

**Téma:** *Vznik a geneze nových náboženských hnutí I – sekularizace, sekularizační teze a reakce na ně*

Názor, že moderní doba přinesla prudký úpadek náboženství a způsobila jeho ústup jak v projevech veřejných, tak i v citění jednotlivců, již dlouho patří k široce akceptovaným pravdám. Můžeme dokonce říci, že označujeme-li jej jako široce akceptovaný, jde dost možná o vyjádření až příliš zdrženlivé; v některých společenských kruzích (například mezi lidmi s vyšším vzděláním) se tento názor domohl postavení samozřejmé pravdy, o kterou - nechce-li být člověk označen za hlupáka - je zbytečné se přít. Pro tento údajný proces upadání náboženství a jeho odmítání se obvykle užívá výrazu "sekularizace"; jeho teoretické rozpracování - ať už je prováděno historiky či sociology: - se pak označuje jako "sekularizační teorie". Mezi její nejzapálenější stoupence patří teologové. Mnozí z nich přitom již po více než sto let vycházejí z neověřeného předpokladu, že povaha moderního člověka je nepopíratelně a nevyhnutelně sekularizována a teologii nezbyvá, než se s touto údajnou skutečností nějak vyrovnat. Netřeba pochybovat o tom, že taková premisa je pro teology poněkud nešťastná, neboť je staví do nezáviděníhodné situace člověka, který ve společnosti impotentů vychvaluje radosti sexu, nebo který propaguje hudbu mezi hluchými.

Široká shoda panuje i ohledně příčiny tohoto jevu. Za viníka této metafyzické havárie moderních dějin je všeobecně považována věda, přesněji moderní věda, která v několika posledních staletích radikálně přetvořila podmínky lidské existence. Sekularizační efekt má podle všech známek dvojí charakter: jednak probíhá v rovině rozumové, kdy jsou člověku vštěpovány vysoce racionální způsoby myšlení, jednak v rovině praktické, kdy člověk ve svém životě problémy, vůči nimž byl v dřívějších dobách zcela bezmocný, řeší s účinnou pomocí metod neméně racionálních. Vezmeme-li si jako typické představitele moderní doby vědce a inženýra, pak lze říci, že pro prvního z nich se náboženská víra stala nemyslitelnou, pro druhého pak zbytečnou. Zásadní premisa, z níž tento výklad vychází, je samozřejmě ta, že základem náboženské víry je představa nepochopitelnosti světa a bezmoci, jakou v tomto nepochopitelném světě člověk pociťuje. Z toho plyne, že jak se tyto podmínky rozplývaly, musela nutně upadat i víra. Nejevokativnějším úslovím, které popisuje vzniklou situaci, je Nietzscheho "smrt Boha". Zde je ovšem třeba zdůraznit, že tato diagnóza byla hned vzápětí po svém vzniku ohodnocena mnoha naprosto odlišnými způsoby: někteří ji jakožto strašné ochuzení odsuzovali, jiní ji halasně vítali jakožto velevýznamné osvobození od pověry a základní předpoklad pokroku.

Tento pohled na věc - jak je to u konvenční moudrosti vcelku běžné má svou omezenou platnost. Nelze pochybovat o tom, že v různých částech světa (zejména na Západě, kde má tento pohled svůj počátek 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. Někdy tento úpadek v konkrétní lokalitě probíhá zároveň s tím, jak se postupně prosazují modernizační tlaky; jindy se stává doprovodným jevem migrace. Tak například ve studii E. R. Wickhama, nazvané *Církev a lidé v průmyslovém městě*, můžeme vidět, jak se v Sheffieldu, jednom z britských středisek industrializace, v průběhu devatenáctého a dvacátého století, kdy nová průmyslová společnost proměnila vztah mezi náboženskou vírou a různými skupinami obyvatelstva (nejdříve mezi dělnictvem, poté i ve středních vrstvách), vyprazdňovaly kostely. A například Gabriel LeBras, zakladatel "sociologie náboženství" ve Francii, se zabýval studiem důsledků migrace z venkovských oblastí země do takového víru modernosti, jímž je „velkoměstská Paříž“. V jeho jinak těžkopádném projevu nacházíme jeden výmluvně formulovaný postřeh. LeBras se ve studii o migraci z Normandie (což je nejspíš nejkonzervativnější katolická část Francie) zabývá myšlenkou, zda snad v dláždění na Gare du Nord (pařížské nádraží, kam by člověk normálně z Normandie přijel) není nějaká magická kostka. V této úvaze říká: vypadá to, jako by se člověk ve chvíli, kdy sestoupí na chodník, proměnil z praktikujícího katolíka v osobu, která zásadně nedochází na mši a která o náboženství zdánlivě ztratila veškerý zájem. Samozřejmě ani Wickham, ani LeBras v nějaké sekularizační čáry nevěřili: důvodem sekularizace je v obou těchto příkladech transformační síla moderní doby.

Onen konvenční pohled na věc také jako na hlavní sekularizační faktory téměř zcela správně poukazuje na vědu a techniku. Třebaže je pravdou, že mnozí vědci jsou velmi nábožensky založeni, je také pravda, že moderní věda podporuje myšlenkové pochody, které nesnášejí záhady a které se místo nadpřirozených příčin snaží nacházet racionální vysvětlení. Vzhledem k tomu, že vědců je na světě relativně málo, je při vzájemném srovnání vědy a techniky významnější sekularizační silou moderní technika a její účinky. Na silně relační a pragmatický přístup ke všem problémům všedního života si čím dál tím víc zvykají nejen inženýři, ale vůbec všichni, kdo mají co do činění s moderním technickým vybavením. Protože přinejmenším v rozvinutých průmyslových společnostech lze do této kategorie zahrnout prakticky každého, můžeme z toho bezpečně vyvodit, že takovýto stupeň racionalizace světa, v němž žijeme, bude mít závažné dalekosáhlé důsledky, a to jak pro náboženství, tak pro cokoli

jiného. Není tedy nijak nepřijatelné, vidíme-li spojení mezi "smrtí Boha" na straně jedné a rozvojem moderní průmyslové výroby, popřípadě spotřeby jejích produktů na straně druhé.

Až sem je vše v pořádku. Avšak teorie, podle níž je sekularizace neoddtělitelně spojena s moderní dobou, narází na vážné komplikace. Tak za prvé tu máme překvapivý výskyt sekulárních projevů v časech, kdy se moderní doba ještě skrývala v daleké budoucnosti - zřejmě nejvýznamnějším příkladem zde může být vyspělá kultura čínská (byť někteří čínští učenci by tomuto tvrzení oponovali). Mnohem důležitější ale je, že dnes existují rozsáhlé oblasti, v nichž modernizace nejen že nevedla k sekularizaci, ale naopak přispěla k dalšímu posílení náboženské víry. Dnešní svět islámu s jeho důrazem na náboženské hodnoty je toho živoucím důkazem. Vztah mezi náboženstvím a moderní dobou je - jak se mi to tak jeví - přece jen o něco složitější.

Max Weber, který termínu "sekularizace" neužíval, mluvílo "vystřízlivění světa". To je nádherně sugestivní sousloví: vidíme lidské bytosti, přecházející z kouzlem prodchnutého ráje prvopočáteční religiozity v chladný, bezútěšný svět moderní reality. Moderní vědecké myšlení staví člověka do vesmíru prostého výskytu čehokoli nadpřirozeného; moderní technika mu pak skýtá omezenou útěchu danou vědomím, že jeho kontrola nad tímto vesmírem je pevnější nežli předtím - omezenou proto, že nemá vůbec žádnou šanci změnit fundamentální podmínky bytí: lidskou pomíjejícínost a smrtelnost. Nejde o žádné znevažování Webera, jestliže řeknu, že nebral dostatečně na vědomí možnosti opětovného očarování světa, dané právě tím, že vystřízlivělý svět je tak chladný a bezútěšný. Tím pádem moderní doba, přestože opravdu je dějištěm masivní sekularizace, je také místem, v jehož rámci probíhají mohutná anti-sekularizační hnutí. Některá z nich se odehrávají uvnitř tradičních náboženství - jsou to takzvaná "obrodná hnutí", jak jim antropologové říkají. Příkladem nám může být Ghost Dance, I násilné hnutí, jímž američtí Indiáni devatenáctého století opětně stvrzovali svou tradiční identitu. Nicméně jiná hnutí na sebe vzala podobu novou, od té tradiční se lišící, a některá se objevila ve spojitostech, které zprvu jako náboženské ani v nejmenším nevypadaly (posledním příkladem nám budiž takzvaná "kontrakultura" šedesátých let tohoto století). Řečeno parafrází výroku Marka Twaina: zprávy o smrti Boha byly silně přehnané. Zde je ovšem třeba podotknout, že tento postřeh samozřejmě v žádném případě není argumentem pro existenci Boha. Možná, že důvod, proč se stále znovu a znovu objevuje onen k transcendentnímu poznání se vztahující přesah lidského bytí, je dán tím, že transcendence je ve skutečnosti součástí reality a že tato realita nad sekulárností v konečném důsledku vítězí. Možné je však také to, že se obrodné náboženské proudy objevují z příčin spíše psychologických, než ontologických: realita je opravdu chladná a bezútěšná, leč lidé útěchu hledají a - jak tomu vždy bylo a bude - naskytnou-li se jim nějaké útěšné iluze. neodmítnou je.

Jiným příkladem přehánění je dost možná běžný názor na dosah působnosti vědecké racionality. Člověk se nemusí obracet jen k náboženství, aby tuto možnost shledal přijatelnou. Je šokující, čemu všemu jsou lidé, jejichž vzdělání se pohybuje v nejvyšších sférách vědeckého poznání, ochotni věřit jen kvůli iracionálním předsudkům: aby to člověk dokázal patřičně ohodnotit, stačí, když se podívá na politické a společenské názory nejvzdělanějších vrstev západních společností. Jen jeden příklad za všechny: to, čemu ohledně podstaty a povahy komunistické společnosti dokázali v průběhu posledních desetiletí věřit západní intelektuálové, je samo o sobě dostačující k tomu, aby na tezi, podle níž je nárůst racionality důsledkem náročného, vědecky orientovaného vzdělání, popřípadě života v moderní technické společnosti, padl stín vážných pochybností. I zde však platí, že tento postřeh nevede nutně k závěru, že všechny premisy týkající se vědecké racionality vyslovované v duchu běžných názorů jsou veskrze falešné. Tento běžný náhled na věc však přehlíží schopnost člověka produkovat jev, který by bylo možné označit jako kreativní schizofrenie: tak například jaderný fyzik, který do vědeckého článku jakživ nenapsal byt' jedinou větu, aniž by starostlivě a opakovaně prověřil každý jednotlivý důkaz, bude v záležitostech politických pronášet dogmatická tvrzení, jež nejsou založena na důkazech, nýbrž na slepé víře ve hnutí či režim, do něhož tento jedinec promítá nějaké kvazináboženské naděje.

Nejzávažnější obtíž spojená s běžným pohledem na sekularizaci však tkví v prostých faktech hovořících o stavu náboženství v současném světě. Již tradičně se tu hodí poznamenat, že by bylo chybné prosazovat názor, že tato fakta nezvratně vyvracejí vše, co spadá pod pojem sekularizační teorie. Ta samá fakta nám však zároveň důrazně napovídají, že stav věcí je složitější.

Ve skutečnosti existuje jen jediná geografická oblast a jediná vícenárodnostní skupina lidí, na něž sekularizační teorie, jak se zdá, platí téměř beze zbytku. Onou oblastí je Evropa, a onou skupinou jsou lidé s vyšším vzděláním západního typu kdekoli na světě. V Evropě se až dosud neobjevují žádné náznaky, že by se formovalo nějaké kontra-hnutí; naopak mezi lidmi vzdělanými v západním duchu se silné anti-sekularizační tendence projevují v mnoha částech světa. Severní Evropa, pravděpodobně počínaje Anglií, již ve skutečnosti prochází procesem sekularizace, který lze dosti přesně uvést ve vztah s postupem modernizačních trendů. Vzhledem k tomu, že průmyslová revoluce začala v Anglii, je pro sekularizační teorii značným posílením, jestliže se lze na tu samou zemi dívat také jako na jedinou oblast, v níž celý tento proces začal. Skandinávie obecně a Švédsko zvláště jsou v současné době zosobněním vrcholné fáze sekularizace, a to jak co se týče lidského chování, tak i běžně vyjadřovaných názorů. Zajímavé ovšem je, že se zdá, že ten samý proces sekularizace nyní zachvátil jižní Evropu, zejména Itálii a

Španělsko. V této chvíli neexistuje žádný důkaz, že by se vůči tomuto vše prostupujícímu proudu sekularizace formovala nějaká opozice. V případě východní Evropy platí, že zde se fakt, zda se situace vůbec nějak liší, teprve ukáže. Otázkou zůstává, zda značný význam, který církve v některých zemích jako například katolická církev v Polsku a církev luteránská v bývalé Německé demokratické republice) v současnosti mají, je opravdu příznakem opětovného oživení náboženské víry, nebo zda byla tato skutečnost způsobena nepřítomností jiných institucí schopných poskytnout v těchto totalitních společnostech určitý stupeň "svobodného prostoru". Ať už je tomu jakkoli, Evropa je a i nadále bude vynikajícím příkladem použitelným pro podporu sekularizační teorie. Podíváme-li se napříč národy, zjistíme, že tu existuje jistá vrstva (byť poměrně úzká) lidí vzdělaných v západním duchu - intelektuálů, chcete-li - jež se zdají naplňovat předpovědi sekularizační teorie. Můžeme je nazvat "Švédy volbou". A tak se libovolný jedinec může pohybovat po celém světě po místech, jako jsou univerzity, mediální střediska, literární konference a tak dále, jejichž výsledná podoba je touto vrstvou usměrňována, a může se být poměrně jistý, že na náboženské názory nenarazí. Takový jedinec si pak může celkem klidně myslet, že svět jako celek vypadá právě takto. To by se ovšem hrozně mýlil. (Člověkem, který tuhle chybu udělal, je třeba Salman Rushdie; a cena, již za tento omyl platí, je pěkně vysoká.)

Náboženská horlivost zbytku světa je naopak právě tak prudká, jako byla kdy předtím, ba je možná ještě větší. Zde je třeba mít v první radě na mysli pevný, neochabující vliv, který na ohromné množství lidí žijících prakticky kdekoli mimo Západ má tradiční náboženství - ať už je to ve východní či jihovýchodní Asii (případně s výjimkou Japonska), popřípadě v daleko větší míře v Asii jižní a v celém muslimském světě, subsaharské Africe a Latinské Americe. Tím pádem je možné, že člověk, jenž žije ve vesnici kdesi na indickém venkově, může projít do jisté míry moderní výchovou, popřípadě může být gramotný a může částečně ovládat angličtinu, a může též užívat celou škálu moderních technických vymožeností a přesto přese všechno může žít ve světě, který je bezvýhradně ovládán myšlenkovými schémata a vzorci chování, jež předpisuje tradiční hinduismus. A tím pádem je také možné (a pro sekularizační teorii i mnohem nebezpečnější), že jeho příbuzný, který absolvoval nějakou západní univerzitu a je - dejme tomu - aktivně činný na poli jaderné fyziky, se právě nedávno mohl klidně připojit k divokému hnutí usilujícímu o re-hinduizaci Indie, a to - nebude-li zbylí - i za cenu krveprolití. Druhý příklad z této dvojice naznačuje spíše možnost obrody než vytrvalého přežívání. Obrodná hnutí tohoto druhu dnes probíhají mimo Západ prakticky všude, přičemž pro některé z nich je typické, že jejich vliv na formování událostí, které jsou jimi ovlivněny, je velice silný. Pro jejich označení se nesprávně (a hanlivě) užívá výrazu "fundamentalismus"; ať už je však člověk nazývá jakkoli,

faktem zůstává, že jejich existence značně zpochybňuje tvrzení, podle kterého jsou modernizace a sekularizace spojitými nádobami. Moderní komunikační prostředky (rozhlas, televize, audio- a videokazety) se tak v dnešní době stávají hlavními nosiči pro šíření vyhraněně tradičních náboženských trendů; moderní, vědecky zaměřená výchova je pak podle všech náznaků vůči jejich svodům téměř, neřkuli zcela bezbranná.

Pohlédne-li člověk na fenomén obrodných náboženských hnutí v globálním měřítku, zjistí, že dvě z nich jsou obzvláště výrazná. Jedno z nich je muslimské, druhé evangelicko-protestantské. Přestože mezi nimi lze nalézt jistou psychologickou podobnost, jsou jak jejich dopady na společnost, tak jejich vztahy k modernizaci velmi odlišné. Shodují se samozřejmě v tom, že v obou případech jde o jevy, jejichž původ tkví v reakci, o jevy zaměřené proti něčemu. Shodují se i v tom, proti čemu se zaměřují: objektem jejich nevráživosti jsou některé důsledky moderního způsobu života, konkrétně jeho sublimační efekt a pocity ztráty smyslu. Obě také na straně těch, kdo se v nich angažují, vyvolávají podobně silné zanícení, a vyzarují ducha expanzionismu a mesianismu. Tím ovšem veškerá podoba končí; my se k této otázce vrátíme za chvíli. První, co je tu třeba zdůraznit, je ohromný geografický záběr a mohutný rozsah těchto hnutí. Muslimská obrodná hnutí se rychlostí blesku šíří v celém islámském světě od Atlantiku až k Čínskému moři, prostě všude, kde je možné zaslechnout hlas muezzina svolávající věřící k modlitbě. Pozornost světa tento jev upoutal díky íránské revoluci; dnes už je však naprosto jasné, že v jejím případě nešlo ani o jev výjimečný, ale ani o jev typický. Mohutná islámská hnutí se objevují všude, v severní Africe i na jihu Filipín, a mnohá z nich nemají s motivy, jež se uplatnily v případě Íránu, téměř nic společného. Ještě širší geografický rozsah má hnutí evangelikální, jež se většinou projevuje důrazem na události letniční. Toto hnutí je velmi silné ve východní Asii (opět s výjimkou Japonska), a především pak v Jižní Koreji, kde dosahuje rozměrů až gigantických. Výrazně se prosazuje též v oblasti jižního Tichomoří. Velice úspěšné je i v subsaharské Africe, kde se často notně neortodoxně spojuje s obrodnými proudy uvnitř tradičních afrických náboženství. Nejdramatičtější se expanze evangelikální větve protestantismu projevuje v Latinské Americe, skrze niž se žene jak préríjní požár, získávajíc přitom ohromné davy nových stoupenců (odhady napovídají, že jde zhruba o 40 milionů lidí). V některých státech této oblasti - jmenovitě ve střední Americe, některých částech Brazílie a v Chile - dokonce zásadně proměňují stávající společenskou, politickou a ekonomickou tvář země.

Vztah těchto dvou hnutí k moderní době se velice liší, byť lze o obou říci, že jejich charakter je ve vztahu k ní reakční. Pro sekularizační teorii z toho však ani v jednom případě neplyne nic dobrého. Hnutí muslimské je ve skutečnosti neo-tradiční - "reakcionářské", chcete-li - a to jak z hlediska náboženského, tak i společenského. Kořeny kontinuitního vztahu mezi jeho

hlavními náboženskými i společenskými představami tkví se vší pravděpodobností v samé podstatě islámu: člověk nemůže jeho náboženské poselství přijmout bez toho, aniž by zároveň akceptoval pokyn k přestavbě společnosti. Nabízí se nám tu tedy hypotéza, že islámské obrodné hnutí směřuje proti modernosti jak co se týče jeho záměrů (to jest navrátit společnost pod vládu islámského práva), tak i ve svých skutečných účincích (které jsou pro moderní rozvoj závažnou překážkou). Naopak o hnutí evangelikálním lze říci, že jeho záměry jdou proti moderní době jen zčásti; o jeho dopadech pak lze dosti hodnověrně tvrdit, že jsou vůči modernosti vstřícné.

Důvody, na nichž se tento rozdíl zakládá, snadno pochopíme, pokud si položíme prostou otázku: jestliže vezmeme za bernou minci, že obě hnutí jsou "konzervativní" - v tom smyslu, že se obracejí k historicky staršímu a podle všeho lepšímu období dějin - pak se musíme zeptat, k jakému období se to vlastně obracejí? U muslimů je můžeme vymežit lehce: je jím zlatý věk islámu, který lze zařadit někam mezi éru Muhammadovu a dobu vrcholné expanze arabského impéria (tedy mezi sedmé a deváté století křesťanského letopočtu); to jest do doby, kterou od nástupu modernosti dělí celá staletí. U evangelikálů žádný zlatý věk nenajdeme - pokud za něj nebudeme považovat dobu, kdy žili apoštolové - a evangelikálové také netvrdí, že by se k němu dnešní lidé měli vrátit. Pokud se ale člověk zeptá, v jakém období byly hodnoty, které prosazují, v křesťanském světě ukotveny nejpevněji, došli bychom nejspíš k závěru, že to bylo v osmnáctém a na počátku devatenáctého století. Rozdíl nespočívá jen v tom, že obě tyto epochy od sebe dělí tisíc let; je dán i rozlišením mezi tím, co je „středověké“, a tím, co je "raně moderní". Max Weber ve své analýze takzvané "protestantské etiky" a její úlohy při vývoji moderního světa jako první ukázal, že tyto "raně moderní" hodnoty a způsob života byly velice významnými nositeli trendů směřujících k moderní době, že byly jakýmsi jejich odrazovým můstkem. Dnes hraje podobnou roli - a všechny známky tomu silně nasvědčují - současný evangelikální protestantismus (odkazuji tu na vynikající knihu Davida Martina nazvanou *Planoucí oheň: Exploze protestantismu v Latinské Americe* /*Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*). Protestantské etice se třeba nedaří přetrvat v místech, kde původně vznikla jako je právě Sheffield), nicméně v takovém Sowetu, Soulu či Santiagu se jí vede dobře a dále tam fantasticky prospívá.

Pro podporu sekularizační teorie nelze ani jedno z těchto hnutí nijak využít. Procesy, jež se odehrávají v islámském světě, odhalují hloubku odporu vůči moderní době obecně a sekulárním trendům zvláště; odporu, kterého jsou dnešní lidé schopni dokonce i v prostředí, kde modernizace pokročila již značně daleko - jak je tomu u vzdělané části střední vrstvy na Středním Východě. Tento rys lze vyzorovat i u hnutí evangelikálního; nicméně zde se projevuje také fakt, že modernizaci je možné úspěšně a efektivně opakovat důsledným

protěžováním jednoznačně náboženských hodnot a vzorců chování. Na tomto místě by ale bylo vhodné přiznat, že ani jeden z diskutovaných jevů není pro sekularizační teorii oním příslovečným posledním hřebíkem do rakve; vždy jí ještě zůstává možnost, jak se z této situace dostat ven. Ve stávajících eventualitách se ale jasně projevuje křečovitost symptomatická pro někoho, kdo je v "posledním tažení": dobrá, dejme tomu, že íránská revoluce je nakonec docela působivá, avšak {rán se stejně bude muset dříve či později navrátit do moderního světa a pak se sekularizační síly vrátí zpět - a jejich pomsta bude sladká. Pokud jde o evangelikály v místech, jako je Santiago, tak ti mohou opravdu projít stejným vývojem, kterým prošli jejich duchovní bratři v Anglii osmnáctého a devatenáctého století: jejich hodnoty a způsob života pro ně v rané fázi rozvoje moderního kapitalismu mohou být přínosem, ovšem pokud bude tento rozvoj úspěšný, ty samé hodnoty i životní styl přínosem být přestanou a (podle tohoto argumentačního postupu) zmizí v propadlišti dějin - tak, jak se to stalo v Anglii. V tomto období dějinného vývoje není možné přesvědčivě prokázat, že takováto argumentace je špatná; jediné, co můžeme říci, je, že je spekulativní a že údaje, které máme nyní k dispozici, ničemu takovému nenasvědčují.

Další komplikací, které musí sekularizační teorie čelit, je religiózní povaha Spojených států; a vzhledem k tomu, že jak význam, tak velikost této země jsou nepopiratelné, jde o komplikaci vskutku nemalou. Bylo by marné očekávat, že tu padne návrh, že společnost ve Spojených státech není moderní; pravdou je, že v některých ohledech je dost možná modernější než všechny jiné. Přesto však Amerika podle všech běžných měřítek je i nadále silně nábožensky založenou zemí. Z těch stejných ukazatelů pak plyne, že Spojené státy se od Evropy ostře liší, a že se liší dokonce i od svého bezprostředního severního souseda. (Zatímco anglicky mluvící Kanada se bráno z hlediska náboženské víry - nachází nejspíš někde na půl cesty mezi Anglií a Spojenými státy, Québec od druhé světové války prodělává rychlý a dramatický sekularizační proces, velmi podobný tomu, jenž se odehrává v jižní Evropě.) Nejenže je náboženský status quo dále zachováván, ale navíc platí, že více Američanů než kdy předtím nyní dochází na bohoslužby, podporuje náboženské organizace a sama sebe označuje za silně věřící. Je ovšem třeba připustit, že ne všechny náboženské skupiny se na tomto zlatém dole podílejí. Vcelku platí - což je opět v naprostém protikladu s tím, co by mělo vyplývat ze sekularizační teorie - že prosperita církví přímo závisí na míře, s níž setrvávají u zažitých názorů a obřadů: čím konzervativnější, tím úspěšnější. Významnou součástí americké společnosti je i ona již dříve zmíněná vrstva sekulárně založených, vzdělaných lidí, jakési "kvazišvédské" inteligence, která má - nábožensky vzato - blíže k Evropě, než ke společnosti, do níž patří. Tento rozpor mezi třídami uvnitř americké společnosti je příčinou některých ostrých konfliktů, kterými se budeme



zabývat později. Ať už je tomu jakkoli, skutečnost, že postavení náboženství je v americké společnosti, která je bezpochyby vysoce moderní a k tomu ještě velmi významná, tak pozoruhodně silné, je pro sekularizační teorii velkým problémem. Ani teorie "posledního tažení", ani představa, že s úspěšným rozvojem všeobecné modernizace náboženství odumře a ctnosti, jež jsou s ním spojeny, zastarají, nám žádné slibné vysvětlení tohoto jevu neskýtají.

Již dlouho tvrdím, že stav náboženské víry v moderním světě si žádá dodatečného vysvětlení, které by mohlo případně být vzletně pojmenováno jakožto "pluralizační teorie". Jeho podstatou - stručně řečeno - je, že pluralismus je v daném kontextu jevem právě tak významným jako sekularizace, kterou nám v případě, že vezmeme v úvahu oba tyto faktory, umožňuje lépe pochopit. Hovořím-li o pluralismu, mám tím více méně na mysli to, co tento výraz běžně znamená - koexistenci různých skupin v rámci jedné společnosti, spojenou s jistým stupněm občanského smíru. Náboženský pluralismus (používám tento termín, abych jej nějak odlišil od jiných typů) je jen jednou z několika proměnných tohoto fenoménu; pluralizace pak je procesem, který k tomuto stavu vede. K termínu "koexistence", jehož jsem v definici užil, je třeba dodat pár slov navíc. Jeho význam je v současných podmínkách širší: nejde jen o to, že se neuchylujeme ke vzájemnému vraždění, slouží nám spíše k poukázání - což je důležité - na jistý stupeň společenské interakce. V průběhu dějin se vyskytlo mnoho situací, kdy rozdílné skupiny dokázaly žít bok po boku bez toho, aby popustily uzdu svému, pravděpodobně přírodou danému sklonu jedna druhou vyhubit. Tento jistě žádoucí stav věcí, jehož bylo obvykle dosaženo nikoli díky vznešeným ideálům tolerance, nýbrž díky mezím, na které možnosti každé jednotlivé skupiny narážely) však byl obvykle udržován tak, že byly vztyčeny umělé bariéry bránící existenci vztahů mezi různými společenskými skupinami.

Představa, že pokud lidé poznají jeden druhého, budou se mít raději, je jednou z těch potencionálně nebezpečnějších iluzí liberální ideologie. Opak je pravdou; a k tomu, abychom si to uvědomili, postačí pouhý zběžný pohled na údaje o příčinách násilných úmrtí: většinu vražd spáchají blízcí přátelé či příbuzní. Pořekadlo, že dobré ploty dělají dobré sousedy, má z pohledu sociologie určitou platnost. Uveďme si tyto příklady: jedním je takzvaná "hradba zákona", kterou tradiční judaismus vztyčil kolem Židů, kteří byli nuceni žít v prostředí, jež jim bylo cizí a vůči nim nepřátelské. Dalším příkladem je hinduistický kastovní systém, jenž umožňoval, aby různé skupiny (původně dobyvatelé a poražení) žily vedle sebe bez toho, aby udržovaly společenské styky. Ve většině těchto případů jsou dvě hlavní tabu zaměřena proti tomu, co antropologové označují jako sdílení společného stolu a sdílení společného lože - tedy proti společnému stolování a vzájemným manželským svazkům. První je samozřejmě jakousi předeheurou ke druhému a lze je vykládat i tak, že v sobě obsahuje navýsost neformální interaktivní prvky. Za

takového stavu věcí je sice možné mluvit o smíru ve společnosti, nicméně koexistence je v jejím rámci velmi omezena.

Pluralismus, který tu je středem našeho zájmu, se objevuje tehdy, jakmile se v oné hradbě objeví praskliny. Sousedé se naklánějí přes ploty, baví se spolu, přátelí se spolu. Nevyhnutelně tak nastává jev, který označuji termínem "kognitivní nákaza", kdy různé životní styly, hodnoty a názory počínají splývat. Tento druh pluralismu se v průběhu dějin vrací se železnou pravidelností. Nejčastějším místem jeho výskytu jsou města; významné místo v dějinách Západu tak patří některým důležitým městům helénské a pozdě římské období. Pro moderní pluralismus je typický jeho výrazně masový charakter. Města se rozrůstají do gigantických rozměrů a jsou čím dál tím heterogennější. Lidé ze zcela rozdílných kultur jsou častěji a častěji nuceni se navzájem stýkat. Urbanizace je ale fenoménem nejen fyzickým, nýbrž i mentálním. Lidé se zprvu díky masové gramotnosti a posléze i díky moderním masově-komunikačním prostředkům střetávají s odlišnými kulturami a pohledy na svět, aniž by kdy opustili místo, kde se narodili; mohou tak - tímto způsobem nahlíženo - ve svých názorech projít procesem urbanizace, byť by i žili v místech, která jsou oficiálně klasifikována jako maloměsta, vesnice nebo venkovské oblasti. A protože modernizace je setrvalý, stále se rozvíjející proces, prohlubuje se a rozvíjí v průběhu času i tento pluralismus. To je tedy věc, která se v rámci moderní doby děje, a která utváří i ji samotnou. Její pluralizační účinky jsou dále zesíleny působením tržní ekonomiky a demokratického politického zřízení. Trh, stejně jako město, vždy byl a je pluralizační silou: všechny sorty lidí jeden od druhého nakupují a naopak si prodávají vše možné a důsledkem toho je, že "sdílení společného stolu" se stává všudypřítomnou, reálnou eventualitou. Trh se pod vlivem kapitalismu stává univerzálním. Demokracie - přinejmenším ve své moderní podobě - v politické rovině institucionalizuje toleranci. I zde ale platí, že z hlediska uzavřených tradičních společenství tu existuje stále nebezpečí, že lidé, kteří společně volí, mohou nakonec začít také společně jíst - a pak už se může přihodit cokoli.

Jevem, o jehož reálné existenci pochybovat nelze, je právě "kognitivní nákaza". Pro její vymezení nám stačí jen pár slov: člověku se do mysli vtírá myšlenka, že jeho tradiční způsoby nazírání na svět nemusí být jediné, jimž lze přičíst jistou platnost; že na tom, co hlásají lidé z kultur jemu cizích, možná také něco je. Světový názor, který až do nynějška považoval za samozřejmý, ztrácí - byť zpočátku poznenáhlu - svou výjimečnost a otevírá se jiskřičce pochyb. Tato trhlina má ale dar se bleskově rozevírat. Nakonec se může stát, že přeroste ve vše prostupující relativismus. Jistot ubývá, pevná přesvědčení se proměňují v pouhé názory a člověk si pomalu přivyká na to, že je nucen zvažovat prakticky každý názor, který se od toho jeho liší. Jeden z důvodů, proč lze Ameriku z hlediska moderního pluralismu označovat jako "vedoucí společnost"

(což je výraz Talcotta Parsonse), spočívá v okolnosti, že ve Spojených státech proces pluralizace ze snadno zjištěných historických příčin ve skutečnosti pokročil již velmi daleko. Tento dynamický rozvoj pluralismu je velice pěkně zachycen v jazyce, který je dnes v Americe užíván ve vztahu k náboženství: Američané mají "náboženské preference", "díky náhodě" patří k té či oné církvi, a není neobvyklé, že rozhlásí, že se "dali" na konkrétní vyznání. V tomto jazyce se přesně zrcadlí neurčitost a nestálost: preference se nejspíš změní; člověk může dospět k názoru, že okolnosti tak náhodné, jako je prostředí, do něhož se narodil a v němž byl vychován, pro něj nemusí představovat neúprosný diktát; a právě tak se dnes může "dát" k jedné konkrétní víře a na druhý den se k ní již neznat.

Jestliže člověk tuto společenskou a psychologickou dynamiku pochopí, nepřekvapí jej, že tento typ pluralismu bude s největší pravděpodobností mít sekularizující účinky. Domnívám se, že by je měl i v případě neexistence jiných sekularizačně působících faktorů, jako jsou věda a technika; konec konců důsledky tohoto druhu měl již dřív, v období helénském. O moderní době lze tedy říci, že zapříčinila stálý rozvoj vzájemného symbiotického vztahu pluralismu a sekulárnosti.

To ale není všechno: uvědomme si, že modernost je produktem západní civilizace, jež sama je naopak produktem racionálního myšlení Starého Řecka na straně jedné a náboženského zanícení Židů na straně druhé. Oba tyto odkazy zapříčiňují, že je pro nás dosti obtížné se s pluralismem vyrovnat na kognitivní úrovni. V židovském náboženství byl pevně zakořeněný názor, že Bůh může být jen jeden; obdobně v racionalitě Řecka neochvějně platilo, že žádná věc či jev nemůže být zároveň A i ne-A. Jak princip monoteismu, tak princip kontradikce se nad celou historií vývoje západního myšlení vznášejí jak tíživý přízrak. Vůči jižní a východní Asii to je velice ostrý kontrast. Téměř všichni indiští či čínští filozofové by oba tyto principy považovali za očividné nesmysly: vždyť stačí, pohlédne-li člověk do tváře reality, a nemůže si nevšimnout, že projevů božské přítomnosti existuje neskutečné množství; snaha redukovat je na jedno jediné božstvo je tedy niterně nepřijatelná. Stejně tak platí, že každý rozumný člověk samozřejmě ví, že téměř vše je jak A, tak ne-A. Civilizace existující v indickém a čínském prostředí se tím pádem dokázaly a dokáží "kognitivní nákaze" pluralismu přizpůsobit mnohem snadněji než Západ se svým lpěním na monoteismu a aristotelských zásadách. Hinduismus je svou schopností absorbovat prakticky každé božstvo a každý rozpor pověstný. Hbitost, s níž Číňané a jiní východní Asiaté přeskakují mezi různými náboženskými koncepcemi, je obdivuhodná. V rodinném životě jsou třeba konfuciány, během velkých životních krizí buddhisty, a při dalších příležitostech zase něčím jiným. Křesťanství je tedy z tohoto pohledu (jestliže k jiným, které tu

pro nás nemají význam, nepřihlížíme) ve vztahu k sekularizačním důsledkům moderního pluralismu obzvláště zranitelné.

Křesťanská společenství, která čelí rozkladným účinkům pluralismu, nemají mnoho na výběr. Po jistou dobu mohou samozřejmě celý problém ignorovat a tvářit se, jako kdyby se nic nestalo. Nemohou to ovšem vydržet donekonečna; délka časového údobí, kdy se takto chovat lze, závisí na stupni aktuální "kognitivní nákazy". Stane-li se situace neudržitelnou, vyvstanou před nimi čtyři hlavní možnosti: označím je jako "kognitivní smlouvání", "kognitivní kapitulaci" a "kognitivní hradbu", u níž rozlišuji další dvě subkategorie - jednu defenzivní, druhou ofenzivní. V rámci současných křesťanských církví v Americe i jinde ve světě můžeme pozorovat všechny čtyři.

S pochybami je možné smlouvat. Uvnitř společenství věřících, ale i v nitru každého jednotlivého z nich probíhá jistý druh niterného dialogu, který pravděpodobně vypadá zhruba takto: "Dobrá, na zázracích Ježíšových už dále lpět prostě nemůžeme. Ale vzkříšení se nevzdáme!" Může vypadat i jinak: "Oficiálně uznáme, že Ježíš některé věci, které měl podle novozákonních tvrzení říci, nikdy neproněsl. I nadále však budeme trvat na tom, že zavedl svaté přijímání!" Nebo ještě jinak: "Přestaneme prosazovat princip papežské neomylnosti. V otázce biskupské posloupnosti ale neustoupíme." A tak dále. Lze se též dohadovat, že střetne-li se nějaký institucionalizovaný soubor náboženských představ s problémem, jemuž není možné se vyhnout, je jistá míra smlouvání a vzájemných ústupků nezbytná. liberální teologie je přinejmenším počínaje Friedrichem Schleiermacherem jedním dlouhým procesem kognitivního smlouvání s pochybami, které moderní sekulárnost plodí (jejíž zastánci - a právě k nim se Schleiermacher obracel - samozřejmě jsou "lidé vzdělaní, leč náboženstvím opovrhující"). Lze se dokonce dohadovat, že takové smlouvání je jediným postupem, který je vskutku upřímný. Bylo by však nerozumné a nebezpečné, kdybychom přehlíželi rizika, jež se s ním nedílně pojí.

Vždyť ten, kdo se odhodlá podat ďáblu pochyb prst, by se měl připravit na to, že ve skutečnosti riskuje celou ruku. Pokud tak neučiní, vystavuje se nebezpečí, že jej spolknou jako malinu. Můžeme také říci, že - použijí-li jiné metafory - stačí, aby člověk udělal jen jeden malinkatý, vstřícný krůček a naznačil ochotu smlouvat, a octne se na kluzkém srázu, u jehož paty kdesi hluboko dole leží trosky zničené víry.

Podstata možnosti číslo dvě tkví v tom, že bílou vlajku značící kapitulaci vztyčíme hned zpočátku a vyhneme se tak bolestnému procesu vzájemných ústupků a kompromisů. Tím se dozajista všechno zjednoduší; pro mnoho teologů, kteří buď sami sebe prohlašují za radikály, popřípadě je tak označují jiní, to také byl nejběžnější modus operandi. V křesťanství americkém tento typ teologického přístupu dosáhl určitého vrcholu v takzvané "smrti teologie Boha", což je

bezesporu krátkozraký a mediálně propagovaný oxymóron. Nicméně mnoho současných, umírněnější jazyk užívajících teologů se na tom úplně samém aktu kapitulace podílí také. Jeho základem je vědomá akceptace tvrzení, že sekulární charakter moderní doby se k transcendenci oprávněně staví odmítavě a stejně tak oprávněně následně převádí poselství, jež je v křesťanství obsaženo, do toho či onoho jazyka, který je pro sekulární svět běžný. Může zde jít o mluvu filozofie, psychologie či politiky. Každé z těchto přetlumočení pak bude mít i své specifické důsledky, nicméně základní tvrzení zůstává stále nezměněno: "Taková je skutečná tvář křesťanské víry." Netřeba se trápit s nepříjemnou přítěží tradičních, ortodoxně založených příkazů a požadavků. vždyť můžeme použít prakticky jakoukoli sekulární náhražku - ať už jde o "ježíšovskou etiku", nějaký typ existencialistického prožitku, duševní zdraví obdařené "duchovní" složkou, či popřípadě (což je verze v posledních letech nejoblíbenější) nějakým konkrétním politickým programem. Třebaže tento modus operandi člověku skýtá pocit, který by bylo možné nazvat kognitivní útěchou, v konečném důsledku zahubí sám sebe. Je to jakýsi druh intelektuální sebevraždy. Z hlediska společenského vede k nakupení ústupků, které nakonec popírají svůj vlastní smysl: lidé totiž zjišťují, že eticky se lze chovat i tehdy, neuznávají-li Ježíše; že lze žít plným životem a uchovávat si duševní zdraví i bez náboženské víry; že v politickém životě se lze bez církve snadno obejít. Právě tento proces je možné až do šokujících podrobností pozorovat u hlavního proudu dnešního amerického protestantismu. Jeho příkladu horlivě následuje úctyhodný počet katolických teologů; lze si dokonce povšimnout, že ty samé příznaky se začínají objevovat v řadách lépe vzdělaných evangelikálů.

Následující možnost je pravým opakem té předchozí: staví se na odpor pochybám i těm, kdo s nimi přicházejí; opětně navzdory vší té sekularitě moderní doby i jakékoli ortopraxi, která se s ní pojí, stvrzuje platnost celé ortodoxie. Ve své defenzivní podobě s sebou nese stažení se do pevnosti, uvnitř které lze dále uplatňovat všechny staré normy - doktrínální i ty, jež se týkají chování. V podobě ofenzivní je jejím cílem ve jménu tradiční náboženské víry dobýt zpět stávající společnost a podrobit si ji. Můžeme volit jinými slovy řečeno - mezi ghettem a křížovou výpravou. V podmínkách moderní společnosti, především jde-li o společnost v pokročilé fázi průmyslového vývoje, se však obě tyto varianty střetávají s mohutnými problémy. Tím hlavním je právě pluralismus, o kterém tu pojednávám. Rozhodneme-li se při výběru pro ghetto - poněkud decentněji by se dalo říci, že pokud se rozhodneme vytvořit či uchovat subkulturu - musí být hradby, které kolem něho vztyčíme, opravdu pořádně tlusté, mají-li odolat kognitivní nákaze pluralismu a udržet ji v bezpečné vzdálenosti. Stačí, aby se v ní objevila jedna malá prasklinka, a mocný vichr okolní pluralistické kultury vtrhne za prudkého burácení dovnitř. Tomuto problému musí v americké společnosti čelit každá sekta, každé uzavřené společenství -

mormony počínaje. amenity a chasidy konče. Nejpůsobivější příklad nám tu ale skýtá katolicismus, respektive jeho vývoj po druhém vatikánském koncilu. Katolická církev v Americe až do té doby úspěšně udržovala pevnou a prospívající subkulturu. jejíž příslušníci byli před okolním kognitivním běsněním v relativní bezpečí. Druhý vatikánský koncil zamýšlel - řečeno slovy Jana XXIII. - "otevřít vrátka ve zdi"; nezamýšleným následkem tohoto takzvaného *aggiornamenta* ovšem bylo, že otevřelo osmiproudou superdálnici vedoucí samým středem katolického ghetta - a po ní s prudkým burácením vtrhlo dovnitř úplně všechno. Současné vedení katolické církve - zejména v jejím ústředí v Římě - na opravě pobořeného opevnění tvrdě pracuje; je ale možné, že již přinejmenším v západních zemích je příliš pozdě.

Jakýkoli pokus o znovudobytí společnosti ve jménu tradiční ortodoxie/ortopraxe v sobě samozřejmě zahrnuje ještě důraznější odmítnutí pluralismu. V americkém prostředí takový cíl nutně vede nejen k odmítnutí ústavně zakotvené odluky církve od státu, nýbrž také určitých klíčových částí politického kréda Ameriky. Mezi katolíky je jen málo těch, kdo tento nepřilíš nadějně vyhlížející postup podporují; nejsilnější zastánci této varianty jsou k nalezení v drsném prostředí evangelické větve protestantismu. Právě z jeho lůna zaznívá volání po "křesťanské Americe", přičemž tento pojem tu je vymezen úzce, tak, aby odpovídal představám této konkrétní verze ortodoxie. Člověk nemusí být sociologem z nejzkušenějších, aby chápal, že takováto představa - nebereme-li v úvahu možnost v současnosti nepředvídané (a díky Bohu nepravděpodobné) celonárodní katastrofy - má jen malou naději na úspěch. Nejpravděpodobnější je, že dokonce i křížová výprava tohoto rozsahu nakonec dospěje k vytvoření nevelkého ghetta a všem komplikacím, jež se s tím pojí. V západním prostředí byla v tomto směru posledním slibně vyhlížejícím pokusem katolicismem inspirovaná falangistická revoluce ve Španělsku, jejímž nepokrytě hláсанým záměrem bylo navrátit Španělsko pod vládu "království Kristova" (zde nacházíme odraz *reconquisty*. znovudobytí země z muslimských rukou). Přestože zamýšlela vytvořit ze Španělska předměstí Tatiny, jediné, co dokázala, bylo uhladit cestičku tomu, co je ze Španělska dnes - předměstí Bruselu.

Nicméně právě tak, jak by bylo mylné chápat modernizaci a sekularizaci jako nezvratný, jednosměrný proces, tak by bylo chybou takto chápat i pluralizaci. Existují silné trendy jdoucí proti modernizaci a proti sekularizaci, a existují i stejně tak silné trendy stavící se proti pluralizaci. Důvody, proč tomu tak je i v jejím případě, jsou nasnadě: pluralismus vytváří stav permanentní nejistoty ohledně toho, v co by měl člověk věřit a jak by měl žít. Nicméně mysl člověka se nejistoty děsí; zejména tehdy, dotýká-li se vskutku důležitých věcí v životě lidském. Dosáhne-li míra relativismu určité meze, výrazně se tím obnoví přitažlivost hodnot absolutních. Relativismus osvobozuje, nicméně výsledná svoboda nemusí být každému příjemná. Lidé tedy

začínají hledat vysvobození z relativismu. To také vysvětluje, proč se v současné pluralistické společnosti navzdory výše zmíněným potížím, jimž každý takto absolutisticky vystavěný plán musí čelit, dostává důrazně hlásaným návrhům slibujícím jistotu a "celistvost" takové pozornosti a zájmu. Samozřejmě ne všechny tyto anti-pluralistické představy jsou svou podstatou náboženské. Mnohé z nich mají blízko k politice, jiné jsou povahy spíše citové, popřípadě se váží na nějaký charakteristický způsob života či filozofii. Tím je také dáno, proč mezi marxisty, radikálními feministkami, lidmi, kteří úmyslně žijí v elementárních životních podmínkách, a provozovateli různých kultů zdravého života bez ohledu na ideologické rozdíly existuje hluboká psychologická a sociologická příbuznost. Člověka to téměř pokouší, aby řekl, že ideologický základ všech takovýchto hnutí má význam toliko okrajový - ovšem jen pokud jsou tato hnutí schopna poskytnout těm, kdo se k nim uchylují, nové jistoty; pokud dokáží dát nový základ jejich víře a říci jim, jak se chovat.

Chceme-li porozumět společensko-psychologické dynamice pluralismu, musíme porozumět prolínání mezi nekonečnou tolerancí a fanatismem, což je jev, který je pro současný Západ a především pro americkou kulturu velmi charakteristický: jev, který by se nám jinak jevil jako silně matoucí. Tato kultura na straně jedné podle všeho toleruje prakticky kde co. Žádná myšlenka, žádný styl života, žádný politický program se nezdají být natolik vzdáleny zdravému rozumu, aby nebyly vážně prodiskutovány a aby jim nebylo přiznáno právo na existenci. Na stranu druhou však ta samá skupina lidí, kteří tuto všeobjímající toleranci hlásají, kupodivu velmi ochotně přestupuje k ideologiím toho druhu, jež si osobují právo na vlastnictví absolutní jistoty, vyžadují absolutní poslušnost a vůči zbytku společnosti vznášejí požadavky, které jsou svou nepřijatelností mimo jakoukoli diskusi. Relativisté a fanatici v dnešní době nejen že žijí bok po boku, oni navíc jeden druhého s neměnnou pravidelností obracejí na svou víru.

S pluralismem se nežije snadno. Demokracie, ať už jako idea či jako soubor institucí, nám toto soužití v praktickém politickém smyslu usnadňuje, avšak se řešením fundamentálních, v našich základech ležících problémů týkajících se naší existence, nám nepomůže ani v nejmenším. Pohlédneme-li na celou tuto záležitost z hlediska filozofického, lze výzvu, již před náboženství staví moderní pluralismus, formulovat velice snadno: jde o to, zda se i nadále dokážeme přidržovat svého přesvědčení bez toho, abychom je buď utopili v bezbřehém relativismu, nebo je uzavřeli v neprodyšné hradby falešných absolutních jistot fanatismu. Řešení tohoto problému je obtížné, ale nikoli nemožné.