



Město zbožné a město bezbožné

Religious City, Irreligious City

Roman Vido

ABSTRACT Traditional secularization theories saw urbanization as one of the processes that under the heading of modernization participate in destroying of the world of traditional religion. In this view city there represents the symbol of secular modernity. It symbolizes a disenchanted space, a space characterized by instrumental rationality and a pluralism of perspectives. However, if we look at the city with Max Weber, we can see a more colourful picture. In his *Sociology of Religion* Weber writes that Christianity as the dominant religion of the Western world originated precisely in the urban environment of Hellenistic world. Here, the city plays the role of a source of religious innovation. What then is the relationship between religion and the city? The aim of this paper is to sketch some aspects of this problem, and to focus on the multi-layered nature and ambiguity of the influence of the urban environment on the religious life of the individual, as well as society, in the pre-modern and modern eras.

KEY WORDS city, rationalization, religion, secularization, societalization, social stratification, urbanization

Úvod

Peter L. Berger zmiňuje v jednom ze svých esejů zajímavý postřeh, jenž svého času učinil zakladatel francouzské *sociologie religieuse* po 2. světové válce Gabriel Le Bras ve své analýze důsledků migrace z venkova směrem do měst:

LeBras se ve své studii o migraci z Normandie (což je nejspíš nejkonzervativnější katolická část Francie) zabývá myšlenkou, zda snad v dláždění na Gare du Nord (pařížské nádraží, kam by člověk normálně z Normandie přijel) není nějaká magická kostka. V této úvaze říká: vypadá to, jakoby se člověk ve chvíli, kdy sestoupí na chodník, proměnil z praktikujícího katolíka v osobu, která zásadně nedochází na mši a která o náboženství zdánlivě ztratila veškerý zájem.

(Berger 1997: 26)

Netřeba dodávat, že Le Bras v existenci podobné „kostky“ nevěřil a jeho slova je nutno chápat jako metaforickou snahu o zachycení – v perspektivě sekularizačních teorií klíčového – vztahu mezi *sekularizací* (ve smyslu oslabování tradičních forem religiozity) a procesem *modernizace*, jehož důležitý element tvořila *urbanizace* a s ní úzce spjatá *industrializace*.

Záměrem následujícího textu je zkoumání otázky podoby vlivu urbanizace a městského prostředí na náboženství a prozkoumání oprávněnosti předpokladu, že s rozmachem městského života a životního stylu náboženství skomírá. Předkládaný esej si nečiní nárok na systematické a vyčerpávající pojednání problému. Jako svůj cíl si spíše stanoví snahu upozornit na teoretické příspěvky vybraných autorů, kteří ve svých analýzách přinesli množství cenných

postřehů pro dané téma. Někteří z nich přitom současně přispěli k určitému rozostření jednoznačnosti sekularizačních tezí hovořících o destruktivním vlivu města na religiozitu člověka a její institucionalizované projevy.

Co je to město?

Ještě předtím, než se pustíme do hledání odpovědi na otázku po vztahu města a náboženství, bude vhodné se zamyslet nad tím, co si vlastně představujeme, hovoříme-li o *měště*. Existují nějaké trvalé charakteristiky města, které lze stejně dobře aplikovat na antické Atény a soudobý Londýn? Na americký New York a indickou Kalkatu? V zásadě můžeme nalézt dva možné okruhy odpovědi a jejich zastánců. První z okruhů se opírá o přesvědčení, že přes historickou a kulturní rozmanitost měst lze identifikovat určité jejich trvalé institucionální a morfologické znaky (zastáncem tohoto tvrzení je například L. Mumford). Druhý, ztělesněný kupříkladu Maxem Weberem, naproti tomu poukazuje na relativitu a proměnlivost pojmu města (*Velký sociologický slovník* 1996). Na následujících řádcích se budu držet druhého, dle mého názoru sociologičtějšího pohledu.

Jako ukázky této historizující perspektivy lze využít teoretické periodizace, s níž ve svém slavném pojednání *The Secular City* přišel americký protestantský teolog Harvey Cox. Cox píše, že je třeba rozlišovat mezi městem moderním a městem předmoderním. „Moderní Řím a moderní Londýn jsou *více než* zvětšenými verzemi svých předchůdců z dob Augustina či Chaucera“ (Cox 1968: 5). Pro větší názornost do své analýzy zapojuje jednoduchou periodizaci sestávající ze tří fází vývoje (převládajících) forem lidského společenství. Jedná se o epochu *tribální* či *kmenovou* (tribe), epochu *městskou* (town) a epochu *velkoměstskou* či *technopolitní* (metropolis, technopolis). Každá ze zmíněných epoch se vyznačuje specifickou formou sociálního, ekonomického a politického společenství, což má své důsledky mimo jiné i pro oblast náboženství.

Tribální epocha představuje dlouhé období lidských dějin, které existovalo před vznikem prvních měst a s nimi spjaté městské kultury. V klasických antropologických studiích bývá označováno různě, jako epocha primitivní, pre-literární, divošská apod. Její konec v západním světě přichází s nástupem antické polis. Cox vidí hlavní prvky tohoto historického posunu v rozvoji peněz a abecedy. Epochu města (town) pak v Coxově perspektivě reprezentuje pouze přechodné stádium mezi epochou tribální a epochou technopolitní, „mezi pre-literárním člověkem jeskynních maleb a post-literárním člověkem elektronických obrazů“. Toto období přineslo knihtisk, vědeckou revoluci, racionální teologii, investiční kapitalismus a fenomén byrokracie.

Tím, co Coxe (stejně jako většinu ostatních teoretiků sekularizace) při jeho sekularizačních úvahách zajímá, je město *moderní*, pro jehož výstižnou charakterizaci užívá pojmu *technopolis*. Technopolis představuje produkt společenského vývoje, který se objevuje v okamžiku, kdy se kvantitativní aspekt zhmotňuje a proměňuje v kvalitativní. Od určité chvíle se město stává *velkoměstem*, jež se od svých předchůdců liší nejen svým rozsahem (kvantitativní stránka), ale i svou povahou (kvalitativní stránka). Cox přitom zdůrazňuje klíčovou roli vědecké revoluce během tohoto vývoje v rámci moderního západního světa. „Technopolis reprezentuje nový druh lidského společenství“ (Cox 1968: 5).

Na důležitost historického předělu, který v dějinách západního světa znamenal příchod průmyslové revoluce, upozorňuje i řada dalších autorů. Podle některých z nich ztrácí v moderních, „velkoměstských“ společnostech své opodstatnění rozlišování mezi městem a venkovem (respektive ostatní společností), jelikož tyto společnosti jsou svou povahou jako celek „městské“. Platí zde tedy rovnice: moderní společnost = městská společnost (například Pahl 1970). Právě sem se zaměřuje pozornost teoretiků sekularizace, kteří v této významné sociální transformaci vidí kořeny klesajícího vlivu tradičního náboženství. Je to „duch“ nových forem sociální organizace, jenž je zdrojem sekularizačních účinků.

Zde se dostáváme k dalšímu důležitému rozlišení – oddělení různých složek či aspektů fenoménu města. Hovoříme-li totiž o městu, můžeme mít na mysli hned několik různých věcí. V první řadě se jedná o fyzický a morfologický aspekt (hmotné objekty, infrastruktura, obyvatelstvo apod.) města. Vedle něj hraje důležitou roli rovina funkční a institucionální (typy aktivit, normy, organizace). Třetí složku představuje sociální a psychologický rozměr pojmu města, který odkazuje k oblasti typů sociálních vztahů či způsobů života pro město příznačných. A konečně lze identifikovat i stránku sémiotickou (město jako soustava znaků). Netřeba dodávat, že jednotlivé dimenze spolu úzce souvisejí, jsou navzájem provázány a ovlivňují se (*Velký sociologický slovník* 1996).

V tomto eseji se zaměřím primárně na třetí ze zmiňovaných složek, jelikož právě rostoucí vliv a význam forem sociálních vztahů, kognitivních vzorců a životního stylu specifických pro moderní město sehrál podle teoretiků sekularizace určující úlohu při oslabování tradičního náboženství. Ještě než ovšem přistoupím k tematizaci osudů náboženství v moderní, (velko)městské společnosti, dostane zde prostor stručný nástin koncepce Maxe Webera, který se ve své sociologii náboženství významně dotkl tématu vztahu mezi religiozitou a městským prostředím, přičemž jeho zájem se v této souvislosti orientoval především na pre-moderní fázi společenského vývoje, tedy na fázi, kterou lze společně s Coxem označit za epochu městskou (town).¹

Město zbožné

Základní Weberovo výkladové schéma se opírá o proces *racionalizace*. Ten je podle Webera obecným (nikoliv ovšem v deterministickém smyslu nutným) vývojovým trendem sledovatelným v lidských společnostech v průběhu dějin. Racionalizace vyvstává z ekologických a antropologických podmínek lidského života jako takového, avšak v lidské historii nabývá různých forem v souvislosti s konkrétním společenským kontextem, v němž se odehrává. Důležitá je zde skutečnost, že právě náboženství funguje jako významný činitel přispívající k racionalizačnímu procesu. Proto věnuje Weber pečlivou pozornost srovnávací analýze předních světových náboženství. Jeho cílem je prozkoumat, v jaké míře mělo dané náboženství, zejména jeho doktrinální a etická složka, akcelerační či naopak retardační efekt na racionalizaci, především pak racionalizaci ekonomického života (O’Toole 1984).

¹ Weberovy sociologické analýzy města se týkaly v první řadě středověkého města, pojímaného jako ideální typ.

Racionalita náboženství je dána absencí magických prvků. Magie, stejně jako náboženství, ve své podstatě slouží k řešení problémů každodenního, pozemského života, a přitom upravuje vztah člověka k nadpřirozenu. Rozdíl mezi nimi tkví v tom, že zatímco magie spočívá ve víceméně nárazové, *ad hoc* orientaci, jejímž jádrem je „donucování“ nadpřirozených mocností ke službě lidským potřebám skrze rituální činnost kouzelníka, obnáší náboženství racionální systematizaci idejí týkajících se nadpřirozena, systematizovaný způsob uctívání (kult) a instituci kněžstva.² Historický přechod od magie k náboženství probíhal poměrně plynule a ve svém konečném důsledku vedl k odmagičtění a odkouzlení světa.³ V tomto smyslu mohlo samo náboženství jakožto racionalizační faktor představovat zárodek sekularizačního procesu.

Racionalizační potenciál náboženství lze identifikovat v různých rovinách, které se ovšem odvíjejí od společné základny. A tu tvoří „smyslotvorná“ funkce náboženství. Náboženství je zde výrazem permanentního lidského úsilí o racionální vyrovnání se s nástrahami a iracionalitami pozemského života (Luckmann 1982). S odkazem na P. L. Bergera proto můžeme vnímat náboženství ve Weberově perspektivě primárně jako nomizační činitel.⁴ Robertson (1970) připomíná, že Weberův zájem se orientoval speciálně na tzv. *náboženství spásy*, která v sobě obsahují silné etické a racionální momenty. Právě ona sehrála nejvýznamnější úlohu při systematizaci a racionalizaci způsobu života. Jejich podstata sestává z příslibu vysvobození z pozemských strastí a dosažení stavu blaženosti. Konkrétní cesty ke spáse se pak různí náboženství od náboženství. Společné je jim ovšem systematické racionální jednání vedené vidinou konkrétního (náboženského) cíle.

V tomto kontextu je nutno zmínit Weberův důležitý koncept *náboženských potřeb*. Náboženské potřeby formují podobu náboženství (konkrétně náboženské etiky) daleko výrazněji než různé společenské vlivy. Současné jsou na těchto společenských vlivech relativně nezávislé.⁵ Ústřední náboženskou potřebu představuje podle Webera potřeba *spásy* (Robertson 1970). Člověk je v životě konfrontován s různými událostmi, které mohou vést ke znepokojení z rozporu mezi tím, co je, a tím, co by mělo být. Lidská touha po smyslu směřuje k metafyzické potřebě tyto rozpory řešit. Zde nastupuje osmyslňující a legitimizační funkce náboženství. Vnitřní pnutí totiž v lidech nevyvolává pouhé vědomí zla či utrpení, ale až pocit jejich nesmyslnosti či neopodstatněnosti. Světová náboženství zde nabízejí prostředek k překonání tohoto napětí, a to prostřednictvím různých podob teodiceje.

² Zde je nutno zdůraznit, že Weberovo chápání rozdílu mezi magií a náboženstvím je silně vázáno na dobové intelektuální klima 19. století, výrazně ovlivněné protestantismem, a v současných společenských vědách se pokládá vesměs za překonané.

³ Weber (podobně jako jiní badatelé) reflektuje velký význam nástupu židovského starozákonního náboženství, které představovalo v dosavadních náboženských dějinách radikální událost. Blíže viz například analýza historických zdrojů sekularizace ve víře Starého zákona od P. L. Bergera (1967).

⁴ Weber samotný odkazuje k náboženstvím jako k „systémům regulace života“ (Weber 1991).

⁵ Robertson upozorňuje, že Weberovo zdůraznění role náboženských potřeb je namířeno právě proti Marxově zjednodušené představě, že náboženství reprezentuje pouhý přímý „překlad“ sociální zkušenosti jeho nositelů.

Potřeba spásy jakožto osobního a radikálního řešení problému smyslu může být naplněna pouze v rámci určité koncepce světa. V jejím jádru leží nadřazenost určité nadpozemské (mimosvětové) říše pozemskému světu a zřetelné napětí mezi oběma sférami. To v sobě mimo jiné obsahuje výrazný revoluční potenciál, který určitým verzím náboženství spásy dovoluje stát se důležitými činiteli sociální změny. Klíčovými postavami se v této souvislosti ukazují být proroci, kteří vizi spásy přinášejí.⁶ Aby ovšem bylo jejich poselství účinné, musí ve společnosti nalézt svou „úrodnou půdu“ v podobě určité společenské vrstvy či třídy, která by byla jeho nositelkou a dala vzejít patřičně vlivnému náboženskému hnutí.

Pro námi sledovanou problematiku souvislostí mezi náboženstvím a prostředím města jsou důležité Weberovy postřehy ohledně vazeb mezi náboženskou etikou na straně jedné a sociální stratifikací na straně druhé. Proměna společenské struktury ve smyslu vynoření se nového systému sociální stratifikace, respektive nových společenských vrstev (tříd), se totiž úzce váže na historický rozvoj měst a městské kultury. Podle Webera platí, že praktická etika každého ze světových náboženství v sobě nese otisk určité společenské vrstvy (či vrstev), z jejichž prostředí vzešla. Prvky života těchto vrstev každé z náboženských etik propůjčují její specifický charakter, který ji pak odlišuje od jiných etik. Tento fakt ovšem nelze chápat marxovsky na způsob pouhého odrazu materiálních zájmů daných vrstev. Náboženství není pouhou funkcí či ideologií příslušné vrstvy, daný mechanismus je mnohem komplikovanější.

Postavíme-li vedle sebe nejprve obecně populaci venkovskou a populaci městskou, lze společně s Weberem konstatovat, že venkovská populace narozdíl od městské racionálně-etickému náboženství příliš nepřeje. Při reflexi religiozity rolnictva (které můžeme chápat jakožto určující skupinu venkovského obyvatelstva) Weber píše, že „osud rolníků je tak silně svázán s přírodou, tolik závislý na organických procesech a přírodních dějích a tak málo zaměřen na racionální systematizaci, že se podílívá na tvorbě uceleného náboženství většinou jen tam, kde mu bližší (fiskální nebo vrchnostenské) nebo vzdálenější (politické) moci hrozí ztotočením nebo proletarizací“ (Weber 1998: 199). Prostředí venkova je proto doménou magického přístupu ke světu, nikoliv náboženství ve smyslu, v jakém jej chápe Weber. Ideu, že právě rolnictvo představuje zbožnou část obyvatelstva, pokládá za ryze novodobý fenomén.

Etická náboženství byla podle Webera historicky doménou městského prostředí.⁷ Města proto byla v protikladu k venkovu pokládána za místo zbožnosti, což je zjevně v rozporu s běžnou představou o městě coby „bezbožném“ místě. Weber výslovně konstatuje, že rané křesťanství bylo veskrze náboženstvím městským a jeho rozvoj souvisel právě s existencí a rozmachem měst:

Raně křesťanské náboženství bylo skutečně náboženství městské, za podmínek jinak stejných získávalo křesťanství (jak přesvědčivě doložil Harnack) tím větší význam, v čím větším městě působilo. A ve středověku se zbožnost věrná církvi a právě tak i sektářská religiozita specificky rozvinuly na půdě měst. Je

⁶ Weber rozlišuje dvě formy proroctví – *etické* a *exemplární*. Obě (byť každá na svůj způsob) představují racionalizaci životního stylu člověka, neboť mu překládají určitý cíl a současně i prostředky k jeho dosažení. Odlišná povaha těchto typů proroctví i náboženských etik s nimi svázaných má pak důsledky pro charakter ekonomického života těch, kteří je přijímají.

⁷ Pokud jde například o judaismus, uvádí Weber, že v epoše farizejské byl venkovan chápán jakožto bezbožník a žid žijící mimo město jako žid druhé třídy. Z éry raného křesťanství pak pochází výraz „pohan“ (*paganus*), který označuje venkovana (Weber 1998: 201).

zcela nepravděpodobné, že by se taková organizovaná náboženská obec, jako byly obce raného křesťanství, mohla vyvinout tak, jak se vyvinula, mimo městský společenský život, městský v západním smyslu. (Weber 1998: 202)

Religiozita není ovšem v městském prostředí distribuována rovnoměrně. Jednotlivé společenské vrstvy se liší co do intenzity i povahy své religiozity. Tento fakt odráží odlišné společenské podmínky jejich existence i rozdíly v jejich náboženských potřebách. Některé sektory společnosti jsou proto racionálně-etickému náboženství spásy poměrně vzdáleny, zatímco pro jiné představuje převažující typ religiozity.

Klíčová dělicí linie leží podle Webera mezi vrstvami společensky (tj. politicky a ekonomicky) privilegovanými a nep privilegiovanými. Do první skupiny se řadí šlechta a byrokracie, případně bohaté měšťanské kruhy. Jejich společnou charakteristikou je vysoká míra zainteresovanosti na stávajícím společenském řádu a nízká míra společenského odcizení. Tyto vrstvy obvykle netíhnou k náboženství spásy, neboť u nich není přítomna ona klíčová potřeba spásy. Pokud se vůbec k náboženství obrací, pak u něj hledají ujištění ohledně legitimacy svého společenského postavení. Jak Weber bystře poznamenává: „Člověk šťastný se vedle méně šťastných nespokojí jen s faktem štěstí, ale chce mít ještě navíc na své štěstí ‚právo‘, tedy vědomí, že si je oproti lidem méně šťastným ‚zasluhuje‘ – zatímco oni si jistě nějak ‚zasloužili‘ své neštěstí“ (Weber 1998: 220).

Náboženství spásy se svým potenciálem ke společenské změně nacházejí odezvu u skupin nep privilegiovaných. Tyto vrstvy zakoušejí potřebu spásy a osvobození od neutěšené situace, která pramení (byť ne výhradně) z podmínek nouze a sociální a hospodářské tísně.⁸ Do této kategorie Weber zařazuje příslušníky drobné buržoazie a maloměšťanstva (například řemeslníky), tedy ty, které bychom v daném kontextu mohli označit za (nižší) střední třídu. Robertson (1970: 158) upozorňuje, že Weber takto polemizuje s Marxovým pojetím, které spatřovalo zdroj náboženského zanícení a náboženských inovací ve vrstvách nejnižších. Vrstvy nejméně privilegované podle Webera nebyly nikdy v historii nositelkami specifického náboženství, a tedy ani náboženství spásy. Moderní městský proletariát se staví k náboženství buď v lažně, či zcela odmítavě, nebo se realizuje v magicko-orgiastickém typu religiozity (podobně jako rolnictvo).

Nep privilegiované městské vrstvy (tzv. maloměšťanstvo, respektive střední a drobná buržoazie) tíhnou k racionálně etickému náboženství spásy v první řadě v důsledku způsobu svého hospodářského života. Narozdíl od vrstev rolnických je drobné měšťanstvo méně svázáno s přírodou (a tedy magií) a jeho ekonomický život nese výrazné znaky racionality ve smyslu účelového jednání a kalkulovatelnosti. Kromě toho zde působí další moment, kdy „je pro hospodářskou existenci zejména řemeslníka za jistých specifických podmínek nasnadě myšlenka, že musí být ve svém vlastním zájmu poctivý, že se mu ‚vyplatí‘ řádná práce a plnění povinností a že pak bude ‚hoden‘ spravedlivé mzdy. Kloní se tedy k eticky racionálnímu světovému názoru ve smyslu etiky s odplatou, jaká je ostatně blížká [...] všem nep privilegiovaným vrstvám“ (Weber 1998: 212). Daný mechanismus se ovšem uplatňuje až tehdy, kdy se řemeslnické vrstvy vymaní z rolnicko-magického prostředí, což se nejlépe daří v nově osídlovaných městech. Etická religiozita se ovšem neujímá automaticky. „Pouhá existence řemeslnictva a maloburžoazie nikde nestačí, aby vznikla a ujala se etická religiozita [...]. Jen

⁸ Tato potřeba nicméně nemusí být naplněna pouze z náboženských zdrojů (viz sekulární ideologie).

tam, kde vzniká náboženská obec a zejména obec s racionálně etickou religiozitou, může pak stoupence pochopitelně obzvláště snadno získávat právě v kruzích městské maloburžoazie, a potom trvale ovlivňuje její způsob života“ (Weber 1998: 213).⁹

Město bezbožné

Weberovy sociologické analýzy končí s příchodem modernity, která ohlašuje další prohloubení procesu „odkouzlení světa“ symbolizovaného vyvanutím „protestantského ducha“ z moderní společnosti a její uvržení do profánní „železné klece kapitalismu“. V tomto smyslu lze proto Maxe Webera pokládat za předchůdce a inspirační zdroj, avšak nikoliv za vlastního představitele sociologického sekularizačního paradigmatu (Tschannen 1991).

Páteř klasických sociologických teorií sekularizace představuje konstatování souvislosti mezi komplexem procesů nazývaným *modernizace* a ústupem tradičních forem náboženství.¹⁰ Nahlédnuto z mírně odlišného úhlu: modernita je vnímána jako historická etapa, která tradičním podobám náboženského života nepřeje, ba je s nimi přímo v rozporu.

Výchozí bod úvah o sekularizaci v moderních společnostech, které ve svých pracích předkládá B. R. Wilson (1982), obnáší tvrzení, že sekularizace není pouze změnou, která se odehrává *ve společnosti*, nýbrž odrazem samotné proměny *společnosti jako takové*, její základní organizační struktury. Sekularizaci v konkrétním slova smyslu pak chápe Wilson jako vývoj, při němž dochází k poklesu společenského významu náboženských institucí, náboženského jednání a náboženského vědomí. Za určující znak náboženství či náboženskosti coby charakteristiky určitého jevu přitom Wilson pokládá přítomnost elementu nadpřirozena. Náboženství tak ve svém obsahovém vymezení překračuje úzeji vymezený koncept teistického náboženství „křesťanského“ stříhu opírající se o víru v Boha. Sekularizace proto zdaleka není synonymem pro dechristianizaci. Ačkoliv se sekularizační procesy v jednotlivých společnostech či regionech mohou lišit ve svém tempu a mohou se odvíjet podle rozmanitých vzorců, zůstává podle Wilsona základním faktem reálná existence tohoto procesu jakožto dlouhodobého trendu ve vývoji lidské společnosti.

Při své interpretaci rozsáhlých sociálních změn, jejichž součástí je i proces sekularizace, se Wilson inspiroval motivy, které rozpracoval jeden z klasiků německé sociologie, Ferdinand Tönnies. V návaznosti na jeho rozlišení mezi sociálními systémy pospolitosti (*Gemeinschaft*) a společnosti (*Gesellschaft*) užívá Wilson termínu *societalizace*, který má označovat základní stavební kámen klasických sociologických teorií – přechod od tradiční k moderní společnosti. Konkrétně, Wilsonovými slovy, vyjadřuje pojem „societalizace“ „proces, v němž je rozsáhlé množství jednotlivců a společenstev vtaženo do komplexních vztahů vzájemné závislosti, v nichž jsou jejich výkony rolí racionálně artikulovány“ (Wilson 1982: 154). Tento trend transformace komunálně založeného systému v systém založený na sociální bázi pak tvoří širší kontext sekularizace.

⁹ Při hledání odpovědi na otázku, proč se racionalistická a systematická náboženská etika pojí specificky se střední třídou, se ukazuje být užitečnou weberovská analýza, s níž přišel R. Robertson (1970).

¹⁰ Klasickými sociologickými teoriemi sekularizace máme na mysli teoretické příspěvky řadící se do tzv. sekularizačního paradigmatu vymezeném Tschannenem (1991).

Základní dělicí linii mezi oběma sociálními systémy lze naryšovat prostřednictvím blízkosti/osobnosti a distance/neosobnosti. Systém pospolitosti (společenství) funguje na principu lokálního, důvěrně známého (face to face), emocionálně zbarveného, zatímco systém společnosti operuje jakožto neosobní, racionálně koordinovaná asociace lidí. Podstatným prvkem při určení klíčových rozdílů mezi pospolitostí a společností je míra zapojení celé osobnosti do fungování daného sociálního systému. V pospolitosti je jedinec do systému zapojen jako celek osobnosti, kdežto ve společnosti dochází k zapojení skrze dílčí sociální role odpovídající jednotlivým sektorům tohoto typu sociálního systému.

Pokud jde o náboženství, prohlašuje Wilson, že právě v pospolitosti, v systému lokálních vazeb a přetrvávajících vztahů relativně stabilní skupiny lidí, nachází svůj zdroj a z ní čerpá svou sílu. S jistou nadsázkou hovoří o náboženství jako o „ideologii komunity“. Připouští sice, že za určitých okolností se může náboženství zhmotnit do podoby rozsáhlé nadnárodní, nad-regionální organizace societálního typu (například katolická církev). Ovšem v takovém případě se jedná pouze o převzetí struktury z jiné, sekulární sféry (zde: politické). Primárně však náboženství slouží potřebám jednotlivce či společenství, a proto si žádá lidskou bytost v její totalitě. Je potom logické, že směřuje-li vývoj v moderní éře od pospolitosti ke společnosti coby určujícímu typu sociálního systému, ztrácí náboženství svou přirozenou základnu a dochází k oslabování jeho původních funkcí, mezi nimiž hraje ústřední roli funkce poskytovatele spásy. Moderní vývoj je tudíž vývojem sekularizačním (Wilson 1982).

Ačkoliv se důkladnější a explicitnější tematizaci vztahu mezi náboženským vývojem a rozvojem měst a městského života (urbanizací) klasické teorie sekularizace příliš nevěnují, lze v textech jejich představitelů přesto rozpoznat jeho zřetelné kontury.

Ve své důležité práci *Religion in the Modern World* (1996), která navazuje na Wilsonovu analýzu, označuje britský sociolog náboženství Steve Bruce pojmem sekularizace proces, který přináší tři navzájem propojené změny: pokles participace lidí na aktivitách církvi (náboženských organizací), pokles rozsahu a vlivu náboženských institucí a pokles popularity a dopadu náboženských věr. Vedle toho Bruce identifikuje tři hlavní rysy modernity, které na (tradiční) náboženství působí rozkladným účinkem (tj. působí sekularizačně). Jedná se o fragmentarizaci společnosti a sociálního života, mizení komunity a růst byrokratizované společnosti (tedy wilsonovskou societalizaci) a stoupající racionalizaci života. Tyto (samy o sobě komplexní) složky modernizačního procesu tvoří obsahové jádro konkrétních empirických trendů, mezi nimiž zaujímá důležité místo (vedle industrializace) proces urbanizace, tedy rostoucí ekonomický a sociální význam měst a zvyšující se podíl městského obyvatelstva ve srovnání s venkovským. Město je pro Bruce prostředím institucionální diferenciaci a specializace, zvyšující se dělby práce, sociální mobility a diverzifikace, demokratizace a pluralizace. Všechny tyto aspekty prostředí města pak napomáhají rozpadu do té doby jednotného náboženského výkladu světa. „Ekonomický růst prohloubil dělbu práce a rozšířil propast mezi třídami. Zvláště s přesunem do měst a růstem velkých ‚manufaktur‘ trávili lidé více času s jinými ve stejných ekonomických podmínkách a méně času s těmi, kdo jim byli nadřazení či podřízeni. Odlišné sociální skupiny začaly pohlížet na svět odlišnými způsoby. Idea jediného morálního univerza, v němž mají všechny životní způsoby a podmínky lidského života své místo v jediném velkém plánu, se stávala méně a méně hodnověrnou“ (Bruce 1996: 42).

Abychom lépe pochopili specifikum oné sociální a psychologické dimenze moderního (velkoměstského) života, pozastavme se u Coxovy charakterizace moderní technopolis. Cox píše, že urbanizace, která představuje kontext, v němž se odehrává proces sekularizace ve smyslu „příchodu světského člověka“, neodkazuje pouze k městu jako takovému, ale „znamená celou strukturu soužití, v níž hrají velkou roli diverzita a dezintegrace tradice“ (Cox 1968: 4). Pro lepší vystižení toho, co obnáší fenomén moderní technopolis, zapojuje do své analýzy pojem *manière d'être*, který má označovat „způsob bytí“ daného útvaru. V jeho rámci jsou následně rozlišeny dvě složky: tvar a styl. Tvar (shape) reprezentuje sociální komponent, zatímco styl (style) komponent kulturní.

Tvar (sekulární) technopolis je podle Coxe určen dvěma základními charakteristikami: *anonymitou* a *mobilitou*. Kromě toho, že tyto dva aspekty tvoří ústřední znaky technopolitního sociálního systému, jsou i ohniskem námitek, které jsou vůči modernímu velkoměstu vznášeny náboženskými i nenáboženskými kritiky. Podle náboženských kritiků lze právě v těchto průvodních jevech urbanizace hledat kořeny sekularizace. Anonymita a mobilita stojí v přímém protikladu k duchu tradičního společenství, založeného na blízkých a osobních vztazích a pevné sociální struktuře.

Podobně jako u tvaru lze i u stylu technopolis identifikovat dva základní motivy. Jsou jimi *profánnost* a *pragmatismus*. Profánnost odkazuje k weberovskému tématu odkouzlení, tedy k tendenci zbavovat svět magického, nadpřirozeného a nadpozemského rozměru. Profánní člověk je člověkem nitrosvětským, obráceným k tomuto světu, nikoliv k zázvěti. Pod pojmem „pragmatismus“ se skrývá vnímání světa v nemetafyzických termínech. Svět je nahlížen jako soubor problémů, které je nutno vyřešit, jako sada projektů, které je potřeba realizovat. Klíčová otázka pragmatismu zní: bude to fungovat?

Specifičnost velkoměstského prostředí se snažil ve své dnes již klasické stati o urbanismu jako způsobu života zachytit americký sociolog, příslušník Chicagské školy L. Wirth, který v simmelovském duchu taktéž spojuje příchod moderní doby s růstem velkoměst (Wirth 1938). Jeho pozornost nesměřuje pouze ke kvantitativnímu aspektu městského prostoru, ale především k aspektu kvalitativnímu.

Míru, v níž můžeme o současném světě hovořit jako o světě ‚městském‘, nelze plně či přesně měřit proporcí celkové populace žijící ve městech. Vliv, který města vykonávají na společenský život člověka, je větší, než by naznačoval podíl městské populace, jelikož město není pouze v rostoucí míře místem pro bydlení a práci moderního člověka, ale i podněcujícím a kontrolním centrem ekonomického, politického a kulturního života, který vtáhl do své sféry vlivu ty nejvzdálenější části světa a vplel rozmanité oblasti, osoby a aktivity do jediného kosmu.

(Wirth 1938: 2)

Wirth klade městskou populaci proti populaci rurální a konstatuje, že zatímco po většinu historie převažovala druhá z nich, dochází uvnitř západního světa během krátkého období následujícího průmyslovou revoluci k rozmachu populace městské. Tato dle Wirtha rychlá a prudká změna zanechala svou nesmazatelnou stopu takřka na všech aspektech společenského života.

Při snaze o vymezení pojmu „město“ (city) se Wirth soustředí na ty elementy *urbanismu*, které z něj činí specifický modus lidského skupinového života. Město totiž dělá městem právě jedinečný (tj. urbánní) styl života, nikoliv pouze v něm žijící objem obyvatelstva. Tato perspektiva se odráží i ve Wirthově chápání pojmu *urbanizace*. Ten podle něj neoznačuje pouze pro-

ces, v němž se lidé přesouvají do měst a včleňují se do systému městského života, ale odkazuje i k souboru charakteristik specifických pro způsob života, které se pojí s růstem měst, a současně i ke změnám v životní orientaci, jež postihují ty, kteří se dostávají do sféry působení města skrze různé komunikační kanály. Urbanismus jakožto určitý styl života proto přesahuje čistě kvantitativně vymezený prostor města. Wirth své terminologické úvahy shrnuje následovně:

Přestože tedy urbanismus či onen komplex prvků, které vytvářejí daný způsob života charakteristický pro velkoměsto, a urbanizaci, která reprezentuje rozvoj a rozšiřování těchto faktorů, nenacházíme výhradně v prostorách, které jsou velkoměstem ve fyzickém a demografickém smyslu, projevují se tyto fenomény nejvýrazněji právě v těchto oblastech, obzvláště v metropolitních velkoměstech.

(Wirth 1938: 7)

Z čistě deskriptivního sociologického hlediska charakterizuje velkoměsto relativně vysoký počet obyvatel, vysoká hustota obyvatelstva a sociální heterogenita populace. Z těchto definičních atributů pak vyplývají další vlastnosti typické pro velkoměsto, které již směřují ke sféře stylu života (urbanismu).

Velké množství lidí obývajících velkoměsto výrazně ovlivňuje podobu a povahu vztahů mezi nimi. Jak je známo již z teorií sociologických klasiků (zejména Durkheima), ale i z úvah dřívějších sociálních myslitelů, zvyšující se množství osob podílejících se na vzájemné interakci zvyšuje potenciální diferenciaci mezi nimi (stejně jako dělbu práce). I proto lze tvrdit, že v porovnání s populací rurální představuje populace městská daleko pestřejší a diferencovanější prostředí. Se sociální, případně kulturní diferenciací pak v realitě často souvisí i diferenciacie prostorová, což má za následek proměnu mechanismů sociální kontroly směrem od neformálních k formálním.

Rostoucí počet lidí v prostoru velkoměsta snižuje pravděpodobnost, že jedinec bude znát všechny své sousedy (či většinu z nich) osobně, jak to bývá běžné na venkově či malém městě. Jak upozorňují Wirth i Cox (s odkazem na známou analýzu velkoměstského života, kterou podal George Simmel), anonymizace a neosobnost velkoměsta představují logický a přirozený důsledek navyšujícího se počtu mezilidských kontaktů. Pokud by se totiž měl velkoměstský člověk zapojovat do všech každodenních interakcí celou svou osobností, dostal by se brzy za hranici své mentální a psychické kapacity. Odosobněnost městského prostředí proto reprezentuje formu lidského obranného mechanismu. Důsledkem tohoto procesu je segmentace a selektivita rolí a mezilidských vztahů. Člověk si vybírá mezi těmi, které vpustí do svého soukromí a bude je pokládat za osoby blízké, a těmi, kdo zůstanou vně. Wirth je zde výstižný:

Je charakteristické, že se urbánní lidé setkávají ve vysoce segmentárních rolích. Kvůli uspokojení svých životních potřeb jsou pochopitelně závislí na více lidech než lidé rurální, a proto se spojují s větším množstvím organizovaných skupin. Nicméně jsou méně závislí na konkrétních osobách a jejich závislost na druhých je omezena na vysoce frakcionalizovaný aspekt jejich pole působení. To tvoří podstatu tvrzení, že velkoměsto je charakterizováno sekundárními, spíše než primárními kontakty. Kontakty ve velkoměstě sice mohou probíhat tváří v tvář, zůstávají ovšem neosobními, povrchními, přechodnými a segmentárními. Rezervovaný, indiferentní a blazeovaný postoj, který urbánní lidé vykazují ve svých vztazích, tak může být považován za nástroj imunizace sebe sama proti osobně laděným nárokům a očekáváním druhých.

(Wirth 1938: 12)

„Umělý“, anonymní a přechodný charakter urbánních sociálních vztahů poskytuje klíč k porozumění rozmachu specializace, sofistikovanosti a racionality právě mezi obyvateli městského prostředí. Kontakty s osobami, které jsou důležité pouze s ohledem na nositelství určité sociální role důležité pro uspokojení našich potřeb, představují kontext, v němž vládou imperativy pragmatismu a utilitaru. Velkoměsto je prostorem racionality a kalkulu. Simmel proto klade do úzkého vztahu prostředí velkoměsta a fenomén peněžního hospodářství, když píše:

Přesnost, vypočitatelnost, exaktnost, jež si vynucují komplikace, a šifka velkoměstského života, nejenže nejúžejí souvisí s peněžně-hospodářským charakterem velkoměsta, ale musí ovlivňovat i obsahy života a podporovat potlačování iracionálních, instinktivních, suverénních bytostných rysů a impulsů, které chtějí jako takové určovat formu života namísto toho, aby jí přijaly z vnějšího prostředí jako všeobecnou a schematicky precizovanou.

(Simmel 2003: 37)

Právě utlumení spontánních lidských instinktů bývá kritiky moderní městské kultury vnímáno jako odvrácená a negativní stránka procesu urbanizace a urbanismu coby životního stylu. Jedná se o téma široce diskutované Simmelem v rámci jeho analýz neurastenie moderního člověka a ambivalenci velkoměstského života či Durkheimem pod hlavičkou hrozby anomie v situaci rozkladu tradičních sociálních vazeb a rozpojení tradičních pout soudržnosti (solidarity). Moderní člověk velkoměsta je sice osvobozen od tíživých břemen tradičních společenských vazeb, číhá však na něj riziko společenské nezakotvenosti a emocionální prázdnoty a osamělosti.

Tímto se dostáváme k aspektům *heterogenity a mobility*. Heterogenitu můžeme chápat jako produkt procesu diferenciacce rostoucí městské populace (nejen v důsledku sebe-reprodukce, ale i migrace z vnějšku, tj. z venkovských oblastí). Rozhodující zde je zejména faktor narůstající hustoty obyvatelstva. Městská populace se diverzifikuje podél různých linií – profesních, třídních, rasových, etnických apod. Tato diverzifikace se často fyzicky zhmotňuje do podoby oddělených a relativně homogenních prostor městských čtvrtí a obvodů. Vznikají tak do jisté míry autonomní sociální světy, které fungují na základě vlastních hodnot, pravidel a životních stylů a stojí vůči sobě ve vztahu nekompatibility, případně antagonismu. Velkoměsto tak nabývá mozaikovitého charakteru, jenž v sobě skrývá vysoký relativizační a sekularizační potenciál (Wirth 1938).

Jak upozorňují teoretikové sekularizace v čele s P. L. Bergerem, je to právě moderní *pluralismus*, který umožňuje klást vedle sebe různé světonázory, životní styly, systémy hodnot a filosoficko-náboženské perspektivy, a tím na světlo světa přivádět atmosféru tolerance a relativismu, jež stojí u kořenů sekularizačního procesu. Berger se domnívá, že tam, kde platí, že pravdu může mít každý, dochází ke zpochybnění možnosti pravdy jako takové, výsledkem čehož je pocit, že pravdu nemá nikdo, respektive že (absolutní a objektivní) pravda ani není možná. Náboženství a struktury věrohodnosti, o něž se tato opírají, tak ztrácejí svou pevnou půdu pod nohama. Posvátný baldachýn se pozvolna hroutí k zemi (Berger 1967).¹¹

¹¹ Berger později své názory ohledně vztahu mezi pluralismem a sekularizací v moderních společnostech revidoval (viz například Berger 1999). Pluralismus jakožto faktor, který naopak přispívá k náboženské vitalitě, hraje významnou roli u zastánců teorií racionální volby a náboženské ekonomiky (například Finke a Stark 1988).

Přes zmiňovaný „izolační“ moment fungování moderního velkoměsta je nutno konstatovat, že ve srovnání s pre-moderními formami lidského soužití představuje velkoměsto v zásadě prostor pohybu, otevřenosti a flexibility. A tedy vertikální mobility. Relativizační rozměr velkoměstského prostředí přispívá i k rozpouštění tradičních bariér mezi lidmi a sociálními skupinami a umožňuje jedincům pohyb v rámci systému sociální stratifikace. Cox zdůrazňuje revoluční, tradici a danostem venkovského života nepřející náboj města: „Ti, kdo byli vtaženi do sféry vlivu městského života, která boří tradice, již nikdy nebudou úplně tím, kým byli dříve. Budou vědět, že věci *mohou* být jinak; již nikdy nepřijmou venkovský statek jako danost. A toto je semeniště revoluce“ (Cox 1968: 46). Faktor mobility podporuje na jedné straně oddělování sféry soukromí od sféry veřejné, jako i segregaci a parcializaci sociálních rolí, na druhé straně přizívuje kosmopolitní, relativistický a tolerantní pohled na svět. Absolutistické a metafyzické nároky jsou vystřídány pragmatickým a užitným přístupem ke světu a k lidem.

Město diferencované

Hugh McLeod přistupuje k problematice náboženství podobně jako M. Weber z historické a srovnávací perspektivy. A i on výrazně akcentuje téma sociální stratifikace. Narozdíl od klasika sociologie, který se zeširoka zaměřil na analýzu hlavních světových náboženství, ovšem McLeod omezuje svůj pohled na oblast tradičního křesťanství v prostoru západní Evropy. Oba badatele odlišuje i časové údobí, jehož se jejich analýzy týkají. Weber *de facto* sleduje vývoj náboženství ve světových dějinách od jejich počátků až po příchod moderní doby. McLeod jakoby od Webera přebírá štafetu a soustředí se na éru od Velké francouzské revoluce až po současnost. Pohybuje se tedy v kontextu rozvíjející se a vrcholící modernity. Může tak reflektovat procesy a tendence, které Weber mohl pouze tušit či pozorovat ve stádiu jejich zrodu.

Jakožto historik (nikoliv sociolog) prokazuje McLeod větší citlivost k různým nuancím společenského vývoje, a proto jeho uchopení tématu sekularizace v podmínkách modernity charakterizuje zřetelný kritický odstup od zaběhnutých sekularizačních schémat, s nimiž (alespoň donedávna) sociologické teorie náboženství pracovaly. Tento fakt se odráží i ve způsobu, jakým analyzuje dopad procesu urbanizace a městského prostředí na tradiční (církvní, institucionalizované) náboženství. Jaký je tedy McLeodův pohled?

V obecné rovině autor souhlasí s tvrzením, že západní Evropa prochází v posledních dvou stoletích výraznými proměnami náboženství (zejména jeho tradičních podob), které lze označit termínem *sekularizace*. Pátrání po jejich kořenech nám ovšem odkryje celou řadu působících či spolupůsobících faktorů, které jsou mnohdy na sobě nezávislé. Současné nás může dovést ke zjištění, že sekularizační, respektive dechristianizační tendence mohly následně zplodit protireakci v podobě náboženského oživení či náboženské mobilizace. Toto tvrzení platí jak o sekularizačním procesu jako takovém, tak i o jeho dílčích složkách.¹²

¹² V této souvislosti nelze nepřipomenout tezi amerických sociologů náboženství R. Starka a W. S. Bainbridge, která hovoří o tom, že sekularizace představuje sebe-limitující proces, který následně přivádí na svět svůj opak (Stark a Bainbridge 1985).

Za jeden z nejdůležitějších faktorů – a zde se shoduje jak s jinými historiky náboženství (například Rémond 2003), tak se sociologickými klasiky sekularizační teorie (zejména Berger 1967) – pokládá McLeod rozmach náboženského (případně ideového) *pluralismu*. Ten na jedné straně přináší postupné zrovnoprávnění různých náboženství a konfesí (a nakonec i jejich zrovnoprávnění s „ne-náboženstvím“), náboženskou toleranci (přínejmenším formální) a trend vedoucí směrem k de-konfesionalizaci či přímo sekularizaci státní moci.¹³ Netradiční a neortodoxní verze náboženství jakož i bezvěrectví se stávají legálně uznávanými alternativami. Přihlášení se k náboženskému vyznání se tak stává záležitostí osobního rozhodnutí. Na straně druhé pak přispívá k narušování tradičních struktur věrohodnosti a k šíření relativistického vnímání světa, což představuje vážnou hrozbu pro autoritu náboženských institucí i nauk.

Vedle pluralismu hrály svou důležitou roli i další faktory. Jedním z nich je i proces *urbanizace*. Také u něj lze ovšem zaznamenat protikladné účinky, pokud jde o religiozitu obyvatelstva. McLeod k tomu poznamenává:

Povaha náboženství se měnila s tím, jak stále větší množství lidí žilo ve městech a bylo zaměstnáno v průmyslu a obchodu; v některých bodech se tímto procesem jevila být ohrožena sama existence církve. Na druhou stranu přinášely životní podmínky rychle rostoucích městských oblastí v 19. století problémy, pro něž se náboženství zdálo nabízet nejlepší řešení.

(McLeod 1997: 75–76).

Zastavme se nejprve u sekularizačního efektu urbanizace. Ve své důležité práci *Religion and the People of Western Europe 1789–1989* (McLeod 1997) si McLeod důkladně všímá rozdílů mezi náboženskou situací na venkově a ve městech západní Evropy v 18. a 19. století. Přes nepřehlédnutelné odlišnosti mezi jednotlivými rurálními oblastmi lze u nich identifikovat jeden společný rys. A tím je supranaturalistický pohled na svět, v němž se prolínají magické a náboženské prvky. Křesťanský svět byl všude do určité míry provázán se světem magickým. Povaha tohoto vztahu stejně jako forma magického chápání reality se ovšem značně různily. Míra vlivu křesťanství na venkovské populace byla do značné míry determinována dosahem a rozsahem efektivního působení církve, respektive jejich představitelů (tj. kněží a kazatelů).¹⁴

Přestože šlo o trend probíhající pozvolna, spíše než rapidně, docházelo v průběhu 19. století přece jen k postupnému „odnáboženšťování“ západoevropských populací, a to i těch venkovských. V pozadí těchto změn stál komplex faktorů sahající od politické centralizace před technologický pokrok až po proměnu ekonomických vztahů, který měl za následek narušení lokálních (nábožensko-magicky orientovaných) kultur, šíření nových idejí a hodnot a rozklad tradic. Pro křesťanské církve tato situace představovala velkou výzvu, které

¹³ Dekonfesionalizace označuje stav, kdy stát podporuje náboženství, avšak nikoliv konkrétní vyznání; sekularizací je pak myšlena situace, kdy je stát ve věcech náboženství zcela neutrální, tj. sekulární. K popisu průběhu sekularizačního procesu v Evropě v rovině politické viz Rémond (2003).

¹⁴ Jak jsme měli možnost vidět u Webera, představovala magie přirozenou součást života na venkově. Náboženství sem pronikalo jen – viděno obecně – pozvolna a i poté se mnohdy muselo smířit s přetrváváním magických elementů v životě venkovanů a žít s nimi v symbióze. V rámci křesťanství byl magickému přístupu ke světu otevřenější katolicismus (spíše než protestantismus).

se jim dařilo čelit s různou mírou úspěchu. McLeod však podotýká, že přinejmenším stejný význam jako postupující dechristianizace západoevropských společností měl (alespoň v krátkodobém časovém měřítku) i proces (re)christianizace. A dále pak uvádí, že „dlouhodobě, alespoň co se Evropy týče, to nebylo ani tak oživení či rozpad křesťanství, co bylo tím nejdůležitějším, nýbrž změna povahy náboženství a společenského kontextu, v němž fungovalo“ (McLeod 1997: 67).

(Re)christianizační momenty doprovázející postupující proces dechristianizace vycházely hned z několika impulsů. Jedním z nich bylo (zejména v Anglii) široké hnutí náboženského oživení, které čerpalo svou energii z protestantismu a vedlo ke vzniku různých charitativních a evangelizačních aktivit. Podobně dokázala (alespoň dočasně) podněcovat náboženskou činnost tradiční sektářská rivalita mezi jednotlivými křesťanskými proudy. Jiným důležitým faktorem se ukázala být obava z nově se rodící třídy průmyslových dělníků panující mezi stávajícími elitami, jež podporovala přesvědčení, že náboženství může být společensky „užito“ jako účinné „sociální sedativum“ (viz Marxovo chápání náboženství jako „opia lidstva“). A konečně materiální pokrok a z něj vyplývající nárůst bohatství umožňoval vyšší investice do náboženské infrastruktury a náboženského personálu, díky čemuž mohly církve a náboženské organizace následně lépe dostát své funkci garantů náboženské socializace a pastorační činnosti. Přes mnohé tyto projevy náboženské (křesťanské) rekonstrukce lze ovšem konstatovat, že na konci 19. století došel rechristianizačnímu úsilí v západní Evropě dech a venkovské oblasti v obecné rovině zasáhl proces dechristianizace.¹⁵

Hovoříme-li ovšem o dechristianizaci, potažmo sekularizaci, co tím vlastně máme na mysli? McLeod upozorňuje, že pod těmito pojmy¹⁶ se mohou skrývat různé fenomény, které je vhodné odlišovat: ústup magického myšlení, oslabování církve a oslabování křesťanství. V realitě se sice mohly vyskytovat souběžně, avšak každý z nich si uchovával jistou míru autonomie a odvíjel se od specifických faktorů. Nejdříve lze podle McLeoda zaznamenat odklon obyvatelstva od etablovaných církví, za nímž stál v první řadě resentment venkovské populace vůči církvím vnímaným jako spojenci vládnoucích vrstev. Ten ovšem ještě sám o sobě nemusel nijak výrazně ovlivnit magické chápání světa dotyčných lidí. Pro něj byl daleko zásadnějším problémem rozmach moderních technologií a postupující proces racionalizace.¹⁷ A – do třetice – ústup křesťanské víry. Ani ten nemusel úzce souviset se

¹⁵ Přesto McLeod uvádí, že o náboženské situaci v rurálních oblastech v průběhu 19. století je přihodnější hovořit v termínech změny a adaptace spíše než progresivní sekularizace.

¹⁶ Oba pojmy v tomto kontextu do jisté míry zaměňujeme, a to v tom smyslu, v jakém je náboženství ztotožňováno s náboženstvím křesťanským. Odkřesťanštění se pak v typicky křesťanském prostoru západní Evropy *de facto* překrývá s odnáboženštěním.

¹⁷ Zde se jedná o klasické weberovské téma „odkouzlení světa“. Jak ovšem připomíná Berger (Berger, Berger a Kellner 1973) a v novější době i Bruce (1996), neměl určující negativní vliv na „zakouzlený“ přístup ke světu ani tak obsah vědeckých myšlenek, jako spíše „technologické vědomí“ s vědou a zejména její aplikovanou složkou související. Právě ono totiž zvyšovalo v člověku pocit, že svět je ovladatelný a kontrolovatelný a že magické praktiky v něm nemají místo a opodstatnění. McLeod dodává, že „odmagičtění“ světa kolikrát probíhalo rychleji v těch regionech, které byly dříve více zasaženy křesťanským světovým názorem, což jen potvrzuje Weberovu tezi o racionalizačním efektu náboženství.

vzdalováním se církvím. Ty totiž mohly být vnímány jako zpronevřující se svému křesťanskému poslání. Člověk proto mohl stát mimo oficiální křesťanskou církev a přitom se cítit nadále křesťanem. Hrozbu pro křesťanskou víru představovaly spíše alternativní sekulární eschatologie (například socialismus). Vědomi si tohoto rozlišení, všimněme si, jaká situace existovala v průběhu 19. století v prostředí měst.

Přestože nelze postavení institucionalizovaného náboženství ve městech paušalizovat, je podle McLeoda nepopíratelné, že od konce 18. století zaznamenalo výrazné známky krize. Církev sice nadále sehrávala v životě městských obyvatel důležitou úlohu, avšak obecný trend představovalo odpadávání od církvi a náboženská vlažnost. Kromě již zmiňovaného intelektuálního faktoru v podobě šíření sekulárních a občas i otevřeně antiklerikálních (případně protináboženských) ideologií a myšlenek se na tomto vývoji podílely další specifické faktory.

S rozmachem industrializace a ji doprovázející urbanizace se rozšiřoval prostor dělnických předměstí a průmyslových čtvrtí, z čehož pro církev vyvstal vážný logistický problém. Jejich kapacity nestačily rapidnímu tempu tohoto vývoje, takže mnohé městské části zůstávaly bez kostelů a kněží, případně jich měly nedostatek. Město také bylo svědkem rostoucího konfliktu mezi dělnickou třídou na straně jedné a střední a vyšší třídou na straně druhé, což se projevilo mj. i náboženským odcizením a odpadáváním od církve ze strany příslušníků první jmenované třídy. Ti buď nacházeli alternativu v nonkonformních náboženských sektách (typické hlavně pro Anglii) anebo v sekulárních, ateistických ideologiích (například v Německu), popřípadě zaujali „neangažovaný“ agnostický přístup.¹⁸ Prostředí nižších dělnických vrstev si postupně začalo vytvářet svou specifickou, ne-náboženskou subkulturu. Za zmínku stojí i rozšiřující se pole působnosti moderního státu, který začal přebírat mnohé z funkcí, které dříve spadaly pod patronaci církvi (například vzdělávání či charita). A v neposlední řadě je zde i s rostoucím bohatstvím a blahobytem a socio-ekonomickými transformacemi moderních industriálních společností související vynořování se nové a do budoucna význačné sféry volného času, kterou městští lidé počali zaplňovat aktivitami, jež reprezentovaly alternativu aktivitám náboženským (například rozmach společenských klubů či tělovýchovných organizací). Všechny tyto jevy zanechaly svou stopu na snižujícím se vlivu náboženských institucí a jejich postupné sociální marginalizaci.

Jak již bylo avizováno, zaznamenala města i protichůdné tendence, co se významu a vlivu církvi týče. Přece jen zde totiž zůstávala určitá „bílá místa“, která si náboženství žádala (například existenciální otázky).¹⁹ Vedle toho mnohé z náboženských organizací prokázaly schopnost flexibility a adaptace na měnící se podmínky. McLeod identifikuje tři hlavní oblasti, v nichž náboženství dokázalo lidem žijícím v moderním městském prostoru poskytnout oporu. Jednalo se o naplnění trojích potřeb: a) identity a vzájemné podpory, b) morálního řádu

¹⁸ Agnosticismus a náboženský skepticismus se šířil i ve „vyšších patrech“ společnosti, kde měl ovšem spíše intelektuální kořeny (biblický kriticismus, scientismus).

¹⁹ McLeod píše, že přestože nejvýraznější proměnou společenské role náboženství, kterou se bouřně přinesla urbanizace a industrializace, byl citelný pokles potřeby nadpřirozena v běžném životě, zůstávaly zde oblasti potřeb, které nemohly být uspokojeny vědeckými a technickými prostředky. Jednalo se o potřebu uzdravování, předvídání budoucnosti a udržování kontaktu se zemřelými blízkými (McLeod 1997: 94).

v podmínkách chaosu a c) ochrany před nebezpečným prostředím. S velkým přesunem lidí z venkova do města docházelo k velkému míšení populace. V důsledku toho se náboženská identita postupně propojovala s identitou etnickou. Kněží se stávali mluvčími komunit a církve či náboženské organizace často fungovaly jakožto základny komunálního života (vzorovým příkladem této tendence byly a stále jsou Spojené státy).²⁰ Zvláště v prostředí dělnických vrstev pak fungovalo náboženství i jako zdroj morálních norem (například při boji s alkoholismem, výtržnictvím či prostitucí). Jako důležité (zejména s ohledem na jeho rituální rozměr) se ukázalo být také v momentech přírodních katastrof či společenských krizí (například epidemie cholery).

Srovnáme-li pak situaci náboženství na venkově a ve městech, zjistíme, že obrázek není tak jednoznačný, jak by se dle standardních teorií sekularizace mohlo zdát. Ukazuje se totiž, že „skutečný předěl neleží mezi městem a venkovem, ale mezi tou sociální skupinou, která zůstala silně přimknutá k církvi (rolníci) a těmi sociálními skupinami, které se od církve vzdálily nejvíce (manuální pracující, tovární dělníci a kvalifikované a obchodnické třídy)“ (McLeod 1997: 84). Proto je nutné do každé analýzy sekularizačního procesu zapojit faktor sociální/třídní stratifikace a sledovat odděleně tři hlavní složky městské populace: aristokracii (vyšší třídu), střední třídu a dělnickou třídu. Třídní rozdíly jsou významnějším faktorem než rozdíly v linii venkov vs. město.

Pohlédneme-li třídní perspektivou na náboženskou situaci v západoevropských městech na konci 19. a počátku 20. století, uvidíme, že její základní charakteristiku představoval rozpad náboženské jednoty v důsledku rostoucího předělu mezi dělnickými vrstvami a zbytkem městské populace. Ten vyústil v situaci ostře diferencovaných vzorců jednání, které z velké části odrážely třídní a etnické rozdělení. Míra náboženskosti jednotlivých sektorů městské populace v jednotlivých zemích západní Evropy pak byla odvislá od konkrétního náboženského, kulturního a politického kontextu daného státu (blíže viz například Martin 1978).

McLeod se jakožto historik staví opatrně k takovým generalizujícím výkladům procesu sekularizace, které se snaží nalézt nějaký ústřední či hlavní faktor ležící v jeho základech (například modernizace). Interpretace spoléhající pouze na urbanizaci, industrializaci či rozmach vědy jako hlavní příčiny poklesu vlivu institucionalizovaného náboženství podle něj trpí handicapem v podobě neschopnosti vysvětlit značné rozdíly v míře sekularizovanosti obyvatelstva západních velkoměst v průběhu minulých dvou století. „Generalizující výklady tohoto druhu,“ konstatuje McLeod, „obvykle předpokládají, že ‚nejmodernější‘ sektory populace, tj. ty, jež jsou nejvíce obeznámené s moderní vědou, technologií a obchodními metodami a jež se nejvíce těší z výhod nabízených industriální ekonomikou, jsou zároveň těmi, u nichž lze nejvíce očekávat odmítnutí náboženství, zatímco většina historických materiálů původem z devatenáctého století svědčí o tom, že takové odmítnutí bylo nejběžnější ve třídě dělníků a zvláště mezi těmi chudšími z nich.“ Proto je podle něj daleko vhodnější uvažovat o náboženské situaci v 19. století jako o situaci ovlivněné „vzájemným působením komplexní směsice faktorů, které byly přítomny v různé míře v odlišných

²⁰ Blíže viz Bruce (1996). K popisu americké situace lze doporučit celou řadu prací. Z těch klasických zejména Herberg (1983), z těch nejnovějších například Casanova (2005).

zemích a regionech“ (McLeod 1992: 84). Je třeba vzít v úvahu, že přinejmenším z krátkodobého hlediska hrály ve vývoji náboženského života západní Evropy v éře modernity důležitou roli rozmanité dílčí historické faktory – události a zkušenosti specifické pro jednotlivé země, regiony, etnické skupiny a sociální vrstvy. A proto by neměly být opomíjeny v zápalu snahy o nalezení obecnějších explanací.

Závěr a diskuze: město ambivalentní

Předložená stať si vytkla dva hlavní cíle. Za prvé stručně a v obecné rovině nastínit téma vztahu mezi náboženstvím a urbanizací (respektive městským prostředím) v moderních společnostech tak, jak se jej chopili někteří z vybraných autorů, jejichž příspěvky jsou v této otázce relevantní. Za druhé načrtnout několik důležitých bodů, které umožňují korigovat zjednodušené představy ohledně sekularizačních účinků města.

Na příkladu práce Maxe Webera jsme mohli vidět, že nahlížíme-li na náboženství jako na *racionální systém* řešící etické a existenciální otázky (v protikladu k magii), lze na základě historické analýzy konstatovat, že město pre-moderní nejenže nebylo vůči náboženství nepřátelským, nýbrž to bylo právě ono, které rozmachu náboženství vydatně napomáhalo. V tomto smyslu sehrály klíčovou úlohu určité městské společenské vrstvy, které byly nositelkami racionálně etického náboženství spásy.

Podobně narušuje příliš mechanické ztotožňování města s duchem sekularizace a bezbožnosti i Hugh McLeod, který již analyzuje město přímo v éře modernity. I on nachází významný faktor v rovině *sociální stratifikace*, která je pro něj daleko spolehlivějším vodítkem při analýze diferencí v tradiční religiozitě obyvatelstva moderních západních společností než dichotomie venkov vs. město. Současně reflektuje spletitost různých sociálních, ekonomických, politických a kulturních vlivů, které dodávaly každé z dílčích západních společností specifickou povahu a tvarovaly tak podobu náboženství a vztahu lidí k němu. Díky tomu je schopen vidět i tendence, které v městském prostředí působily proti sekularizaci.

Na tomto místě je vhodné připomenout, že každá úvaha o vztahu mezi náboženstvím a městem závisí v rozhodující míře na vymezení ústředních pojmů a zároveň i na socio-kulturním kontextu, v němž se pohybujeme. Jakékoli úvahy nemají příliš smyslu, pokud si neujasníme, co přesně míníme „městem“ a co se skrývá pod abstraktním pojmem „náboženství“. Troufám si tvrdit, že zejména druhý bod je klíčový. Definujeme-li například náboženství v protikladu vůči magii jakožto fenomén vykazující vysoký stupeň racionalizace (Weber), vyjeví se nám město z historického hlediska jako prostor „zbožný“. Budeme-li ovšem náboženství ztotožňovat s „ideologií“ úzce navázanou na tradiční společenství komunálního typu (Wilson), bude město představovat místo „bezbožné“. Důležité je rovněž to, na kterou rovinu či složku náboženství se zaměřujeme – zda na individuální, organizační či sociální (Dobbelaere 2002).

Aplikujeme-li na náboženství tuto diferencovanou perspektivu a nebudeme-li se striktně držet jeho tradičních indikátorů, odhalíme skutečnost, že i v podmínkách moderní (velko)městské západní kultury si může náboženství za určitých podmínek zachovat mnoho ze své vitality. Zvláště funkcionalistické vymezení náboženství, které se soustředí na *funkce* náboženství, nikoliv na jeho obsah, nám umožní vnímat modernitu jako „zakouz-

lenou“.²¹ Ale i pohled skrze tradiční indikátory (příslušnost k církvi, víra v Boha) může odhalit skutečnosti jsoucí v rozporu se sekularizačními předpoklady. Dobrý příklad nám v tomto ohledu dávají Spojené státy americké, kde se náboženská situace výrazně liší od evropských poměrů. Kromě odlišného historického vývoje ve smyslu vztahu mezi náboženstvím (církvemi) a společností (státem) se na tom výraznou měrou podílí „imigrantský“ charakter této země (viz například Casanova 2005). Jak dokládají autoři sborníku *Faith in the Market Religion and the Rise of Urban Commercial Culture*, dokázala v sobě americká města na počátku 20. století spojit posvátno a moderního komerčního ducha, čímž položila pomyslný otazník nad rozšířeným názorem týkajícím se nehostinnosti moderních měst vůči náboženství v porovnání s venkovem (Giggie a Winston 2002).²²

Ovšem i tehdy, je-li moderní město v rámci obecného konsenzu shledáno prostorem sekulárním a sekularizujícím, nemusí jít nutně o charakteristiku, která by jej z pohledu nábožensky orientovaného člověka diskvalifikovala. Dokladem může být teologický bestseller Harveyho Coxe *The Secular City*, v němž tento liberální protestantský teolog příchod sekulárního města vítá. V základu tohoto jeho postoje leží (s určitými proudy protestantismu spojené) odmítání tradičního institucionalizovaného náboženství jakožto překážky k realizaci skutečného poselství, jež v sobě křesťanská víra nese. Sekulární město člověka osvobozuje od pout tradice a poskytuje mu svobodu, která podle Coxe leží v srdci křesťanské výzvy.

Literatura

- Berger, P. L. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday Anchor Books.
- Berger, P. L. 1997. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister&Principal.
- Berger, P. L. 1999. „The Desecularization of the World: A Global Overview.“ In P. L. Berger (ed.) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethic and Public Policy Center, s. 1–18.
- Berger, P. L.; Berger, B.; Kellner, H. 1973. *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*. New York: Vintage Books.
- Bruce, S. 1996. *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.
- Casanova, J. 2005. „Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison.“ Paper presented at the Conference on „The New Religious Pluralism and Democracy“, Georgetown University, April 21–22, 2005.
- Cox, H. 1968. *The Secular City*. New York: Macmillan Company.

²¹ K problematice definice náboženství v sociálních vědách blíže viz Vido (2003).

²² Srovnávání náboženské situace v Evropě a Spojených státech patří k jednomu z „evergreenů“ sociologie náboženství, zejména s ohledem na téma sekularizace. V současnosti převažuje názor, že na tyto regiony nelze aplikovat jednotné teoretické schéma, chceme-li situaci v nich a zmiňované rozdíly náležitě pochopit. Zatímco pro Evropu do jisté míry platí základní teze klasických teorií sekularizace, Spojené státy se jim do značné míry vymykají. Proto je možno od 80. let 20. století zaznamenat snahu o rozvinutí alternativního „paradigmatu“, jež se opírá o ekonomicky laděnou teorii racionální volby (například Stark a Bainbridge 1987 či Stark a Finke 2000).

- Dobbelaere, K. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels: P. I. E.: Peter Lang.
- Finke, R.; Stark, R. 1988. „Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906.“ *American Sociological Review*, 53 (1): 41–49.
- Giggie, J. M.; Winston, D. (eds.) 2002. *Faith in the Market Religion and the Rise of Urban Commercial Culture*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Herberg, W. 1983. *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Inglehart, R.; Norris, P. 2004. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luckmann, T. 1977. „Theories of Religion and Social Change.“ *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1: 1–27.
- Martin, D. 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Basil Blackwell.
- McLeod, H. 1992. „Secular Cities? Berlin, London, and New York in the Later Nineteenth and Early Twentieth Centuries.“ In S. Bruce (ed.) *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford: Clarendon Press, s. 59–89.
- McLeod, H. 1997. *Religion and the People of Western Europe 1789–1989*. Oxford: Oxford University Press.
- O’Toole, R. 1984. *Religion: Classic Sociological Approaches*. Toronto: McGraw-Hill Ryerson.
- Pahl, R. E. 1970. *Patterns of Urban Life*. London: Longman.
- Rémond, R. 2003. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Lidové noviny.
- Robertson, R. 1970. *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Basil Blackwell.
- Simmel, G. 2003. „Velkoměstá a duchovný život.“ In G. Simmel *O podstate kultúry*, Bratislava: Kalligram.
- Stark, R.; Bainbridge, W. S. 1985. *The Future of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, R.; W. S. Bainbridge. 1987. *A Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Stark R.; Finke R. 2000. *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Tschannen, O. 1991. „The Secularization Paradigm: A Systematization.“ *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4): 395–415.
- Velký sociologický slovník*. 1996. Praha: Karolinum.
- Vido, R. 2003. „K definici náboženství v sociálních vědách.“ *Religio: Revue pro religionistiku*, 11 (2): 259–274.
- Weber, M. 1998. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.
- Weber, M. 1991. „The Social Psychology of the World Religions.“ In H. H. Gerth, C. W. Mills (eds.) *From Max Weber: Essays in Sociology*, London: Routledge.
- Wilson, B. R. 1982. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wirth, L. 1938. „Urbanism as a Way of Life.“ *The American Journal of Sociology*, 44 (1): 1–24.

Autor

Roman Vido působí jako odborný asistent na Katedře sociologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity. Pole jeho zájmu tvoří sociologie náboženství, obecná sociologie a klasické sociologické teorie. Ve své disertační práci se věnoval problematice sekularizace v podmínkách moderní společnosti. Kontakt: vido@fss.muni.cz