

Globalizace, modernizace a postmodernizace. Nejasné postavení náboženství [1991]

Roland Robertson

Lidstvo je prostě jiné slovo pro všechny lidské společnosti, pro neustálé probíhající konfigurace, které spolu rozličné útvary sestavené za účelem přežití vytvářejí ... V dřívějších dobách slovo lidstvo často sloužilo jako symbol za vlasy přitaženého ideálu, který stál mimo oblast zkoumání společenských věd. Dnes už není za vlasy přitažený. Není to ani ideál. V době, kdy se různé kmeny, všechny státy na světě, blíže setkávají, lidstvo stále více představuje čistě faktický referenční rámec sociologického studia minulosti i současné fáze společenského vývoje.¹

Společenské systémy můžeme nazvat společnostmi pokud obsahují všechny procesy, které pro ně mají charakter komunikace. Společnosti jsou inkluzivní systémy ... Z historického hlediska může říci, že společnosti se rozšiřují, protože se zvětšuje komunikační potenciál. V dnešní době existuje ve skutečnosti pouze jedna společnost, světová společnost, která obsahuje veškerou smysluplnou komunikaci a vylučuje vše ostatní.²

Nejprve bych v tomto krátkém pojednání chtěl co nejstručněji popsat hlavní složky globalizační teorie a to především z hlediska významu náboženství. Vzhledem k tomu, že mé dodatky ke globalizační teorii se často soustředily na úvahy o náboženství, přestože nezačaly tím, že by se na ně empiricky zaměřily, tento text není pouhým cvičením v aplikaci teorie nebo analytického hlediska. Jedná se spíše o pokus naznačit, jak se náboženství týká každé obecné úvahy o globalizaci. Dále bych se chtěl zamyslet nad náboženstvím v kontextu postmoderního stavu, obzvláště nad postavením náboženství jako *žánru* vyjadřování, komunikace, ospravedlňování a spotřeby v současném světě.

Globalizace

V určitém smyslu globalizační teorie předcházela teorii světových systémů a má s ní velice málo společného, ale v jiném smyslu se zase jedná o její alternativu. Jelikož se nyní nijak nehodlám zabývat historií globalizačně teoretického výzkumného programu, pouze v nejzákladnějších termínech naznačím nejdůležitější rozdíly mezi teorií světových systémů a

¹ Norbert Elias, „The Retreat of Sociologists into the Present“, *Theory, Culture and Society* 4/2-3, ???, s. 244.

² Niklas Luhmann, „The Evolutionary Differentiation Between Society and Interaction“, in: Jeffrey C. Alexander (ed.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley: University of California Press 1987, s. 114.

globalizační teorií. To by samozřejmě nebylo nutné, kdyby nebylo faktu, že hledisko světových systémů, jak vykrytalizovalo ve společenských vědách od poloviny sedmdesátých let, je na obecné úrovni značně rozšířeno i za hranicemi sociologie, politologie, ekonomie a ostatního akademického světa. Ze zdůrazňování globálně zhušťujících se aspektů a následků ochromování světového hospodářství se po celém světě stalo klišé veřejného diskurzu. (To jistě neznamená, že teorie a ideologie světových systémů jsou narozdíl od nejasných empirických tvrzení obecně sdíleny.) Jinými slovy, vzájemná ekonomická závislost a provázání na globální úrovni představují nejběžnější a nejexplicitněji popsanou složku a hnací sílu globalizace.

Na druhou stranu trvám na tom, že toto je pouze jeden z aspektů jednoho rozměru celkového procesu globalizace. Obzvláště ekonomický faktor představuje pouze jednu stránku vytváření moderního mezinárodního systému, který sám, tj. proces globální internacionalizace, je zase pouze jednou z mnoha dimenzí globalizace. Konkrétněji jsem z důvodů, které zde nemohu objasňovat, tvrdil, že proces globální *internacionalizace* (expanze a upevnění mezinárodního systému), musíme pojmově a empiricky umístit vedle procesů globální *societalizace* (globálního zobecnění určitého pojetí moderní formy společnosti), globální *individualizace* (globálního zobecnění koncepce moderního člověka) a globální *humanizace* (globálního rozšíření pojetí homogenního, ale rodově rozlišeného lidstva). Všechny tyto čtyři hlavní rozměry globalizace považuji za relativně samostatné, ale také za vzájemně vysoce závislé. Jinými slovy jejich poměr spočívá na bázi autonomie v rámci vzájemnosti, přestože empirické vztahy mezi nimi se liší a budou se lišit intenzitou a směrem proudu.

V obecném pojetí globalizace tedy shrnuji, jak se svět jako celek stává tím, co budu nazývat „jedním místem“. Původně jsem zvolil tento termín, aby nikoho nenapadlo, že podporuji obraz harmonického a integrovaného světa. Ještě více jsem chtěl zabránit tomu, abych vzbudil dojem, že globalizace nutně přispěje k tomu, že se svět stane lepším. Bohužel navzdory mé pečlivé volbě slov někdy došlo k nedorozumění. Chtěl bych tedy znovu opakovat, že když hovořím o tom, že svět se stává jediným místem (skládajícím se ze čtyř hlavních složek: společností, jedinců, mezinárodních systémů společností a lidstva), neříkám nic o idealistické globálním sjednocení.

V jistém smyslu je koncepce globalizovaného světa ohledně tohoto problému z analytického hlediska neutrální, i když bych měl dodat, že cítím, že každá sociokulturní entita

musí být různorodá, aby mohla trvat.³ Proto myšlenka homogenizovaného světa založená na Durkheimově pojetí mechanické solidarity je nejen neatraktivní, ale navíc postrádá jako teorie smysl a rozhodně není realistická. V každém případě to, že societalizaci a individualizaci považují za dimenze globalizace, naznačuje, že partikularismus a místní patriotismus jdou ruku v ruce s univerzalismem a kosmopolitismem.⁴

Sama globalizace vytváří rozmanitost, lépe řečeno podporuje různorodost v rámci stejnorodosti či odlišnost v rámci totožnosti. Jinými slovy globalizace v obecné rovině znamená univerzalizaci partikularismu a partikularizaci univerzalismu. Rozdíly v životním stylu civilizací, společností, etnik, skupin a jednotlivců jsou během globalizačního procesu obnovovány, nebo dokonce vytvářeny. Na druhou stranu globalizace přináší na sociologické i geografické úrovni krystalizaci a konkretizaci světa jako celku.

Takto se jako relativně nezávislí pozorovatelé musíme dívat na současný svět jako na celek. To neznamená, že se univerzalismus a kosmopolitismus nemohou nikde objevit, například z pohledu křesťanského fundamentalisty z Tennessee nebo Alabamy, jako příslušné protiklady upřednostňovaného partikularismu nebo místního patriotismu, jelikož v těchto i jiných oblastech se běžně tvrdí, že koncepce „jednoho světa“ je naprosté zlo. Ale už fakt, že se o univerzalismu – partikularismu a kosmopolitismu – místnímu patriotismu hovoří po celém světě, by pro nás jako pro pozorovatele měl znamenat, že to jsou skutečně globální jevy, a měli bychom se vážně zamyslet nad tím, jak a proč se tento způsob uvažování tak rozšířil.

Měli bychom ale rychle dodat, že tvrzením, že tato témata globálně zobecněla, nijak nepřehlížíme skutečnost, že myšlenky vyjadřující vztahy mezi vlastní a cizí skupinou, částmi a celkem, relativismem a universalismem atd. byly vždy v dlouhé historii ústředními tématy civilizací a náboženství. Systematická komparativně-historická analýza teorie a praxe toho, co můžeme druhově nazvat zahrnutí a vyloučení, se musí stát hlavním předmětem zkoumání fenoménu globalizace. Jediný opravdu kritický rozdíl mezi tímto historickým výzkumem a analýzou současného globalizačního procesu vyplývá z faktu, že svět jako celek je skutečně „jedním místem“. Také náboženské organizace a hnutí čím dál tím více na fenomén tzv.

³ Roland Robertson, „Globalization Theory and Civilization Analysis“, *Comparative Civilizations Review* 17 (1987, ???).

⁴ Tím nechci říct, že univerzalismus se rovná kosmopolitismus a partikularismus je totéž co místní patriotismus. (Jedním z důvodů, proč první rovnice neplatí, je také to, že „kosmopolitismus“ se stal součástí jazyka současné reklamy).

globality⁵ reagují. (Zdůrazňování současné podoby dnešního světa by nemělo dělat dojem, že můžeme určit konkrétní datum, před nímž svět v sociologickém smyslu nebyl opravdovým celkem.)

Než začnu tato témata podrobně rozebírat, chtěl bych se vrátit k pojmu světa jako jednoho místa, jímž jsem původně chtěl označit situaci, kdy celý svět je omezujícím i podporujícím prostředím pro to, co sociologové tradičně pokládali, za mezispolečenské a mezicivilizační záležitosti. Když jsem zvolil pojem „jednoho místa“, vědomě jsem odmítl Luhmannovo neoblomně hláсанé tvrzení, že jedinou „skutečnou“ společností moderního světa je světová společnost. Musím se přiznat, že je pro mě těžké odolat Luhmannovu argumentu v obecné rovině, i když nejsem přesvědčen o tom, že dostatečně přesvědčivě vysvětlil všechny důvody, nuance a námitky. Chtěl bych tedy Luhmannův pojem vysvětlit vlastními slovy.

Pojem společnost se objevuje v moderní době. Sledujeme-li Polanyiho argumentaci, jasně vyplyne, že tento termín, tak jak ho používají společenské vědy, je zhruba dvě stě let starý a označuje politicky a územně uspořádanou entitu, v níž probíhají zřetelně ohraničené společenské interakce. Také se na tento problém můžeme dívat tak, že Rousseauovy myšlenky ohledně požadavků společenskosti budeme pokládat za historický znak „vzniku společnosti“. V každém případě to není žádná náhoda, že se sociologický význam společnosti pevně uchytil v 90. letech 19. století pod vlivem Toenniese jako způsob odlišení dřívějších západních „společností“ (tj. "společenství") od typu společenského útvaru, který vykrytalizoval v Evropě a Americe koncem devatenáctého století (tj. vynořující se směsí individualistického voluntarismu a nadvlády státu typické pro národní útvary, v nichž nyní žijeme). Ve zhruba stejném období konce devatenáctého a počátku dvacátého století se totiž pojetí „civilizace“ jako normy, kterou musí naplnit společnosti patřící k „mezinárodní společnosti“, ustálilo v Evropě a pak bylo zavedeno i mimo ni⁶, a také se po celém světě, od Ameriky po Japonsko, rozšířila myšlenka, že společnost by měla mít soudržnou kolektivní identitu.⁷ Tento vývoj podle mě zaznívá v důrazu, který Max Weber klade na národně-kulturní stejnorodost a Durkheim na občansko-nábožensky společenskou totožnost.

Snažím se tedy říci, že mnoho úvah o společnostech na konci devatenáctého a počátkem dvacátého století vzniklo ve vztahu ke globálnímu kontextu, jehož omezení a představy formovaly pojetí, podle něž společnosti musí být národně partikularistické a současně plně

⁵ Roland Robertson, „Globality, Global Culture and Images of World Order“, in Hans Haferkamp – Neil Smelser (eds.), *Social Change and Modernity*, Berkeley: University of California Press 1991, ???.

⁶ Gerrit W Gong, *The Standard of 'Civilization' in International Society*, Oxford: Clarendon Press 1984.

⁷ Carol Gluck, *Japan's Modern Myths*, Princeton: Princeton University Press 1985, s. 37-41.

začleňovat jednotlivce a skupiny. Proto ze sociologického hlediska nebylo Weberovo zaujetí problémem germánského statusu Poláků, židů a katolíků a Durkheimův zájem o rozšíření institucí, které by jedince zapojily do (francouzské) společnosti, ničím jiným než intelektuálními odrazy obecné zainteresovanosti na vytvoření národně-společenské identity v kontextu jednak stále více globálních představ o tom, jak by životaschopná společnost měla „vypadat“, a také dojmu, že životaschopnost společnosti ve stále více vzájemně závislém světě závisí na prosazování a upevňování společenské solidarity a příslušnosti. Stručně řečeno, moderní nacionalismus a občanství vždy byly částečně globálními jevy a to nejen proto, že jsou všeobecně rozšířené, ale hlavně kvůli tomu, že z velké části vznikly jako odpověď na globálně rozptýlená očekávání.

Z těchto úvah vyplývá, že musíme usilovat o to, abychom se vyhnuli přeceňování čistě vnitrosociálních či dokonce vnitrocivilizačních výkladů mnoha sociokulturních trendů. Elias a Luhmann, přestože se jejich výklady liší, zapomínají, jak moc jsou globálně rozšířené názory na „společnost“ důležité. Koncepce civilizace, s níž přišel Elias, se stala kritickou složkou mezinárodního diskurzu, jakožto normy pro společnosti v klíčovém počátečním období moderní globalizace. Civilizační proces tedy nebyl tak náhodný, jak Elias předpokládá.

Proti Luhmannovi, přestože je velice přesvědčivý ohledně síly procesů funkční diferenciací, musím namítnout, že v současnosti není snadné snížit důležitost společností.⁸ Podle Luhmanna převládající formou diferenciací, a tedy v jistém smyslu i společenského uspořádání, v běžně rozpoznatelném typu společnosti byla doposud vnitřně strukturovaná společenská stratifikace, ale nyní se jí stalo funkční rozlišení, které sahá za hranice společností a proto začíná být naprosto nemožné, aby jakákoliv společnost fungovala pouze podle svých vlastních „informací“. Jediná „opravdová“ společnost je tedy celosvětová společnost, protože žádná společnost nemůže být samostatná, co se týče informací, které ona i její členové potřebují využívat. I když je Luhmannova teorie přesvědčivá, jak jsem se již zmínil, nijak se ve svých úvahách o „světové společnosti“ nezabývá okolnostmi, díky nimž je osud národní společnosti problematický.

Já tvrdím, že problém „světové společnosti“ vznikl díky tomu, že byl interpretován spolu s „problémem společností“. Nyní začínám být přesvědčen o tom, že musíme světovou společnost realisticky a konceptuálně brát v úvahu, uchováme-li si pojetí národní společnosti a uvědomíme-li si, že světová společnost je kvalitativně nový typ společnosti, jenž jistě je v

určitému smyslu jedním místem. Světová společnost je totiž částečně zeměkoule a to, že o ní mluvíme zvětšuje symbolicko-geografický význam společenských a civilizačních tradic.⁹

Náboženství, modernita a societalita

Ne náhodou byl vznik společnosti provázen úvahou, že náboženství má být oddělené od systémových oblastí politiky a hospodářství. Během devatenáctého století se myšlenka privátního odloučeného statusu náboženství rozvinula a rozšířila. Kdybychom měli určit období, kdy tento vývoj začal, byla by to samozřejmě osmdesátá léta a počátek let devadesátých osmnáctého století. Ve Francii a mladičkých Spojených státech amerických tehdy teze, že náboženství, tj. zjevené, společensky uspořádané a politicky důležité, je přinejmenším potenciálně škodlivé, získala značný vliv. Francouzská a americká deklaráce se zajisté velmi liší, to ale nijak nevyvrací obecné tvrzení, že od počátku devadesátých let devatenáctého století se odluka „církve od státu“ začala rychle prosazovat. V konečném důsledku tak byly koncem devatenáctého století položeny základy pro myšlenku, že náboženství můžeme a měli bychom zkoumat jako samostatnou oblast sociokulturního života.

Chtěl bych tedy říci, že mezi modernitou a náboženstvím existuje zjevně paradoxní vztah. „Náboženství“ je kategorií a problémem modernity, tématem, jež vzniklo v podmínkách modernity, „aby“ ukázalo, co modernita opouští. Na druhou stranu příslušnost k náboženství z velké části znamená kritiku samotné modernity. Z tohoto hlediska se na religionistické „hnutí“ můžeme dívat tak, že vzniklo jako protiklad *Gesellschaftu* a sociologii náboženství, a pokládat jej za disciplínu rozpolcenou mezi modernistickým pokusem upozornit na okrajovost náboženství (náboženství jako závislé proměnné) a antimodernistickým úsilím přiznat náboženství privilegované postavení, většinou jako něčeho, co věcem dává význam. Odtud pramení posedlost sociologie náboženství problematikou sekularizace. Ta má totiž dva původce, kteří nejdou moc dobře dohromady: modernitu, která vychází z osvícenství a představuje si svět bez náboženství, a antimodernitu, která si není schopná myšlenku světa bez náboženství připustit. Zájem o sekularizaci je výrazem dilematu sociologie náboženství.

Zatímco societalizace byla pokládána za hlavního nepřítele náboženství,¹⁰ můžeme podle mě dokázat, že právě globálně institucionalizovaný societalismus¹¹ ustanovil náboženství

⁸ Viz Niklas Luhmann, „The Self Description of Society: Crisis, Fashion and Sociological Theory“, *International Journal of Comparative Sociology* 25, 1984, s. 59-72.

⁹ J[ohn] M. Wagstaff [(ed.), *Landscape and Culture: Geographical and Archaeological Perspectives*, Oxford: Blackwell] 1987.

¹⁰ Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, New York: Oxford University Press 1982.

globální kategorií. Po francouzské a americké revoluci se místo náboženství v „řádně etablovaných“ společnostech stalo rozšířeným problémem. Mnoho čerstvě nezávislých společností v Latinské Americe se během devatenáctého století všemožně snažilo o prosazování sekulárního státu stojícího vedle oddělené oblasti náboženství a koncem tohoto období se princip náboženské svobody rozšířil na východ od Evropy, dokonce až do Japonska.

Ve stejné době důraz na to, že jednotlivé společnosti mají svou identitu, znatelně znejasnil otázku, co považovat za náboženství. V Japonsku v období Meidži bylo politické zřízení (*kokutai*) přikrášleno údajně nenáboženskou formou národního šintoismu, a to hlavně kvůli Západu očekávajícímu oddělené postavení náboženství a náboženskou svobodu. (Státní šintoismus byl prohlášen za spíše morální než náboženskou instituci.) Později byl sekulární stát neústupně prosazován v kemalovském Turecku. Durkheimovská teorie, že společnost potřebuje nějaký druh občanského náboženství, měla ale značný vliv. A tak vývoj pokračoval až k období po roce 1945, kdy se začal objevovat Třetí svět, jehož milníkem je zápas indické politické elity s cizorodým problémem, jak definovat náboženství, aby mohl být vytvořen sekulární stát. Údajně integrující nebo alespoň identifikační funkce náboženství byla nadále brána vážně, ale „skutečné náboženství“ bylo pokládáno za překážku sekularizace, jež byla pokládána za žádaný cíl societalizace.

Náboženství, postmodernismus a globalita

Depolitizace náboženství byla ústředním mýtem plánu společenské modernizace.¹² Dnešní repolitizace náboženství tedy ukazuje na něco důležitého. Podle mého názoru je repolitizace projevem nové fáze v dlouhodobém globalizačním procesu zahrnujícím obrovské znovuoživení společenských tradic a občanského zapojení jednotlivců do národně konstituovaných společností. Parsons¹³ říká, že charakteristickým znakem vytváření moderního světového systému společností je důraz na soběstačnost národní společnosti, což je norma obsahující především požadavek, aby „naprostá většina“ členů společnosti nebyla „radikálně 'odcizená“.¹⁴ Současně si povšimnul, že během krystalizace systému společností na globálním protievropsko-atlantickém základě se problém „mezispolečenské

¹¹ Frank Lechner, „Modernity and Its Procontents: Societal Solidarity in Comparative Perspective“, referát přednesený na každoročním setkání Americké sociologické společnosti a Společnosti pro sociologii náboženství, Mimeo.

¹² Roland Robertson, „Globalization, Politics, and Religion“, in James Beckford – Thomas Luckmann (eds.), *The Changing Face of Religion*, London: Sage 1989, ???.

¹³ Talcott Parsons, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs: Prentice Hall 1971.

institucionalizace nového systému hodnot ...stává rozhodujícím“.¹⁵ Globální zevšednění pojmu (soběstačné) societality vstoupilo podle mě do nové fáze, kde se klade důraz na osvobození jak společností, tak jedinců. To vytváří další paradox, protože prohloubení myšlenky společenské soběstačnosti se jasně v delším časovém úseku neslučuje s rozšířením přesvědčení, že jedinci by měli být uvolněni z přísných omezení daných jejich pojetím občanského začlenění.

Novým problémem je stupeň a forma zapojení do globální společnosti.¹⁶ Zatímco první velká moderní fáze globalizace znamenala téměř globální zobecnění koncepcí funkčně soběstačných společností včetně individuální příslušnosti, fáze, do níž překotně vstupujeme, se soustředí na společenské a individuální umístění v širším kontextu lidstva (i systému společností), tedy na rozšíření pojmu soběstačnosti na hlubší, „primární“ problémy a rozšíření důrazu na volbu jednotlivce. (Současně získal problém národní kultury nový tvar, protože zatímco v devatenáctém století vznikla a rozšířila se myšlenka, že společnosti by měly mít integrující společné kultury, dnes platí, že globálně známé pojetí moderního státu¹⁷ nutně vyžaduje společnou „kulturní gramotnost“¹⁸).¹⁹

Pro náboženství z toho plyne, že, vzhledem k tomu, že se o něm hovoří jako o sociokulturní kategorii, se nyní jeví jako forma kolektivní identity, jakožto relativně nezávislého zdroje pro ospravedlnění kolektivního jednání, i jako způsob spotřeby na úrovni jednotlivců. Náboženství se stalo globálně dosažitelným zdrojem prohlášení kolektivní identity, obzvláště v islámském fundamentalismu a teologii osvobození, stejně jako něčím, co má být jednotlivci konzumováno a spotřebováno.

Věřím, že takto můžeme objasnit vztah mezi globalizací a postmodernizací (ve smyslu trendů zaznamenaných postmodernisty a badateli analyzujícími údajný postmodernismus). Jedním z ústředních témat postmoderní teorie je samozřejmě tvrzení, že „velké příběhy“ ztratily životaschopnost, že čím dál tím více žijeme v situaci, kdy je nerealistické a

¹⁴ *Ibid.*, s. 9.

¹⁵ *Ibid.*, s. 121.

¹⁶ Roland Robertson, „Globalization Theory...“, ???.

¹⁷ John W. Meyer, „The World Polity and the Authority of the Nation-State“, in: Albert Bergesen (ed.), *Studies of the Modern World System*, New York: Academic Press 1980, s. 77-137.

¹⁸ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca: Cornell University Press 1983 [česky: Arnošt Gellner, *Národy a nacionalismus*, přel. Jiří Markus, Praha: Hřibál 1993].

¹⁹ Hlavní rozdíl odlišující zdůrazňování kulturní gramotnosti od úvah o vzdělávání pracující třídy v devatenáctém století spočívá v tom, že to první se více zabývá znalostí vlastní kultury, alespoň v tom smyslu, jak Hirsch nedávno aplikoval Gellnerovy myšlenky na USA. Očekávání, že společnosti by měly mít společné kultury a identity je téma, které by se mělo vsunout do diskuse o převládající ideologii. Viz E[ric] D. Hirsch, Jr., *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*, Boston. Houghton Mifflin 1987; Nicholas Abercrombie – Stephen Hill – Bryan S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis*, London: Allen and Unwin 1980.

nepravděpodobné myslet si, že v lidském životě existují dlouhodobé směr určující trendy a univerzalisticko-historické projekty. Týká se to především tzv. osvícenského projektu, o němž mluvím z hlediska societalizace a modernizace.

I když nebyl úplně opomenut, nebyla věnována dostatečná pozornost faktu, že stejně jako modernita byla původně evropsko-atlantickým jevem, tak i postmodernismus je, alespoň jako „teorie“, primárně západním, obzvláště francouzským, úhlem pohledu. Dostatečně jsme se nevěnovali myšlence, že postmodernismus je jakožto intelektuální stanovisko reakcí na globalizační proces, který relativizuje Západ. Západ „si už nevládne“ a budoucnost světa na tuto okolnost odpovídá tím, že vytváří myšlenky, které popírají všechny velké příběhy. Relativizace západní modernity také podporuje názor, že modernita je mrtvá.

Je ale zřejmé, že velké příběhy neumírají v Latinské Americe nebo v Asii, dokonce je jejich (náboženská) vitalita částečně reakcí na zoufalou situaci velkého příběhu na Západě (obzvláště v západní Evropě). V globálním měřítku se podle mého názoru stáváme svědky vzniku obecného nátlaku na společnosti a civilizace, aby vytvářely své vlastní výklady svého místa ve světových dějinách. Náboženství v tom samozřejmě hraje klíčovou roli, tedy jinde než v Evropě. Současně se ale zdá, že se náboženství v mnoha oblastech světa stalo prostě součástí volby životního stylu.²⁰ V tom spočívá paradox náboženství v globalizovaném a částečně postmoderním světě.

Roland Robertson, „Globalization, Modernization, and Postmodernization: The Ambiguous Position of Religion“, in: Roland Robertson – William R. Garrett (eds.), *Religion and Global Order*, New York: Paragon House 1991, s. 281-290. Přeložila Lucie Kučerová.

²⁰ To, jestli nyní můžeme vážně hovořit o tom, že si společnosti vybírají globálně participační „životní styly“, by stálo za diskusí. S touto úvahou se pojí vzrůstající pravděpodobnost, že si jedinec vědomě vybere uzavřený fundamentalistický životní styl. Je to moderní nebo postmoderní?

