

KE DVĚMA INTENCÍM PROCESU SEKULARIZACE V 19. A 20. STOLETÍ¹

Miloš Havelka

Fakulta humanitních studií UK Praha

On Two Tendencies of the Process of Secularisation in the 19th and 20th Centuries

Abstract: The study emphasises the ambiguity of the concept of "secularisation" in modern social sciences and suggests a differentiation of the processes that are described by this term, i.e. the decline of religious institutions, secularisation in the sense of impropriation, spiritual or intellectual secularisation and decline in religiosity. The hitherto ambiguity is put into the context of a two-fold, more profound understanding of religion: its conception as "compensation" and as "integration". The author shows that the concept of "secularisation" must be distinguished from the concept of "the decline of religious institutions" and of "the disenchantment of the world", which relate to the phenomena of secularisation, but should not be confused with them. For Max Weber, the core of the "disenchantment of the world" was not in the first place the change in religiosity, in the position of churches and the relations of religion and society, but in the cultural consequences of the unique Western process of the rationalisation of human life, the ability to calculate profits and the ability to technically manipulate the world of nature and, at that, human society. In this sense, the "disenchantment of the world" should be understood as designating a post-Enlightenment, or, respectively, a post-Kant attempt of placing of faith and religion into the private sphere of life, just as the ideas of good, beauty, hope or love were; Weber believes that science cannot tackle these concepts. The result is the relativism of values, which have become a solely subjective project, hallowed by one's own self

Keywords: secularisation; religion; modern religiosity; disenchantment of the world; Max Weber.

¹ Tato práce vznikla při plnění grantu č. 403/08/0720 Grantové agentury České republiky.

Ale katolicismus rakouský nebyl příliš opravdový. Pováliv reformaci, obzvláště českou, neměl soupeře a stal se pohodlným oficiálním vyznáním (Masaryk 1948: 120).

Nelze přehlédnout, do jaké míry se v poslední čtvrtině minulého století začala znovu dostávat do popředí duchovnědného, zejména historického, sociologického a kulturologického zájmu problematika náboženství. Politický vývoj po přelomu tisíciletí tento zájem ještě prohloubil, nepochybně také v souvislosti se světovým terorismem. Francouzský arabista a religionista Gilles Kepel pro označení této situace použil obrat „boží pomsta“, aby tak vyjádřil své přesvědčení o návratu často zjednodušených nebo přímo fundamentalistických forem náboženskosti do veřejného a politického života států v případě všech tří tzv. abrahámovských náboženství, tj. křesťanství, judaismu i islámu (Kepel 1996). Tato boží pomsta byla podle Kepela symbolicky započata ve druhé polovině sedmdesátých let třemi důležitými náboženskými událostmi, totiž návratem ajatolláha Chomejního do Íránu, volbou Karola Wojtyly papežem a politickou podporou předtím velice zdrženlivých izraelských fundamentalistických stran vládně Menachema Begina, jež mu umožnila přístup k moci. S malým zpožděním za těmito událostmi ovšem začalo docházet k nejrůznějšímu prosazování náboženských postojů v dalších oblastech sociálního života. Například německý systematický teolog Friedrich Wilhelm Graf upozornil v knize *Návrat Bohů. Náboženství v moderní kultuře* na dosud přehlížené nebo podceňované působení náboženství v některých centrálnějších oblastech modernity a upozorňuje zejména na tematizaci náboženského pluralismu v tržních modelech (*religious economics*) a konfesijně založené komparace vývoje (*shared history*) (Graf 2007).

Funkcemi náboženskosti a jejich postavením ve struktuře moderní společnosti se začali zabývat i autoři, jejichž dílo bylo předtím vnímáno v nejšířší osvícenské linii, jako jsou Niklas Luhmann, Jürgen Habermas či Ulrich Beck.² S trvalejším zájmem o problematiku religiozity se lze setkat také ve fenomenologicky orientované sociologii Thomase Luckmanna a Petera L. Bergera (Berger – Luckmann 1966, 1999; Berger 1970, 1998; Luckmann 1967). Specifickou

² Srov. např. Beck 2008. Rozsáhlá literatura k sociologii náboženství v Německu (Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Simmel, Joachim Wach a další z prvních desetiletí minulého století – poněkud provokativně by se dokonce mohlo hovořit o vzniku moderní německé sociologie z ducha sociologie náboženství) vytvořila silnou tradici sociologicko-náboženského zájmu, na níž pak mohly navazovat také práce moderní: Fürstenberg, Knoblauch, Helle aj., zejména pak důležité a mezinárodně ceněné sborníky jako Faber – Hager 2008; Gärdner – Pollack – Wohlrab-Sahr 2003; Greyerz – Siebenhüner 2006.

intenci „sekularizovaných“ náboženství rozvíjí v duchu Raymonda Arona mnichovský Hans Maier (1999) a také v Římě působící Emilio Gentile (2008).

Na rozdíl od německých prací dominují v překladové politice v Čechách práce francouzské: vedle již citovaného Gillese Kepela je třeba rovněž zmínit zejména Marcela Gaucheta (Gauchet 2004) a také přehledovou historickou práci René Rémonda *Náboženství a společnost v Evropě*, kladoucí poněkud jednostranný důraz na výklad mocenskopolitické dimenze vývoje vztahu státu a náboženství (Rémond 2002).

Tyto a další pokusy o analýzu postavení a funkcí náboženství v soudobých společnostech vedly a vedou komplementárně ke kompenzačně orientovanému obnovování zájmu o starší téma sekularizace. V jednotlivých pracích je ovšem tento pojem významově přetěžován a obsahově znejasňován, často také zjednodušován.³ Tento text se chce proto zaměřit v obecnější perspektivě historické sémantiky (srov. Kosseleck 1972) a dějin pojmů na některé specifické souvislosti historikosociologických přístupů k problémům sekularizace.

Folii⁴ tohoto příspěvku je teze o nejednoznačnosti a nejednosměrnosti procesu sekularizace zejména v průběhu 19. a 20. století, čemuž odpovídá pluralita jeho badatelského vymezení. Sekularizace se údajně projevovala jak od-církeňováním veřejného prostoru, tak privatizací náboženských přesvědčení, případně i „odnáboženšťováním“ subjektivity, to znamená vyvazováním východiska života, zkušenosti a poznání z jejich předchozího náboženského zakotvení, což například Max Weber analyzoval pod pojmem „odkouzlení světa“ (*Entzauberung der Welt*).⁵

³ Například René Rémond vidí otázku sekularizace jen jako otázku mocenskopolitického přechodu od konfesního státu ke státu neutrálnímu. Sekularizaci chápe čistě deskriptivně jako víceméně jen postupující odluku církve od státu a oddělování náboženství a společnosti. Zcela stranou zde zůstala např. „wissenssociologická“ dimenze prosazující se modernity a racionalizace života, náboženská tolerance není analyzována ani ve své ekonomické dimenzi ani v kontextu širšího civilizačního kondicionování, individuální svobody atp.

⁴ Pojem „folie“ (někdy také „kulisa“ či širší pozadí) pochází z oblasti literární vědy a v nejobecnějším smyslu se jím označuje vztah dvou úrovní významů. Folie jako *aktivně působící kulisa* (vědění) identifikuje a činí srozumitelnými objekty, které před ní vystupují, tím, že je jednoznačně situuje a dává jim zvláštní význam. Třeba literárně neurčitý a svým používáním formálních prostředků nejednoznačný text jako *Utrpení knížete Sternenhocha* Ladislava Klímy může být interpretován na folii českého literárního expresionismu.

⁵ Asi nejúplnější seznam výzkumných polí sekularizačních procesů podal anglický historik náboženství Hugh McLeod. Sekularizace se podle něho může vidět v souvislostech (1) osobní víry, (2) účasti na náboženských praktikách, (3) úlohy náboženství ve veřejných institucích, (4) jeho významu pro publikující veřejnost, (5) jeho podílu na tvorbě individuální a kolektivní identity a konečně (6) souvislosti lidové víry a masové kultury; McLeod 2000; srov. McLeod 2007.

Z hlediska historické sémantiky je pak třeba zdůraznit, že pojem sekularizace se co do svého obsahu přibližně v polovině 19. století výrazně proměnil. Jak nás poučují teologická kompendia (např. RGG 5: 1280-1288), předtím se tak převážně označovalo převedení církevního majetku do světských rukou. Původně bylo používání tohoto konceptu spojeno s převáděním církevního majetku do světských rukou a používalo se zejména v právních a hospodářských církevních dějinách. Sekularizací se zde označoval jednostranný, proti vůli církve probíhající zábor církevního majetku, zejména církevního vlastnictví půdy, případně jeho využívání k necírkevním účelům (s podobnými snahami o „zesvětšování“ původně církevního majetku a se změnami jeho postavení a funkcí se setkáváme dodnes, přičemž majetkoprávní náhled by samozřejmě neměl zastírat širší, ať už proticírkevní, protináboženské nebo i obecně kulturní důsledky, jak to například naznačují tahanice kolem svatovítské katedrály). V tomto významu, který specifickým způsobem tematizuje podvojnost „duchovní“ a „světské“ (hospodářské) dimenze náboženského života, se pojem „sekularizace“ údajně objevil poprvé v argumentaci francouzského vyslance na předběžných jednáních (8. dubna 1646) o vestfálské mírové smlouvě (RGG 5: 1280).

Jedná se tedy o historický jev, který je nejen přítomný v různých údobích času – jak třeba dokládají konfiskace majetku jednotlivých křesťanských obcí ve starém Římě v době pronásledování prvotních křesťanů, jimž tak byla odebírána existenční základna. Sekularizace majetku by se ovšem neměla vykládat výlučně mocenskými nebo naopak jen protináboženskými tendencemi. S podobnými jevy se setkáváme i v křesťanských zemích různých dob a na různých místech, v Rakousku, Prusku, Württembergsku, Španělsku a Portugalsku či Jižní Americe (RGG 5: 1280), jakkoli po Francouzské revoluci, která zde slouží téměř paradigmaticky, se konfiskace majetku výrazně spojovaly s proticírkevní a případně i protináboženskou ideologickou argumentací.

Později, tj. od poloviny 19. století, se pojem sekularizace používal téměř výhradně pro označení ústupu vlivu náboženství na myšlení lidí, na organizaci společnosti a na politiku států. To, co oba shora uvedené významy dlouhodobého, nelineárního a obsahově vícedimenzionálního historického procesu spojuje v nejširším smyslu, je „zesvětšování“ původně náboženských statků (v materiálním nebo duchovním smyslu) a jejich propadání vezdejšímu účelům. Denotátem používání pojmu se pak mohly stát nejen proměny náboženskosti a světského postavení církvi. Do historikosociologického záběru procesu sekularizace se začal dostávat právě tak (k sekularizaci komplementární) rozmach

„světových názorů“, nesených různě intenzivní, byl sekulární *vírou* ve vlastní univerzální platnost, jako postupující racionalizace a modernizace evropských společností a je doprovázející změny v určitých segmentech vývoje právního, hospodářského a sociálního života evropských společností, přičemž není jednoznačné, co vlastně bylo příčinou a co následkem. Proměna používání pojmu sekularizace tak přirozeně vedla k historickému ohledávání jeho nových komponent a také k novému čtení některých problémů.

Reformační a později i osvětské proticírkevní pročišťování víry, nemluvě o slavné tezi Maxe Webera o vztahu protestantské etiky a kapitalismu, již je možné číst nejenom „zakladatelsko-formativně“, v jejím významu pro porozumění vzniku a „jedinečnosti okcidentálního kapitalismu“, ale také s ohledem na následné vyprazdňování původně náboženských obsahů hospodářského jednání v důsledku jeho sedimentace do zjednodušených vzorců úspěšnosti, a to znamená sekularizačně, se zde mohlo zdát právě tak formativní silou jako pokusy o změnu pohledu na historicko-sociální události a jejich nosné síly. Jen jako příklad zde uvedme knihu Jeana Bodina *Cesta k jednoduchému poznání dějin (Methodus ad facielem historiarum cognitionis)* z roku 1560 (česky 1895), usilující o nahrazení předchozí „teologie dějin“ jejich „filosofií“. Orientace na světské příčiny, třeba na motiv moci nebo na různé národní povahy, se zde začaly stávat základem nové schematizace historického pohybu, nezávislé na zásvětním plánu prozřetelnosti. Podobně „nová antropologie“ Thomase Hobbesa vykládala člověka nikoli ze stvoření a přeurčeného řádu světa, ale z jeho pudové struktury, orientované na vlastní sebezachování (*conservatio sui*), a politický život lidí ze základní společenské smlouvy (Heinrich 1982: 83-109). Jími se otvírala budoucnost jako zvláštní, nejistá a jen vlastními zájmy naplňovaná sféra sebepotvrzování a emancipace, do značné míry nezávislá na řádu stvoření a cíli vykoupění.

Obecná touha novověké filosofie i přírodovědy po objektivitě vlastního provozu, opřená o hledání údajně neotřesitelně platných základů vědění a nutných postupů našeho myšlení vyvrcholila v osvětenství a v jeho objektivující „filosofii reflexe“, která poznávající individuum proměňuje v subjekt a z věcí dělá představy („před-stavy“) či předměty („před-měty“), konstruované naším poznáním (ať už pomocí univerzálních principů matematické přírodovědy anebo transcendentálně pročištěným rozvažováním) a manipulovatelné naším chtěním. Ve jménu rozumu a přirozenosti se pak osvětenství kriticky obrátilo proti všem údajným předsudkům, proti neúplné zkušenosti a nedostatečným pojmům, a nakonec napomohlo zcela odstranit onu původní, v náboženství

założenou univerzalizující a k moudrosti směřující souvislost rozumu, pravdy, jsoucího a světa, onen všeodůvodňující základ, s nímž se otázky po zvláštním smyslu individuálního života, jednotlivých věcí a celku dění mohly přirozeně propojit. Namísto starších principů *hierarchie, jednoty a řádu*, které umožňovaly tázání po pravém jsoucím a pravém Bohu, zde nastoupily *rovnováha, rovnoprávnost a orientace* individuí; ze světa se stal pouhý horizont, jehož podoba a vzdálenost jsou závislé na místě pozorovatele.

V základech osvětského rozumu i v jeho celkové orientaci se tedy skrývala tendence ke – v zásadě rozkladnému – racionálnímu rozčleňování každého celku do jednotlivých, všem stejně přístupných komponent a také k tomu komplementární snaha vykládat celek prostřednictvím objektivní rekonstrukce jeho údajně relevantních, nezávisle kontrolovatelných, nicméně však skutečnost zjednodušujících (a vyprazdňujících) prvků. Smysl zde přestává být komplexní kategorií⁶ zakotvenou ve skutečnosti samé a proměňuje se nutně v pouhou subjektivní (mentální) konstrukci, ať už z toho, co má racionální povahu, nebo z toho, čemu chceme věřit.

Nejvlastnějším předpokladem osvětské racionální reflexe a zároveň i jejím důsledkem se pak stává ono *všeobecné rozdělení* člověka a světa, subjektivity a objektivit, rozumu a lidské niternosti, veřejného a soukromého, které stojí v základech vývoje pokantovské filosofie⁷ a které se stává kulturotvorným principem moderní civilizace a v tomto smyslu také novou dimenzí sekularizační problematiky. Na jedné straně rozdělení máme co činit s *objektivistickým* přístupem ke světu, vycházejícím z přesvědčení, že vzdor chaosu na povrchu je všem věcem vlastní racionální, rozumem uchopitelná a v principu všem přístupná struktura,⁸ a na druhé straně se prosazují *subjektivita* a *niternost*

⁶ Zde nakonec analogicky platí metafora, již kdysi Max Planck použil pro charakteristiku souvislosti jednotlivých oblastí fyzikálního vědění: „Podíváme-li se důkladněji, tak se ... systém fyziky vůbec nerovná jednomu jednotlivému obrazu, ale spíše jde o sbírku obrazů; neboť pro každou třídu přírodních jevů jsme měli zvláštní malbu. A tyto různé obrazy navzájem nesouvisely. Bylo možné jeden z nich odstranit, aniž by se tím narušily ty ostatní“ (cit. dle Cassirer 1994: 409).

⁷ Údajně osudové rozdělení člověka a světa se stalo nejen východiskem kritik dosavadní filosofie u mladého Schellinga a Hegela, kteří se je pokoušeli překonat ve svém jednotícím programu *filosofie absolutna*, ale na delší dobu také dalšího vývoje filosofického myšlení. Srov. k tomu podrobněji Havelka 2004.

⁸ Celistvost světa byla v osvětenství zajištěna principy rozumu a má povahu systému: jako vědění uznává osvětenství pouze to, co lze uchopit prostřednictvím subsumce pod principy jednotícího rozumu a co lze integrovat do systému vědění, a v tomto smyslu je restriktivní. Právě tyto motivy osvětenství pak rozvíjela německá klasika. Pochopení celku (celistvosti a řádu), který je čímsi původním i konečným a jako takový více než jen sumou svých částí, zde může a má překonat ono fatální

lidské individuality, v nichž se uchovává všechno to, co zkušenostně vázaný rozum moderní vědy postupně vytěsnil ze svého objektivisticky věcného pojetí reality a přenechal individuálnímu prožívání: sekundární kvality a hodnoty, víru a moudrost, dobro a krásu, touhy a sny, paměť a naději, a vlastně i Boha a (původně obecně závaznou) humanitu.⁹ Takto získaná objektivita, průhlednost a opakovatelnost poznání předmětů ale ztratila svou schopnost oslovovat člověka a nabízet mu řešení otázek po jeho místě v celku jsoucího, což pak kulminovalo v představě zcela odlišného, jen pozitivního vědění. Za svou objektivitu a platnost věda zaplatila ztrátou svých původnějších snah být „cestou k pravému bytí“ (jako v antice), „cestou k pravému umění“ (jako v renesanci), „cestou k pravé přírodě“ (jako v myšlení novověku), „cestou k pravému Bohu“ (jako v reformovaných náboženstvích) či „cestou k pravému štěstí“

rozdvojení osvícenského rozumu. Jak známo, pro Hegela (viz jeho *Úvod k přednáškám k filozofii dějin*) nebyla historiografie jeho doby, konkrétně dějepisceví Niebuhrů a Rankeho, žádnou vědou, ale jen pouhým (partikularizujícím) vyprávěním v zásadě kronikářské povahy o následnosti událostí. Podle Hegela nebyla schopna nahlédnout univerzálnost procesu, který události nese, a předem rezignovala na hledání jeho vnitřní nutnosti a zákonitosti (srov. Hegel 1924: 53). Znalosti těchto historiků údajně nejsou vědecké, protože se spokojují samy se sebou, nechťejí přesáhnout na celek vědění, neusilují o (filozofický) systém, nepozvedají se k univerzálním principům, fideickým proces vývoje světa. Naopak onou vědou o nutnosti vývoje a zákonech historického dění pro něho byla až filozofie dějin, která údajně ví, že světu vládne rozum a že tedy také dějiny světa jsou rozumu přístupné (tamtéž). Totéž platilo i pro vědy přírodní a pro postavení filosofie přírody, která v nich měla podobně dominovat. Hegel věřil, že jen filosofie je s to uchopit celek světa, přírody, vědění a dějin a že je tudíž završením vědění. Z této podrobenosti celku a závislosti na filosofii se přírodní i historické vědy začaly programově vymaňovat na počátku druhé třetiny 19. století v procesech „zvědečtění vědy“ a „historizace dějin“. Tato emancipace byla nesena étosem zkušenosti a indukcionistickými představami millovského pozitivismu, orientací na fakta a vírou, že jednoznačnost výkladu je předem a výlučně obsažena v datech (nebo dokonce v pramenech) samých, respektive v kauzalitě, již zakládají události, o kterých vypovídají prameny. Nechtěným vedlejším následkem bylo jednostranné zdůrazňování „individuální kauzality“ (tj. různých způsobů i různých směrů zřetězení událostí) a přesvědčení, že historické poznání nemá co činit s kolektivními sociálními jevy a obecnými procesy, jejichž poznání vyžaduje abstraktní analytické pojmy (jako např. „feudalismus“, „občanská společnost“, „industrializace“, „modernizace“ atp.), ale výlučně s jevy individuálními, jimž jsme schopni porozumět, ať už „vcitěním“ (Ranke), „ponořením“ (Droysen) či „prožitkem“ (Dilthey) atp. K tomu viz Schnadelbach 1983: 89-94.

⁹ Široce pojaté, v kultuře i myšlení, v sociálním životě i lidské psychice se projevující důsledky rozdvojení člověka a světa později Max Horkheimer a Theodorem W. Adornem obrátili analyticky proti osvícenskému konceptu rozumu. Jejich kniha *Dialektika osvícenství* vyšla ze zjištění, že další vývoj lidstva, který směřoval do hrůz 20. století, je do značné míry právě důsledkem rozpolcenosti (rozdvíjení) osvícenské racionality. Její původně emancipační kritický potenciál a síla její vědecké objektivity nebyly podle nich s to zabránit nebezpečím poklesu rozumu do iracionality pouze manipulativního vědění a utlačujících ideologií: osvícenství se zvrací v mytologii (Horkheimer – Adorno 1969). Osvícenská podoba racionality se tak stále více formalizuje a vyprazdňuje: „každý obsahový cíl, i když se k němu lidé dovolávají jako k náhledu rozumu (Vernunft), je v přísně osvícenském smyslu blud, lež, racionalizace“ (ibid.: 5).

(jako v socialistických hnutích), jak zdůrazňuje Max Weber v souvislosti se svými výklady principů objektivní moderní vědy a pokračuje variací na Tolstého zjištění: Věda je nesmyslná, neboť nám nedává odpověď na jedinou otázku, která je pro nás důležitá: „Co máme dělat?“, „Jak máme žít?“. Fakt, že věda takovouto odpověď není s to dát, je naprosto nesporný. Otázkou je jen, v jakém smyslu nedává odpověď a zda by snad místo toho přece jen někomu, kdo tuto otázku klade správně, mohla nějak pomoci (Weber 1998: 122). Hledání odpovědi na tázání po smyslu dějin i tázání po povaze celku světa, původně přirozeně řešené náboženským způsobem, se jakoby ztratily v jednostrannostech rozdvojení a v něm založených rozdílných perspektivách vidění subjektu a objektu, a to tím více, čím více kritický potenciál osvícenství poklesal do pouze manipulativního vědění, případně do účelových ideologií, zajišťujících vnitřní integraci společnosti v „odcizené“ podobě.¹⁰ Kritická schopnost osvícenského rozumu se tak nakonec ukázala jen jako služba individuálním a skupinovým zájmům.

Fenomény sekularizace by se tedy neměly omezovat pouze na „dlouhé 19. století“¹¹ a neměly by být viděny ani ve své pouze „duchovní“, případně mocenskopolitické komponentě. S ohledem na dosud řečené se zdá proto žádoucím, aby se od sebe navzájem strukturně odlišovaly (a) *odcírkeňování* (*Entkirchlichung*), tj. procesy politického omezování, institucionálního oslabování a společenské izolace církvi, dále podobným směrem jdoucí (b) *sekularizace* ve starším, shora uvedeném smyslu *vyvlastňování* církevního majetku, (c) *sekularizace* v nejčastěji používaném smyslu, tj. sekularizace takřkajíc *duchovní* či *intelektuální*, a konečně (d) *odnáboženštění* forem veřejného i soukromého života. Metodologickým prostředkem podobného odlišování různých forem sekularizace se může stát koncept systémové „segmentace“ Niklase Luhmana. Ten segmentaci chápe proces diferenciací strukturálně stejných jednotek, majících podobnou funkci. Tyto jednotky jsou zpravidla jen velmi málo specializované, navzájem nekooperují a nedochází mezi nimi ke vzájemné výměně, a proto jsou relativně autonomní. Stabilitu celkové souvislosti

¹⁰ Ještě pro mladého Marxe byla ideologie „falešným vědomím“, jež je třeba překonat, a nikoli, jako pro jeho následovníky, politicko-mocensky organizující silou, tj. ideologií definitivní, protože „vědeckou“.

¹¹ Srov. Bauer 2004. Středoevropské a zejména české XIX. století bylo ovšem o něco „kratší“, i když asi podobně nejednoznačné. Počíná až definitivním rozpadem „Svaté říše římské německého národa“ v roce 1806, nebo dokonce až Vídeňským kongresem, který bývá zároveň stanovován jako poslední hranice novověku vůbec (Hroch 2005) a jako počátek doby moderní.

neohrožuje nepatrná výkonnost segmentace, přičemž případný výpadek segmentovaných jednotek nevede k poruchám na celkové úrovni, pouze ke zmenšení systému.

(Ad a). *Odcírkeňování* bylo spojeno s mizením církevního vlivu v náboženských (viz třeba Masarykovu kritiku katolického a o něco později i evangelického církevnictví) i v mimonáboženských oblastech. Týkalo se spíše světské a duchovní moci než víry, případně institucionální manipulace života církvemi, i když se třeba projevovalo ústupem formálních členů církve od specifických církevních obřadů, respektive rostoucí neúčasti obyvatelstva na církevními reprezentovaných aktivitách nejrůznějšího druhu (což ovšem vůbec nemusí znamenat zmenšování potřeby i funkcí náboženskosti ve veřejném prostoru). Otevřenou otázkou pak zůstává, do jaké míry lze odcírkeňování vykládat jako reakci na pokusy většinových náboženství o víceméně dlouhodobé ovlivňování domácí svetské a v řadě případů dokonce velmocenské politiky. Jen na okraj lze v této souvislosti připomenout Masarykovu *Světovou revoluci* z roku 1925, ve svém výkladu první světové války zdůrazňující rozpad evropských „absolutistických teokracií“ 19. století jako jeden z jejich nejdůležitějších výsledků (Masaryk 1925: 24-30, 37-40).

(Ad b). Příčinou „*sekularizace majetku*“ byly a jsou potřeby státu (viz např. tereziánsko-josefinistické reformy s jejich rušením klášterů a podrobováním náboženství „státnímu dohledu“) a fakt jeho „absolutistického“ prosazování ve všech oblastech, později to nepochybně bylo také oslabování původních funkcí církevních statků, třeba v důsledku tržní organizace ekonomiky (např. turistické vstupné či hudební koncerty sekularizují kostelní prostory).

Sekularizace (ad c), jak jí nejčastěji rozumíme dnes, znamená intelektuální rozchod s náboženskostí ve jménu vědecké, světské a pragmatické argumentace. Jako označení interního procesu, jímž na sebe veřejný život bere vyložené světský ráz a stává se „nábožensky indiferentním“, se tento pojem začal používat v Anglii na počátku druhé poloviny 19. století (RG 5: 1281),¹² nepochybně také na základě tamní intelektuální reflexe důsledků postupující industrializace, urbanizace a modernizace anglické společnosti. Svou roli při tom nepochybně hrálo prosazující se „pozitivistické“ pojetí člověka a společnosti, první praktické úspěchy přírodních věd a rostoucí možnosti technického zvládnutí světa. Přežívající folii tohoto pojetí sekularizace byl předpoklad pevného řádu

¹² Viz také 13. kapitolu (*Die Religion*) ve velké syntéze dějin 19. století Jürgena Osterhammela (Osterhammel 2009).

světa a původní (přirozené) jednoty a duchovní propojenosti všech oblastí sociálního a kulturního světa v náboženství, právě s čímž se v sekularizaci údajně rozcházíme, a zároveň i představa, že tento rozchod je něčím negativním, že sekularizací se děje něco, co by se z povahy věci dít nemělo. Jen pro ilustraci zde připomeňme znovu T. G. Masaryka, který původní velká témata své sociologie, totiž *alkoholismus*, *prostituci* a *sebevražednost*, vysvětloval rozmachem *beznábožnosti* moderního člověka: „Nynější společensky hromadný zjev sebevraždy jest následkem úpadku jednotného názoru světového, který křesťanství důsledně přivedlo ku platnosti v lidu všech vzdělaných zemí. Boj svobodného myšlení s pozitivními náboženstvími vede k beznábožnosti mas; tato beznábožnost pak znamená rozumovou a mravní anarchii – a smrt“ (Masaryk 1999: 143; podobně Masaryk 1947).¹³

Přesvědčení o sociálně a kulturně integrační síle náboženství a naopak destruktivním působení jeho absence souviselo u Masaryka s jeho pojetím krize moderního člověka. V knize o sebevraždě se Masaryk snaží prokázat, že poslední důvody tohoto nového sociálního jevu moderní doby se nedají vyložit čistě z působení vnějších (přírodních a sociálních) příčin, ale že se zde především jedná o vliv moderních myšlenkových proudů, které vytlačily pevný světový názor, jednotící mravní řád a víru v Boha a které způsobily, že zmizela stará, staletími posvěcená a obecně respektovaná mravnost, která podle Masaryka nebyla ničím nahrazena. Sebevražda je tedy jedním z projevů krize moderního člověka, která je spolu s krizí sociální a krizí politickou jednou z hlav-

¹³ „Krise náboženství se však také jeví mnohem intenzivněji v té časové podrážděnosti, v duševním neklidu, v nervoznosti, psychose, pesimismu, sebevražednosti. Je to krize hluboká, krize zachvacující celou duši – skutečný přelom světa starého. Náboženství nebo nihilismus – toť krvavá disjunkce naší doby“ (Masaryk 1999: 41-42). V českém intelektuálním prostředí velkou kariéru Masarykova práce o sebevraždě neudělala ani po svém prvním českém vydání v roce 1904 (pod zkráceným názvem *Sebevražda* a s některými textovými úpravami). S bezprostředními národními zájmy nesouvisela a byla také nezvyklá svým zpracováním *na empirickém základě*, opírajíc se o srovnávání statistik a výklady situace různých zemí a různých náboženství. Kromě toho Masaryk začal být českou veřejností záhy vnímán více jako veřejný činitel a politik (a později jako zakladatel státu) a méně jako filosof a vědec. Mimo jiné také v důsledku toho procházelo (a prochází vlastně až do současnosti) celé jeho dílo pokusy o „etickou stylizaci“ svého obsahu. Pro tuto tendenci se Masarykova práce „nejvědeckější“ (Masaryk sám si ji údajně cenil nejvýše) mohla samozřejmě zdát méně zajímavou a příliš složitou. Nemělo by se ovšem přehlédnout, že v českých překladech *Sebevraždy* došlo k určitým významovým posunům: obecnější pojem „civilizace“, kterým byla nahrazena v habilitačním rukopise „přítomnost“ (*Gegegenwart*) v původním německém názvu knihy, byl nakonec oslaben slovem „osvěta“, nehledě na některé drobnější úpravy textu, neutralizující pro české prostředí původně mnohem konzervativnější vyznění knihy jako kritiky inteligence.

ních složek krize moderní doby vůbec.¹⁴ V tomto svém třetím a nepochybně také nejčastějším používání pojmu sekularizace se tedy zdůrazňuje přenesení původně náboženských (o existenci zásvětna opřených) řešení smyslu života a světa do jejich výlučně světsky („vezdejší“) založených řešení. Což zároveň znamená: otázky nejsou zcela popřeny, jen jsou nalézána jiná řešení.

(Ad d). Perspektivou *odnáboženštění* forem veřejného i soukromého života se asi jako první systematicky zabýval Max Weber pod nadpisem *odkouzlení světa* (*Entzauberung*). Ten sice s procesem sekularizace náboženství a víry v 19. století úzce souvisí, ale neměl by s ním být bez všeho zaměňován,¹⁵ mimo jiné také proto, že neznamena – jak se věřilo – nějaké jednoduché a přímé „odnáboženšťování“ ve smyslu prosazování univerzálního ateismu, což naopak, jak se zdá, převažuje v konceptu *konce ideologií* amerického sociologa Daniela Bella, vlivného zejména v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století, podle kterého moderní průmyslové společnosti, které jsou charakterizová-

¹⁴ Jak si poznamenal v padesátých letech Jan Patočka, na sebevraždu Masaryk „nepohlíží jako na chorobu, jak se sluší sociologa, diagnostika a hygienika společenského zdraví, nýbrž ... jako na porušení ontologického řádu božského, jako na revoluci“. V této souvislosti by se tedy neměl přehlížet jistý konzervativní rys Masarykových analýz krize moderní doby v *Sebevraždě*, dávající do souvislosti nenábožnost mas, sociální emancipaci nových tříd a moderní formy vzdělanosti, což „vede k rozumové a mravní polovičatosti, produkující pak umrtvující indiferentismus... hlodavý skepticismus a ošklivý cynismus“ (Masaryk 1999: 123, 140); rekonstruovat by bylo možné také tradiční komponentu Masarykova pohledu na jeho přítomnost, zřetelnou v jeho vztahu k hodnotám starého světa. Podle teologa J. L. Hromádky se Masaryk dokonce pokoušel „ukazovat, že ruské pravoslaví i duch ruského samodržavi a ruské vzdělanosti jsou mnohem účinnější hrází proti rozvratu moderní společnosti než západní (římské) katolictví a protestantismus... Výhodní, pravoslavné křesťanství prý zachránilo mystický, pokorný vztah lidské duše k věčným, nezaměnitelným pravdám..., učinilo jednotlivce organickou součástíkou církevního společenství a zabránilo mu, aby se od něho odtrhl svým rozumem nebo osobním mravním sebevědomím“ (Hromádka 1940: 15). V této souvislosti je pak údajně možné rozumět Masarykově platonismu jako důrazu na vládu ducha nad světem (ibid.: 22) a Masarykovu snahu o formulaci náboženského smyslu českých dějin vykládat zároveň jako zbraň jak proti modernímu subjektivismu, tak proti liberalismu i uhlířskému positivismu (ibid.: 21).

¹⁵ Tak je tomu např. v názvu obsahově bohaté a intencemi pozoruhodné studie *Profanace posvátna a odkouzlení světa. Rouhačství a svatokrádež mezi magickým světem tradiční Evropy a na práhu občanské společnosti* Daniely Tinkové (Tinková 2003). Jednotlivé autorky použité pojmy jsou sice jednoznačně spojeny s problematikou náboženskosti, s jeho proměnami a vývojem zejména v 19. století, původně však mířily různým směrem a patřily do různých ideových souvislostí. Jejich nedostatečně vymezení nás pak staví před otázku, do jaké míry důležité a původní autorčiny výklady proměn vnímání a trestání rouhačství a svatokrádeže mezi – zhruba řečeno – osvícenstvím a biedermeierem byly proveditelné i bez použití ambiciózních rámcujících/horizontových pojmů „profanace“ a „odkouzlení“, což se týká i pojmu „magie“, neboť není jasné, kdy se míní snahy o magickou manipulaci božstvem a kdy je jen synonymem pro jakýkoli náboženský úkon.

ny *rozporem mezi kulturou a produkcí*, nevyžadují žádný zvláštní způsob své legitimizace, ani ideologický, ani náboženský. Ty nahrazuje dostupná racionalita a transparentnost systému, spojené s rozmanitostí nabídky konzumu i různých hodnot (Beel 1960, 2001).

Pojem „odkouzlení“ Max Weber vypracoval pro označení a výklad nevyhnutelného doprovodného „bočního“ (nechtěného) sociálního a kulturního fenoménu obecnějších procesů okcidentální *racionalizace světa a intelektualizace života* silami vědy a na vědě založené techniky a také v důsledku fatálního podrobování individuálního i sociálního života obecným a dlouhodobým tlakům ekonomické racionality. Weber v této souvislosti používal obrat „*ocelová klec podrobení*“ (*stahlhartes Gehäuse der Hörigkeit*), který měl vyjádřit jeho přesvědčení o fatálním tlaku historicky vzniklé na subjektivní účely orientované a kalkulující vědeckotechnické racionality na strukturální organizaci společnosti a ekonomiky, a zejména na člověka a na jeho habitus: „z pouhé ochoty“, říká Weber, „může osud učinit ocelově pevnou klec. Tím, že askeze se začala ve světě prosazovat a svět přetvářet, začaly také vnější statky tohoto světa získávat rostoucí a posléze neodvratitelnou moc nad člověkem, jakou v dějinách nikdy předtím neměly. Duch dosavadních dějin dnes ... už vyvanul. Vítězný kapitalismus, spočívající na mechanickém základě, už takovouto oporu v žádném případě nevyžaduje“ (Weber 1920: 203). Tuto myšlenku pak Weber v různých kontextech různě konkretizoval, takže například „právě empiricky ‚svobodně‘, to znamená podle svého uvážení jednající člověk je teleologicky spoután při dosahování svých cílů prostředky, které jsou z hlediska situace objektivně dosažitelné a už proto nestejnorodé. Továrníkovi v konkurenčním boji nebo makléři na burze pomůže ‚svobodná vůle‘ skutečně jen velmi málo. Volí mezi ekonomickou likvidací nebo sledováním určitých maxim ekonomického jednání“ (Weber 1922: 133).

Je příznačné, že emocionálně nejsilnější Weberovy charakteristiky „odkouzlení světa“ *předchází* analýza historických proměn smyslu vědy a důsledků oddělení víry a vědění, vědy a náboženství jako dvou odlišných historických přístupů ke světu. Hledání životního *smyslu moderní vědy* zde proto bylo prováděno prostředky komparace vědy a náboženství v každodenním životě a směřovalo ke zjištění, že se jedná sice o odlišný, ale kulturně analogický druh přístupu ke světu a jakoby vlastně o jinou „víru“. Původně se tedy „odkouzlení světa“ ani tak nespojovalo se samotným procesem sekularizace, nešlo v něm o proměny víry a už vůbec ne – jak se domnívá Marcel Gauchet – o „vylučování magického jako prostředku spásy“ (Gauchet 2004), ale pouze o omezování

magických, většinou mimonáboženských praktik, usilujících o ovlivňování běhu světa a lidských životů (jako je vykládání karet, počítání horoskopů, vstupování do astrálu atp.). Magie jako snaha o manipulaci s božstvem zde byla ve Weberově výkladu nahrazena vědecko-technickými přístupy a technologickými způsoby. To co se francouzskému katolíkovvi Gauchetovi mohlo zdát být „vylučováním magického“, to už dávno nemohlo být určující pro německého protestanta Maxe Webera, vyrostlého v evangelickém prostředí „teologie slova“ a poučeného na Kantově zapuštění víry do sféry praktického rozumu a na Kantově výkladu mravní povinnosti. V monoteistických náboženstvích je podle Webera odmítnutí magie konstitutivní, protože její přijetí by znamenalo omezení boží absolutnosti, a projevuje se mimo jiné ikonoklasmem, zákazem zobrazování božského (v judaismu dokonce zákazem vyslovování Božího jména) jako předpokladem podobných manipulací. Magie proto byla pro Webera vždy charakteristikou předmonoteistických náboženství, zvláštěním způsobem přístupu ke světu. Její úsilí je vázáno na představu, že božstva (a jimi vytvořenými zákony) je možné pomocí určitých technik ovlivňovat k vlastnímu prospěchu a za soukromými účely. V tom se podobá moderní technice, umožňující si svět zvláštěním způsobem přibližovat, ovládat jeho nebezpečí a tak jej jako by „humanizovat“.

Právě takto je podle mne třeba číst slavný citát z Weberovy *Vědy jako povolání*, že „vzrůstající intelektualizace a racionalizace tedy *neznamená*, že by přibývalo znalostí podmínek, ve kterých žijeme. Nýbrž znamená to něco jiného: vědění o tom nebo víru v to, že člověk, kdyby *jen chtěl*, se to kdykoliv může dovědět, že tedy v zásadě neexistují žádné tajemné nepřípočitatelné síly, jež by zde intervenovaly, že je spíše naopak možné *ovládat* všechny věci v zásadě propočtem. ... Už nemusíme jako divoši, pro něž takové síly existovaly, sahat k magickým prostředkům, abychom duchy ovládli nebo je uprosili. To dnes konají technické prostředky a výpočet“ (Weber 1998: 118). Do krajnosti dovedl tyto Weberovy myšlenky jeho nepřímý žák, politický decizionista Carl Schmitt ve stati z roku 1929 *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* (Schmitt 1940), v níž rozvinul svůj koncept přítomnosti jako *epochy neutralizací a odpolitizování*. Po teologii, vědě, absolutistickém státu atd. se podle něj novými *centry* sociálního života staly ekonomika a nakonec technika, jejíž *imanence*, fakt, že je zcela *neutrální* a pouze *jen nástrojem a zbraní, že slouží každému* a je *kulturně slepá* (ibid.: 127), umožňuje sice se vším se spojit a všechno ovládat, ale za cenu zvláštěního způsobu zjednodušování. Technika moci tak podle Schmitta začíná nahrazovat politiku, přesněji

řečeno: *decentralizuje* a *neutralizuje* ji, dovoluje instrumentalizovat transcendentno a náboženskou víru nahrazuje rozhodováním mezi hodnotami. Komparace vědy a náboženství v každodenním životě tak u Webera otevírala cesty k reformulaci Comtova přesvědčení o náboženské povaze vědy, totiž, že ve vědě se jedná sice o odlišný, ale co do funkcí kulturně analogický druh přístupu ke světu a vlastně jakoby jiný, sekularizovaný a ideu pokroku naplňující smysl. Důsledkem ovšem podle Webera je, že dnes „právě nejvyšší a nejsublímovanější hodnoty ustoupily z veřejnosti do pozadí, buď do zásvětní říše mystického života, nebo do bratrství bezprostřední vzájemnosti vztahu jednotlivců. Není náhoda, že ... dnes jen v nejmenších pospolitostech, od člověka k člověku, v pianissimu pulzuje to, co kdysi jako prorocké pneuma procházelo velkými společenstvími jako bouřlivý plamen a co je spájelo dohromady“ (Weber 1998: 118, 133).

V „odkouzlení“ proto ani nejde – jak se domnívá Gauchet – o nějaký „zánik vlády neviditelného“, protože přírodní zákonitosti jsou pro obyčejného člověka nakonec stejně abstraktní a neviditelné jako božstva. Postupující scientismus a technologická ovladatelnost světa tedy ještě samy o sobě nemusí vést k jeho odnáboženštění, neboť, jak Weber zdůrazňuje, „všechny přírodní vědy nám dávají odpověď pouze na otázku, co máme dělat, *jestliže* chceme život *technicky* ovládnout. Ale *zda* jej technicky máme a chceme ovládnout a *zda* to vůbec má nějaký smysl – to buď odsouvají, anebo pro své účely předpokládají“ (Weber 1998: 123). Dochází tak sice k vytlačování obsahů náboženství a víry do sféry vědecky neprokazatelného, tj. do soukromé sféry nebo přímo do iracionální (což sice může, ale ani nemusí znamenat návrat magie), ale pojmem „odkouzlení“ se zde spíše upřesňuje jejich jiné místo a odlišné funkce. Nic to však nemění na potřebě víry, na projevech „náboženského“ sdružování skupin a tříd, a už vůbec ne na moderním prosazování „pseudonáboženství“, světských náboženství nebo i fundamentalismů. Na principech novověké matematické přírodovědy založená, nově argumentující a sebevědomě se prosazující (účelová) *racionalita* jednání a rozhodování, se svou kalkulovatelností vztahu cílů a prostředků, s nezaujatostí svých soudů a přísnou pojmotvorbou, s „ratingem“ své úspěšnosti a zřetelným zaměřením na permanentní modernizaci a „pokrok“, tak byla u Webera zahlédnuta jako současně kontrapozice k člověku jako individuu, které může jen ve svém *nitru* nutně a fatálně nést vše, co vědecká touha po objektivitě (v zásadě od dob osvícenství) vytlačila z dosahu své (metodologicky založené) působnosti do soukromé sféry; co tedy sice nějak existuje, ale co současně zůstává vědecky nerozhodnutelné: svobodu a naději,

lásku a víru, subjektivitu a tradice, původ a budoucnost, krásu a hodnoty atp.¹⁶ Takovému zniternění náboženství a hodnot ale nakonec vede ke svému protikladu a způsobuje, že „mnoho starých bohů je zbaveno svého kouzla, a proto ze svých hrobů vystupují v podobě neosobních sil, usilují o moc nad našim životem a opět mezi sebou začínají svůj odvěký boj“ (Weber 1998: 127).

Odkouzlení neoznačuje ani tak ztrátu božského a transcendence vůbec, jako spíše disponovatelnost světem novými prostředky, jeho vydanost vědě, technice a technologiím, kdy posvátné se mění a upřesňuje jeho nové místo a změněné funkce ve společnosti, v osobním životě a v mravním jednání. (Genetické inženýrství ještě nemusí znamenat nic protináboženského, jakkoli se může zdát být pronikáním do tajemství stvoření, neboť právě to se děje od objevu buňky, ale jen problém dogmatický.)

Naznačené nejednoznačnosti ve výkladu a hodnocení procesu sekularizace vůbec a v 19. století zvláště se mi zdá kofenit v *nejednoznačnosti* pojmu náboženství, z něhož se vychází. Od osvícenství je totiž možné se setkat s jeho dvěma navzájem dost odlišnými výklady. Na jedné straně *kompensační* pojetí považovalo náboženství za důsledek lidské bezmoci vůči přírodě a při výkladu života a smrti. Přitom poukazovalo, ať už pozitivně anebo kriticky, na schopností náboženství vyrovnávat a vyvažovat lidské frustrace ze světa, vůči racionalismu novověku se však ukazovalo jako něco nedostatečného nebo nedospělého. Svůj zdroj mělo toto pojetí v osvicenském empirismu, senzualismu a fenomenalismu, v *zakřeňování ducha ve sféře biologického nebo sociálního*, pro což pak moderní filosofie a věda dodávaly další argumenty. Důsledky podobných extrapolací obecného rozvoje empiricky zakládaného vědění pak John Stuart Mill komprimoval v osvicenském duchu do dodnes opakovaného zjištění: „Jestliže budeme vycházet z čisté zkušenosti, nutně dojdeme k polytheismu“ (cit. dle Weber 1998: 126; srov. Marquard 1981), totiž k hodnotovému relativismu a nerozhodnutelnosti základních principů života individuí i společností. Přirozeným důsledkem pak bylo odmítnutí *teologické heteronomie* světa.

Byla tak otevřena cesta k prohlášením, že „morálka je konvence a tedy fikce“, shrnuje tuto situaci Panajotis Kondylis ve své knize *Osvícenství v rámci*

¹⁶ Srov. k tomu např. Weberovu mnichovskou přednášku *Věda jako povolání* z přelomu let 1918/19, kde tvrdí, že „vykoupení z racionalismu a intelektualismu vědy je základním předpokladem života ve společenství s božským“ (Weber 1998: zejm. 121). Tento vnitřní rozpor byl vnímán a vykládán jako fatální. Poprvé jej tematizovali Schelling a Hegel ve svých kritikách údajného Kantova *rozdělení člověka a světa*, skrytého za rozlišením „věci o sobě“ a „věci pro nás“; k tomu srov. Sobotka 1979: 133; Ritter 1957; Marquard 1994, 2004.

novověkého racionalismu (Kondylis 1986: 52). Podle něj morálka původně představuje „způsob, jakým se prosazují zájmy po té, co se lidské soužití, ať už dobré nebo špatné, stalo sociální skutečností. Že se i zlo může chovat ctnostně, pokud je to v jeho zájmu“, a osvícenství sloužilo „jako důkaz pro původ morálky nikoli v přirozenosti, ale v orientaci přísně uvažujícího intelektu na užitek“ (ibid.: 513). Podobná zjištění pak některých, třeba u La Mettrieho, de Sada nebo později u Nietzscheho, vedlo k nihilistickým konstrukcím „zlého boha“ (*fantome abominable*). Vývoj kompenzačního pojetí pak pokračoval přes Ludwiga Feuerbacha, Davida Friedricha Strausse, až k Marxovi a jeho slavné floskuli o náboženství jako „opiu lidstva“ a dále pak ke Karlu Kautskému s jeho srovnáváním prvotního křesťanství a komunismu a k pozdějším kritikám náboženství v socialistických hnutích vůbec, ale také k už zmíněnému Friedrichu Nietzscheovi s jeho genealogizací křesťanství jako otročké morálky, a v některých svých rysech dokonce až k Sigmundu Freudovi.

Centrální pozice, jak se zdá, v případě kompenzačního pojetí náboženství přísluší právě Feuerbachovi, který ve svém neznámějším spise k problematice náboženství z roku 1846, nazvaném *Podstata náboženství* (německý titul knihy *Das Wesen der Religion* by ovšem bylo asi přesnější překládat slovy *O bytostném určení náboženství*), rozvíjel dále svou základní tezi ze staršího spisu *Podstata křesťanství* (1841), že tajemstvím teologie je *antropologie*, což – zjednodušeně řečeno – znamená, že teologii máme číst tak, jako by to byla antropologie, anebo jinak řečeno: mezi učením o člověku a učením o Bohu není vlastně žádný rozdíl. Podle Feuerbacha je náboženství snem lidského ducha, snem, v němž se ale nenacházíme ve vzduchoprázdnu nebes, nýbrž na zemi a v jejích problémech, zejména v rozporu mezi lidskými touhami a mezi možnostmi jejich naplnění. Ve Feuerbachově výkladu náboženství jako lidské sebeprojekce do boží bytosti a jako zvláštního způsobu osamostatňování lidských ideálů (které podle Feuerbacha nakonec nejsou ničím jiným než jen *odcizováním* lidské přirozenosti) hrály roli dva motivy: jednak přesvědčení o lidské *potřebě závislosti*, což je myšlenka, již Feuerbach převzal od Friedricha Schleiermachera, a dále lidská *touha po dokonalosti* a naplnění. V náboženství se nicméně člověk údajně osvobozuje od závislosti na přírodě, což je obecnější teze tehdejší doby: polyteismus je tak pro Feuerbacha jen vírou v přirozenost lidské podstaty, monoteismus naopak jen vírou v lidskou podstatu jako podstatu všeho (přírody) a Kristus je jen individuálním ztělesněním („reprezentací“ dokonalosti) lidského rodu.

Vedle kompenzačního pojetí se však v návaznosti na srovnávací jazykovědu, historickou právní školu a etnologické výzkumy rozvinulo pojetí *integrační*.

Jak už řečeno, jeho původ je rovněž osvícenský, tentokrát ovšem ve snaze některých osvícenců pročišťovat víru, zbavovat ji jejích institucionálních nánosů a vidět v ní důležitou záruku mravních hodnot, ba dokonce jakési „sociotvorné pouto“ mezilidských vztahů.¹⁷ Na integrační pojetí náboženství působila nepochybně také myšlenka náboženství přirozeného. Ta je však starší. Přirozené náboženství se nechtělo – na rozdíl od náboženství pozitivního – odvolávat na zjevení, na církev, autoritu Písma atp., ale pouze na všeobecný lidský rozum. Zdroj náboženského poznání a přirozených pravd náboženství se zde hledá v potřebách a schopnostech člověka samého, v jeho přirozených instinktech a v rozumu. Historicky souvisí s hledáním základních pravd, které nakonec musí uznat, jak tvrdil už Herbert z Cherbury, každý správně uvažující člověk a které, jak tvrdil například Jean Bodin, jsou společné všem náboženským vyznáním. Obsah a funkci integračního pojetí pointoval ve svém známém aforismu už Voltaire: „já sám sice v Boha nevěřím, ale jsem rád, když v něho věří můj krejčí“. Podobně přesvědčení, i když serióznější formulované s ohledem na státní *raisonu*, se explicitně objevovalo i v době josefinismu. Jeden z klíčových představitelů kultury poslední třetiny 18. století, ekonom, liberální reformátor trestního práva, divadelní kritik a cenzor, státní rada, rektor vídeňské univerzity a prezident Akademie výtvarných umění Josef von Sonnenfels, už kolem roku 1784 psal, že „náboženství je ... nejpohodlnější společenské pouto a panovník se nesmí vzdát tak výhodného prostředku a musí pozorně bdít nad tím, aby každý občan měl náboženství. Z tohoto důvodu je ateismus doposud politickým zločinem, protože bere vladaři prostředky k tomu, aby bezpečněji ovládal své poddané“ (cit. dle Magris 2002: 35).

Podle integrační koncepce náboženství zakládá řád a odůvodňuje „zákon“ soužití v pospolitosti, a zároveň zajišťuje jeho nadindividuální platnost. Jednotlivci ukazují, co pomáhá život rozvíjet, ale také, co může jeho život ohrožovat („hřích“, „tabu“ atp.). Základní znaky náboženskosti – božství, víra, motlitba, obřad, slavnost, oběti, posvátno samo, proroci a kněží a také smrt a onen svět atd. – to všechno má v této perspektivě význam ne tolik jako výraz vztahu

¹⁷ Srov. např. Cassirer 1998: 180: „Und doch ist es unzulänglich und fragwürdig, wenn man auf Grund derartiger Erklärungen unserer Vorkämpfer und Wortführer, die Aufklärung als eine in ihrer Grundtendenz irreligiöse und glaubensfeindliche Epoche betrachtet. Denn eine solche Betrachtung läuft Gefahr, gerade ihre höchsten positiven Leistungen zu verkennen. ... Die stärksten gedanklichen Impulse der Aufklärung und ihre eigentliche geistige Kraft sind nicht in unserer Abkehr vom Glauben begründet, sondern in dem neuen Ideal der Gläubigkeit, das sie anstellt, und in der neuen Form der Religion, die sie in sich verkörpert.“

světského a zásvětního, viditelného a neviditelného, podmíněného a nepodmíněného, ale – jak věděl už Montesquieu a po něm rozvíjel G. W. F. Hegel – pro svou schopnost, dávat onomu organizujícímu nadindividuálnímu „zákonu“ kulturně a historicky jedinečnou podobu.¹⁸ Podobně centralizující roli, jakou měl Feuerbach v případě kompenzačního pojetí náboženství, měl v pojetí integračním Auguste Comte. Avšak mnohem důležitější než Comtův pokus o genetický výklad lidského vzestupu (pokroku)¹⁹ je v naší souvislosti Comtovo řešení role náboženství v posledním vědeckém stadiu, tj. v *epoše kritiky*, jak Comte někdy nazýval své *pozitivní stadium* vývoje lidstva. Když v roce 1852 vydal Comte svůj *Catéchisme positiviste...*, čili plným názvem: *Pozitivistický katechismus aneb sumární výklad univerzálního náboženství v jedenácti systematických*

¹⁸ Na vznik a prosazování integračního pojetí náboženství působily pokusy etnologů, jako byli Lewis H. Morgan či James G. Frazer, a také „presociologické“ práce Herberta Spencera, Luciena Lévy-Bruhla ad. Integrační pojetí náboženství se plně rozvinulo v „zakladatelských“ sociologiích Émila Durkheima, Maxe Wehery, George Simmela, Ernesta Troeltsche a dalších. Pro sociologii bylo tedy toto druhé pojetí plodnější, v určitém smyslu by se dokonce dalo poněkud zjednodušujícím způsobem říci, že se moderní sociologie – se svým hledáním základního sociálního pouta – vlastně zrodila z ducha integračně pojatého náboženství. Do popředí se tak totiž dostala otázka sociálního, resp. kulturního původu mravního jednání a lidské praxe vůbec s jejich zakládajícím významem pro společnost. To odkrývalo socializační funkce náboženství jakožto normativního hodnotového systému. Náboženství mohlo být vyloženo jako základna společenského sankcionování určitých způsobů chování a určitých způsobů života.

¹⁹ Comtova filosofie dějin lidského pokroku považovala svá tři základní stadia (teologické, filosofické a vědecké čili pozitivní) za navzájem odlišná zvláštní formou kultury, společenského uspořádání i dominující sociální skupinou, především však různými možnostmi rozvoje poznání přírody, jejího nezaujatého pozorování a propočitatelnosti, tj. v poslední instanci odlišností podob racionality. „Teologické“ či „náboženské“ stadium, které na počátku lidských dějin překonává původní „kanibalismus“ a chaos v mezilidských vztazích, se podle Comta rozvíjí ve třech stupních (fetišismus, polyteismus a monoteismus), přičemž přechod od fetišismu k polyteismu se pro svou nutnost abstrakce představ racionalizace vztahů zdál Comtovi větší kulturní revolucí než přechod od polyteismu k monoteismu: věci zde sice ještě stále podléhají vůli početných božstev, ale už nejsou hřítkou vlastních niterných sil (duchů); větší roli hraje představa společného osudu jednotlivin a univerzalizujícího zákona, což nakonec údajně otevírá cestu monoteismu. Představa „zrození rozumu“ z ducha náboženství je nejen – jak dokládá např. dílo Weberovo, Troeltschovo či Hermanna Cohena – důležitou složkou první fáze vývoje sociologie náboženství, ale vlastně jednou z nejrozšířenějších představ 19. století. Jen na okraj a jako příklad je v této souvislosti možné poukázat na práce dnes už bohužel v Čechách zapomenutého, z Čech pocházejícího, v Čechách působícího a německy píšícího kulturního historika a podnětného sociálního antropologa Julia Lipperta, kterého americká sociologie považuje za jednoho ze svých otců. Lippert se mimo jiné zabýval úlohou *kněžství jako sociální instituce*. Společný substrát všech náboženství se přitom snažil odhalit v *kultu duší*, v němž se člověku poprvé *neviditelné ukazuje jako viditelné*. To pak údajně vede k představě *osobně pojatého ducha*, z čehož se posléze *odvíjí také představa lidské duše*. Její specifický význam podle Lipperta výrazně podtrhuje *fakt smrti*. Odtud podle něj také vycházejí principy všech *kultovních jednání*, jež vytváří nejen *principy a jednotu lidské logiky*, ale také *nejzákladnější pletivo sociálních forem života* (Lippert 1883, I.: 13).

rozhovorech mezi jednou ženou a jedním kazatelem lidskosti, mohlo to s ohledem na základní teze jeho filosofie dějin působit paradoxně. Zde totiž byla systematicky a v obsahových tezích vyložena nejen Comtova představa tzv. „náboženství humanity“, ale zároveň i propracováno jeho přesvědčení, že moderní společnost vlastně nemůže bez náboženství existovat, protože pro svou vnitřní kohezi potřebuje něco řečeno v moderních termínech – strukturně a funkcionálně analogického, což je myšlenka, která dodnes přežívá v nejrůznějších podobách tzv. „sekularizovaných“ či „politických“ náboženství, analyzovaných a kritizovaných od dob Nikolaje Berďajeva přes Raymonda Arona až po Hanse Maiera (Berďajew 1929; Aron 1998; Maier 1999). Comtovým východiskem se stalo přesvědčení, že nutnost sjednocovat lidstvo na demokratické a industriální bázi, což bylo požadováno v předchozích Comtových spisech, zejména ve čtyřdílném *Systému pozitivní politiky* (1851–54), může být naplněna pouze za předpokladu, že se všichni lidé oddají nejvyšší bytosti, totiž lidstvu jako celku, jestliže se lidskost stane vůdčí linií veškerých jednání. Odevzdání se lidskosti nazýval Comte altruismem, a ten se mu pak stal jádrem *náboženství humanity*, nutně sjednocujícího lidstvo v pozitivním stadiu jeho vývoje. Altruismus měl u Comta i svou dimenzi eschatologickou, měl být prostředkem historicky definitivního překonání individuálních, ale zejména skupinových a státních egoismů. Utopie konce egoismů se pak opírala o údajně vědecké poznání toho, jak funguje lidská společnost. Comte byl také přesvědčen, že altruismus má být zpevnován také rituálně, to znamená jít vstříc jak potřebě řádu, tak i emocí.

Mám-li výše uvedené metodologické poznámky k rozdílným chápáním fenoménu sekularizace shrnout, pak: (1.) široký pojem „sekularizace“ je třeba zužovat jak s ohledem na charakter problému, jehož analýze má sloužit, tak také (2.) s ohledem na různá pojetí náboženskosti (integrační a kompenzační), ze kterých vychází. (3.) Pojem sekularizace je třeba odlišovat od pojmu „odcírkevňování“ (*Entkirchlichung*) a také (4.) od často používaného konceptu „odkouzlení“ (*Entzauberung*), který se sekularizačními jevy sice souvisí, ale neměl by se s nimi zaměňovat. (5.) Jádrem „odkouzlení“ pro Maxe Webera, který tento pojem zavedl, nebyly v první řadě proměny víry, postavení církve a vztahů náboženství a společnosti, ale kulturní důsledky jedinečného okcidentálního procesu racionalizace lidského života, kalkulovatelnosti zisku a technické manipulovatelnosti světem přírody i lidskou společností vůbec. (6.) V intencích Weberova pohledu by se „odkouzlení světa“ mělo chápat jako označení poosvícenského, respektive pokantovského vytlačování víry a náboženství do privátní

sféry života, podobně jako se soukromou a osobní záležitostí stávaly ideje dobra, krásy, naděje či lásky, pro jejichž řešení věda podle Webera není s to nic nabídnout. Důsledkem je relativizace hodnot, které se stávají výlučně subjektivním, jen vlastní osobností posvěceným projektem.

Miloš Havelka je filosof a sociolog, působí jako profesor na Fakultě humanitních studií UK v Praze. K vydání připravil kupříkladu edice díla Maxe Webera (*Metodologie, sociologie a politika*. Praha 1998; *Sociologie náboženství*. Praha 1998) a diskuse o tzv. sporu o smyslu českých dějin (*Spor o smysl českých dějin I.-II.* Praha 1995, 2006) a kromě řady vlastních studií v časopisech a sbornících dále vydal například knihu *Dějiny a smysl* (Praha 2001).

Použitá literatura

- Aron, Raymond. 1998. *Opium intelektuálů*. Praha: Mladá fronta.
- Bauer, Franz, J. 2004. *Das „lange“ Jahrhundert. Profil einer Epoche*. Stuttgart: Reclam.
- Beck, Ulrich. 2008. *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt am Main – Leipzig: Vg. Der Weltreligionen.
- Bell, Daniel. 1960. *End of Ideology. On the Exhaustion of political Ideas in the Fifties*. Glencoe: Free Press.
- Bell, Daniel. 2001. *Kulturní rozpory kapitalismu*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Berďajew, Nikolai. 1929. *Der Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus*. Leipzig: Voigtländer.
- Berger, Peter, L. 1970. *The Rumor of Angels*. New York: Doubleday.
- Berger, Petr L. 1998. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas. 1966. „Sociology of Religion and Sociology of Knowledge.“ *Sociology and social Research* 47, 1966, 8: 417–427.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas. 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK.
- Cassirer, Ernst. 1994. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Darmstadt: Deutsche Buchgemeinschaft.
- Cassirer, Ernst. 1998. *Die Philosophie der Aufklärung*. Hamburg: Meiner.
- Faber, Richard – Hager, Frithjof (eds.). 2008. *Rückkehr der Religion oder sekuläre Kultur? Würzburg: Königshausen & Neumann*.
- Gauchet, Marcel. 2004. *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno: CDK.
- Gärđner, Christel – Pollack, Detlef – Wohlrab-Sahr, Monika (eds.). 2003. *Atheismus und religiöse Indifferenz*. Opladen: Leschke & Budrich.

- Gentile, Emilio. 2008. *Politická náboženství. Mezi demokracií a totalitarismem*. Brno: CDK.
- Graf, Friedrich Wilhelm. 2007. *Die Wiederkehr der Gotter. Religion in moderner Kultur*. München: C. H. Beck.
- von Greyerz, Kaspar – Siebenhüner, Kin (eds.). 2006. *Religion und Gewalt. Konflikte Rituale, Deutungen (1500–1800)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Havelka, Miloš. 2004. „Byl Herbart filosofem biedermeieru?! Herbartův pokus o realistickou akceptaci rozdvojenosti člověka a světa.“ Pp. 25–38 in Helena Lorenzová – Taťána Petrasová (eds.): *Biedermeier v českých zemích*. Praha: KLP.
- Hegel, G. W. F. 1924. *Vortlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Leipzig: Reclam.
- Heinrich, Dieter. 1982. *Selbstverhältnisse*. Stuttgart: P. Reclam.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. 1969. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hroch, Miroslav a kol. 2005. *Encyklopedie novověku. 1492–1815*. Praha: Libri.
- Hromádka, Josef L. 1940. *Masaryk mezi věřejškem a zítřkem. Československý boj o novou Evropu*. Chicago: Jednota českých evangeliků v Americe.
- Kepel, Gilles. 1996. *Boží pomsta. Křesťané, Židé a Muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- Kondylis, Panajotis. 1986. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München: DTV.
- Kosseleck, Reinhart. 1972. „Einleitung.“ Pp. xiii–xxii in W. Bruner et al.: *Geschichtliche Grundbegriffe I*. Stuttgart: Klett – Cotta.
- Lippert, Julius. 1883. *Allgemeine Geschichte des Priestertums*. Berlin: J. Lippert.
- Luckmann, Thomas. 1967. *Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York – London: Macmillan.
- Magris, Claudio. 2002. *Habsburský mýtus v moderní rakouské literatuře*. Brno: Barrister Principal.
- Marquard, Odo, 1981. „Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie.“ Pp. 91–117 in Odo Marquard: *Abschied vom Prinzipiellen, Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo. 1994. „Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung.“ Pp. 15–30 in Odo Marquard: *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- Marquard, Odo. 2004. „Eine Philosophie der Bürgerlichkeit. Joachim Ritters Hermeneutik der positivierten Entzweiung.“ Pp. 159–167 in Odo Marquard: *Individuum und Gewaltenteilung*. Stuttgart: Reclam.
- Masaryk, Tomáš G. 1925. *Světová revoluce. Za války a ve válce, 1914–1918*. Praha: Čin + Orbis.
- Masaryk, Tomáš, G. *V boji o náboženství*. Praha: Čin.
- Masaryk, Tomáš G. 1948. *Česká otázka*. Praha: Čin.
- Masaryk, Tomáš, G. 1999. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Ústav TGM.

- Maier, Hans. 1999. *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*. Brno: CDK.
- Osterhammel, Jürgen. 2009. *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: C. H. Beck.
- Rémond, René. 2002. *Náboženství společnost v Evropě*. Praha: NLN.
- Ritter, Joachim. 1977. „Hegel und die Französische Revolution.“ Pp. 183–234 in Joachim Ritter: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- McLeod, Hugh. 2000. *Secularisation in Western Europe 1848–1914*. New York: St. Martin's Press.
- McLeod, Hugh. 2007. *Náboženství a lidé západní Evropy 1789–1989*. Brno: CDK.
- RGG. 1957–1963. *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schnadelbach, Herbert. 1983. *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmidt, Carl. 1940. „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen.“ Pp. 120–133 in Carl Schmidt: *Positionen und Begriffe*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Sobotka, Milan. 1979. „První období Hegerovy filosofie v Jeně.“ In *Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica* 5, 1979.
- Tínková, Daniela. 2003. „Profanace posvátna a odkouzlení světa. Rouhačství a svato-krádež mezi magickým světem tradiční Evropy a na prahu občanské společnosti.“ *Lidé města* 12/2003: 13–49.
- Weber, Max. 1920. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 1922. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 1998. „Věda jako povolání.“ Pp. 109–134 in Max Weber: *Metodologie, sociologie, politika*. Praha: Oikoymenth.