

Náboženství a morálka v moderním životě

THOMAS LUCKMANN

Religion and Morals in Modern Society

Úvod

V hlavních proudech teorie sekularizace, jež jsou přímými následovníky osvícenecké filozofie, je náboženství považováno za přechodnou fázi evoluce lidstva, která není kompatibilní s racionálním myšlením a efektivní organizací moderní společnosti. Tento názor však já nezastávám. Spíše než myšlenku, že náboženství je v modernitě odsouzeno k zániku, hájím stanovisko, že je univerzálním aspektem lidského života. Objevuje se v různých společenských podmínkách a strukturách a v rozličných formách, stále ale zůstává základním elementem *conditio humana*, a to proto, že spojuje jednotlivce s kolektivní představou správného života, která přesahuje omezenou bezprostřednost každodenní reality.

Komplexní teorie náboženství se nemůže spokojit s prostým prohlášením, že lidstvo je od přírody pobožné. Musí být také schopna vytvořit spojnicí mezi touto antropologickou konstantou a jejími specifickými sociohistorickými variantami. O toto se nyní pokusím já. Dovolte mi však nejprve provést paralelní sledování morálky, která je dalším ze všeobecných předpokladů lidství a taktéž se projevuje v jednotlivých historicky specifických formách.

Morálka přivádí lidské chování za hranice bezprostředního uspokojení tužeb a momentálních požadavků situace. Skládá se z poměrně koherentní sestavy představ o tom, co je správné a co špatné. Tyto představy „správného života“ byly zkonstruovány v komunikativní interakci a jsou dále vybírány, udržovány a předávány v sociálním procesu, ve kterém jsou některé koncepce toho, co je správné a co ne, kanonizovány a jiné naopak cenzurovány. Takto se posléze vyčlení různé historické tradice – kolektivní paměti¹ – které poté slouží jako norma souborného uspořádání života.

Názor na svět je v každé společnosti složen z různých představ o povaze života a smrti, ze vztahu každodenní reality k neobyčejné realitě transcendentální a z rozlišení dobrého a zlého. Názor na svět je základní *a priori* každého jedince narozeného do určité společnosti. Toto sociohistorické *a priori* je navrstveno v podobě jakési druhé přirozenosti na základní biologickou přirozenost, použijeme-li termín Maxe Webera.

Specifická historická tradice nutnosti každého člověka nalézat ve světě svůj vlastní smysl sice pochází ze subjektivních zkušeností, tyto zkušenosti jsou ale tvarovány danou kvasiobjektivní historickou tradicí.

Názory na svět jsou zkonstruovány jako smysluplné celky, které sjednocují význam rozličných úrovní lidské zkušenosti. Kolektivní, společensky objektivované reprezentace všech těchto realit, života a smrti, nebe a země, řádu a chaosu, triviálního a velkolepého, jsou určitým způsobem spojeny a integrovány do těsné, či volnější, hierarchické struktury smyslu a významu.

1 Danièle Hervieu-Léger v *La religion pour Mémoire*. Paris: Éditions du Cerf, 1993.

Ta část názoru na svět, která symbolicky reprezentuje základní náboženskou funkci názoru na svět jako celek, pramení ze subjektivních zážitků transcendence. Takovéto prožitky se stávají sociálně objektivizované v něčem, co můžeme nazvat specificky náboženské kolektivní reprezentace.² Tyto pak formulují názor na svět v jasně srozumitelných termínech, které slouží jako model pro vedení individuálního a i kolektivního života. Tento model definuje vztahy každodenní běžné reality k realitám transcendentálním. Pojmenovává základní elementy těchto realit, poskytuje pro ně vhodná slova a ikony a určuje náležité způsoby přístupu k nim, buď přímo, nebo skrz prostředníky, a s pomocí metafor, symbolů a rituálů nabízí vodítko k tomu, jak překonat propast mezi těmito dvěma odlišnými oblastmi skutečnosti.

Každá normální lidská bytost si je vědoma limitů svých zkušeností a časových, prostorových a sociálních hranic své existence. Ve vnímání i jednání existuje „před“ a „po“, a také „zde“ a „tam“. Náš zdravý rozum nám říká, že jsme součástí většího světa, ke kterému náleží mnohem více, než jen naše momentální bytí, naše vlastní tělo a naše vlastní vědomí. Krom toho na nás v každodenním životě stále znovu a znovu tlačí limity toho, co jsme schopni sami ovlivnit. Dějí se věci, které nechceme, aby se staly. Dříve či později si tak nutně uvědomíme limity a hranice našeho vnímání, jednání, naší celé existence. Přestože o tom obvykle nepřemýšlíme, víme, že nás svět přesahuje jako celek a že i v rámci světa existují věci, které nás samotné transcendentují.

Fenomenologický popis subjektivních zážitků transcendence ukazuje, že se tyto zážitky objevují na třech různých stupních. S prvními dvěma stupni transcendence se setkáváme v každodenním životě: neustálá řada drobných transcendencí kladených nám hranicemi času v podobě „před“ a „po“ a omezení prostoru ve smyslu „tady“ a „tam“. S prostřední úrovní transcendence, definovanou odlišností ostatních lidí, se také můžeme střetnout v každodenním životě, ačkoliv kolektivní charismatický zážitek v příbuzenských (pokrevních) skupinách, národech atd. může tyto zážitky posunout za hranice běžných lidských odlišností.³ Konečně, ve snech, extázích, meditacích a při extrémním strachu či bolesti, stejně jako při pohledu na smrt, je člověk konfrontován s hranicemi každodenního života jako takového a může tak být uchváten subjektivní realitou nesmírné transcendence.⁴

Vypořádávání se s problémy, které jsou spojeny s drobnějšími transcendencemi, inklinuje k magické sféře. Zálžitosti týkající se sociálních transcendencí pak vymezuje oblast politického náboženství.⁵ Obvykle jen ty kolektivní reprezentace, které se vypořádávají s největšími transcendencemi, jsou pokládány za skutečně náboženské. Nicméně, nejen pojetí světa obecně, ale i specificky náboženské jádro tohoto pojetí obsahuje všechny tyto tři úrovně, jejich poměr se však může lišit, jak nám dokládá např. srovnání

2 Více ke kolektivním reprezentacím viz Durkheim, Émile – Mauss, Marcel: De quelques formes primitives de classification. Contribution a l' étude des représentations collectives. *Année Sociologique* 6 (1901–1902), s. 1–72.

3 Je dobře známo, jak Durkheim, a v poněkud odlišné perspektivě i Simmel, viděli původ náboženství přesně v těchto zkušenostech. Dá se říci, že semitolog William Robertson Smith v práci *Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions*. New York – London: A. C. Black, 1923, 3. vydání (poprvé publikována v roce 1889 v Londýně) tento pohled anticipoval.

4 Pro detailní rozbor transcendencí a jejich „spravování“ pomocí symbolů a znaků srv. Alfred Schutz – Thomas Luckmann: *The Structures of the Life-World*. Evanston: Northwestern University Press, 1989, 2 Vols.

5 Jak bylo nazváno Ericem Voegelinem.

mezi sibiřským šamanismem a buddhismem nebo, naší tradici poněkud bližší, srovnání evangelia sv. Marka a sv. Jana.

Jak subjektivní zkušenosti, tak i komunikativní sociální interakce – z nichž a v nichž jsou historické názory na svět konstruovány – jsou pevně zakotvené v rozdílných společenských strukturách. Náboženské a morální jádro rozličných názorů na svět je ovlivněno přímo i nepřímo, a to různým způsobem, který je podmíněn životními podmínkami, které jsou postupně determinovány ekologií, různými formami společenské organizace, délbou práce, dále technologiemi produkce a distribuce a systémem moci a společenských tříd.

V některých společnostech je náboženská část obecného názoru na svět ostře oddělena od ostatních kolektivních reprezentací, naopak v jiných není sakrální od profánního tak příkře odděleno. Tendence k segregaci domény posvátného od profánního světa se stala zřetelnější spolu s příchodem starověkých civilizací. Dělo se tak hlavně působením odborníků v náboženských otázkách. Běžní členové společnosti totiž přestali mít přímý přístup k důležitým součástem jejich náboženství.

Společenské formy náboženství a morálky

Podstata vazeb mezi sociální strukturou a názorem na svět není nezměnitelná. Náboženské a morální jádro názoru na svět může být rozptýleno v celém společenském řádu se všemi jeho institucemi. Může být ale také zdomácnělé pouze v souboru úzce souvisejících institucí a dokonce může být vyděleno jen v jednu specializovanou institucionální doménu. Způsob, jakým je náboženské jádro názoru na svět zakotveno v společenské struktuře, nazývám sociální formou náboženství.

Místo náboženství ve společnosti bylo v převážné části lidské historie definováno třemi sociálními formami. V archaických společnostech, které se vyznačují jednoduchou délbou práce, bylo udržování a předávání „posvátného“ založeno na společenské struktuře jako celku. Náboženství bylo rozptýleno ve všech možných společenských institucích, náboženské funkce se přitom příliš nediferenciovaly. Dokonce i v těchto společnostech se však objevila určitá specializace náboženských znalostí, a to v některých projevech systému pokrevních vazeb (předci, totemy) a mezi ranými experty na transcendentální zážitky (šamany). Náboženské poznatky pomáhaly vytvářet normy pokrevních vztahů, legitimizovaly jednoduché vzorce dělby práce a uplatňování moci. Smysl běžného jednání byl vztažen k transcendentálním realitám. Sociální organizace byla založena téměř výhradně na osobních společenských vztazích a socializační procedury byly homogenní. Tato první a nejstarší forma náboženství přetrvala po většinu prehistorie a rané historie našeho druhu.

V některých částech světa se druhý způsob uspořádání datuje do období před čtyřmi až šesti tisíci lety. Jeho vývoj se dá nejlépe doložit na příkladu faraónského Egypta a starých despotických společností Blízkého východu. V těchto společnostech podporovala mocenská základna společenské struktury „posvátné universum“ a transcendentální reality legitimizovaly celou společenskou strukturu jako takovou. Specificky náboženská část tehdejšího názoru na svět měla ovšem silnou vazbu na mocenské instituce, jak tomu bylo např. v případě zbožštění panovníka. Vývoj charakterizovaný vzrůstající komplexitou dělby práce, produkcí přebytků nad životní minimum, centrální kontrolou jejich uskladnění a distribuce, existencí nadobecních a nadkmenových politických organizací,

vznikem jasně odlišených pracovních rolí a formací společenských tříd směřoval k rostoucí funkční diferenciaci společenských institucí. V těchto společnostech začalo náboženství získávat jasnou institucionální pozici. Přesto ale specifická „logika“ názoru na svět také nadále poskytovala rozumovou i citovou oporu života každého jednotlivce. Většina venkovské populace stále žila v „archaických“ lidových komunitách, které by se daly charakterizovat jako „živoucí relikty“ původních společenských forem náboženství. V důsledku tak koexistovaly dvě společenské formy náboženství, které se rovněž navzájem prostupovaly.

Třetí základní uspořádání náboženství ve společnosti je charakterizováno tím, že se jedna specifická skupina institucí ujala udržování a předávání kolektivních reprezentací transcendentální reality. Posvátná část reality byla ostře oddělena od profánní, a náboženství tak získalo ve speciálním uskupení sociálních institucí jasně ohraničenou pozici. Diferenciace sociální struktury, zvláště pak ekonomiky a politiky, do funkčně specializovaných institucionálních oblastí má své předmoderní kořeny v Římské říši. V tomto procesu reprezentuje institucionální specializace náboženství v podobě křesťanských církví historický vývoj, který byl původně také omezen pouze na toto území a zvláště pak na post-konstantinovskou (či post-theodosiánskou) linii církevně-státního uspořádání, která je jasně patrná v historii Západu.

Nová sociální forma náboženství byla navrstvena na již existující směsici archaických a tradičních forem. V tomto stavu tedy byly stále obsaženy elementy společenské univerzality náboženství, která byla charakteristická pro difúzní archaickou společenskou formu, stejně jako „césaropapistické“ vazby na stát, kterými se vyznačovaly tradiční formy společnosti. Nicméně i přes začlenění některých pozůstatků dřívější struktury byla nová sociální forma náboženství charakteristická veskrze novým uspořádáním vztahu mezi kolektivními náboženskými reprezentacemi a společenskou strukturou. Institucionální specializace náboženských funkcí a monopolizace těchto funkcí v jednu specificky náboženskou institucionální doménu vyústila v církev, která byla v průběhu středověku schopná soupeřit o moc se státem anebo s ním vstupovat do oboustranně výhodných aliancí.

Z pohledu abstraktní teorie vypadá omezený prostor, který je dán institucionálnímu náboženství ve struktuře společnosti, s odpovídajícím způsobem omezenými pravomocemi na ovlivňování myšlení a jednání, stěžejí jako uspořádání, které zajistí stabilní místo náboženství ve společnosti. Ve skutečnosti však tato forma náboženství zůstala v západním světě dominantní po zhruba jeden a půl tisíce let. Nicméně od počátku moderní éry a ve zrychleném tempu doby společenských transformací pozdního 18. a nadcházejícího 19. století pomohly následky obecné funkční specializace institucí podkopat samotné základy dominance této středověké a raně novověké společenské formy náboženství. Tento proces, obvykle interpretován jako šíření sekularizace, by měl být podle mého vnímání jako vznik čtvrté, privatizované společenské formy náboženství.

Osud morálky připomíná v mnohém osud náboženství. S určitým zjednodušením se dá říct, že v archaických společnostech mělo náboženství, morálka a právo společnou základnu přímo v sociální struktuře. Institute, které zastávaly ve společenském životě rozdílné funkce, byly velmi těsně koordinované, pokud ne úplně sloučené. V samotném srdci morálního řádu každé společnosti byla jasně popsána koncepce správného života. Všeobecná důležitost morálního řádu byla legitimizována systematickým odkazováním

na transcendentální posvátné universum, a to dokonce tehdy, i když už morálka a náboženství přestaly být vnímány jako identické.

Morální, náboženské a právní funkce kolektivního života inklinovaly v průběhu dějin Západu a Blízkého východu stále více k organizování se do svých separátních institucí. Přestože se stále uplatňovaly nadpřirozené sankce, reprezentovala kodifikace pravidel chování a jednání ve formě zákonů první krok k rozlišení náboženství a morálky. Morálka však v ranějších fázích procesu institucionální diferenciaci nadále zůstávala pevně připoutána k náboženským institucím a dokonce i právo zůstalo jakousi posvátnou hodnotou, a to skoro až do dneška.

Proces zrychleného tempa funkcionální diferenciaci politických, ekonomických a právních funkcí společenského života, který je patrný od pozdního středověku, nemnul ani náboženství a morální řád. Po dlouhou dobu sloužily náboženské instituce jako sociálně-strukturní základna morálky, nakonec ale byly samotné náboženské instituce omezeny na to, co bylo moderním státem považováno za jejich patřičnou funkci. V důsledku se tak začala společensky a morálně výchovná síla tradičních náboženských institucí oslabovat. Jak náboženství, tak morálka se započaly čím dál více individualizovat a nejprve v případě náboženství a následně v případě morálky, privatizovat. Náboženství se stalo vírou, morálka svědomím. Obě pak byly definovány jako subjektivní reality.

Společenské formy náboženství a morálky v moderních západních společnostech

Po přibližně dvou stoletích, během kterých byla změna připravena proměnami v ekonomice, ve vztazích mezi církví a státem, v rodinné struktuře, urbanizačními procesy atd., převládla v posledních dekadách „privatizovaná“ společenská forma náboženství, a analogicky k tomu morálky, nad formou, která byla dominantní po mnoho století předcházejících. Nedošlo ale pouze k jednoduchému nahrazení institucionálně specializované společenské formy. Celý obecný společensko-strukturní a kulturní rámec, v němž církve koexistovaly vedle sebe, byl totiž predefinován, a to zejména na princip vysoce individualizovaných objektivací náboženských zážitků. Tato čtvrtá sociální forma náboženství je nejvíce spjata se dvěma základními komponenty celkového procesu modernizace.

První z nich je pokročilá funkční specializace hlavních oblastí veřejného života. Od ekonomiky jsou odlučovány funkce, které nejsou přímo spjaty s produkcí zboží a služeb a s jejich organizací a stát se koncentruje okolo organizace moci. Jak stát, tak ekonomika se pak od tradičních náboženských norem úplně odloučily.

Druhá je moderní verze pluralismu. Různé názory na svět neexistují pouze mezi segregovanými sociálními a etnickými skupinami v rámci impéria, jak tomu bylo v helénistické a římské době, kdy byly kontakty mezi těmito skupinami obyvatel omezeny náboženskými předpisy, společenskými normami a zvyklostmi. Nyní se různé názory na svět staly alespoň principiálně dostupnými pro všechny. Víra v jedinečnost a nadřazenost vlastního pohledu na transcendentální reality byla zpochybněna a jejich dominantní vliv na vedení běžného života byl narušen.

Jako základní charakteristika „moderní“ privatizované sociální formy náboženství se jeví demonopolizace produkce a distribuce názorů na svět. (Náboženské) kolektivní reprezentace jsou produkovány a distribuovány na relativně svobodném trhu. Nemožnou se tak stala jak kanonizace jednoho názoru na svět, kterou by přijala celá společnost, tak i efektivní všeobecná cenzura.

Trh názorů na svět je zásobován z velmi rozmanitých zdrojů. Důležité však stále zůstávají církve i sekty, jelikož nabízejí produkt, který je srozumitelně označen jako náboženský. Soupeří ale s ostatními současnými konstrukcemi posvátného kosmu, které se snaží vyrovnat se subjektivními zážitky „velkých“ transcendencí. Činí tak buď přizpůsobením se tomu, co je považováno za „moderní vědomí“, nebo selektivním konzervatismem, anebo otevřeným „fundamentalismem“. Jako doplněk k církvím vstupují na tento vysoce konkurenční trh přeživší nositelé politických náboženství 19. století, kteří se soustředili na zprostředkování společenské transcendence třídy, rasy a národa.

Noví dodavatelé zabírají na tomto trhu čím dál větší prostor. Ačkoliv již uběhla určitá doba od jejich vzniku, teprve v posledních dekadách zde dobyli velký podíl. Na tomto trhu je ale situace poměrně zmatená. Mezi novými dodavateli jsou jak „nové“ náboženské komunity, tak obrovské zkomercializované podniky spadající do všezahrnující škatulky „New Age“. Nakonec musíme zmínit také masmédiá, která dříve pouze vybírala a přenášela kolektivní reprezentace produkované mimo ně, v posledních letech ale začala fungovat i jako jejich nezávislí výrobci. Dvě podstatné charakteristiky této sociální formy náboženství jsou tak institucionální despecializace náboženství a okamžitá masmediální dostupnost zdrojů kolektivní reprezentace, které odkazují k různým stupňům transcendence.

„Obsahy“ privatizované sociální formy náboženství jsou heterogenní. Soudobá masmédiá obstarávají šíření hédonistických postojů, moderní mentality, která je zakořeněná v rozvíjení emocí a okamžitých senzací. Je velmi obtížné vyjádřit kolektivní reprezentace, které se odvolávají na tuto mentalitu v mýtech, symbolech a dogmatech dokonce, i když nebudeme brát ohledy na základní standardy konzistence. Rozmanité iniciativy umístěné mezi jednotlivcem a „velkými“ institucemi státu a ekonomiky se snaží tuto překážku překonat. Témata, která jsou generována subjektivními životními zážitky, jsou v soudobé společnosti sbírána, přeformulována, zabalována pod různými značkami do stravitelných porcí a distribuována v lokálním, regionálním a nyní i světovém měřítku. „Sekundární“ nebo zprostředkující instituce působící v tomto podnikání jsou často založeny podnikateli s náboženstvím a morálkou. V malém měřítku jako doplněk, také existují pokusy o obnovu okultismu, spiritualismu atd. 19. století, větší část z těchto hnutí se zároveň snaží prokázat svou dlouhou tradici.

Televize a v současnosti též internet nejsou jedinými masmédií, která hrají aktivní roli v rozkvětu nových sociálních forem náboženství. Existuje také spousta „náboženská“ literatury. Spisy týkající se tématu změny života z počátku století byly předchůdci bestsellerů pojednávajících o pozitivním myšlení, o rozšiřování vědomí atd., které se začaly objevovat v padesátých a šedesátých letech. To ovšem není nic ve srovnání se současnou záplavou svazků o populární psychologii, východních „mystických“ a meditačních praktik, astrologických rad, bioenergie atd. Dřívější roztroušené drobné iniciativy se změnilly na významný průmysl, který nabízí všechny možné druhy náboženských reprezentací. Různé soubory takovýchto reprezentací pak mohou být individuálně kombinovány. Mohou být rovněž uchopeny skupinově, typicky na periferii moderní společnosti, a přetvořeny na sektářský model. Jejich šance na stabilní institucionalizaci jsou ale spíše malé, a tak má jejich případný synkretismus tendenci spíše k jepičímu životu. Většina iniciativ řadících se pod hlavičku New Age se ani o formální institucionalizaci nesnaží. Uspělo se jen málo pokusů o transformaci malých iniciativ do velkých společností.

Místo toho se utvářejí „síťově spolupráce“ nebo je přinejmenším rozvíjena mystika spojených „sítí“, a tímto se formují využitelné „kultovní kruhy“.

Obecné strukturální podmínky, které pomáhají rozšiřování „New Age“ jako prostředku pro hledání „celistvosti“, jsou samy opakem celistvosti: funkční specializace institucionálních domén, pluralismus masové kultury a rozvoj trhu s různými názory na svět. Zmíněné podmínky tak daly vzniknout jiné, a sice „holistické“ alternativě. „Fundamentalismus“ je opozicí k individuálnímu synkretismu a subjektivní brikoláži. I přes zřejmou podobu musíme rozlišovat tento druh „fundamentalismu“ od násilné reakce tradičních společností v přerodu způsobené rozumovým a emocionálním napětím, které se přidalo k jejich již tak vážným materiálním problémům. Zpochybnění tradiční náboženské legitimizace, speciálně v muslimských zemích, bylo daleko náhlejší a radikálnější než v původních hlavních oblastech západních procesů modernizace.

I méně pronikavé a méně matoucí výzvy, a navíc v materiálně značně příznivějších životních podmínkách, daly v moderní západní společnosti vzniknout protestantským a katolickým verzím fundamentalismu. Ty zvolily tradiční model „celistvosti“ jako reakci na „modernitu“, na kterou je nahlíženo jako na jev třštící lidskou existenci a odcizující jednotlivce od společnosti, vytvářející zmatek a anomii, podporující „nemorálnost“ hospodářského a politického života, ničící závazné kontrolní mechanismy veřejného a soukromého života, a to všechno tím, že skrze masmédiu propaguje širokou škálu modelů „nemorálního“ chování. Je však nutné poznamenat, že fundamentalisté se pokusili znovu univerzalizovat něco, co sice kdysi univerzálním být mohlo, nyní se ale stalo náboženským a morálním dogmatem kognitivní menšiny a nezdá se, že by se to mělo stát obecně přijímanou skutečností. Zůstává tak otázkou, zda se tvrdé apokalyptické a asketické jádro různých současných ekologických hnutí stane vážnější výzvou „privátnímu synkretismu“, který zaujímá, zdá se, stále vedoucí pozici na „trhu“ názorů na svět, než jakou je fundamentalistická alternativa.

Ve zkratce: moderní privatizovaná společenská forma náboženství je charakteristická absencí věrohodného a obecně závazného modelu pro stálou, univerzální lidskou zkušenost transcendence a hledání smyslu života. To však neznamená, že je náboženství na významném ústupu v moderních či minimálně západních společnostech, ale že prošlo epochální změnou své společenské formy.

Situace v Japonsku, kde modernizace zapůsobila později a kde náboženství nikdy nemělo formu zavedené církve, je ze samozřejmých důvodů jiná. Spojené státy byly dědicem standardní západní náboženské tradice, ač s některými rozdíly. Od počátku byla tato země význačná téměř úplnou absencí církevního zřízení a živelným vznikáním toho, co Niebuhr nazývá denominace.⁶ Ty jsou charakterizovány voluntarismem, periodickými náboženskými obrodami a častými vlnami politicky aktivního protestantského fundamentalismu. Podmínky, ve kterých proběhla privatizace náboženství a morálky, jsou tak v Americe výrazně odlišné od těch převládajících v Evropě. Denominace se oproti zavedeným evropským církvím daleko snáze adaptovaly na důsledky procesu modernizace. Silná protestantsky fundamentální alternativa tak zůstala životaschopná.⁷ V Evropě je protestantský fundamentalismus slabý a obecně omezen pouze na sekty. Katolický

6 Niebuhr, H. Richard: *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Henry Holt and Co., 1929.

7 Srv. mj. Casanova, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

fundamentalismus se pak naopak znovuobnovil jako mocná síla v rámci kognitivní enklávy církve jako tradicionalistická reakce na Druhý vatikánský koncil. Nicméně pohled, že tradiční křesťanství tvoří malý ostrůvek v nezměrném moři sekularizace může zkreslovat skutečnost, jelikož nebere v úvahu tichý souhlas s historickou a kulturní rolí křesťanství ve zdánlivě plně „sekulárních“ společnostech.⁸

Společenské formy morálky v západních společnostech

Změny v pojetí morálky byly v mnohém analogické k proměnám náboženství. Morálka je základní dimenzí osobní sociální interakce mezi čtyřma očima, a to jak v archaických společnostech, ve kterých neměla žádnou vlastní institucionální základnu, tak i ve společnostech tradičních, v nichž jí měla, stejně jako ve společnostech s vysokým stupněm funkční diferenciací. Konkrétní interakční morálka v malých skupinách byla nezbytnou součástí všech lidských společností. Ve starověkých civilizacích byly morálně signifikantní představy a ideje zabudovány do komplexního systému morálky. Měly své kánony a katechismy a byly vbudované do institucionálních norem společenské struktury. Časem pak vyvinuly strukturální základnu svých vlastních nábožensko-morálních institucí. Nicméně zrození kulturní nadstavby a organizační základny nezpůsobilo zmizení praktické morálky z každodenního života. Svým vlivem na praktickou morálku a posléze také na morální rétoriku totiž samozřejmě způsobilo změnu v sociální interakci.

V pozdně moderních společnostech již neexistoval jednotný morální řád. Jistě, v moderních společnostech stále existují skupiny s poměrně homogenní vnitřní morálkou, ta je ale vně skupiny nevytížitelná. Ačkoliv dogmatická hierarchie koncepcí správného života už není jednotně předávána ani vynucována dominantním institucionálním aparátem, představy toho, co je správné a co špatné jsou nadále přenášeny různými kanály, zvláště pak skrze rodinu a (ostatní) prostřednické instituce, vrstevnické skupiny, místní pobočky větších společenských skupin, asociace a instituce, jako jsou občanské organizace, kluby, náboženské kongregace a školy. Prostřednické instituce jsou rovněž hlavním zdrojem, jenž, alespoň částečně, v zásadách interakce tyto různé morálky vynucuje.

Ani nová sociální forma náboženství, ani nová forma morálky ale není omezena na samotného jedince. Privatizované náboženství směřuje k hledání sociálních základů v prostřednických skupinách a institucích a privatizovaná morálka je stále záležitostí interakce mezi lidmi. „Obsah“ náboženství zahrnuje tradiční duchovní ortodoxii a politicko-ideologický původ, ačkoliv oba výše zmíněné „obsahy“ jsou dnes zbaveny institucionální moci, kterou měly ortodoxie starého typu. Převažující kolektivní reprezentace, šířící se v rámci nové sociální formy náboženství, nezanechaly mnoho k uctívání kromě vlastního požitkářského kvazi-autonomního Já. Analogicky se pak praktická morálka sestává z ostrůvků tradiční křesťanské, židovské a islámské morálky, stejně jako z tradiční humanistické, socialistické a dalších, očividně sekulárních morálek. Ale ty jsou jen malou částí situace, která je v lepším případě ovládána samostatně uzavřenou rodinnou morálkou a v horším téměř solipsistickou morálkou sebenaplňování, pokud si mohu na závěr dovolit poněkud nevědecky hodnotící soud.

Přednášku, pronesenou dne 24. listopadu 2009 na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, z anglického jazyka přeložil Daniel Jirát.

8 Srv. Davie, Grace: *Religion in Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2000.