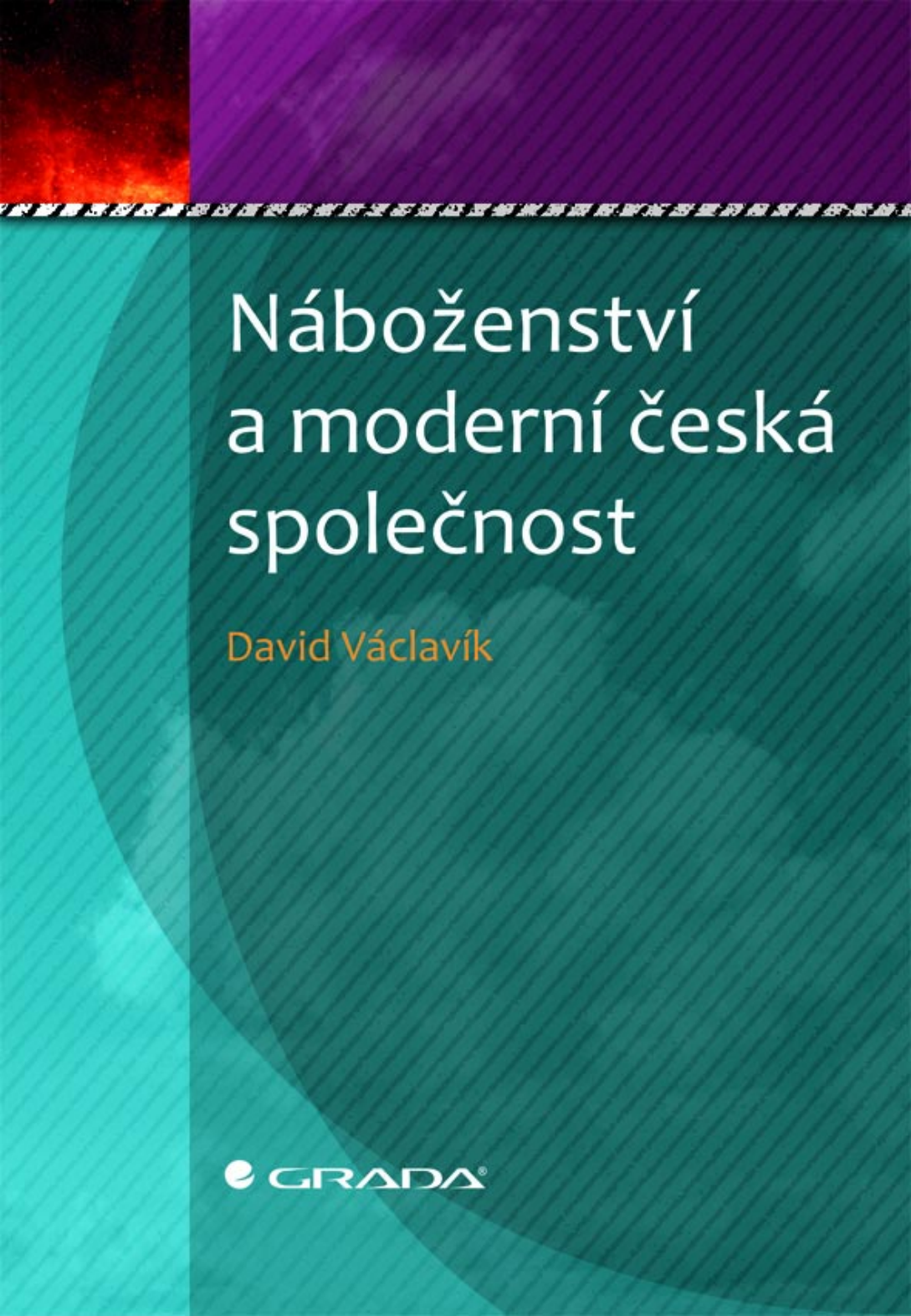




Náboženství a moderní česká společnost

David Václavík

 GRADA®

Upozornění pro čtenáře a uživatele této knihy

Všechna práva vyhrazena. Žádná část této tištěné či elektronické knihy nesmí být reprodukována a šířena v papírové, elektronické či jiné podobě bez předchozího písemného souhlasu nakladatele. Neoprávněné užití této knihy bude **trestně stíháno**.

Používání elektronické verze knihy je umožněno jen osobě, která ji legálně nabyla a jen pro její osobní a vnitřní potřeby v rozsahu stanoveném autorským zákonem. Elektronická kniha je datový soubor, který lze užívat pouze v takové formě, v jaké jej lze stáhnout s portálu. Jakékoliv neoprávněné užití elektronické knihy nebo její části, spočívající např. v kopírování, úpravách, prodeji, pronajímání, půjčování, sdělování veřejnosti nebo jakémkoliv druhu obchodování nebo neobchodního šíření je zakázáno! Zejména je zakázána jakákoliv konverze datového souboru nebo extrakce části nebo celého textu, umísťování textu na servery, ze kterých je možno tento soubor dále stahovat, přitom není rozhodující, kdo takovéto sdílení umožnil. Je zakázáno sdělování údajů o uživatelském účtu jiným osobám, zasahování do technických prostředků, které chrání elektronickou knihu, případně omezují rozsah jejího užití. Uživatel také není oprávněn jakkoliv testovat, zkoušet či obcházet technické zabezpečení elektronické knihy.





Copyright © Grada Publishing, a.s.

PhDr. David Václavík, Ph.D.

NÁBOŽENSTVÍ A MODERNÍ ČESKÁ SPOLEČNOST

Vydala Grada Publishing, a.s.
U Průhonu 22, 170 00 Praha 7
tel.: +420 220 386 401, fax: +420 220 386 400
www.grada.cz
jako svou 3816. publikaci

Odpovědná redaktorka Zuzana Koutná
Sazba a zlom Milan Vokál
Počet stran 256
Vydání 1., 2010

Vytiskly Tiskárny Havlíčkův Brod, a. s.
Husova ulice 1881, Havlíčkův Brod

Recenzovali:

doc. PhDr. Dušan Lužný, Dr.
Mgr. Tomáš Bubík, Ph.D.

© Grada Publishing, a.s., 2010
Cover Photo © fotobanka Allphoto

ISBN 978-80-247-2468-3 (tištěná verze)
ISBN 978-80-247-6946-2 (elektronická verze ve formátu)
© Grada Publishing, a.s. 2011

Obsah

Předmluva	7
1. Moderní společnost a náboženství	9
Několik obecných poznámek místo úvodu	9
Náboženství a jeho místo ve společnosti	10
Náboženství a identita	18
Společnost a identita	19
Krise identity	24
Kulturní identita a zrod národa	27
Sekularizace a moderní společnost	29
Kritika teorie sekularizace	39
Sekularizace a desekularizace v českém kontextu	45
2. Bůh a národ	52
Náboženství a Češi v dlouhém 19. století	52
Katolický národ	53
Husův národ	58
Liberální národ	66
Pragmatický národ	72
3. Národ vzdalující se Bohu	75
Náboženství a hledání nové identity	76
Stabilizace	87
4. Národ odloučený od Boha	93
Předehra (1945–1948)	94
Střet (1948–1960)	98
Oteplení (60. léta)	111
Normalizace (1970–1989)	115

5. **Národ hledající Boha**

Náboženství v rodící se pluralitní společnosti	130
Religiozita podle výsledků sčítání lidu z roku 1991	135
Institucionalizovaná religiozita	141
Členství v náboženských skupinách	142
Tekutá víra	159
Nová náboženská hnutí	170
Legislativa	185

6. **Co dál?**

Náboženství a česká společnost na počátku třetího tisíciletí	191
Náboženská situace na začátku nového milénia podle výsledků ze Sčítání lidu, domů a bytů v roce 2001	192
„Spirituální revoluce“ v českém kontextu	204

7. **Závěr** **213**

Bibliografie	217
---------------------	------------

Rejstřík věcný	228
-----------------------	------------

Rejstřík jmenný	239
------------------------	------------

Předmluva

Inspiračním zdrojem, který vedl k sepsání této knihy, byly debaty se studenty probíhající v rámci kurzu „Aktuální náboženská situace v České republice“ vyučovaném na Masarykově univerzitě v Brně. Mnohé otázky a nastolené problémy totiž stále více ukazovaly jistou neukotvenost základních pojmů a konceptů, na jejichž základě je vysvětlován vztah Čechů k náboženství. Jednou z možných cest, jak tento stav změnit, se ukázala být dekonstrukce a následná terminologická „archeologie“, která by objasnila, proč a jak se nejčastěji reprodukováné představy o religiozitě Čechů objevily. Následující stránky jsou takovým pokusem. Jejich ambicí není podat vyčerpávající přehled a detailní analýzu role náboženství v moderní české společnosti a postoje Čechů vůči náboženství a jednotlivým náboženským skupinám. Vytyčený cíl je mnohem skromnější – základní orientace v problému, který se zdá být jedním z nejkontroverznějších témat moderní české historie.

Aby bylo možné tento cíl naplnit, bude nutné se nejprve věnovat poněkud obecnějším metodologickým problémům spojeným zejména s vymezením klíčových pojmů, jako např. náboženství, náboženská identita či sekularizace. Žádný sociální a kulturní fenomén však nevzniká na zeleň louce, což o zkoumaném problému současné české religiozity platí dvojnásob. Z tohoto důvodu bude významnou část této knihy tvořit rozbor proměn postojů české veřejnosti vůči náboženství v poněkud širší historické perspektivě sahající až do 19. století. Jak ukáží následující stránky, bude tento sestup proti proudu času nutný, protože jen on nám dovolí provést důslednou rekonstrukci konstituce základních trendů charakteristických pro postoj Čechů vůči náboženství. Poslední část pak bude zaměřena na bližší seznámení se se současným stavem. Východiskem budou zejména existující sociologické výzkumy doplněné o některé teoretické koncepce.

Tato kniha by ale nevznikla bez pomoci celé řady lidí. Rád bych poděkoval zejména svým kolegům z Ústavu religionistiky na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně, kteří mi pomohli v četných debatách lépe formulovat mnohé myšlenky.

Velkou inspirací mi byly i diskuse s kolegy z jiných pracovišť, především podnětné výměny názorů s Irenou Borowik z Jagelonské univerzity v Krakově, Eileen Barterovou z londýnského LSE a Alešem Črničem z Univerzity v Ljublaně. Rád bych poděkoval také Olze Hlaváčové, která převáděla mnohé pasáže do čitelnější podoby. Největší dík ale patří mé milované ženě Lence, která byla první čtenářkou této knihy a především jejím laskavým kritikem.

1. Moderní společnost a náboženství

Několik obecných poznámek místo úvodu

Mnohé současné vědní disciplíny jsou produktem zpochybňování toho, co se samy pokouší zkoumat. Tato teze platí jak o antropologii či psychologii, tak o sociologii a religionistice, z jejichž perspektivy se pokusíme na následujících stránkách přiblížit některé proměny, kterými prošla moderní česká společnost. V této souvislosti by bylo možné říci, že sociologie (včetně sociologie náboženství) stejně jako religionistika jsou produktem a zároveň součástí vzniku modernity. Již od svých počátků se přitom sociologie náboženství i religionistika snaží vnímat předmět svého zkoumání – společnost – jako realitu samu o sobě a pochopit a vysvětlit principy jejího fungování a konstituování.

Jednou ze základních otázek, které se při tomto „podniku“ začaly objevovat (a stále ještě objevují), je otázka týkající se místa a role náboženství ve společnosti. Že šlo o otázku zcela klíčovou, dokládá mimo jiné také to, že se jí věnují všichni teoretici sociologie, kteří položili její základy jako vědního oboru – August Comte¹, Karel Marx², Emile Durkheim³ a Max Weber⁴. My se teď pokusíme nastínit některé teoretické principy, které mohou svým výkladem role náboženství ve společnosti a jeho situací v moderní době přispět k objasnění některých jevů, s nimiž jsme v sou-

1 Srov. *Comte, A.*: Sociologie. Praha, Orbis 1927.

2 Srov. *Marx, K.*: Teze o Feuerbachovi. In: Marx, K., Engels, B.: Spisy 3. Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1962; Marx, K.: Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844. Praha, Svoboda 1978.

3 Srov. *Durkheim, E.*: Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii. Praha, Oikymen 2002.

4 Srov. *Weber, M.*: Protestantská etika a duch kapitalizmu. In: *Weber, M.*: K metodologii sociálních věd. Bratislava, Pravda 1983; *Weber, M.*: Autorita, etika a společnost. Praha, Mladá fronta 1997; *Weber, M.*: Sociologie náboženství. Praha, Vyšehrad 1998.

časné české společnosti každodenně konfrontování, případně na které nás upozorňují data vyplývající z empirických výzkumů.

Náboženství a jeho místo ve společnosti

Jedním z klasických interpretačních rámců vysvětlujících vztah mezi společností a náboženstvím je teorie Emile Durkheima. Podle ní je náboženství klíčovým jevem pro pochopení základních otázek sociologie: jakými způsoby se vytváří a udržuje integrita společnosti; jaký je vztah jedince jakožto svobodného individua a společnosti jako sféry kolektivního tlaku na jedince. E. Durkheim je přesvědčen, že **náboženství je jednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, tj. věcem odtahitým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev.**⁵ Tato definice se stala mezi sociology (a nejen mezi nimi) záhy velmi populární. Na rozdíl od mnoha jiných nebyla založena na značně problematické koncepci Boha či bohů (náboženství se vztahuje k posvátným věcem, nikoli k božstvům) a především ukazuje náboženskou praxi jako něco dynamického a sociálně vymezeného a zároveň stejně důležitého jako náboženská nauka.⁶

Dokonce i v případě „ontologických“ kategorií, jakou je u této definice kategorie posvátna, je možné vidět Durkheimovu snahu chápat je především jako sociální konstrukty. V durkheimovské pozici to nejsou bohové, kdo tvoří posvátné věci a místa, ale společnost sama. Jinými slovy řečeno: náboženství prostupuje celý život společnosti, což ve svém důsledku znamená, že vše, co je sociální, je náboženské. Tuto konsekvenci je však nutné vnímat jako projev základní sociální funkce náboženství, kterou je jeho funkce integrační, tedy schopnost výraznou měrou přispívat k vytváření, posilování a udržování sociální solidarity. E. Durkheim přitom vnímá náboženství jako nejvlastnější vyjádření skutečnosti, kterou nalezneme ve všech společnostech, totiž rozdělení reality do dvou vzájemně provázaných sfér – primární a fundamentální sféry „skutečně reálného“, kterou můžeme označit jako oblast sakrálního, a sféry na této závislé a z ní odvozené, která se nejčastěji označuje jako oblast profánního.

5 *Emile Durkheim*, o. cit., s. 55–56.

6 *Christiano, K., Swatos, W. H., Kivisto, P.*: *Sociology of Religion. Contemporary Developments*. Walnut Creek, AltaMira Press 2002, s. 6.

Rovněž Durkheimův současník a další ze zakladatelů sociologie náboženství Max Weber považoval náboženství za něco, co mělo z jeho pohledu výrazně sociální rozměr, protože je především prostředkem, pomocí kterého se „fixují“ sociální vztahy a vytváří etická rozhodnutí.⁷ Na rozdíl od E. Durkheima však M. Weber tyto záležitosti spojoval s vírou v nadpřirozenou sílu či síly projevující se prostřednictvím různých druhů charismatických manifestací, artikulovaných pomocí symbolických vyjádření a spojených se specifickým typem vůdcovství a vzory sociálních vztahů.

Durkheimova definice náboženství je typickým příkladem snad nejrozsířenějšího vědeckého vymezení tohoto fenoménu, který označuje odborná literatura (jak sociologická, tak religionistická) jako substanční model náboženství.⁸ Mezi další představitele této koncepce patří nejen většina religionistů a filozofů náboženství, jako např. Rudolf Otto⁹ či Mircea Eliade¹⁰, ale také většina sociologů, kteří se problematikou náboženství zabývají.

Zajímavým konceptem, který velmi úzce navazuje na Durkheimovy myšlenky, je koncept amerického sociologa Thomase F. O'Dea. Svoji teorii založenou na základních postulátech strukturálního funkcionalismu předložil ve svém hlavním díle *The Sociology of Religion*¹¹. Společnost chápe jako stále pokračující rovnováhu (equilibrium) sociálních institucí, které usměrňují lidské jednání. Náboženství představuje jednu ze základních forem institucionalizovaného lidského jednání, jehož hlavním cílem je spolupodílet se na udržení rovnováhy celkového systému. Význam náboženství spočívá v tom, že poskytuje orientaci na něco, co je mimo svět každodennosti. To umožňuje, aby deprivace a frustrace z tohoto světa byla zažívána s ohledem na toto „mimo“ jako něco smysluplného. Náboženství také poskytuje pocit bezpečí a jistoty prostřednictvím účasti na rituálu, který uvádí jedince do vztahu s „mimosvětským“.¹² Oba tyto základní cíle náboženství jsou bytostně obsaženy v jeho základních funkcích, kterých T. F. O'Dea rozlišuje šest:

-
- 7 Swatos, W. H., Gustafson, P.: Meaning, Continuity and Change. In: Swatos, W. H. (ed.): Twentieth-Century World Religion Movements in Neo-Weberian Perspective. Lewiston, Mellen 1992, s. 11.
 - 8 Srov. Lužný, D.: Nová náboženská hnutí. Brno, Masarykova univerzita 1997, s. 22–23.
 - 9 Otto, R.: Posvátno. Praha, Vyšehrad 1998.
 - 10 Eliade, M.: Posvátné a profánní. Praha, Křesťanská akademie 1994.
 - 11 O'Dea, T. F.: The Sociology of Religion. Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1966.
 - 12 O. cit., s. 6–7.

1. Poskytuje podporu, konsolidaci a útěchu ve světě, který je často nejistý a nestálý.
2. Pomocí kultu a obřadů nabízí transcendentní vztah, čímž pomáhá znovunastolit (či znovuoobnovit) pocit bezpečí. Tím významně pomáhá člověku v nalezení jeho místa ve světě. Jinými slovy řečeno: náboženství přispívá ke stabilitě a k udržení nezbytného řádu, a to jak sociálního, tak ontologického.
3. Sakralizuje normy a hodnoty společnosti, a to tak, že upřednostňuje skupinové cíle před individuálními tužbami. Tím se výrazně podílí na legitimizaci uspořádání dané společnosti.
4. Může však nabízet také takové hodnoty, které zpochybňují zavedené normy, a tím podporuje změnu stávajícího sociálního pořádku.
5. Přispívá ke zformování a udržení identity, protože přijetí jistých náboženských hodnot, stejně jako náboženských výkladů podstaty světa, člověka a společnosti, popřípadě možností spásy, umožňuje lepší pochopení sebe sama.
6. Usnadňuje přechody z jedné věkové skupiny do druhé.

T. F. O'Dea tedy považuje za podstatný rys náboženství především jeho integrační schopnosti, čímž se znovu vrací k problému, který s velkou naléhavostí nastolil již E. Durkheim. Takovéto chápání náboženství pak vede k nevyhnutelnému závěru, že náboženství je pro fungování každé společnosti nezbytné, a proto vše, co ho zpochybňuje, narušuje sociální systém jako takový.¹³

Durkheimovy závěry interpretované z poněkud jiných pozic využil ve své koncepci náboženství také Peter L. Berger a budeme z ní vycházet v mnoha následujících úvahách. Základním východiskem pro Bergerovy úvahy na téma náboženství je předpoklad, který podrobně rozvíjí spolu s Thomasem Luckmannem ve své již zřejmě nejznámější knize *Sociální konstrukce reality*¹⁴. Stručně by se dal shrnout do tvrzení, že člověk ve srovnání s jinými živočichy nemá stabilní přirozené prostředí, a proto si je musí neustále vytvářet. Snaha o jeho vytvoření je tak vlastně jakousi antropologickou nutností.¹⁵ Toto téma pak detailně rozpracovává vzhledem k náboženství ve své samostatné knize *The Sacred Canopy*¹⁶.

13 Lužný, D.: Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace. Brno, Masarykova univerzita 1999, s. 68.

14 Berger, P. L., Luckmann, T.: Sociální konstrukce reality. Brno, CDK 1999.

Vytváření stabilního prostředí přitom P. L. Berger chápe jako dialektický proces charakterizovaný zdánlivě paradoxní větou: **společnost je produktem člověka a člověk je produktem společnosti**.¹⁷ Touto větou se nemyslí v podstatě nic jiného než to, že člověk, který se rodí jako fyzicky a psychicky nedokončená bytost, se plným člověkem stává až v interakci s okolím vně svého těla. Tato „permanentní“ interakce se přitom uskutečňuje v několika vzájemně provázaných krocích, které označuje jako externalizace, objektivace a internalizace.

Externalizací označuje P. L. Berger proces, při němž člověk zvětšuje sebe sama a svou činností aktivně určuje podobu svého okolí, a to tak, že externalizované produkty lidské činnosti se transformují do světa, jenž se stává vůči člověku vnějším a objektivním. Tuto vlastnost – „objektivnost“ – přitom považuje za zcela klíčovou proto, aby člověk mohl svět zakoušet jako stabilní a bezpečné prostředí pro vlastní existenci.

Jakkoli je tedy ontosociální řád produktem lidské činnosti, člověk jej zažívá jako objektivní realitu, která tu je pro každého, která zde byla dříve, než se člověk narodil, a která bude s největší pravděpodobností existovat i po jeho smrti. I přes svoji „objektivní“ povahu musí být tento řád, který bychom pro zjednodušení mohli označovat jako kulturu, neustále produkován a reprodukován, protože vzhledem ke svému vzniku je náchylný ke změně.¹⁸ Je proto pochopitelné, že musí existovat jistý mechanismus, který bude onen ontosociální řád kultury potvrzovat, vysvětlovat a ospravedlňovat, čímž mu umožní stabilní existenci. Tímto důležitým mechanismem je **legitimizace**, kterou chápe P. L. Berger jako proces mající pro tento řád kognitivní a normativní charakter. Poukazuje přitom na to, že podstatnou roli hraje skutečnost vzájemného propojení kognitivních a normativních intencí legitimizace. V podstatě to znamená, že veškeré normativy mají význam pouze díky nějakému druhu kognitivní základny (cognitive basis), přičemž tato základna má většinou předteoretický charakter.¹⁹ Stručně řečeno: každé sociálně objektivované vědění je legitimizující.

15 O. cit., s. 51–52.

16 *Berger, P. L.: The Sacred Canopy – Elements of A Sociological Theory of Religion*. New York, Doubleday 1990.

17 O. cit., s. 3.

18 O. cit., s. 6.

19 O. cit., s. 30.

Zároveň s tím je však třeba si uvědomit, že žádná legitimizace není vyřčena jednou provždy, ale musí být stále opakována, připomínána a tak zpřítomňována. Obecně přitom tato skutečnost souvisí s problémem socializace a sociální kontroly. Nejde však jenom o to, aby se každá nová generace co nejvíce ztotožnila s existujícímontosociálním řádem, ale také o to, že socializace člověka není nikdy ukončena. Nejenom děti, ale i dospělí mají tendenci „zapomínat“ na to, jak věci mají být, čímž ohrožují stabilitu stávajícího řádu.

P. L. Berger však zároveň poukazuje na fakt, že legitimizace není jednorozměrný proces, ale naopak uskutečňuje se v několika rovinách:

1. Nejnižší rovinu představují předteoretické legitimizace založené na jednoduchých, tradicích posvěcených tvrzeních typu „je to tak, jak to má být“ nebo „protože se to tak dělá“.
2. Vyšší rovinu představuje to, co bychom mohli nazvat lidovou tradicí, která dává legitimizaci podobu přísloví, morálních maxim a tradiční moudrosti.
3. Na této rovině má legitimizace poprvé charakter jakési explicitní teorie, kterou představují především různé mýty, legendy a báje. Podobně jako předchozí úrovně ani tato však ještě není schopna vysvětlit svět jako celek.
4. Teprve na této rovině dochází k vytváření souborů teoretických tradic, které uspořádávají jednotlivé teorie do jednotných systémů, díky kterým jeontosociální řád vykládán a zažíván „in toto“, tedy v celistvosti. P. L. Berger tyto systémy označuje jako symbolická univerza, přičemž odkazuje také k německému výrazu Weltanschauung.²⁰

Právě tato čtvrtá rovina legitimizace nás bude zajímat nejvíce, protože jedním z nejdůležitějších symbolických univerz je náboženství, přičemž právě to představuje nejen historicky nejrozšířenější, ale také nejefektivnější nástroj legitimizace. Jak ještě mnohokrát uvidíme, platí tento princip i ve společnostech, které se deklarují jako společnosti sekularizované. Efektivnost tohoto způsobu legitimizace dává P. L. Berger do souvislosti s tím, že náboženství umožňuje spojit nejistou realitu sociálních konstrukcí se základní realitou. Křehká skutečnost sociálního světa je pomocí

náboženství ukotvena v posvátné realitě, která je z definice mimo veškeré nahodilosti lidských významů a lidských aktivit.²¹

Z tohoto pohledu pak mohou být historicky podmíněné konstrukty lidské aktivity nahlíženy jako něco, co přesahuje nejen člověka, ale také historii. Vzhledem ke komplexnosti a různorodosti fenoménu náboženství je však jasné, že daného cíle může být dosaženo nejrůznějším způsobem. Nicméně v každém se nějak odráží představa kongruence dvou řádů, které P. L. Berger označuje jako mikrokosmos a makrokosmos. Vztah mezi oběma řády je přísně analogický, a proto platí, že to, co se děje „tady dole“, je odrazem dění „tam nahoře“. Veškeré dění ve společnosti tak může být, a často také je, chápáno jako odraz ontologického, kosmického dění. Stručně řečeno: náboženství umožňuje přeměnit sociální realitu v realitu ontosociální.

Pro náš záměr je však ještě důležitá jedna skutečnost, na kterou P. L. Berger poukazuje. I poté, co výše uvedený legitimizační vztah mezi mikro- a makrokosmem začíná být zpochybňován, zůstává náboženství hlavním nositelem legitimizace.²² Pokud bychom předchozí chtěli shrnout, pak bychom mohli říci, že významné místo náboženství v procesu legitimizace sociálně konstruované reality je dáno jeho schopností začlenit výsledky lidské aktivity (tedy něco jednoznačně relativního) do širšího ontologického rámce. A to do takového, jehož základem je univerzální a především posvátná realita, díky které nejisté a ze své podstaty proměnlivé výtvořiny lidské činnosti (fyzické i psychické) dostávají podobu ultimativní jistoty a stálosti. Nicméně, aby mohl být takto existující svět (a jeho řád) považován za „reálný“, musí podle P. L. Bergera existovat určitá sociální základna nutná k potvrzování identity jedince a k potlačení pochybností o správnosti určité definice reality. Každé přerušení nebo zpochybnění sociálních procesů ohrožuje samotnou existenci světa, v němž člověk žije. Je proto nutná existence něčeho, co toto nebezpečí bude výrazně eliminovat. Toto něco označuje jako **strukturu věrohodnosti**.²³

Strukturu věrohodnosti tvoří společenství lidí, kteří sdílejí stejnou definici reality a kteří si ve vzájemných kontaktech toto své pojetí potvrzují a oživují. Tento fakt pak vysvětluje, proč se v rámci každého náboženství musí vytvořit specifické společenství, v jehož rozsahu se určitý

21 O. cit., s. 32. Srov. též Peter L. Berger – Thomas Luckmann, o. cit., s. 96–104.

22 Peter L. Berger, o. cit., s. 35.

23 Srov. o. cit., 127–153.

obraz reality bere za daný a samozřejmý. Je-li tato „struktura věrohodnosti“ narušena, začíná být platná definice reality zpochybňována a realita sama ztrácí svoji samozřejmost. V této souvislosti sám P. L. Berger poukazuje na to, že deviza „extra ecclesiam nulla salus“, tedy mimo církev není spásy, je obecně platná i mimo veškeré teologické konotace.²⁴ Pro každého jedince, který žije v nějakém nábožensky konstruovaném světě, je jednoduše takovéto společenství nezbytné. Ocitnout se mimo něj znamená vystavit se nebezpečí, které ho může přivést až k totální zkáze.²⁵

Jinou koncepci, která je ovšem koncepci Petera Bergera velmi blízká a která ji v mnoha případech dobře doplňuje, vypracoval Bergerův dlouholetý spolupracovník Thomas Luckmann. I on v mnohém úzce navazuje na „klasiky“ sociologie náboženství E. Durkheima a M. Webera. Je totiž přesvědčen, že základní problém moderní sociologie, tedy problém individuální existence v určitých společenských podmínkách, je ve své podstatě „náboženským“ problémem.²⁶ I pro něj jsou všechny dosud známé formy náboženství určitými historickými institucionalizacemi symbolických univerz, které se od ostatních liší především tím, že propojují zážitky každodenního života s transcendentnem. Přitom předpokládá, že náboženství je vlastní každé společnosti a všem socializovaným jedincům. Pro člověka je podle něj typická snaha transcendovat svou biologickou podstatu, přičemž tuto „transcendenci“ biologické podstaty lidského organismu považuje za náboženský proces, stejně jako socializaci, v níž se tato transcendence úspěšně dokončuje. Podobně jako P. L. Berger i T. Luckmann považuje symbolická univerza, která často označuje jako „světové názory“, především za nástroj legitimizace sociálního řádu, přičemž tvrdí, že každý světový názor je elementární formou náboženství.²⁷ Toto tvrzení se však týká světového názoru jako celku.

Obecně tedy platí, že světový názor představuje celistvý komplex významů, který umožňuje dané pospolitosti a jedinci žijícímu v jejím rámci vytvořit si vlastní identitu. A to takovou, která bude zakotvena v objektivním systému významů, ve kterém jedinec staví sebe sama k dalším lidem, k sociálnímu řádu a k transcendentnímu posvátnému světu. Analýza

24 O. cit., s. 46.

25 Srov. o. cit., s. 48.

26 Luckmann, T.: *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York – London, Macmillan 1974, s. 12.

27 O. cit, s. 51–53.

tohoto světa pak tvoří další část Luckmannových úvah na téma náboženství, na kterých staví také své členění forem religiozity. Východiskem mu je rozlišení všech společností do dvou základních typů – na společnosti jednoduché a komplexní. Pro první z nich přitom platí, že posvátný svět prostupuje více či méně odlišnými institucionálními oblastmi, jakými jsou např. příbuzenství, dělba práce či výkon moci. V těchto společnostech nemá náboženství charakter speciální instituce, a proto neexistuje propast mezi světem náboženství a společností.²⁸

V tzv. „komplexních“ společnostech je posvátný svět již spjat s institucemi, které jsou odlišné od institucí příbuzenství, od institucí zajišťujících výkon moci atd. Základní rozdíl tak spočívá v tom, že zatímco v „jednoduchých“ společnostech prostupovalo náboženství celou společností, ve společnostech „komplexních“ musela převzít kontrolu nad chováním jejich členů vrstva náboženských specialistů, kteří ovšem nekontrolují veškeré chování, ale pouze chování náboženské. V tomto typu společnosti má pak náboženství podobu, která je dána institucionální specializací, jasně vymezenou a standardizovanou doktrínou a diferenciací náboženských rolí, která umožňuje vytvoření vrstvy specialistů.

T. Luckmann rozlišuje v historii lidstva tři základní sociální formy religiozity, přičemž za základní kritérium pro jejich vymezení považuje míru sociální diferenciacie a institucionální specializaci náboženství.

1. Pro první formu, která je typická pro „jednoduché“ společnosti, je charakteristické to, že náboženské funkce jsou rozptýleny po celé sociální struktuře. Kolektivní reprezentace orientované na transcendentno legitimizovaly normy, příbuzenství, výkon moci, sociální a hospodářské poměry. Jinými slovy: transcendentno určovalo a legitimizovalo sociální jednání v naprosté většině situací a dávalo konečný význam všem stádiím života jedince.²⁹
2. V druhé formě náboženství se vyvinula již jistá diferenciacie náboženských funkcí, které však koexistovaly s jinými institucemi. Veškerá sociální struktura byla legitimizována posvátnem. Významné náboženské funkce však byly již institucionalizovány relativně samo-

28 O. cit., s. 67.

29 Luckmann, T.: The New and the Old in Religion. In: Bourdieu, P., Coleman, J. S. (eds.): Social Theory for Changing Society. Boulder – San Francisco – Oxford, Westview Press, Russel Sage Foundation 1991, s. 174–175.

statně a dosáhly zřetelného spojení s diferencovanými institucemi moci (viz např. instituce Božského krále).

3. V poslední formě náboženství se vztah mezi posvátným kosmem a sociální realitou radikálně mění. To je dáno především tím, že zde již došlo k výrazné institucionální specializaci náboženství a zároveň i k monopolizaci náboženské funkce speciální náboženskou institucí. Náboženství se tak viditelně oddělilo od ostatních sociálních institucí.³⁰

Podle T. Luckmanna však tato třetí forma náboženství není poslední, protože v současnosti můžeme pozorovat vznik nové, čtvrté formy, která sice z té předchozí úzce vychází (vzniká podle něj jako důsledek institucionální specializace náboženství), ale která již zároveň reaguje na zásadní sociální, politické a ekonomické změny posledních staletí. Proces, který ke vzniku této nové formy vede, označuje jako **privatizaci náboženství**.³¹ K tomuto jeho konceptu se ještě vrátíme v jedné z následujících kapitol, která bude věnována problému sekularizace, protože se zdá, že pojednává o klíčové kategorii tohoto složitého, ale pro náš záměr zásadního procesu.

Z výše uvedených postřehů autorů, jakými jsou Peter Berger či Thomas Luckmann, je zřejmé, že náboženství není jen důležitou součástí mechanismu legitimizace každého sociálního systému, ale že je stejně tak klíčovým faktorem při vytváření sebeinterpretace každé pospolitosti a v širším hledisku její identity. To platí nejen o společnostech tzv. tradičních, ale stejně i o těch moderních. Jak ještě uvidíme, identita mnohých z nich se vytvářela v úzkém vztahu k náboženství. Bude proto nutné, abychom se vztahem mezi náboženstvím a konstitucí etnické, kulturní a politické identity zabývali i z hlediska obecnějších principů.

Náboženství a identita

Termínu identita³² lze užívat v různém kontextu. Položíme-li odborníkům otázku: „Co je to identita,“ často se zeptají, zda je míněna identita národní, kulturní, etnická atd. V těchto souvislostech je tento výraz používán především jako pojem odkazující k identifikaci s něčím, např.

30 O. cit., s. 175.

31 O. cit., s. 176.

k identifikaci členů s daným národem, kulturou, etnikem, tedy s tím, co je součástí reality podílející se na utváření jeho identity. Již z této krátké noticky je zřejmé, že budeme-li se chtít zabývat problematikou identity, pak se budeme muset nutně pohybovat na pomezí několika sociálních věd, především sociologie a psychologie.

Společnost a identita

Jedním ze základních „axiomů“ existence člověka, o jehož pravdivosti nás utvrzují všechny sociální vědy, je poznání, že člověk potřebuje žít v konstantním prostředí, konstantních vztazích a podmínkách. Otázkou ovšem zůstává, z čeho se vyvíjí a na čem je závislý pocit určité stability a kontinuity v našem životě.³² A dále, v jakém smyslu je tento existenciální pocit stability spojen s tím, co nás zajímá především – tedy s identitou jedince a společnosti. Již z toho je ale zřejmé, že se nutně budeme zabývat nejen tím, co to identita je, ale také tím, jak se utváří a co je příčinou jejího utváření. Právě vysvětlení mechanismu jejího vytváření nám umožní lépe pochopit, jakou roli mohlo hrát náboženství při tvorbě vlastní identity velké části moderních evropských národů.

Z jistého úhlu pohledu je možné říci, že se lidský jedinec rodí do společnosti v podstatě zcela nevybaven prostředky pro své přežití. Již jeho narození je prvním momentem, kdy se utváří vztah člověka a společenství. V tomto bodě vztah zcela jednostranný. Společenství je zde v roli

32 Samotný termín identita pochází z latinského slova *idem*, což znamená totožný, stejný, neměnný se. Do užívání ve vědeckém a posléze i běžném jazyce se dostal se začátkem 20. století. S tímto termínem operovali jak psychologové, sociologové, tak i filozofové. Protože 1. polovina 20. století byla obdobím „dlouhé války“, která přinesla do uvažování o člověku a společnosti výrazné změny a nové podněty, termín identita začal získávat své významné místo v humanitních a sociálních vědách. V této souvislosti se pak především hovořilo o krizi identity ve spojení s prožitky a zkušenostmi z války a z období bezprostředně po ní. Kritická situace, v níž se společnost v Evropě ocitla v průběhu obou válek, nastolovala otázky, které s problematikou identity úzce souvisely. Tedy: co je člověk, který je spojován s humanitou, kulturou, co je společnost, lépe řečeno, na čem je postavena, na základě čeho může ustát a přestát i tak krizové situace, kterými prošla. Jak tato situace změní a ovlivní ji i jednotlivce, který na ní participuje, a jaká je poté možná reflexe. Jak to vše zasáhne jádro člověka – tedy identitu – a jak to ovlivní jeho další vývoj.

33 Srov. např. *Václavík, D.*: Konstituování, uchovávání a předávání: pokus o skoro filosofickou reflexi tradice. In: *Horizonty vědění*. Liberec, Scholē filosofia 2000, s. 142–153.

pečovatele, ochránce, ať už v osobách rodičů a příbuzných, či ve fungujících strukturách a institucích okolního prostředí. Novorozený jedinec má pasivní roli.

Od tohoto momentu se ale zároveň jeho pasivní role v čase postupně přeměňuje. Velká část současných sociologických teorií tvrdí, že se člověk stává postupně z biologického tvora lidskou bytostí, právoplatným členem společenství, což ale neznamená nic jiného než to, že jedinec postupně rozšiřuje své povědomí a své interakce se stále širším okruhem osob a prostředí. K tomu dochází především s pomocí procesu socializace, při němž se člověk učí žít ve společnosti a být sám sebou. Pro lepší vyjádření můžeme tuto skutečnost vysvětlit prostřednictvím principu tzv. **zrcadlení**, jehož autorem je americký sociolog Charles H. Cooley.³⁴ Podle něj jsou nám druzí lidé zrcadlem a my se v nich můžeme vidět, vytvářejí nám **zrcadlové já**. Druzí nám také poskytují obraz, kterému se chceme připodobnit. Na jednu stranu se snažíme být jim podobní, na druhou stranu, čím více se na ně díváme, tím více se domníváme, že jim podobní jsme. Je to proces základní percepce a přijímání okolí, který má také, ale nejen, charakter nápodoby.

Někteří další sociologové, např. Georg H. Mead či již několikrát zmiňovaný Thomas Luckmann, poukazují v této souvislosti na význam, který hrají v tomto procesu tzv. **významní druzí**.³⁵ Podstatou této myšlenky je přesvědčení, že zkušenost sebe sama je vždy zprostředkována. Bezprostřední je vždy jen zkušenost druhých. Jinak než tímto zprostředkováním a touto interakcí nelze sama sebe uchopit. To, že jsem dítětem, učitelem, pekařem, politikem či Čechem, nezáleží jen na tom, zda se jako dítě, učitel, pekař, politik či Čech cítím, ale na tom, jestli jsem takto ostatními vnímán. Především pak těmi, kteří mají v daném světě a skupině významnou pozici. Dítětem budu proto tak dlouho, jak dlouho mě za něj budou považovat rodiče, učitelé a nejbližší přátelé. Akceptovaným příslušníkem nějaké sociální skupiny (je v celku jedno, zda jde o náboženskou skupinu, politickou stranu, či partu vrstevníků) se stanu až tehdy, když mě její členové a především její představení budou za jejího příslušníka brát. Z toho důvodu je dobré vnímat některé náboženské instituce, postavy či proudy právě jako takovéto významné druhé, kteří svým „potvrzováním“ pomá-

34 Srov. *Cooley, Ch. H.*: Sociological Theory and Social Research. New York, Augustus M. Kelley Publishers 1969.

35 Srov. *Mead, G. H.*: Mind, Self, Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago, Chicago University Press 1934.

hají stabilizovat kolektivní (a tak i individuální) identitu a kteří tak svojí činností vykonávají úlohu jakýchsi intenzifikátorů. Ale ani v tomto případě není vztah mezi těmito významnými druhými a „ostatními“ jednostranný, protože právě tím, že ostatní přijímají autoritu těchto významných druhých, tuto autoritu potvrzují a tak ji vlastně zakládají.

Důležitým momentem v procesu vytváření identity je vytvoření **zobecnělého druhého**. V individuu nastane určitý stav rovnováhy mezi subjektivní a objektivní realitou. Nikdy nemůže být kompletní, protože jedinec nikdy nemůže internalizovat vše, co jej obklopuje v objektivní realitě. Také naopak, v subjektivním vnímání člověka nepochází naprosto vše pouze ze socializace.³⁶ Nicméně člověk jistým, poměrně významným způsobem rezonuje se společností. Řekněme, že struktura ve vnímání jedince do značné míry koresponduje se strukturou sociálního světa, který jej obklopuje. Jinými slovy: kultura a společnost jsou základními strukturami, tj. dále neredukovatelnými základními podmínkami lidství jako takového.³⁷

Tento fakt pak vysvětluje úzký a vzájemný vztah mezi individuální a kolektivní identitou, díky němuž vymezení „já“ se děje často pomocí „my“.³⁸ To platí zvláště v případech, kdy jsou součástí socializačního procesu okamžiky (nezřídka spojené s rituály), během kterých je posilována a zdůrazňována příslušnost k nějaké pospolitosti. Kolektivní příslušnost, která má zpočátku spíše čistě klasifikační charakter (je třeba někam patřit), se záhy posiluje a vyvíjí ve spojení s pocitem solidarity a sounáležitosti. Jan Assmann poukazuje v této souvislosti na paralelu s Marxovou koncepcí **kolektivního subjektu**.³⁹ Podle ní právě uvědoměním si společné situace se pouhá příslušnost mění v sounáležitost a masa v solidárně jednající kolektivní subjekt. Bez významu přitom není, že k tomu často dochází díky antagonistické solidarizaci. Konec konců jak sami později uvidíme, antagonismus patří k důležitým a často i základním podmínkám, díky nimž může dojít k reflexi a vyhocení zá-

36 P. L. Berger s T. Luckmannem uvádějí, že např. vnímání vlastního těla předchází společensky naučenému chování. Domnívám se nicméně, že i toto může být v rámci následné socializace značně ovlivněno společností a jejími přístupy. *Peter L. Berger – Thomas Luckmann*, o. cit., s. 132.

37 Assmann, J.: *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha, Prostor 2001, s. 118.

38 Podobně jako individuální identitu chápeme identitu kolektivní především jako reflektovanou společenskou příslušnost.

39 Jan Assmann, o. cit., s. 119.

kladních struktur, které poté vytvářejí podstatný rámec identity daného subjektu, a to bez ohledu na to, jde-li o jedince či pospolitost. Jakákoli identita totiž ke své vlastní existenci předpokládá a potřebuje i jiné identity.

Další důležitou složkou v procesu vytváření a stabilizace identity jsou také **emoce a jazyk**. Emoce mají při sociálním učení významnou roli coby podpůrné a umocňující prostředky. V pozdějším věku jsou velice důležitým faktorem, který hraje roli při jednání člověka v určitých situacích a především v jeho vnímání světa a dění kolem něj. Emoce jsou do značné míry upevňující složkou jednotlivých návyků a postojů. Mohou být prvkem, který nás drží v určitých strukturách a neumožňuje jejich překročení. Právě tím, že primární socializace probíhá v okruhu našich nejbližších, v kruhu rodiny, nejbližších přátel, se kterými člověka pojí často silně emocionální vztahy, je internalizace nutně velmi výrazně spojena s emocemi.

Jazyk je strukturou, která nás permanentně obklopuje a která opanuje náš způsob myšlení. Myslíme v určitých strukturách, které nám náš jazyk umožňuje a které jsou nám od úplných prvopočátků předkládány a vštěpovány. Samotný jazyk nám nabízí určité možnosti interpretací dění okolo nás i našich pocitů. I jazyk je tedy strukturou, která podpírá a spoluutváří naši osobnost a její konzistenci. Zároveň musíme mít na vědomí, že nás současně určitým způsobem omezuje. Některé pocity, emoce, které máme, neumíme přesně pojmenovat, vystihnout určitým slovem, které nám jazyk nabízí. Pak jsme zmateni a neumíme se v nastalé situaci zorientovat.

S ohledem na výše probíraný fenomén kolektivní identity je pak třeba poukázat na to, že jazyk patří spolu s ostatními symbolickými systémy k tomu, co bychom mohli pracovníě označit jako formy symbolizace identity. Jde totiž o to, že každé povědomí společenské příslušnosti se vždy opírá o účast na společném vědění a společné paměti, které jsou artikulovány právě pomocí jazyka a ostatních symbolických systémů. Díky tomu své příslušnosti nejen rozumíme, ale jsme schopni ji dále předávat a tak zaručit její pokračování v prostoru a čase.

Pomocí výše popsaných mechanismů jsme se dostali k vlastnímu problému identity. Můžeme říci, že identita se vytváří na základě aktivní účasti jedince v přímém i zprostředkovaném kontaktu s prostředím (tedy kulturou, druhými lidmi atd.). On sám pak toto prostředí dále ovlivňuje.

V knize *Society and Identity*⁴⁰ reflektují její autoři, právě tak jako P. L. Berger s T. Luckmannem, dialektickou povahu sociálního světa, a tedy i tvorby identity. Zamýšlí se nad tím, jak by vůbec měla vypadat definice pojmu identita. Domnívají se, že musí nutně reflektovat dialektický pluralismus a pnutí života v konkrétní době zároveň s jedinečností osobnostní, individuální dimenze života. Taková definice musí současně obsahovat konkrétnost přítomné situace a aprioritu institucionálního kontextu. Musí tedy vypovídat o důležitosti specifické přítomné situace člověka a permanentně existující institucionální struktury pro identitu. Tato definice by také měla stavět na předpokladu, že „Já“ je aktivní a musí být určitým způsobem typizované, aby bylo pochopitelné. Typičnost „Já“ se odvozuje od sociální organizace a utváří sociální vztahy. Tyto rozsáhlé požadavky, které autoři na definici kladou, vyúsťují v definici identity v následující podobě – **identita je typizované já v určitém stupni životního cyklu umístěné v kontextu uspořádaných sociálních vztahů**. Tato definice podle svých autorů obsahuje kombinaci abstraktních rysů typizace, apriority, organizace, sociálnosti, vztažnosti a vývoje. Identity sociálních skupin jsou nálepkami, jmény a kategoriemi skrze něž lidé oslovují jeden druhého a sebe sama. Jsou to vzorové způsoby mluvení, myšlení, cítění a předvádění se, jejichž objektem je interpersonální vztah, který utváří (konstituuje) identitu.⁴¹

Je možné konstatovat, že A. J. Weigertovi a J. S. Teitgeovi šlo o vystižení několika zásadních rysů identity, na kterých svou teorii identity staví i T. Luckmann s P. L. Bergerem. Jde tedy zejména o to, že identita je nutně výslednicí několika vztahů a vzájemných procesů. Je určitým středem, který je obklopen, jakoby obložen několika zásadními jevy. Mezi ně patří především a priori existující sociální realita, tedy kultura, společnost, tradice, jazyk. Dále je to samotný jedinec, jeho já, které se postupně odvíjí. Dalším takovým jevem je vztah jedince a společnosti, do jisté míry protichůdný pohyb jejich vzájemného přibližování, ačkoli je zřejmé, že jedinec se o přiblížení musí snažit daleko více a činí také daleko větší kroky. Realita prostupuje do individua. Jsou to nejen objektivně existující instituce, ale i okolní lidé, jejich habitualizace atd.

Identita člověka ovšem neslouží pouze jemu samotnému, aby se vyznal v okolní realitě, aby se vyznal sám v sobě a aby sám sebe orientoval

40 Weigert, A. J., Teitge, J. S., Teitge, D. W.: *Society and Identity: Toward a Sociological Psychology*. Cambridge (UK), Cambridge University Press 1986.

41 O. cit., s. 53.

určitým směrem. Svou identitu dává určitými způsoby navenek znát, umožňuje ostatním, aby s ním jednali. Druzí lidé musí mít možnost z člověka vyčíst, jak k němu mají přistupovat. V souvislosti s výše uvedeným je možné postulovat tři základní myšlenky:

1. identita se utváří během sociálních procesů;
2. identita je udržována, obměňována, dokonce i přebudována sociálními vztahy;
3. sociální procesy, jež se podílejí na formování i udržování identity, jsou dány sociální strukturou konkrétní společnosti.

Jedním z nejdůležitějších prvků existence identity je její kontinuita. Přenášíme si ji, ať už se přemísťujeme z místa na místo, ať už se pohybujeme ve svém životním cyklu v čase směrem k jejímu naplnění, ať už v moderním slova smyslu „surfujeme“ v pluralitě možných životních rolí či image. Snad jen v anekdotě, v níž indián jedoucí rychlíkem čeká na dojezdovém nádraží na to, až ho doběhne jeho duše, protože není tak rychlá jako vlak, může nastat takovéto oddělení. My sami pociťujeme kontinuitu našeho života s pomocí paměti, vzpomínek. Dokonce k tomu v dnešní době používáme i zvláště sofistikovaných technik, jako jsou fotoaparáty a videokamery. K tomuto pocitu kontinuity nás samých, naší totožnosti, shodnosti toho, co jsem dnes a co jsem byl včera či před dvaceti lety, nám dopomáhá sociální realita, která nás obklopuje. Z toho je opět vidět, že situace moderního člověka je nelehká, protože mnohé součásti sociální reality jsou velice proměnlivé nebo se transformují do méně osobních poloh.

Krise identity

Již významný psycholog Erik H. Erikson, proslulý svou koncepcí „Já“ a identity, rozvinul teorii týkající se krize identity. On sám se jí zabýval především v dospívajícím věku, u mládeže.⁴² V popředí zájmu badatelů stojí to, jak se jedinec v takové situaci vyrovná s jakýmsi zvláštním zmatením situace. Člověk se dostává do určitého konfliktu rolí – role dítěte a role dospělého. Některé nároky, požadavky a očekávání se zvolna, ale

42 *Erikson, E. H.: Identity, Youth and Crisis. New York – London, W. W. Northon and Company 1968.*