions and symbols and has two dimensions – subjective and objective.

The aim of this work was to critically analyze the concept of secularization and Berger's attitude to this phenomenon and to describe the path of change of his mind.

He at first supported it, but eventually rejected it. The reason for this revision is the amount of empirical data which contradict Berger's secularization theory. The proof for invalidity of secularization theories is religious character of United States of America, which is definitely a modern state, but the measure of religious activity there is quite high; revival of religious movements in modern world or vitality of religion out of Euro-American context.

As I drew the notion of secularization, I also claimed what desecularization means. The most condensed summary of my understanding of desecularization theory is following: pluralization, facilitated by globalization, carries with itself the *heretical imperative*, which forces one to choose, and often this choice is religious. Religion still continue being in modern societies.

Pluralism leads to situation when religion is marketed – from a matter of destiny religion became matter of our choice. This is the great difference between earlier times and nowadays.

Another important thing I learned is to critically distinguish *secularization paradigm*, *secularization thesis*, *secularization* and *secularization theories*. Each concept refers to different phenomenon or

thing. As we work with these concepts, we must reflect what exactly they mean.

Secularization theories are not all wrong; however the process they refer to is not necessary or inevitable one. And, this theory cannot be generalized to the whole world, only for some particular localities.

10 PŘÍLOHY

Příloha 1: Chronologický seznam stěžejních knih Bergera, ze kterých cituji, nebo které zmiňuji ve své bakalářské práci:

1966 Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge (spolu s Luckmannem)

1967 Sacred canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion

1969 A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural

1979 The Heretical imperative

1992 A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity

1999 The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (editorem)