



Jan Jüptner

Civilní náboženství

Nový pohled na to,
na čem nám
skutečně záleží

Civilní náboženství

Nový pohled na to, na čem nám skutečně záleží

Jan Jüptner

Recenzenti:

Mgr. Nicolas Maslowski, Ph.D.

Mgr. Mikuláš Vymětal, Th.D.

Redakce Lenka Ščerbaničová

Grafická úprava Jan Šerých

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

© Univerzita Karlova v Praze, 2013

© Jan Jüptner, 2013

ISBN 978-80-246-2443-3

ISBN 978-80-246-2453-2 (online : pdf)



Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum 2014

<http://www.cupress.cuni.cz>

Obsah

Úvod	11
Římský prolog	11
Civilní náboženství v moderní době	13
Význam otázky	16
Nový model	17
Rozvrh knihy	20
Zdroje inspirace	22
Kariéra myšlenky civilního náboženství	25
Varro: <i>theologia civilis</i>	25
Vico: <i>religione civile</i>	27
Rousseau: <i>religion civile</i>	29
Durkheim: náboženství jako zrcadlo společnosti	37
Bellah: <i>civil religion</i> jako zvláštní náboženská dimenze společnosti	41
Bellah a Durkheim	46
Bellah a Rousseau	47
Zneužití <i>civil religion</i>	49
Po Bellahovi	50
Cristi: civilní a politická modalita náboženství	60
Parsons a Luhmann: civilní náboženství na vrcholu kybernetické hierarchie	66
Lübbe: civilní náboženství obranným štítem státu	69
Bilance	70
Interpretativní program v sociální teorii	73
Obraz člověka: od autisty k člověku poznávajícímu	74
Člověk a společnost: druhý spor o univerzálie	75
Polemika s liberalismem	77
Polemika s racionalismem	78

<i>Public reason</i>	81
Autorita na cestách: od <i>public reason</i> k ústavě	82
Náboženství vydefinováno z veřejného diskurzu	84
Apel na rozum jako civilní teologie	88
Jednota reality a vědomí	90
Věda se stává popisem 2. řádu	94
Epistemologická válka	95
Interpretativní deficit v české akademické praxi	97
Společnost jako realita <i>sui generis</i>	102
Nový pohled na civilní náboženství: interpretativně-funkcionální model	112
Společnost se vztahuje ke své rozlehlé realitě	112
Mechanismus reference	114
Vytváření rozlehlé reality	117
Civilní náboženství a nacionalismus	121
Civilní náboženství mezi náboženstvím, politikou a společností	125
Situační diskurz	130
Civilní náboženství a zdravý rozum	133
Ideografy	134
Střední poloha ideografů	138
Analýza diskurzu	139
Krizový diskurz 11. září 2001	141
Durkheimova krize	141
Média během Durkheimovy krize	148
Interakce médií a politiků během Durkheimovy krize	149
G. W. Bush jako civilní teolog	150
Exkurz do <i>civil religion</i> demokratických prezidentů	153
G. W. Bush: hodnocení	155
Zneužití Durkheimovy krize	158
Zlí politici a hodná veřejnost?	166
11. září 2001 pohledem historických modelů	172
Český diskurz	179
Exkurz do tzv. české otázky	179
Jakub S. Trojan jako osamocený prorok českého <i>civil religion</i>	186
Václav Klaus: civilně-nábožensky nemuzikální	192
Žijeme v nejlepším období naší země?	
Analýza žánrových očekávání	194
Pravda a láska	197

Jak to Václav Havel myslel?	197
Okrajové diskurzy a střední poloha memu	206
Kladné ohlasy na „pravdu a lásku“	209
Alternativní ideografy	211
Epistemologická kritika „pravdy a lásky“	212
Cynická kritika „pravdy a lásky“	217
Proto-fašistická kritika „pravdy a lásky“	220
České <i>civil religion</i> : unikátní případ	223
Příspěvek k jiné teorii společnosti	225
Literatura	232
Monografie, sborníky	232
Časopisy	237
Akademické práce	240
Internetové zdroje	240
Tisk	241
Jmenný rejstřík	243

Sluší se na tomto místě poděkovat těm, kteří mi při přípravě mé knihy pomohli cennými postřehy. Jsou to v abecedním pořadí Stephan Grotz, Thomas Hase, Veronika Jemelíková, Ivan Müller, Martin Vávra, Jakub S. Trojan a Filip Ženatý. Výslovný dík patří společnosti Newton Media, která mi umožnila přístup do své databáze. Studie o „pravdě a lásce“ by bez toho v takovém rozsahu nebyla myslitelná. A konečně, velkou zásluhu má na knize Marie, vždy trpělivá a laskavá.

„My jsme v našem městě putovali a bloudili jako cizinci a tvoje knihy nás dovedly takřka domů, abychom konečně uměli poznat, kdo a kde jsme. Ty jsi nás poučil o stáří vlasti, o rozdělení dob, (...) o příčinách všech věcí božských i lidských.“

(Cicero k Varronovi, Augustinus 2007: 208).

Úvod

Římský prolog

Abychom lépe porozuměli naší věci, je na místě vrátit se až do starého Říma, v jehož kulisách byl pojem civilní teologie poprvé vysloven. Marcus Terentius Varro (116–27 ante), „nejučenější a nejbystřejší ze všech Římanů“ (Augustinus 2007: 207, 212), rozlišuje mezi teologií bájevou (*theologia mythica*), přírodní (*theologia naturalis*) a civilní (*theologia civilis*). Každá teologie má svou scénu: „První je nejvhodnější pro divadlo, druhá pro svět, třetí pro stát.“ (Augustinus 2007: 212) Bájevé teologii holdují básníci, lid svádí k pošetilosti. Přírodní teologie, doména filozofů, je v jeho očích legitimní, nicméně překračuje chápání a představivost lidu. Je to tedy *theologia civilis*, která podle Varrona vyhovuje potřebám lidu nejlépe. Představuje konsensus Římanů o „posledních“ věcech a činí z nich dobré občany.¹

Varro se stává konzulem a píše své *Starožitnosti*, hájící římský kult v době, kdy římská republika čelí rostoucí komplexitě – ať již sociální (mj. Spartakovo povstání v r. 73 ante), etické (korupce) či politické (neefektivita vládnutí). Tu vyřeší až nová koncentrace moci v podobě obou triumvirátů a císařství. Nástup křesťanství, k němuž zanedlouho dojde, s sebou přináší ještě další krizi. Římané hodnotí křesťanství prizmatem civilní teologie, totiž jeho politické (podpora politické moci) a sociální funkcionality (vytváření konsenzu). Není to nic překvapivého, každá teologie je v jejich očích především teologií civilní. A jelikož křesťanství dle nich politický řád nepodpírá a římskou populaci spíše rozeštvává, než sjednocuje, odsuzují Římané rané křesťany jako bezvěrce (*irreligiosi*). A s odvoláním

1 Známy je v této souvislosti citát historika Edwarda Gibbona z 18. století: „Různé podoby náboženství, které převládaly v římském světě, byly všechny považovány lidmi za stejně pravdivé, filozofy za stejně nepravdivé a politiky za stejně užitečné.“

na římské právo hovořící o ateismu a „nepřípustné pověře“ (*superstitio illicita*) je stíhají jako nepřátele státu (*publici hostes*, Voegelin 2000b).

Římané vtiskli pozdějším úvahám o civilní teologii několik epistemologických pravidel, která nám dnes připadají přinejmenším nezvyklá, a (také) proto je dobré si je osvěžit.

- 1) Obce tu byly dříve než bozi, proto bozi sídlí „v“ obcích, nikoli „nad nimi“ (Augustinus 2007: 209). Tento postulát bychom dnes označili za konstruktivistický, a to s jednou doplňující poznámkou: nikoli člověk, ale obec a společnost jsou mírou všech věcí.
- 2) Zatímco filozofie je privátní v tom smyslu, že ji mohou pěstovat pouze moudří lidé, teologie je veřejná. Od veřejného prostoru ji nelze oddělit, neboť je jeho přirozeným, ba co více, nutným výrazem (srov. Chambers 2007, Durkheim 2002).
- 3) Náboženství a politika tvoří nedělitelný celistvý komplex. Proto jej nelze *en bloc* zavrhnout a „čist“ cynicky po vzoru Platona jako potměšilou alianci „trůnu a oltáře“, jak to činili křesťané v Římě a po nich marxisté ve vztahu k buržoazní společnosti a jejímu „falešnému vědomí“. Nábožensko-politický komplex není nástrojem vládnoucí třídy pro ovládnutí mas, ani za ním nestojí žádní jiní „oni“. Je realitou vyplývající z přirozené povahy věcí.

Civilní teologii provází ještě jeden moment – situační moment *krize*. Varro píše svou knihu z obavy, aby římské bohové nezanikli, a to nikoli nepřátelským vpádem, ale nedbalostí občanů. Svou knihou je „zachraňuje jako z trosek, ukládá je a zachovává v paměti vlastenců“ (Augustinus 2007: 208). Za to jej velebí Cicero: „My jsme v našem městě putovali a bloudili jako cizinci a tvoje knihy nás dovedly takřka domů, abychom konečně uměli poznat, kdo a kde jsme. Ty jsi nás poučil o stáří vlasti, o rozdělení dob, (...) o příčinách všech věcí božských i lidských.“ (ibid.: 208) Varro nepsal své *Starožitnosti* pouze jako encyklopedii, za účelem „vědění pro vědění“, ale z daleko naléhavější pohnutky: z obavy, aby Římané na své bohy nezapomněli. Reagoval na *krizi* římského kultu, kterou pocítoval, čímž se sám stal civilním teologem.

Římský diskurz nám odkázal dvě slova: „civilní“ a „teologie“, která dala vzniknout tenké, zato svébytné myšlenkové tradici. Během italské renesance na ni navázal Giambattista Vico (*religione civile*), v kontroverzním duchu v ní pokračoval Jean Jacques Rousseau (*religion civile*) a ve 20. století ji z hlubin zapomnění vyprostili Robert Bellah (*Civil Religion*), Niklas Luhmann (*Živilreligion*) a další.

Tato tradice je autonomní na sousedních konceptech „politické teologie“ (Gentile 2008) či „politického náboženství“ (Voegelin 2000b). Stejně tak ji nelze svévolně zaměňovat s konceptem „občanského náboženství“. Oba přívlastky „civilní“ i „občanské“ koření v latinském pojmu *civis* (občan), resp. *civitas* (obec), postupem času se nicméně jejich významy vzdálily. Zatímco širěji rozkročený pojem „občanského náboženství“, který do Česka proniká pod vlivem německé dikce (*Bürgerreligion*), označuje prakticky jakoukoli teologii, jejímž médiem jsou občané, pojem „civilního náboženství“ je zastřenější. Adjektivum „civilní“ je normativní v tom smyslu, že charakterizuje kvalitu teologického jazyka a s ním kvalitu veřejného prostoru. Civilní prostředí předpokládá civilnost a civilizovanost, čili omezení násilí a kulturu. Jde o sjednocující rozhraní, v němž se jen výjimečně sahá k silným symbolům a slovům mimo ritualizované kontexty. Takto předestřený normativní horizont se obnažuje již u Varrona (116–27 ante) a později u Vica (1668–1744), který *religione civile* přisuzuje schopnost (spolu)založit stabilní mírový politický řád a *civilizující* funkcionalitu obecně. Zaměňovat „civilní“ za „občanské“ náboženství je při vědomí těchto souvislostí přílišným luxusem, který by si neměli dopřávat ani čeští akademici (např. Nešpor – Lužný 2007). Již proto, že angličtina (*civil religion – civic religion*) i němčina (*Zivilreligion – Bürgerreligion*), jazyky bezpochyby světovější, tuto distinkci ctí.

Civilní náboženství v moderní době

Do moderního myšlení byla myšlenka civilního náboženství implicitně uvedena pod patronátem Émile Durkheima (1858–1917). Francouzský myslitel věřil tomu, co pokládali staří Římané za samozřejmost, totiž že každá společnost má své bohy: že generuje religiozitu ze své podstaty, ať již je tato religiozita jakákoliv.

Proti směru osvícenského programu, který požadoval oddělit politiku a náboženství nejen na institucionální (tj. odluku státu a církve), ale i na mentální a epistemologické rovině, a Durkheimovu tezi tudíž shledával nepohodlnou, krácel také Jean Jacques Rousseau (1712–1778). Ten ve své *Du contrat social* představuje civilní náboženství (*religion civile*) jako „občanské vyznání víry o čtyřech artikulech, bez nichž není možno být dobrým občanem, ani věrným poddaným“ (Rousseau 2002: 154). Občanské krédo u něj ovšem nevychází ze společnosti, nýbrž je oktrojováno státem: „jeho články náleží stanovit suverénovi“. Je lid suverénní pouze tehdy, věří-li ve správné věci? Zamýšlel Rousseau *religion civile* jako po-

jistku pro případ, že bude někdy nutné opravit vůli lidu (*volonté générale*), nebo dokonce celou společenskou smlouvu? Těžko říci. Ať tak či onak, inkriminovaná kapitola o civilním náboženství představuje křížovatku mezi liberálním a autoritářským výkladem Rousseaua a skví se na konci jeho knihy jako provokace a hádanka v jednom.

Jestliže Varro v roli pedagoga a encyklopedisty „pouze“ poučuje Římany o jejich bozích, na které pohříchu zapomněli, Rousseau i Hobbes jdou v kulísách setrvale diferencujících se (v jejich očích rozpadajících se) evropských společností dále. Táží se, jak obnovit jednotu společnosti, a řešení se domnívají nalézt v posílení možnosti ji vynutit, a sice vynutit státem. To činí z návrhů *Leviathana* (Hobbes) a *religion civile* (Rousseau) koncepty politické a státocentrické. Myšlenka, že civilní řád může být zajištěn jednou a provždy, je v nich vyjádřena v té nejvíce aktivistické poloze, jakou může v komplexu úvah o civilním náboženství nabýt: jako ospravedlnění toho, že stát musí vyhnat či usmrtit ty občany, kteří věří jinak, dobrou víru pouze předstírají nebo se chovají tak, jako by v ni nevěřili (Rousseau 2002: 155, 157).

Další artikulace civilního náboženství pochází až od amerického sociologa náboženství Roberta Bellaha. Ten si v roce 1967 vypůjčil zpola zapomenutý Rousseauův pojem, aby formuloval *civil religion* jako soustavu věr, symbolů a rituálů, jejímž prostřednictvím se Američané vztahují k vyšší a univerzální realitě. Ohnisko úvah o civilním náboženství tímto Bellah přeměroval od politické filozofie (Vico, Rousseau) k sociální teorii a vyměnil jeho římské referenční pozadí za křesťanské, přesněji protestantské. Státocentrická optika i obsese jednotnou společností, příznačná pro Rousseaua, polevila. Otázka soudržné společnosti zůstala nicméně ve středu těchto úvah i nadále, pouze byla stylizována více teoreticky a méně politicky. Civilní náboženství vzniká u Bellaha přirozeně z dynamiky společenského života a nelze jej státem efektivně vynutit, jak si to představovali Rousseau a Hobbes ve svých „raných úvahách“ v této věci (Oelmüller 1997: 80). Stát na něj nemá vliv a nezodpovídá za něj, protože jeho médiem je v novém pojetí samotná společnost. Civilní teologie, jak o tom byl Bellah na základě Durkheimovy nauky přesvědčen, představuje nutnou a nevyhnutelnou dimenzi každé, i té moderní společnosti, a to bez ohledu na to, jak společnost tuto svou dimenzi reflektuje: jako „náboženství“ nebo *cokoli jiného*.

Svým objevením theologizace, jež je nezávislá na státu i církvích a koření v životě společnosti, udal Robert Bellah tón debatě o roli náboženství v moderních společnostech. Ta kulminovala v USA na začátku 70. let a následně se přelila do Evropy (Luhmann 1986, Lübbe 1986). Pojem

civilního náboženství si získal prestižní postavení v systémové teorii (Parsons – Platt 1973) a především v teorii *autopoietického* systému (Luhmann 1986), čímž získal pozoruhodně vysokou úroveň abstrakce. V moderním pojetí se prosadil názor, že civilní náboženství se objevuje až na jistém stupni diferenciacie politiky a náboženství (např. jako nacionalismus na konci 18. století), a to jako odpověď na situaci, kdy starší civilní teologie (třeba katolická) ztrácí svou věrohodnost a závaznost (srov. Luhmann 1984, 1986). V této optice je civilní náboženství typicky moderním fenoménem.

Po změně *Zeitgeistu* v 80. letech charakterizované odklonem od teorie a „prvních principů“ k „faktům“ (srov. Anderson 2009) zájem o civilní náboženství značně uvald. Dnes se tato myšlenka zasazuje obvykle do teorie politické kultury nebo civilní společnosti. Často se ve spojitosti s ní poukazuje na základní konsenzus společnosti (*overlapping consensus*) umožněný sdílením reality² mezi občany, ať již je tato realita tematizována jako základní hodnoty (*Grundwerte*), symboly či étos.

Z různých důvodů není tento koncept pevně etablován ani v sociologii náboženství, kde si konkuruje s náboženstvím neviditelným (Luckmann 1967) nebo implicitním (Bailey 1997). Na počátku 21. století pojem civilního náboženství příležitostně cirkuluje v anglosaské (*civil religion*) a německé jazykové oblasti (*Zivilreligion*), přičemž si jej osvojila i média, pohříchu také v karikaturní formě (fotbal jako civilní náboženství apod.). Vyšší zájem o něj vzbudil mezi akademiky až rétorický (a následně politický) aktivismus, kterým Američané kanalizovali trauma z 11. září 2001. Kombinace Boha, Svobody a Dějin tvořící osu této rétoriky, jako již potolikáté, „mátla a současně stimulovala zbytek světa“ (Tiryakian 1993: 47).

V Česku myšlenka civilního náboženství ať již bellahovské (Bellah 1967) či rousseauovské provenience (Rousseau 2002) příliš nezdolala. Z hrstky akademických prací uvedme diplomovou práci, ve které Jan Spousta analyzuje po Bellahově vzoru³ rétoriku prezidenta Václava Havla (Spousta 1998). Nahodile se koncept civilního náboženství vyskytuje v sylabech akademických kurzů, hlubší zájem ovšem nevzbuzuje a empirický výzkum nepodněcuje.

-
- 2 Realitu definujeme interpretativně, tj. ve smyslu obrazu světa (*Worldview, Weltanschauung*) jako konstrukt, který dovoluje členům společnosti spolu komunikovat a jednat (srov. Douglas 1986). Realita je v tomto pojetí funkcí významu (pozornosti, vůle, paměti atd.) a neexistuje mimo nás jinak než jako kulturní praxe, která je bez ustání vytvářena, ustalována a tradována.
 - 3 Bellahova výchozí studie (Bellah 1967) je založena na analýze projevů amerických prezidentů, zejména J. F. Kennedyho.

Význam otázky

Existuje *theologia civilis*, jak ji kdysi zformuloval Varro, i dnes? Co činí z Čechů dobré občany a souvisí to nějak s jejich „posledními“ věcmi? A lze vůbec v post-moderní době ještě společně v něco upřímně věřit? Je možné žít v míru s lidmi, o nichž se domníváme, že jsou zatraceni (Rousseau 2002: 155)?

Zlehčovat tyto otázky, které zaměstnávaly již římské republikány, by bylo neuvážlivé. Co je uvěřitelné, je totiž reálné, a pokud je něčemu přiřkládán „poslední“ význam, jde o referenci, která realitu nejenže definuje, ale i tvoří v dialektice sebe-naplňujícího se proroctví. Realita společnosti založená na sdílení věřivých postojů je v tomto smyslu volitelná.

Neměla by nás mást ani moderní optika, která proti sobě staví stát a občany nebo politiku a společnost s tím, že jde o dvě nezávislé entity. Římané toto umělé dělení neznali: římská republika byla tvořena Římany a politika v jejich očích neznamena nic jiného než stěžejní výraz veřejného života. Co platilo tehdy, platí i dnes: v myslích a srdcích lidí tvoří společnost celistvou realitu – „jedno zorné pole přehlížení“ (Ruyer 1994: 42). *Theologia civilis* proto není pouze teologií společnosti nebo státu, ale vždy teologií společnosti a státu zároveň. Stát, jehož ideologie je pro většinu obyvatel neuvěřitelná, je dlouhodobě neudržitelný. Stejně jako je nemyslitelné, že by se ve státě vůbec neodrazilo to, v co trvale věří jeho občané.

„Poslední“ a „předposlední“ významy charakterizuje zpravidla omezená reflexivita. Jaký má např. status myšlenka lidských práv? Čím je živena politická korektnost? A odkud se v západních společnostech bere široká shoda o demokracii a civilním způsobu života? Proč je apel na „pravdu a lásku“ pro jedny podvodem či pošetilostí, zatímco pro druhé jsou tato slova naléhavě reálná – jako to, co je i má být? Otázky se opakují: patří tento apel světu, státu či na divadelní prkna (Augustinus 2007: 212)? Pokud antická epistemologie stále platí, znamená to, že všechny tyto významy, o nichž je řeč, se dnes klasifikují nepřesně a tím se zastírá jejich skutečná povaha. Jejich nedostatečnou reflexivitou trpí v posledku i akademické obory: civilní teologie se nachází ve slepém úhlu sociologie náboženství i teologie a ve svém širokém smyslu – coby komplex příznaků i nepřiznaných věřivých momentů – je jejich „temnou hmotou“.

Oč více se civilní teologie vymyká viditelnému diskurzu, o to více je všudypřítomná. Obnažuje se v proklamativních zákonech, politické korektnosti, ale i v každé veřejné proklamaci o tom, co je dobré či naopak zavrženíhodné. Praktikujeme ji koneckonců všichni v podobě slov

ukončujících diskusi, zamlčených axiomů a vzorců redukcujících komplexitu – nejen ve slavnostních chvílích v politice, ale i v režimu všedního dne jako občané, akademici a učitelé dějepisu.

„Kdyby civilní náboženství neexistovalo, museli bychom si ho vymyslet.“ (Luhmann 1986: 186) Německý teoretik Niklas Luhmann touto pointou naznačil, že zde máme co do činění s fenoménem obtížně uchopitelným a těžce dotazovatelným, stejně jako nutným a nenahraditelným. Filozof Hermann Lübbe spatřil v civilním náboženství životně důležitou ideologizaci, která umožňuje liberální společnosti, aby se stále nemusela zabývat svými „posledními“ věcmi, a mohla se omezit jen na věci „předposlední“ (Lübbe 1986). Alternativou takto nuancovaného civilního náboženství je nepřehlednost, politický aktivismus živěný gnózí a politika apelující na okamžité potřeby, ať již v podobě populismu nebo *terorismu* – politiky vyvolávající negativní emoce a strach. V tomto smyslu můžeme rozumět Luhmannovu bonmotu.

Nový model

Sociální teorie se dnes více či méně přesvědčivě potýká s množstvím interpretativních jevů (náboženství, nacionalismus, politické ideologie, politická korektnost). Je smutným zvykem, že je s oblibou stylizuje tak, jako by se jednalo o navzájem nesouvisející fenomény.⁴ Tímto je vytrhuje ze svého okolí a jejich status – na úrovni teorie a tudíž i empirie – zkresluje. A přece mají symbol svatováclavské koruny, husitský syndrom nového Jeruzaléma, český nacionalismus, tzv. česká otázka, komunistická ideologie, Palachovo sebeupálení, slova Václava Klause o svobodě i jeho neúčast na oslavě výročí 17. listopadu něco společného. Ve všech těchto případech jde o závažnou symbolovou komunikaci. A model navržený v této knize v nich chce vidět civilní náboženství.

V našem pojetí, ve kterém rozvíjíme teze Roberta Bellaha (Bellah 1967), označuje civilní náboženství zvláštní aktivitu, kterou se společnost vztahuje ke své *rozlehlé realitě*, když si od ní nechává vyprávět o svém začátku, konci, ale také o svém účelu a smyslu. Tuto *rozlehlou realitu* si lze představit jako soustavu referenčních bodů, které společnost projektuje do své minulosti („za“ sebe), budoucnosti („před“ sebe) a věčnosti („nad“ a „mimo“ sebe), aby v nich zakotvila to, co je z jejího hlediska

4 Vedle různých pragmatických důvodů za tímto stojí sklon akademických oborů k sebe-izolaci. Každý z nich si postupem času přisvojuje a monopolizuje určitou soustavu témat, kterou si definuje po svém, a interdisciplinaritu spíše jen vyzývá, než že by se jí skutečně držel.

podstatné, a dodala své existenci stabilitu a důstojnost nad rámec všedního dne.

Jde o reference, které tím, že se nacházejí na koncích dialogických a asociačních řetězců, rámuji společenský diskurz. Jsou jeho „posledními“ argumenty – slovy, která spolehlivě končí veškerou diskusi. Svou existencí svědčí tyto reference o tom, že společnost vyjímá ze svého každodenního diskurzu představu o své ultimativní identitě, autoritě i legitimitě a je takto schopna ochránit a ustálit jakýkoli význam, ať již je tento zakotven v určitém výkladu dějin (genocida Arménů v tureckém diskurzu, *Shoah* v německém diskurzu), nebo v pouhém slovu či gestu. Tím, že se vztahuje ke svým podmínkám „konečné existence a významu“⁵, si společnost vytváří společné souřadnice, které občanům umožňují zakoušet svou existenci jako smysluplnou v čase a prostoru, shodnout se na minulosti, plánovat budoucnost a sjednotit se tak „tím nejsilnějším způsobem“ (Bennett 1975: 91): nikoli shodou svých sebezámě, ale sdílením reality.

Idea civilního náboženství v dějinách myšlení bez oddechu putovala: z religionistiky (Varro) do politické filozofie (Vico, Rousseau, Hobbes), odtud do sociologie náboženství (Durkheim, Bellah) a v současnosti traverzuje do politologie a mediálních studií. Nerespektovala vlastně nikdy zažité hranice oborů a příznačně interdisciplinární je i navržený model. Jeho pomocí chceme spatřit a analyzovat kompletní spektrum závažné symbolové komunikace ve společnosti a zejména pak v její politické aréně. V té se, jak máme za to, aktéři různým způsobem vztahují ke kulturně disponovatelným referenčním bodům, aby propůjčili svému počinání sílu (*rhetoric power*) a naléhavost a získali tak pro svou věc veřejnost.

Civilní náboženství tvoří v tomto smyslu příležitostný a záložní diskurz. Aktéři a instituce do něj vstupují obvykle jen v jistých situacích. Ty mohou být ritualizované v podobě kalendáře *politické liturgie* (státní svátky, inaugurace prezidenta atd.), typových událostí (pohřeb slavné osobnosti), nebo vznikají spontánně, např. když legitimita institucí odvozená od procedur (např. výsledku voleb) z různých důvodů nedostačuje. Analýza této diskurzivní formace sleduje linii otázek: Kdo? Co?

5 Volně zde rozvíjíme definici, kterou předložil v roce 1970 John Coleman. Ten rozuměl civilnímu náboženství jako „soustavě přesvědčení, které váží člověka a společnost v prostoru, čase a dějinách k podmínkám konečné existence a významu“ (cit. dle Gehrig 1981: 52). Podobně Rolf Schieder spatřil v civilním náboženství náboženskou dimenzi, která prostřednictvím sdílených symbolů a hodnot sjednocuje společnost, když vyjadřuje její identitu smysluplnou v čase a prostoru, a zároveň je posledním pramenem legitimacy jejich politických institucí (Schieder 1987).

Jak? V jaké situaci? S jakým výsledkem? To znamená: kdo do diskurzu vstupuje (stát, církev, média, soudci, politické strany, občanskí aktivisté, obyčejní lidé), k jakému silnému významu sáhne, jak jej používá (zřídka/inflačně, civilně/necivilně), v jaké situaci tak činí (klid/krize/rituál) a s jakým výsledkem (přijetí/nepřijetí, ignorance).

Dlužno dodat, že civilní náboženství nepostihuje jen explicitní symbolové chování, např. *silná*⁶ slova vynášená na způsob mariáše. Zahrnuje také žánrová očekávání (Benoit 2009): aktéři se mohou vztahovat k referenčním bodům s úspěchem, bez úspěchu anebo vůbec ne, ačkoli je to od nich toužebně očekáváno. Předpokládá dále vágní a polovědomou oblast sdílených přesvědčení⁷ (např. o Člověku, Spravedlnosti, Rovnosti atd.), která tvoří neviditelný úzus západních společností. V tomto smyslu zachycuje model nejen významy artikulované aktéry, ale i ty významy a souvislosti, které jsou z diskurzu vyňaty – ne snad proto, že by je aktéři tajili (i to se nicméně stává), ale že si jich nejsou a nemohou být vědomi. Sleduje tedy nejen diskurz charakterizovaný referenční praxí, ale i jeho nediskurzivní komponenty: vlastnosti aktérů (např. jimi zastávané hodnoty, paměť, očekávání) a kulturu diskurzu: jeho strukturu a epistemologii. Symbolovou komunikaci⁸ aktérů model vysvětluje interpretativně, její předpoklady pak funkcionálně. S ohledem na svou metodologii je tudíž interpretativně-funkcionální, ale stejně tak konvenuje i s teorií kultury (např. Geertz 2000) nebo myšlenkou sociálního konstruktivismu (Berger – Luckmann 1999, Roth 1998, Ruyer 1994).

Dodejme, že model civilního náboženství zamýšlí zkoumat závažnou symbolovou komunikaci především ve společnostech západního, post-křesťanského typu. Může být nicméně aplikován na jakoukoli společnost, jak dokládají studie o Rusku a Japonsku (Hildebrandt 1996), Izraeli (Liebman – Don-Yehiyeh 1983) nebo dokonce Indonésii (Schindehütte 2006). V tomto smyslu je modelem univerzálním.

6 *Síla* těchto symbolů je dána tím, že jejich významy jsou abstrahovány z *rozlehlé reality* společnosti, o níž byla řeč. V tomto smyslu odpovídá adjektivum *silné* významu anglických přívlastků *comprehensive* nebo *thick* (např. v díku filozofa Michaela Sandela).

7 Jak upozornil Bennett, na sdílená přesvědčení lze nahlížet také jako na *conviction of consensus*: „přesvědčení, že ostatní jsou přesvědčeni“ (Bennett 1975: 82). Tím ovšem jejich politická relevance není umenšena.

8 Symbolovou komunikaci rozumíme jakoukoli komunikaci, které je aktéry připisován význam. Otázka po její formě a obsahu tímto přestává být směrodatná. V krajním případě je dokonce možné, že je aktéru připisována symbolová komunikace, které si není vědom nebo ji interpretuje zcela jinak.

Rozvrh knihy

Knih sestává z pěti kapitol. První má povahu shrnutí, následují dvě teoretické kapitoly (2. a 3.) a po nich dvě empirické (4. a 5.), které šetří americké a české realie. V úvodní kapitole bilancujeme kariéru pojmu civilního náboženství v dějinách myšlení (srov. Jüptner 2004). Začínáme pojmem *theologia civilis* Terentia Varrona (116–27 ante), zastavujeme se u pojmu *religione civile*, který zavedl Giambattista Vico (1668–1744) v jeho knize *Szienza nuova*, a pokračujeme k Rousseauovi (1712–1778), který na konec své *Du contrat social* dodatečně připojuje kapitolu o *religion civile*. Samostatná kapitola je věnována Émile Durkheimovi (1858–1917), jenž samotný pojem nikdy nepoužil, nicméně jeho obecný pojem náboženství se s ním zcela překrývá. Největší pozornost směřuje na Roberta Bellaha (nar. 1927), který na Durkheima navázal a v životě americké společnosti objevil zvláštní, dosud nepojmenovanou náboženskou dimenzi: *Civil religion in America* (Bellah 1967). V rámci postbellahovské diskuse vyzdvihujeme Marcelu Cristi, která vycházejíc z empirie pinochetovské Chile rehabilitovala Rousseauovo *religion civile* a navrhla civilní a politické náboženství jako dva krajní póly jednoho analytického kontinua (Cristi 2001). Představen je i Parsonsův a Luhmannův model, v němž jde o externí funkci náboženského systému, která systémům pomáhá reflektovat na své okolí. Zběžně se zastavujeme u Hermanna Lübbeho přimlouvajícího se za to, aby civilní náboženství bylo chápáno jako imunitní „štít“, který chrání společnost (a stát) před resakralizací a návratem před osvícenství (*Erhaltungsbedingung der Aufklärung*). V závěru kapitoly všechny historické conceptualizace (Varro, Rousseau, Bellah, Cristi, Parsons, Luhmann, Lübbe) shrnujeme, přičemž v nich spatřujeme jedno teoretické rozhraní, řečeno obrazně: sedm ploch jednoho krystalu.

Počínaje kapitolou věnovanou Robertu Bellahovi začínáme striktně rozlišovat mezi civilním náboženstvím jako fenoménem a Bellahovým *civil religion* jako jednou z mnoha jeho variací. Pojmy „civilního náboženství“ a „civilní teologie“ vnímáme naproti tomu jako synonymické. Výklad sleduje pouze ty myslitele, kteří myšlenku civilního náboženství výslovně artikulovali (*theologia civilis*, *religione civile*, *religion civile*, *Civil religion*, *Živilreligion*), popř. k tomu měli velmi blízko (Durkheim). Platí o nich dále, že se všichni zaobírali danou myšlenkou především (nebo alespoň zčásti jako u Rousseaua) v teoretickém duchu, a nepochopili ji jako návod ke *konkrétnímu* chování v politice. Z tohoto důvodu zde nejsou zastoupeni např. svatý Augustin nebo některý z marxistů (Karel

Marx, Antonio Gramsci), čili myslitelé, kteří jinak k myšlení o religiozitě v politice významně přispěli.

Ve druhé kapitole seznamujeme s interpretativním programem, do kterého později zasadíme nový originální model. Snažíme se popsat, jak interpretativisté nahlízejí na člověka, vztah člověka a společnosti a jak se v této nové perspektivě stává věda pouze jedním z mnoha diskurzivních aktérů. Vymezujeme se proti karteziánskému myšlení (zejména proti racionalismu a liberální teorii), které – jak věříme – vede proti náboženskému žánru epistemologickou válku, nicméně samotné upomíná na Rousseauovo *religion civile*, když se ve výsledku ve jménu rozumu (*public reason*) uchyluje k majestátu ústavy a státu. Na konci kapitoly nastoluje interpretativní koncept společnosti jako reality *sui generis*, která je aktivní a tvořivá ve smyslu Luhmannovy biologické metafory *autopoiesis*.⁹

Třetí kapitola navrhuje originální model civilního náboženství jako kulturní praxi spočívající ve vytváření vzdálených referenčních bodů a vztahování se k nim ve svátečním režimu diskurzu pomocí různých strategií. Od geometrické definice civilního náboženství jako *rozlehlé reality*, která spolu s mechanismem *reference* tvoří teoretické jádro knihy, sestupujeme ve čtvrté a páté kapitole na meziúroveň, na níž se civilní náboženství nabízí jako model pro studium závažné symbolové komunikace.

Čtvrtá kapitola analyzuje americký krizový diskurz po 11. září 2001, přičemž sleduje hypotézu, že civilní náboženství se chová jinak v klidovém stavu a jinak, když si společnost naordinuje diagnózu krize. Rozvíjí úvahy o situačnosti fenoménu a polemizuje se zvykem sociálních věd zaobírat se společnostmi toliko v jejich statickém stavu (*Zustandsreduktion*). Dialektika krize, jak je navrhováno, zahrnuje dvě fáze. V první fázi vzniká bez ohledu na fyzickou velikost společnosti stav vzrušení (*collective effervescence*) a diskurz je na způsob padající mlhy kolonizován morálními, resp. náboženskými komunikačními kódy. Zahalení do „mlhy“ umožní diskurzu, aby se v něm i nadále komunikovalo (byť jen základními kódy), a tím vytvoří podmínky pro jeho terapii. V situaci, kdy se diskurz zahřívá a v reakci na schválenou krizi vyplavuje ze svého kulturního rezervoáru silné symboly, se ozřejmuje role civilního náboženství jako „nejvyšší funkce kybernetické hierarchie“ společnosti (Luhmann 1986: 185). Ve druhé fázi se zvýrazňuje role aktérů, kteří „vynášením“ (*acting out*) silných významů navrhují postupy, jak vzniklou komplexitu redukovat. Civilní náboženství tímto instrumentalizují, když ho z jeho

9 Pojem *autopoiesis* (objevuje se také český tvar „autopoiéze“) je v Luhmannově podání biologickou metaforou, která pohlíží na libovolný mentální fenomén jako na svébytnou, sebetvořící se realitu.

kulturní polohy mobilizují do polohy politické, kde slouží jako návod pro konkrétní politickou praxi.

V páté kapitole se (konečně) vracíme domů. Inspirováni teoretickým rozhraním civilního náboženství předkládáme tři empirické studie: rétorickou analýzu projevů evangelického faráře J. S. Trojana, analýzu žánrových očekávání na příkladu reakce médií na novoroční projev prezidenta z 1. ledna 2008 a analýzu silného symbolu v podobě havlovského memu „pravda a láska“. Předchází jim hyperbolický úvod do tzv. české otázky. Trio empirických studií si klade za cíl uvést do studia českého civilně-teologického diskurzu a zjistit, zda je v něm přítomná také jeho bellahovská modalita *civil religion* (Bellah 1967).

Zdroje inspirace

Na počátku mého zájmu o téma civilního náboženství – na jaře roku 2003 během studijního pobytu na Institutu sourozenců Schollů pro politickou vědu v Mnichově – stál sborník shrnující evropskou recepci bellahovské myšlenky (Kleger – Müller 1986). Ten mi vedle výchozího textu *Civil religion in America* (Bellah 1967) zpřístupnil i odpověď Niklase Luhmanna (Luhmann 1986) a Hermanna Lübbeho (1986) na tuto intelektuální výzvu. Německé články teoretické (Dubiel 1990, Smid 1985) i historické povahy (Schlüter 1998) mi dovolily spolu s dizertací Ralfa Schiedera (Schieder 1987, později Schieder 2001) základní vhled do německé diskuse o civilním náboženství. Později mne inspirovali další autoři. Jens Hacke např. vyzdvihl v návaznosti na Lübbeho vztah *civil religion* a *common sense* (Hacke 2006) a autor další dizertace Mathias Hildebrandt již optikou civilního náboženství analyzoval historické diskurzy v Japonsku a Rusku (Hildebrandt 1996). Pokoušel se založit civilní náboženství interpretativně, nicméně nedisponoval dostatečnou teorií náboženství, a to jej (z mého pohledu) limitovalo.

Ohniskem úvah o civilním náboženství je sociologie náboženství, proto bylo nutné seznámit se jak s Durkheimovou teorií náboženství (Durkheim 2002), tak s Durkheimovými dědici: Cliffordem Geertzem (Geertz 1983, 2000) a Mary Douglasovou (Douglas 1986). Koncept „symbolového světa“ z pera Bergera a Luckmanna (Berger – Luckmann 1999) mne utvrdil v myšlence definovat civilní náboženství geometricky, tzn. jako soustavu referenčních bodů v *rozlehlé realitě* společnosti, přesněji jako diskurz vztahující se k těmto bodům. Vedle Luhmannova konceptu, podle něhož civilní náboženství hostuje jako externí funkce ve všech

systémech (Luhmann 1986), jsem si osvojil i jeho „vysokou“ teorii, čili myšlenky funkcionální diferenciacie, redukce komplexity, a zejména pak koncept *autopoiesis* pojímající společnost jako živý organismus, který vytváří a popisuje sebe samotného (Luhmann 1984, Luhmann 1988).

Byl to právě Luhmann, který mne svým funkcionálním náhledem na náboženství osvobodil od zažitě šablony. Náboženství v jeho pojetí není ohraničeno institucionálně, ba ani systémově (Parsons), ale jeho silové pole je bez ustání definováno dosahem fluidní náboženské komunikace, která dalece přesahuje konvenční chápání tohoto jevu. Tato komunikace se v moderních podmínkách neomezuje na svůj domovský systém, ale operuje i mimo něj: nejen v politice (náboženská rétorika církví, civilní náboženství mainstreamových politiků, „kosmické války“ navrhované radikály), ale i v médiích (politická korektnost), vědě (teorémy skýtající primárně kognitivní bezpečí), ekonomice a jinde.

Naději, že by myšlenka civilního náboženství mohla stimulovat studium veškeré veřejné religiozity, ve mně upevnila Marcela Cristi (Cristi 2001): její myšlenka kontinua mezi civilním a politickým náboženstvím, kterou Rousseauovo *religion civile* zrovnoprávnila s Bellahovým *civil religion*, se okamžikem svého vyřčení jevila jako nenajvš logická a přirozená. Podnětný byl v tomto ohledu i článek Lance Bennetta (Bennett 1975), který upozornil na možnost „přesvědčení o tom, že ostatní jsou přesvědčeni“ (*conviction of consensus*). Tato eventualita pomáhá vysvětlit zarážející míru shody, kterou dosahují respondenti západních společností ohledně demokracie nebo lidských práv, čili otázek, které jsou pro empiriky příliš vágní, než aby se jimi zabývali. Bennett je mj. autorem postřehu o „vynášení“ symbolů (*acting out*) a bojích mezi symbolovými soustavami v diskurzu. Kuypersův sborník (Kuypers 2009) mne seznámil s teorií rétorické kritiky, z níž jsem si vybral pojem ideografu (Lee 2009), koncept rámování (*framing analysis*) a koncept žánrových očekávání (Benoit 2009).

Vedle sociální teorie mne velmi obohatilo i filozofické myšlení. Téma civilního náboženství v něm svou ideou „existenciální reprezentace“ anticipoval např. Eric Voegelin. Zakladatel mnichovského politologického institutu popsal dále v konceptu *Metaxy* mechanismus reflexivity mezi „touto“ a „vyšší“ realitou, který tvoří význačnou charakteristiku bellahovského *civil religion*. Dramatický popis toho, jak lidé mohou ztratit svá nadosobní kritéria a stát se cyniky, z pera komunitaristy Alasdaira MacIntyre (MacIntyre 2004: 16–50), mi pomohl docenit schopnost sdílení myšlenek a hodnot. Francouzský filozof Raymond Ruyer (Ruyer 1994) a německý myslitel Bernard Roth (Roth 1998) mi pomohli nabýt

jistoty o konstruktivistické povaze společenské reality. Konstruktivismus mi spolu s interpretativně orientovanými texty, např. Andersonovou známou knihou o nacionalismu (Anderson 2008) a méně známým dílem Martena Doormana o romantismu (Doorman 2008), dovolil ostře se vymezit vůči sebejisté dikci, s jakou se v sociální teorii mluví o „reálném“ a „objektivním“, a zcela přejít na interpretativně-konstruktivistické paradigma. Pro kapitolu o tom, jak se civilní náboženství chová v krizi, byla přínosná Baeckerova myšlenka válečné *autopoiesis* (Baecker 2002), koncept zhušťování symbolů Thomase Haseho (Hase 2004), hutný článek „české Arendtové“ Petry Gümplové z Lidových novin (Gümplová 2007) a především duchaplné poznámky Mary Douglasové (Douglas 1986). Neocenitelné vodítko zde nabídli také sociální psychologové (Mikšík 2005, Zimbardo 2005).

Až při sepisování bibliografie se vyjevilo, jak často mne při práci na knize ovlivňovaly ženy. Vedle zmíněných Marcely Cristi, Petry Gümplové a Mary Douglasové to byla např. profesorka romanistiky na univerzitě v Erlangenu Gisele Schlüterová, která odhalila pravděpodobnou linii vedoucí v čase nazpět od Rousseaua k Vicovi (Schlüter 1998). Teresa Sousa Fernandesová z lisabonské univerzity spatřila v Rousseauovi jednoho z prvních myslitelů, kteří začali v myšlení o společnosti používat chemické metafory, což vrhlo svěží pohled i na jeho koncept *religion civile* (Fernandes 2008). Ojedinelými postřehy k Rousseauovi a osvícenskému myšlení obecně přispěla americká politická filozofka S. B. Elshtainová (Elshtain 2000). Profesorka komunikace Sandra L. Bordenová z michiganské univerzity se zamýšlela nad tím, proč američtí novináři v době po 11. září 2001 tak bezděky a často sahalí k americké vlajce a trikolóře (Borden 2005). Piers (psaná též jako Piete) Robinsonová z liverpoolské univerzity si ve volné návaznosti na Bordenovou všimla, že v situaci krize záleží na iniciativě aktérů (zejména vlády a médií) a navrhla za účelem predikce této situace ucelené schéma (Robinson 2000). Německá profesorka filozofie Cristina Lafontová (Lafont 2007) a profesorka politologie z torontské univerzity Simone Chambersová (2007) přesvědčivě kritizovaly Habermasovu teorii diskurzu se zřetelem k roli náboženství, čímž mi poskytly mnoho cenných vhledů do Habermasova myšlení. A tak se, tváří v tvář tomuto udivujícímu angažmá, vnuká otázka: jsou interpretativní fenomény zanedbávány v sociální teorii ještě z jiných než paradigmatických a pragmatických důvodů? Dovedou ženy již z titulu svého *habitu* (Bourdieu) myslet lépe „chemicky“ než muži a jsou na poli sociální teorie více senzitivní vůči „měkkým“ skutečnostem?

Kariéra myšlenky civilního náboženství

Varro: *theologia civilis*

Pokud je nám známo, o pojmu *theologia civilis* hovoří poprvé římský republikán, učenec a konzul Marcus Terentius Varro (116–27 ante). Jeho kniha *Starožitnosti* (*Antiquitates rerum humanarum et divinarum*) se nám nedochovala a je známa pouze prostřednictvím sv. Augustina, který ji kriticky komentuje v šesté kapitole své *De civitate Dei* (Augustinus 2007: 204–224).

Varro, jak již padlo v prologu, se přidržuje epistemologie, podle níž jsou věci lidské starší než božské – „Jako malíř je dříve než obraz a zedník dříve než stavení“ (ibid.: 209). Jako teologie „nejvhodnější pro stát“ určuje *theologia civilis*, které bohy má každý veřejně ctít a které obřady a oběti konat“ (ibid.: 212).

Varro dělí teologii na civilní, bájivou a přírodní, nicméně takové rozdělení vzbuzuje u Augustina jednu zásadní pochybnost: „Kdo zřídil divadlo, ne-li stát?“ (ibid.: 212). Rozdělení teologie na civilní a bájivou je podle Augustina neplatné: první nelze oddělit od druhé, neboť je její podmnožinou. Obsah prezentovaný herci na divadelních prknech a kněžími při veřejných obřadech představuje v jeho očích jednu a tutéž lživou praxi: „Jedna (bájivá) teologie seje a druhá (civilní) sklízí“ (ibid.: 212). Obě teologie tvoří v Augustinových očích jeden propojený politicko-náboženský komplex, jímž římský stát na způsob „falešného vědomí“ či Gramscioho superideologie kontroluje své občany. A v této mezalianci zábavy a užitku, jak se odráží v římském kultu, spatřuje Augustin v 5. století největšího protivníka křesťanství (Voegelin 2000b).

„Celé toto náboženství, které je hodno pranýřování a zavržení“, staví Augustin do kontrastu s teologií přírodní. Je to ona, která je podle něj nejvhodnější pro „svět“: „Státy a divadla jsou díla lidská, kdežto svět je