

Dějiny sociologických teorií jsou již od svého vzniku dokladem toho, že reálné sociální jevy, procházející různými fázemi a formami svého vývoje, jsou reflektovány v teorii, v teoretických výkladech, analýzách a konstrukcích. Ukazuje se tak, že empirická realita určitého sledovaného jevu a jeho konkrétní podoby nacházejí také patřičná teoretická zdůvodnění a koncepční zarámování. Nejinak je tomu v případě náboženství, kde proměnlivost, změny a posuny tvoří neodmyslitelnou součást tohoto fenoménu, a to zvláště v dynamických typech společností, jejichž společenskoekonomické bytí je zákonitě spjato se změnami, výkyvy či krizemi – ve společnostech kapitalistických.

Cílem studie je přiblížit dílčí výsek ze spletné problematiky novodobého vývoje náboženství v USA a jeho reflexi v sociologických koncepcích náboženství od šedesátých let do poloviny osmdesátých let. Zaměřujeme se na tento časový úsek z toho důvodu, že tehdy docházelo k významnému posunu od koncepcí sekularizace náboženství ke koncepcím náboženského oživení, jejichž ideové kořeny a charakteristiky se studie pokouší zjistit a vědecky vyhodnotit. Přihlížíme přitom především k problému vztahu mezi sociální změnou a vzrůstem zájmu o náboženství. Mimo záběr studie přitom leží problematika objektivních příčin (sociálních, politických, kulturních aj.) soudobého náboženského oživení, která tvoří samostatnou a rozsáhlou oblast teoretického i empirického bádání. Ve svém prvním plánu klademe problematiku náboženského revivalismu do souvislostí s aktuálními filozofickými směry, mezi nimiž zdůrazňujeme zejména myšlenkové vazby na teologický postmodernismus. Formou kritické analýzy tak studie seznamuje dnešního sociologa s nejnovějšími interpretacemi náboženství a jeho funkcí v kontextu sociálních změn soudobé západní společnosti, jak je dnešní západní teoretici krize modernismu vidí.

Vycházíme ze skutečnosti, že již v průběhu sedmdesátých let zachycují empirické výzkumy náboženství v některých západních zemích určitý vzestup a oživení religiozity, projevující se v zájmu některých částí obyvatelstva o náboženství. Tato situace je typická zvláště pro USA, kde se náboženský revivalismus promítá do aktivizace nejen tradičních, ale také nových, netradičních náboženských forem. (1) V teoretické rovině, zrcadlící tyto proměny reálného náboženského života země, se vzápětí začalo hovořit o „významném kulturním posunu“ a objevila se taková konkretizující označení tohoto stavu jako „reformace vědomí“ [Wuthnow 1976], „nové náboženské vědomí“ [Bellah-Glock 1976] nebo „krize vědomí a modernity“ [Berger 1967, Bellah 1976, Hunter 1981, Aidalová 1984 aj.]. Jednalo se přitom o pojmy,

(1) Problematikou religiozity obyvatelstva USA v sedmdesátých a osmdesátých letech se zabývala celá řada sociologických výzkumů, které si všímaly jednak proměn a posunů uvnitř tradičních náboženství, a to především se zřetelem k nárůstu konzervativních, resp. evangelikálních církví, jednak se zaměřovaly na analýzu nových náboženských hnutí. Uvedené okruhy zachycují četné studie a práce, jako např. D. M. Kelley [1972, 1978], R. W. Bibby [1978], Ch. Y. Glock, R. N. Bellah [1976], R. Wuthnow [1979], B. Wilson [1981] aj.

kteřé nekladly proměny náboženského života do souvislostí toliko s danostmi politicko-ekonomického života americké společnosti, ale všímaly si přednostně kulturních stránek a posunů v převládajících „symbolických systémech“, jak poukazuje M. Suchánková [1987].

Skutečnost náboženského oživení reflektovala od počátku osmdesátých let také určitá část sociologické fronty, pro kterou se stalo náboženské oživení empirickým půdorysem pro četné koncepce dalšího vývoje náboženství. Je přitom příznačné, že tyto koncepce vesměs upozorňují na větší vitalitu náboženského fenoménu, než se v různých prognózách vývoje náboženství v předcházejících letech v těchto zemích vůbec předpokládalo. V soudobé interpretaci nových vývojových trendů náboženství tak zaujímají zvláštní místo právě teorie náboženských probuzení, které se rozvíjejí v průběhu osmdesátých let ponejvíce v USA.

Připomeňme, že jde o staronovou tematiku, kterou v aktualizovaných podobách a s novými akcenty předestřeli historikové, antropologové a sociologové na nedávných diskusích o charakteru vývoje náboženství v americké společnosti, jež kulminovaly na jednání symposia *O historických perspektivách náboženských probuzení* v roce 1982. (2) S přihlédnutím k některým poznatkům a závěrům tohoto symposia si na následujících stránkách nejprve všimneme toho, od kterých ideových proudů se soudobé koncepce náboženských probuzení distancují a které naopak zohledňují. Poté se pokusíme určit vazby těchto teorií na některé současné směry buržoazního myšlení. Dále uvedeme stručnou charakteristiku těchto teorií a všimneme si především specifičnosti jejich pojetí funkcí náboženství kladených do souvislosti se sociální změnou ve společnosti.

Ústup od sekularizační teze

Východím bodem teorií náboženských probuzení je explicitní nebo jen implicitní kritický odstup od koncepcí sekularizace. Chceme-li se však dobrat ideových kořenů teorií náboženských probuzení, nepostačí nám jen takové konstatování, protože se ukazuje, že teoretici náboženských probuzení sice sekularizační tezi odmítají, ale některé dílčí stránky koncepcí sekularizace přitom rozpracovávají. Proto nejprve musíme připomenout vlastní vývoj sekularizačních teorií a povšimnout si toho, k jakým vnitřním posunům a proměnám v nich v posledních desetiletích došlo.

Vyjděme ze skutečnosti, že teorie sekularizace dominovaly na scéně teoretických výkladů náboženství především v šedesátých letech a v jejich rámci se ještě v sedmdesátých letech předvídal celkový pokles religiozity v moderních západních společnostech. V zorném úhlu empirických faktů se tehdy za neoddiskutovatelnou skutečnost považoval zmenšující se vliv náboženských institucí, úpadek sakrálních a tradičních forem zbožnosti.

V teoretických a akademických kruzích se obecně očekávalo, že náboženství je v západním světě na ústupu a také mezi avantgardními teology, kteří se pokoušeli udržet krok s narůstajícím agnostickým pohledem na budoucnost náboženství, se rozvíjely teorie „beznáboženského křesťanství“, nebo dokonce „křesťanského ateismu“. Pod vlivem Bonhoefferovy teologie se tehdy rozpracovávala tzv. radikální teologie a koncepce „smrti boha“ [Altizer – Hamilton 1966], očekával se úpadek tradičního náboženství, a dokonce ještě v roce 1979 hovořili někteří autoři o „dlouhé noci“ ve vývoji náboženství ve většině západních zemí [Acquaviva 1979]. Jinými slovy, v pracích o náboženství sepsaných v USA – ale také v západní Evropě –

(2) Uvedené symposium se konalo v městě Rhode Island v USA, kde se setkali historikové, antropologové a sociologové náboženství z *Asociace sociologie náboženství, Asociace výzkumu náboženství a Společnosti pro vědecký výzkum náboženství*. Výsledky jednání jsou obsaženy v monotematickém čísle časopisu *Sociological Analysis* 1983, č. 2.

v průběhu šedesátých a sedmdesátých let jednoznačně převládalo paradigma sekularizace. Dlužno na tomto místě podotknout, že pojetí sekularizace byla nejen četná, ale také rozporuplná. Jestliže tato pojetí roztřídíme, ukáže se, že se zaměřují na dvě základní dimenze vývoje náboženství v kapitalistických státech, a sice na a) zesvětšťování náboženství, jeho úpadek, transformace a „obrat ke světu“ a dále na b) odnáboženšťování světa a odpoutávání společnosti, resp. jejích skupin a tříd od vlivu náboženství. (3)

Četnost úvah o sekularizaci ve vyspělých západních společnostech dosahuje svého vrcholu v průběhu šedesátých let, kdy se stabilizuje názor, že religiozita je okrajovou záležitostí spojovanou buď s etnickými menšinami, nebo některými specifickými skupinami obyvatelstva, jako jsou lidé s nižším vzděláním, ženy, vyšší věkové ročníky nebo obyvatelé vesnic.

Můžeme říci, že v období šedesátých a sedmdesátých let byl všeobecný pokles významu náboženství a zájmu lidí o náboženské hodnoty konstatován anebo alespoň připouštěn mnoha předními západními znalci náboženského fenoménu. Pod neúprosnou tíhou empirických údajů o reálné religiozitě obyvatelstva vyspělých kapitalistických zemí se další klesající religiozita jevila jako evidentní a prognózy ústupu náboženství z rámce života moderního člověka tudíž opodstatněně.

Uvnitř tábora teoretiků sekularizace existovaly nicméně značné rozdíly v tom, jak jednotliví autoři analyzovali její příčiny, důsledky, ale zejména další perspektivy vývoje náboženství na sklonku dvacátého století. Důkladnější analýza ukazuje, že od stoupenců sekularizační teze, předvídajících jasný pokles významu náboženství v nejbližší budoucnosti, se odděluje skupina teoretiků, kteří sice souhlasí s tím, že sekularizace je na postupu a náboženství se skutečně zesvětšťuje, ale současně tvrdí, že ze života společnosti se nevytěšňuje zcela. Byli to nejdříve teologové, kteří na rozdíl od sociálních vědců nepřijímali sekularizaci jednoznačně jen jako nastupující „tmavou a dlouhou noc“, ale pojímali ji naopak jako „denní světlo lidské svobody“, jako pohyb „od duchovní adolescence k dospělosti“ [Marty 1967, 1982]. V tomto směru se často opírali o pojetí desakralizace F. Gogartena chápané jako inherentní součást bible nebo o práce D. Bonhoeffera. Také teoretická linie katolické teologie (např. K. Rahner, J. B. Metz aj.) reagovala kriticky na empirickou skutečnost sekularizace a začala si všimát případných etických implikací náboženství. Poukazovala v této souvislosti na silící směřování náboženství do privátních rovin života člověka a společnosti, do sféry osobních a rodinných hodnot. V kontextu amerického způsobu života tyto aspekty zohledňoval v maximální možné míře T. Luckman [1967], který začal razit pojetí tzv. neviditelného náboženství, jež se navzdory prosazující se sekularizaci vytrvale udržuje v takových oblastech života, jako jsou rodina, rodinný život a soukromí člověka.

Je třeba zdůraznit, že T. Luckman dal teoriím sekularizace, do té doby zaměřeným více na institucionální rozměr procesu, nový smysl a směr především svým tvrzením, že veškeré sociální procesy vedoucí k formování lidského já jsou svou podstatou náboženské, což podle jeho názoru platí především v otázkách socializace a symbolizace člověka. Lze říci, že tento nový tón teorie sekularizace výrazně antropologizoval a otevřel vlastně cestu pro nové, důmyslnější obhajoby náboženství. Luckman totiž zdůrazňoval, že sekularizovat se mohou jen náboženské instituce, protože nejsou svou povahou univerzální. Náboženství na druhé straně univerzální je a jako univerzální fenomén ve společnosti stále zůstává a zůstane. V takto nově nastolených souvislostech začali také jiní autoři rozvádět myšlenku, že náboženství ze společnosti nikdy nezmizí, že se jen „přesunuje“ a „transformuje ve směru k subjektivizaci“ [Berger 1967, Marty 1982, aj.]. Další sociální vědci zase uváděli, že náboženství se

(3) Tuto problematiku rozpracovávají v širších souvislostech I. Hodovský a S. Hubík [1983], detailně ji rozebírá M. Suchánková [1988] a je rovněž obsažena v práci A. Sekota *Sociologie náboženství* [1985].

„rozptyluje v kultuře“ [Bellah 1970] nebo přežívá prostřednictvím „difúze“ náboženských hodnot do celé diferencované společnosti [Parsons 1963].

Od těchto stanovisek chyběl již jen krůček k vystoupení jiné, velmi důležité a vlivné teoretické skupiny, která stála důsledněji v opozici vůči teoriím sekularizace a kterou tvoří stoupenci a propagátoři posvátna, mýtů, magie, tajemna a mystiky, odmítající teorie sekularizace jakožto „moderní“. Je nutné vědět, že tyto koncepce nebyly teoretickými konstrukcemi odtrženými od empirické skutečnosti amerického života, ale odrážely naopak profil tzv. nových náboženských hnutí sedmdesátých let, která se zhlížela a obracela k ideám a myšlenkovým schémátům na hony vzdáleným utilitaristickým, prakticistickým a sekulárním postojům dlouhodobě běžným a samozřejmým ve vědomí a jednání Američanů. Byla to zejména mladá generace, která se od těchto postojů distancovala a ztotožňovala se často s principem tajemna a mystična (např. Jesus People, stoupenci „counterculture“, hnutí „Age of Aquarius“ – Věk Vodnáře, související s nebyvalým vlivem divadelní hry a později filmu „Hair“ aj.).

Byl to nejprve P. Berger [1969], který dal podnět k tomu, že se výrazy jako „transcendentno“ a „posvátno“ po dlouhé odmlce od prací E. Durkheima a E. Eliada objevily v novém hávu v sociologických teoriích náboženství jakožto pojmy, které podle mínění autora vyjadřují zkušenosti, jež jsou přítomné v každodenním životě moderního člověka. V roce 1972 se A. Greeley ve své práci *Unsecular Man: The Persistence of Religion* [1972] snažil po vzoru P. Bergera nahradit paradigma sekularizace mýticko-symbolickým pohledem na člověka, v němž figurují myšlenky sakrálna. Následovala řada autorů, kteří se v průběhu sedmdesátých let vyslovovali kladně o nezastupitelnosti hodnot posvátna a transcendentna v životě člověka v období postindustriální společnosti [Bell 1981] a kteří současně začínali spojovat náboženství s návratem k tradičním hodnotám, s „antimodernitou“ a s „demodernizací“, jež by překonala liberální, „moderní“ období teorií sekularizace [Bellah 1970].

V souvislosti s náboženským oživením a vznikem nových náboženských hnutí se otázkami demodernizace zabýval také J. D. Hunter, který chápe demodernizaci jako protest proti modernitě. Rozebírá ji přitom z hlediska „krize významů“ a rozšíření zkušenosti „bezdomovosti“, kterou v návaznosti na humanistickou linii západní sociologie (P. Berger, T. Luckman, H. Kellner, R. A. Gouldner aj.) zasazuje do veřejné i soukromé sféry života člověka žijícího v moderní západní společnosti. Antropologickým protestem jedince proti anomickým strukturám, které modernita produkuje, je podle jeho soudu vznik nových náboženských hnutí sedmdesátých let. Tak J. D. Hunter říká, že „jako demodernizační hnutí jsou nová náboženství znakem toho, že v určitých částech moderní společnosti dosáhly tlaky modernity meze lidské tolerance a jsou tudíž symbolickým vyjádřením přání po úlevě a utišení. . .“ [Hunter 1981 : 7].

Tyto nové podněty, přehodnocující otázku významu náboženství pro současného západního člověka, nacházely v teoretických kruzích : načnou odezvu a hlouběji byly rozpracovány v rámci teologického postmodernismu, jehož hlavním představitelem se dnes stal dřívější propagátor sekularizační teze H. Cox svou prací *Náboženství v sekulárním městě : K postmoderní teologii* [1984]. Domníváme se, že ani teorie náboženských probuzení, k jejichž charakteristice přistupujeme v druhé části studie, nelze zkoumat bez zohlednění širších, filozoficko-sociologických souvislostí, které v současnosti nabízí a rozvíjí buzoazní filozofie a mezi nimiž má své místo postmodernismus. Máme za to, že právě v intencích Coxova díla se daří lépe chápat a vysvětlovat posuny v interpretacích náboženství v tomto desetiletí, k nimž v USA došlo. Při výkladu náboženských probuzení je pak konkrétně plně použitelná zejména Coxova výchozí teze, že v postmoderním světě, který se právě rodí, dochází k neočekávanému obrode náboženství jako mocné sociální síly a k návratu sakrálního obecně. Jak Cox dále

uvádí, postmoderní teologie upozorňuje na to, že klasické prvky moderní teologie se dostaly do pohybu (hlavně po 2. světové válce) a dochází proto k zásadní změně v argumentaci. Již nejde o přizpůsobování náboženství modernímu světu ani o odnáboženšťování světa, které konstatovali celé pracovní týmy odborníků zkoumajících náboženství v šedesátých letech, ale o přizpůsobení světa náboženské víře.

Velmi zdařile vystihuje jinak obtížné vystižitelné rysy postmodernismu J. Karola, když říká, že „náboženskou optikou se situace postmoderního světa jeví jako obrovská nenaplněná misijní šance. Moderní civilizace zaměřená na „logos“, zotročená kulturou pozemských kariér a nezkrotnou touhou „mít“, („brát“), prosáklá morálkou „materialistického konzumentarismu je jakoby „stvořená“ k prokázání životnosti křesťanských hodnot a životaschopnosti evangelijních ideálů“ [Karola 1988 : 548].

V tomto smyslu lze také práce teoretiků náboženského probuzení chápat jako definitivní rozloučení se s liberálními, „moderními“ koncepcemi náboženství, neboť také ony vycházejí vstříc postmodernímu uvažování o revivalismu náboženství a jeho funkcích v životě jedince a soudobých kapitalistických společností. Ze všech uvedených faktů vyplývají pro naši analýzu teorií náboženských probuzení některé důsledky. Předně – jak jsme již podotkli na počátku – nevystačíme při jejich výkladu se zjednodušujícím tvrzením, že tyto koncepce se distancují od sekularizačních teorií obecně a musíme upřesnit, že kritický odstup stoupenců náboženských probuzení od sekularizační teze se týká pouze těch prací, které očekávají jasný pokles a trvalý úpadek náboženství v životě západních společností. Přijímán a dále modifikován je naopak druhý, „rafinovanější“ proud teorií sekularizace, které sice konstatují krizovost náboženství, ale souběžně anticipují jeho budoucí vzestup a oživení.

V tomto světle nových myšlenkových impulsů a posunů, které jsou obsaženy zvláště v postmodernismu, reagují teoretici náboženských probuzení na změněné sociální a hodnotové klima sedmdesátých a zejména osmdesátých let, kdy se náboženství opět ocitá na výsluní zájmu rozličných vrstev americké společnosti. Podstatná a nezanedbatelná je pro tento stav okolnost, že pronáboženské tendence byly výrazně podporovány vlivnou politickou subkulturou kolem amerických prezidentů Forda, Cartera a zvláště Reagana, vytvářejících pro rozmach náboženských nálad velký prostor. Je tudíž pochopitelné, že celková změněná společensko-politická a následovně i světonázorová situace si vyžádala nová zdůvodnění a vysvětlení náboženského oživení, v nichž již ani modifikované teorie sekularizace nepostačovaly a nevyhovovaly. Tak se do popředí pozornosti dostaly teorie náboženského probuzení.

Příklon k cyklickému modelu

Teorie náboženských probuzení rozvíjí skupina historiků, sociologů a antropologů (W. G. McLoughlin, R. C. Gordon-McCutchan, J. L. Hammond, J. F. Wilson, L.K. Pritchardová, P. E. Hammond a další), kteří zastávají tezi o cyklickém vývoji náboženství v americké společnosti. Stručně lze jejich přístup charakterizovat jako takové vývojové pojetí náboženství, v němž se předpokládá, že náboženství prochází určitými periodicky se opakujícími fázemi či cykly, které se opětovně objevují a navracejí za určitých podmínek vývoje společnosti a označují se jako náboženská probuzení. V tomto východisku se výrazně liší od stoupenců tzv. lineárního modelu (A. Smith, R. Nisbet, J. Butler aj.), kteří ideu náboženských probuzení zásadně odmítají a hovoří o souvislém a plynulém rozvoji náboženských forem, jenž vyvěrá z vlastních náboženských myšlenkových systémů a také ze života náboženských institucí.

Je třeba mít ovšem na paměti, že skupina teoretiků rozvíjejících myšlenku náboženských probuzení není ve svých stanoviscích zcela homogenní a rozhodně nepředstavuje jednotlou

názorovou linií. I přes určité názorové nesrovnalosti však zůstává výchozím jednotícím předpokladem stanovisko, že náboženská probuzení jsou reálné, existující fenomény života americké společnosti. V tomto směru : pravidla navazují jednotliví autoři na rozbor antropologa Anthony F. C. Wallace [1956], který se intenzivně zabýval tzv. revitalizačními hnutími. (4)

První cyklickou teorii náboženských probuzení vytvořil historik Joseph Tracy již v roce 1842, avšak největší popularitu dosahuje cyklický model až v druhé polovině dvacátého století, konkrétně na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let, kdy William G. McLoughlin a jeho stoupenci rozebírali specifické úseky americké náboženské historie, které podle jejich mínění vyústily v dramatické proměny celkové orientace americké společnosti. Ve své práci *Revivals, Awakenings, and Reform* (1978) se McLoughlin snaží vysvětlit vlastní pojetí proměn ideologií, mezi něž řadí i teologické systémy, jako jsou kalvinismus, deismus nebo evangelikalismus. (5) Výhodou jeho přístupu je chápání sociálního řádu v jeho změně a komplexnosti, což znamená, že ve středu jeho odborného zájmu leží „reinterpretace“ jednotlivých ideologií (včetně jejich rozpadu) zkoumaných v návaznosti na významné změny v ekonomické, demografické, politické a sociální oblasti. Autor razí názor, že je to právě koncepce „velkých probuzení“, která umožňuje sociálnímu vědci komplexní pohled na vztah sociální změny a ideologie sociálního řádu určité doby.

Pod velkými probuzeními rozumí jejich zastánci období kulturní „revitalizace“ vyvěrající ze všeobecné krize víry a hodnot, která je zapříčiněna širšími sociálními okolnostmi. Velká probuzení jsou vždy doprovázena náboženskými probuzeními a revivalismem (oživením, návratem). Podstatným znakem náboženských probuzení je podle jejich teoretiků to, že v jejich průběhu dochází ve společnosti k hluboké reorientaci věr a hodnot, k proměnám světového názoru všech lidí. Autoři uvedených koncepcí zdůrazňují, že velká probuzení nejsou výslednicí depresí, válek nebo epidemií, ale kritických střetů v lidském sebechápání, střetů odrážejících proměny vnějšího sociálního světa. Jsou to hluboké kulturní transformace, základní sociální a intelektuální reorientace hodnotového systému, vzorců chování i institucionální struktury. Podle představitelů cyklického modelu tato probuzení pomáhají překonat

(4) Pojmem „revitalizace“ označuje Wallace takové sociální procesy, které probíhají ve společnostech v období jejich složitých přeměn, kdy dochází ke kulturní reorientaci. Rozlišuje celkem 5 fází procesu revitalizace. V první fázi dochází ke krizi legitimacy stávajícího světového názoru, která je jedincem pocíťována jako osobní stres. V druhé fázi začíná člověk vysvětlovat své osobní potíže v souvislosti s nedostatky sociálních institucí. V této době se rovněž objevují tradicionistická a nativistická hnutí, která se snaží uchovat „starý“ stav. V další etapě se nový světový názor prosazuje prostřednictvím jednotlivých osobností. Tehdy se také uplatňují nové způsoby jednání vhodné pro změněnou sociální situaci. V dalším období dochází k postupnému přetváření starých institucí, jehož se ujímají především mladší členové společnosti. Konečně v poslední fázi je nový světový názor přijímán většinou populace a upevňuje se nová institucionální struktura.

(5) Evangelikalismus je významným směrem konzervativního protestantismu dvacátého století, v němž lze vysledovat čtyři hlavní náboženské tradice : 1. kalvinismus se svým důrazem na predestinaci, 2. pietismus se svým důrazem na duchovní dokonalost, 3. angloamerický metodismus se svým důrazem na osobní spásu, 4. baptistické sekty se svým důrazem na osobní spásu. Evangelikalismus je dnes nejrozšířenější v USA, kde představuje specifický, nesourodý, nábožensko-kulturní fenomén. Za evangelikální protestanty se v osmdesátých letech označilo 33 % americké populace. Evangelikalismus reprezentuje světový názor dnešní americké střední třídy. V oblasti chování je pro evangelikály typická individuální a zkušenostní orientace k duchovní spásě a přesvědčení o nutnosti aktivní evangelizace, která se chápe jako misijní úkol. Zejména pro své aktivní náboženské chování se evangelikálové odlišují od evangeliků, kteří jsou považováni za formální členy církví. Ne každý evangelík je proto evangelikál.

disjunkci mezi normami a zkušenostmi, starými vírami a novou realitou, vymírajícími a nově se tvořícími vzorci chování.

Hlavním rysem teze náboženských probuzení je předpoklad, že náboženství se vyvíjí v cyklech a pojí se s vystoupením a působením evangelikálních revivalistů, kteří reagují na naléhavé proměny sociálního života společnosti. S tímto konstatováním úzce souvisí názor, že v obdobích náboženských probuzení dochází ke zintenzivnění náboženského života, jehož projevy se rychle šíří a náboženství pak zasahuje značnou měrou nejen do života jedince a jeho rodiny, ale také do života vesnic, měst/a velkých územních celků. Model cyklických náboženských probuzení současně předpokládá, že po období náboženského nadšení a oživení následuje období jeho poklesu nebo stagnace, což stoupenci cyklického modelu považují za samozřejmou stránku tohoto vývoje (například J. L. Hammond [1983] hovoří o „přilivech a odlivech nadšení“).

Nejvýznamnější a nejrozšířenější model cyklického vývoje náboženství v USA vytvořil W. G. McLoughlin [1978], který ve své koncepci pracuje se schématem sociálních příčin a sociálních důsledků. Rozlišuje celkem 4 epizodické cykly náboženského vývoje platné pro americkou společnost, jimž předchází náboženské probuzení v Anglii v 17. století. (6) Spolu s dalšími svými stoupenci zdůrazňuje, že tento model má vysokou interpretační schopnost, protože „pomáhá pochopit posuny od kalvínského k evangelikálnímu světovému názoru v osmnáctém století, pomáhá chápat nový význam americké identity, který se vytvořil po roce 1735, vrhá nové světlo na základní otázku odluky církve od státu, na posun od korporativního ideálu státu k ideálu individualistickému . . .“ [McLoughlin 1983: 108].

Jak dobře vystihuje uvedený citát, McLoughlinův model cyklických náboženských probuzení má charakter široké, sociologicko-antropologické konstrukce, kterou autor zachycuje a vysvětluje různé proměny v kulturní orientaci americké společnosti v různých etapách její existence. Náboženská probuzení jsou v tomto pojetí především obdobími základních ideologických transformací, která jsou zásadně nutná v zájmu dalšího dynamického růstu národa přizpůsobujícího se ekonomickým, sociálním, ekologickým a psychologickým změnám. Jak autor uvádí, „obrácení velkého počtu lidí od starého k novému světovému názoru . . . je přirozeným a nutným aspektem sociální změny“ [McLoughlin 1978: 8].

V těchto souvislostech vystupuje do popředí velmi závažná problematika funkcí náboženství, jejichž chápání si zasluhuje analýzu. Jak vyplývá z předcházejícího textu, model

(6) McLoughlinova koncepce cyklů náboženských probuzení je následující: Anglické probuzení (1610–1640) je spojováno se vznikem a šířením puritanismu, který byl přenesen do Ameriky v druhém desetiletí sedmnáctého století, když v roce 1620 připlouvají na americký kontinent na plachtinici Mayflower „Pilgrim Fathers“ (Otcové poutníci). Jejich příchod do Ameriky znamená přelom ve vývoji severní skupiny kolonií v politickém, hospodářském, ale zvláště náboženském ohledu. Výslednicí anglického probuzení, přeneseného na americký kontinent, je podle McLoughlina vznik a rozvoj vlastní americké kultury. První velké probuzení na americkém kontinentě se zasazuje do první poloviny osmnáctého století (1730–1760). Je to období, kdy se Amerika potýká s řadou nepokojů náboženských, ale také politických a hospodářských, jež vyústily v americkou buržoazní revoluci za nezávislost (1775–1781), která vedla k celkové politické reorganizaci země. Sociálním přínosem prvního velkého probuzení je podle autora vznik ideje „nového národa“. Druhé velké probuzení zasahuje do první poloviny devatenáctého století (1800–1830). Po tomto období následuje občanská válka (1861–1865), v níž se formuje americký národ jako celek a vzniká unie. Třetí velké probuzení je situováno na konec devatenáctého století a dvě první desetiletí ve dvacátém (1890–1920). Politická reorganizace se odehrála v průběhu dvou světových válek a sociální výslednicí třetího náboženského probuzení je postavení Spojených států amerických jako světové imperiální velmoci. Konečně poslední, čtvrté probuzení je evangelikální probuzení od roku 1960, jehož konec autor čeká kolem roku 1990. U posledního probuzení nelze zatím hovořit o politické reorganizaci země ani o dalších sociálních důsledcích.

náboženských probuzení pojímá náboženství jako zprostředkujícího činitele širokých kulturních posunů společnosti, které doprovází jako spoluaktér. Jak rovněž vyplývá z dříve uvedených charakteristik, náboženská probuzení jsou vysvětlována vždy z konkrétních sociálních, politických a kulturních dobových podmínek, vždy jsou kladena do souvislosti s určitým konkrétně historickým kontextem. V tomto směru můžeme konstatovat, že stoupenci náboženských probuzení, jimž se někdy říká „sociální kauzalisté“, navazují na klasické ideové zdroje buržoazní sociologie náboženství, obsažené v díle E. Durkheima (chápaní náboženství jako „společnosti svatých věcí“, které je stále a trvale existuje v každé společnosti a každém historickém stadiu) a M. Webera (vysvětlování náboženství ve vazbě na život jednotlivých společenských oblastí, např. ekonomické).

Západní sociální kauzalisté, rozvíjející myšlenku náboženských probuzení, respektují podmíněnost vývoje ideologií (myšlenkových systémů) společenským kontextem také. V tomto ohledu jsou v ideové neshodě se stoupenci lineárního modelu náboženství, kteří nepřipisují vnějším (sociálním, ekonomickým, politickým a kulturním) podmínkám rozhodující roli pro vývoj náboženství a důsledně akcentují rozvoj církevních institucí samotných a ideovou potenci vlastních náboženských systémů. Stanoviska sociálních kauzalistů se naopak zdají být ve své všeobecné podobě v určitém souzvuku s klasickými marxistickými postuláty o vztahu vědomí a bytí, neboť také oni si uvědomují souvislost mezi změnou sociálního kontextu a změnou náboženských obsahů. V dalších krocích se však jejich stanoviska od stanovisek klasiku marxismu zásadně odlišují.

V čem tyto rozdíly spočívají si uvědomíme jasněji, zaměříme-li se blíže na to, co vlastně sociální kauzalisté sociálním kontextem přesně rozumí. Ukazuje se, že za sociální zdroj a kontext vzniku náboženských probuzení bývají nejčastěji označovány sociální změny, napětí, rozpory nebo přímo „anomie“ sekulárního světa. Opakovaný, cyklický výskyt náboženských probuzení pak sociální kauzalisté přímo spojují s cyklicky se vyskytujícími narušeními nebo ohroženími sociálními podmínkami života lidí. Tak například McLoughlin říká, že „probuzení začínají v obdobích kulturní deformace a závažného osobního stresu, kdy ztrácíme víru v platnost a životaschopnost našich institucí a v autoritu vůdce církve a státu“ [McLoughlin 1978:2]. Na jiném místě uvádí, že „velké probuzení začíná tehdy, kdy akumulované tlaky nutí ke změně vytvářejí tak akutní osobní a sociální napětí, že celá kultura musí strhnout skořápku zvyku, proniknout překážkami návyku a nalézt nové sociálně strukturované cesty ...“ [McLoughlin 1978: 15].

Také R. C. Gordon-McCutchan sdílí podobný názor, když uvádí, že „v kritických situacích historie procházejí celé kultury radikálním ideologickým posunem. Když změněné sociální podmínky činí tradiční způsoby myšlení a jednání nepoužitelnými, musí se velké části populace „probudit“ k novým paradigmům myšlení a chování. Tato probuzení jsou prostředky, s jejichž pomocí se kultury přizpůsobují traumatické sociální změně“ [Gordon-McCutchan 1981: 309].

Podobně také další autoři [Mathew 1978] hovoří o tom, že probuzení jsou ve svých sociálních aspektech takovými organizačními procesy, které pomáhají lidem nalézt smysl života a dodávat mu směr v době, kdy prožívají v různém rozsahu sociální napětí svého národa mřížemi do nových politických, ekonomických a geografických oblastí.

Teoretický klíč k pochopení vztahu mezi sociální změnou, resp. sociálním napětím, a náboženskými probuzeními hledají sociální kauzalisté v dílech různých autorů (např. v pracích M. Webera, A. Wallace, A. de Tocquevilla, velmi efektně je využívána koncepce „niterné řízeného člověka“ D. Riesmana aj.). Ať již používají jakýkoli výchozí ideový zdroj, je pro jejich úvahy podstatné to, že za původní jev vnějších sociálních změn, projevujících se v napětí, stresu či anonii, považují náboženská oživení, probuzení či „procitnutí“, která podle

jejich názoru reálně existují ve vědomí jedince a v realitě společenského života. Jinými slovy, změny a rozpory v sociální sféře jsou spojovány s paralelním výskytem některých specifických forem náboženství (např. evangelikálních) jako zprostředkujících článků této změny. Náboženská probuzení tak mají v jejich pojetí sociální charakter, který je dán jednak tím, že jsou odrazem konkrétní společenské situace, ale současně také způsobem a prostředkem řešení této situace.

Z názorů uvedených západních sociologů můžeme vyvodit závěr, že náboženství – nejčastěji ve své evangelikální podobě – plní významné sociální funkce, protože pomáhá člověku i společnosti překonávat změněné sociální podmínky života a vyrovnávat se s nimi. Z jejich pohledu sehrává náboženství pozitivní roli především tím, že umožňuje kulturní transformaci společnosti potýkající se se sociální změnou, nejistotou, destabilizací apod., z níž je podle sociálních kauzalistů vyvádí právě náboženství. Nezastupitelný a trvalý význam náboženství spočívá podle nich v tom, že v obdobích sociální změny zprostředkovává náboženské probuzení posun a pohyb člověka i celé společnosti směrem k novému definování obsahů světových názorů.

Takto chápanou funkci náboženství označujeme v naší studii jako kulturně transformační. Za její významný přínos pro sociologii náboženství přitom považujeme to, že z cykličnosti a periodicity ve výskytu závažných společenských změn v kapitalistické společnosti, které sociální kauzalisté připouštějí, je vyvozován závěr, že náboženství bude v této funkci samozřejmě působit také perspektivně. A právě v tomto smyslu je teorie náboženských probuzení aplikována na skutečnosti života americké společnosti v sedmdesátých a osmdesátých letech.

Soudobí sociální kauzalisté však spatřují ve změně sociálních okolností předpoklad a záruku dalšího perspektivního působení náboženství a říkají, že právě v důsledku sociálních změn dochází k ožívování a „procitání“ náboženských potřeb člověka. Nejlepším příkladem těchto názorů je R. C. Gordon-McCutchan [1981, 1983], který si všímá toho, že v obdobích sociálních změn, kdy narůstá sociální napětí, protože se prudce mění podmínky života společnosti a rozpadají se tradiční instituce, se lidé odvracejí od vnější autority a přikláníjí se k niterným, náboženským (evangelikálním) hodnotám a principům. Posun k niterným principům je podle jeho mínění možný proto, že sociální nesoulad činí vnější autoritu nedůvěryhodnou, což dokládá na různých historických příkladech (například na období reformace, na puritánské revoluci v Anglii, na období prvního a druhého velkého náboženského probuzení v Americe apod.). Důsledkem sociální změny je pak podle něho skutečnost, že lidé jsou ve svém jednání závislí především sami na sobě, a to proto, že jejich vnitřní náboženský „gyroskop“ nahrazuje dřívější vliv vnější autority jakožto neplatné vodítko lidského chování.

Analýzy sociálních kauzalistů poskytují řadu podnětů k úvahám o působení náboženství v měnící se společnosti. Máme nicméně za to, že je vhodné přistupovat k nim kriticky, protože mají jednu slabou stránku: opomíjejí mimo jiné význam problematiky zájmů. Když totiž sociální kauzalisté hledají příčiny a důsledky náboženských probuzení, poukazují nejčastěji na rozklad norem a institucí, které zaostávají a „pokulhávají“ za měnící se realitou (W. McLoughlin) nebo na prudce se měnící sociální podmínky života ústící v sociální napětí a anomii (Gordon-McCutchan). Typické přitom je, že takto vymezené sociální okolnosti berou jako výchozí a nehledají vlastně skutečné příčiny těchto jevů. Sociální změnu, sociální napětí a sociální anomii tak pouze konstatují a toto konstatování se stává počátečním bodem jejich dalšího výkladu. Avšak tím, že nezkoumají dále podstatu jevů považovaných za příčiny náboženských probuzení, se vyhýbají jejich skutečným rozborům, a to především z hlediska teorie zájmů různých sociálních skupin.

Soudobé teorie náboženských probuzení představují významnou a vlivnou výše výkladů náboženství v dnešních Spojených státech amerických, nejsou však jedinými pokusy o postžení proměn a funkcí náboženství v osmdesátých letech. Vedle cyklického přístupu k náboženskému fenoménu existují další četné analýzy působení a postavení náboženství ve společnosti, které se navíc zabývají také rozbořením příčin současného náboženského revivalismu v USA (například práce K. D. Walda [1987] nebo M. E. Martyho [1987]). Platí však, že ve všech případech sociologické tvorby z osmdesátých let narážíme na takové výklady, které jasne upouštějí od sekularizační teze a v duchu postmoderního uvažování hledají a oceňují přínos, význam a funkčnost náboženství v nových konstelacích života západních společností na sklonku dvacátého století.

Literatura

- Acquaviva, S. S.: *The Decline of the Sacred in Industrial Society*. New York, Harper & Row 1979.
- Aidala, A. A.: *Worldviews, Ideologies and Social Experimentation*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 1984, č. 1.
- Altizer, T.: *The Gospel of Christian Atheism*. New York 1966.
- Altizer, T. – Hamilton, W.: *Radical Theology and the Death of God*. New York, Bobbs–Merril 1966.
- Bell, D.: *The Meaning of the Sacred*. In: *The Winding Passage: Essays in Sociological Journals 1960–1980*. Cambridge 1981.
- Bellah, R. N.: *Beyond Belief: Essays on Religion in Post-Traditional World*. New York, Harper & Row 1970.
- Bellah, R. N.: *New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity*. In: *The New Religious Consciousness*, ed. Ch. Glock – R. N. Bellah. Berkeley, University of California Press 1976.
- Berger, P.: *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City, Doubleday 1969.
- Berger, P.: *The Sacred Canopy*. New York, Doubleday 1967.
- Bibby, R. W.: *Why Conservative Churches Really are Growing: Kelley Revisited*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 1978, č. 2.
- Cox, H.: *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*. New York, Simon and Schuster 1984.
- Glock, Ch. – Bellah R.: *The New Religious Consciousness*. Berkeley, University of California Press 1976.
- Gordon-McCutchan, R. C.: *Great Awakenings? Sociological Analysis* 1983, č. 2.
- Gordon-McCutchan, R. C.: *The Irony of Evangelical History*. In: *Journal of the Scientific Study of Religion* 1981, č. 4.
- Greeley, A. M.: *Unsecular Man: The Persistence of Religion*. New York, Schocken 1972.
- Hammond, J. L.: *The Reality of Revivals*. In: *Sociological Analysis* 1983, č. 2.
- Hodovský, I. – Hubík, S.: *Svět a náboženství*. Praha, Svoboda 1983.
- Hubík, S.: *K problematice zkoumání styků, komunikativní činnosti a světonázorových obsahů vědomí*. In: *Filozofický časopis* 1987, č. 6.
- Hunter, J.: *The New Religions: Demodernization and the Protest against Modernity*. In: *The Social Impact of New Religious Movements*, ed. B. Wilson. New York, Rose of Sharon 1981.
- Karola, J.: *Proměny teologie: Globalizace a postmoderna*. In: *Ateizmus* 1988, č. 6.
- Kelley, D. M.: *Why Conservative Churches are Growing*. New York, Harper and Row 1972.
- Kelley, D. M.: *Why Conservative Churches are still Growing*. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 1978, č. 2.
- Luckman, Th.: *Invisible Religion*. New York, Macmillan 1967.
- Marty, M. E.: *Does Secular Theology Have a Future?* In: *The Great Ideas* 1967, ed. O. Birg. Chicago 1967.
- Marty, M. E.: *Religion and Republic: The American Circumstance*. Boston, Beacon Press 1987.

- Marty, M. E.: *Religion in America since Mid-century*. In: *Daedalus* 1982, č. 1.
- Mathew, D. G.: *Religion in American History: Interpretative Essays* (ed. J. M. Mulder, J. F. Wilson). Englewood Cliffs, Prentice-Hall 1978.
- McLoughlin, W. G.: *Revivals, Awakening and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America, 1607–1977*. Chicago – London, University of Chicago Press 1978.
- McLoughlin, W. G.: *Timepieces and Butterflies: A Note on the Great-Awakening-Construct and its Critics*. In: *Sociological Analysis* 1983, č. 2.
- Parsons, T.: *Christianity in Modern Society*. In: *Sociologica! Theory, Values, and Sociocultural Change*. New York 1963.
- Sekot, A.: *Morální většina kontra nemorální menšina ?* In: *Ateizmus* 1989, č. 3.
- Sekot, A.: *Nová křesťanská pravice – americký fenomén*. In: *Ateizmus* 1989, č. 2.
- Sekot, A.: *Sociologie náboženství*. Praha, Svoboda 1985.
- Suchánková, M.: *K některým sociologickým koncepcím sekularizace*. In: *Aktuální otázky církevní politiky a vědeckého ateismu*. Praha, Horizont 1988.
- Suchánková, M.: *Pojetí problematiky světového názoru v americké sociologické teorii*. In: *Filozofický časopis* 1987, č. 1.
- Tracy, J.: *The Great Awakening: A History of the Revival of Religion in the Time of Edwards and Whitefield*. Boston 1842.
- Wald, K. D.: *Religion and Politics in United States*. New York, St. Martin's Press 1987.
- Wallace, A.: *Revitalization Movements*. In: *American Anthropology* 1956, č. 2.
- Wilson, B. (ed.): *The Social Impact of New Religious Movements*. New York, Rose and Sharon 1981.
- Wuthnow, R.: *The Consciousness Reformation*. Berkeley, University of California Press 1976.
- Wuthnow, R.: *The New Religions in Social Context*. In: *The New Religious Consciousness* (ed. Ch. Y. Glock – R. N. Bellah). Berkeley, University of California Press 1976.

Резюме

M. Суханкова: Теория религиозного пробуждения в американской социологии

Работа рассматривает вопросы особого места теорий религиозного пробуждения в толковании современных эволюционных тенденций религии в США в 80-ые годы. Автор останавливается, в первую очередь, на изменениях, которые происходят в социологических толкованиях развития религии в течение последних трех десятилетий. В первой части анализируются теории обмирщения, преобладавшие в 60-ые и еще в 70-ые годы и проходящие в современной западной социологии религии кризис. Отражается эволюция от теории обмирщения к теориям религиозного ревивализма. Еще в течение 70-ых годов в западной социологии аргументируют, что религия не исчезает из жизни современного общества. Указывают, в первую очередь, на ее этические импликации и на усиливающуюся направленность религии в частные планы жизни человека (частная жизнь, семья). Толкование религиозного оживления, сменившие теории обмирщения, в работе включаются в концептуальные рамки современного теологического постмодернизма (Н. Сох), неотъемлемой частью которого являются анализы демодернизации, кризис значений и опыта «бездомности» (P. Berger, J. D. Hunter).

Во второй части автор анализирует некоторые современные теории религиозного ревивализма, в первую очередь, теории религиозного пробуждения, исходящие из циклической модели эволюции религии в американском обществе. Особое внимание уделяется отношению между социальным изменением и повышением интереса к религии. В этой связи анализируется проблематика функций религии, в частности, в преобразовании культуры.

Работа как целое направлена на специфические черты кризиса модернизма, проявляющиеся в современной американской социологии в области религии.

Summary

M. Suchánková: Theories of Religious Revivalism in American Sociology

The paper is concerned with questions of the special position of the theories of religious awakening in the interpretation of contemporary religious trends in the USA during the 1980s. It concentrates primarily on changes that have been taking place in the sociological theory of religion in the course of the last three decades.

The paper is divided into two parts. The first part deals with the theories of secularization that were predominant in the 1960s and 1970s but are undergoing a crisis in the present-day western sociology of religion. The development from the theory of secularization to theories of religious revivalism is described. It is pointed out that already in the 1970s western social scientists argued that religion was not disappearing altogether from the social life of modern societies, but tends to withdraw to the private spheres of human life (privacy, family) where its ethical implications continue to play an important part. Interpretations of religious awakening are discussed in the conceptual framework of contemporary theological postmodernism (H. Cox): an inseparable part of this are reflexions about demodernization, the crisis of meanings, and the experience of "homelessness" (P. Berger, J. D. Hunter, etc.).

The second part of the paper analyzes some contemporary theories of religious revivalism, particularly theories of religious awakening based on the cyclic model of religious development in the American society (W. G. McLoughlin). Special attention is paid to the relation between social change and the growth of interest in religion. In this connection, the functions of religion – particularly the cultural-transformative function – are subjected to analysis.

The paper as a whole is aimed at the specific features of the crisis of modernism manifesting themselves in contemporary American sociology.