

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích  
Teologická fakulta  
Katedra etiky, psychologie a charitativní práce



Diplomová práce

## VZTAH HODNOT A POLITIKY V KONTEXTU POJMU OBČANSKÉHO NÁBOŽENSTVÍ

Vedoucí práce: PhDr. Roman Míčka, ThD.

Autor práce: Bc. Linda Klečatská

Studijní obor: Etika v sociální práci, kombinovaná forma

Ročník: II.

2013

### ***Diplomová práce v nezkrácené podobě***

*Prohlašuji, že svoji bakalářskou (diplomovou) práci jsem vypracoval(a) samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.*

*Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své bakalářské (diplomové) práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce.*

*Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.*

*1. dubna 2013*

---

podpis autora diplomové práce

Děkuji vedoucímu mé diplomové práce, panu PhDr. Romanu Míčkovi, ThD., za cenné rady, věcné připomínky, a za metodické vedení práce.

# Obsah

Úvod.....	5
<b>1 Náboženství v dnešní euroamerické společnosti .....</b>	<b>8</b>
<b>1.1 Vývoj vnímání pojmu náboženství a jeho obsahu.....</b>	<b>8</b>
<b>1.2 Postavení náboženství v dnešní západní kultuře.....</b>	<b>13</b>
1.2.1 Krize náboženství v konzumní společnosti .....	14
1.2.2 Obnova a desekularizace náboženství.....	19
1.2.3 Náboženství a globální občanská společnost .....	21
1.2.4 Občanské náboženství a občanská společnost.....	25
<b>2 Politika v dnešní euroamerické společnosti .....</b>	<b>27</b>
<b>2.1 Vývoj vnímání pojmu politika a jeho obsahu.....</b>	<b>28</b>
<b>2.2 Vývoj vnímání pojmu ideologie a jeho obsahu.....</b>	<b>30</b>
<b>2.3 Politické ideologie a hodnoty společnosti.....</b>	<b>33</b>
2.3.1 Hlavní ideologické koncepty západní společnosti a jejich vztah k náboženství.....	35
2.3.1.1 Konzervatismus jako návrat k hodnotám tradiční společnosti .....	35
2.3.1.2 Liberalismus a utilitarismus.....	39
1.3.2 Totalitarismus a politická náboženství ve vztahu k občanské společnosti ...	44
<b>3 Demokracie jako konsenzus západní politiky a křesťanství .....</b>	<b>49</b>
<b>3.1 Legitimita liberální demokracie .....</b>	<b>50</b>
3.1.1 Stavební prvky demokratické společnosti .....	54
3.1.2 Hodnoty v demokracii .....	57
3.1.3 Nároky demokratické společnosti na jednotlivce.....	59
<b>3.2 Nadnárodní demokracie a globální občanská společnost.....</b>	<b>61</b>
3.2.1 Normativní model deliberativní demokracie jako prostor pro řešení celospolečenských problémů.....	64
<b>4 Rozdíl ve vztahu náboženství a politiky v západních společnostech – Evropa a Spojené státy americké.....</b>	<b>68</b>
<b>4.1 Evropská společnost a paradox katolicismu.....</b>	<b>68</b>
4.1.1 Staronový program státního ateismu a Evropská ústava.....	70
<b>4.2 Kulturní válka v Evropě versus občanské náboženství ve Spojených státech         amerických.....</b>	<b>74</b>
4.2.1 Evropské hodnoty a občanské náboženství na starém kontinentu?.....	78
<b>Závěr.....</b>	<b>82</b>
<b>Seznam použitých zdrojů .....</b>	<b>84</b>
<b>Abstrakt.....</b>	<b>90</b>
<b>Abstract .....</b>	<b>91</b>

## Úvod

Vztah hodnot a politiky v kontextu pojmu občanského náboženství jsem si zvolila jako téma diplomové práce proto, že tuto oblast považuji za velmi vhodnou a zajímavou pro zkoumání. Tento zájem u mne vzbudila předchozí studia. Na Vyšší odborné škole publicistiky v Praze jsem studovala obor Společensko-politická publicistika, který mi dal vhled do politologických a sociologických témat. V těchto oblastech hrají důležitou roli pojmy politika, společnost, veřejný prostor, náboženství, občanská společnost, které se zde zkoumají především z hlediska svých vzájemných vztahů. A v těchto vztazích jsou determinanty často hodnoty. Další rozměry těchto pojmů a jejich provázanosti jsem pochopila během studia na Teologické fakultě Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, kde jsem absolvovala obor Charitativní a sociální práce. Zde se můj pohled na dnešní společnost obohatil o vnímání role náboženství a církve. Tento bakalářský stupeň studia jsem zakončovala bakalářskou prací s názvem „NGOismus – analýza pojmu“. Pojem se tehdy stal aktuální v souvislosti s otevřenou kritikou některých subjektů občanské společnosti Václavem Klausem, která vzbudila diskusi na mezinárodním poli. V práci jsem tedy zkoumala nejen význam pojmu samotného, nýbrž vliv státu na fungování nevládních neziskových organizací i vliv těchto na fungování státu v kontextu diskuze o legitimitě prosazování zájmů občanů v demokratickém státě.

Studium magisterského oboru Etika v sociální práci mi mimo jiné pomohlo dále si rozšířit obzory v oblasti sociální etiky a politologie. A můj velký zájem vzbudilo sociální učení církve. Vlivem osobního zájmu o tyto obory jsem si zvolila téma diplomové práce, které považuji za nadčasově aktuální, protože role hodnot v dnešní společnosti se opakovaně stává jádrem diskusí intelektuálů z nejrůznějších oborů na celém světě. Hodnoty přitom bývají dávány do kontextu s politikou, globalizací, náboženstvím a sekularizací západních společností. Náboženství se ocitlo v nové roli – globalizační příliv nových církví a vlivů oslabuje postavení těch v dané oblasti tradičních náboženství. Státy se stále více sekularizují a náboženství je odsouváno do privátního prostoru jednotlivců. Tyto tendence mají své mnohé příznivce i odpůrce. A ve zmatku, který nastává, vystupuje pro mnohé jako vzor vhodného konsenzu občanské náboženství, které nejlépe můžeme pozorovat ve Spojených státech amerických. Ty jsou důkazem, že i moderní demokratická společnost může žít v souladu s náboženstvím

a tradičními hodnotami, aniž by jí to bylo na překážku. Ba naopak, činí ji to ještě silnější. S touto domněnkou přistupuji ke zvolenému tématu ve snaze hlouběji se seznámit se současnou debatou a tím, co je původcem rozdílného přístupu k náboženství v Evropě a ve Spojených státech amerických.

Politika a církev byly dříve silně provázané. Dnešní euro-americká společnost je sekularizovaná, vliv církve jako takové na politiku se snížil či dokonce zmizel. Nevytratilo se ale náboženství. Na křesťanství, jeho etice a hodnotách stojí dnešní euro-americká společnost i její politika. Předmětem zkoumání této práce bude tedy pomyslný trojúhelník: politika – náboženství – občanská společnost. Tyto tři oblasti, které se úzce dotýkají každého člověka a občana, jsou provázány určitými vztahy. V rámci této práce budu zkoumat, jaké tyto vztahy jsou, jak se tyto oblasti mohou vzájemně ovlivňovat, jak jsou provázané nebo naopak - proč jsou si vzdálené. Analýza současné diskuse by mě měla dovést ke zjištění, které je cílem této práce: Jaký má skutečně dnešní západní společnost vztah k hodnotám, jak je ovlivňuje současná politika a kde se v tomto vztahu nachází prostor pro náboženství v sekularizovaných státech?

V úvodní kapitole práce se budu věnovat náboženství v současné euroamerické společnosti. Poté, co zmapuji vývoj vnímání pojmu „náboženství“ a proměny chápání jeho obsahu na Západě, zaměřím se na jeho současné postavení v témže regionu a v globální občanské společnosti. Kapitulu uzavřu vysvětlením pojmu „občanské náboženství“ a jeho vztahu k občanské společnosti. Druhá kapitola se bude věnovat politice v západním světě. Stručně nastíním různé politické ideologie, které měly zásadní vliv na evropský prostor a pro pochopení problematiky sporu sekularismů s obhájci hodnot, se zaměřím na vývoj politiky v podobě konzervatismu a liberalismu až do dnešní demokracie. Zde se stane důležitým pojem „politické náboženství“, protože je často dáván do souvislosti s občanským náboženstvím, a jeho přítomnost v Evropě ve 20. století zásadně ovlivnila její další politické i náboženské směřování. Třetí kapitola popíše jeden důležitý moment v dějinách Západu, a totiž konsenzus západní politiky a křesťanství. V této souvislosti budu zkoumat legitimitu demokracie, její hodnoty a nároky na jednotlivce. V poslední kapitole se dostanu k cíli této práce. Zde analyzuji současnou diskusi sekularistů a obhájců tradičních hodnot, jejichž postoje postavím do kontextu a aktuálním symbolickým sporem o občanské náboženství. Ten trvá v Evropě již léta a je odrazem tlaku protistran na programové přihlášení se nebo odmítnutí určitých hodnot. Abych mohla dobře dokumentovat současnou západoevropskou situaci, postavím ji do kontrastu s americkou společností a jejím

občanským náboženstvím.

Současný spor o postavení hodnot v západních společnostech není sporem politickým, ale přesto s politikou velmi souvisí. To, jaké postavení má náboženství a potažmo církev v demokratickém státě, má totiž zásadní vliv na to, jakým způsobem může zastupovat a prosazovat zájmy a přání „svých“ věřících. Ve své práci nebudu tedy povětšinou využívat jako zdroje právní nebo politické dokumenty nebo díla a názory politiků samotných. Mnohem více se zaměřím na klasiky v oblasti zkoumání vztahu demokracie a náboženství. Tak nebudu moci opomenout díla Hannah Arendtové (politická náboženství), Emilia Gentile (občanské a politické náboženství), Hanse Maiera (totalitární režimy a křesťanství), Gillese Kepela (současné postoje katolické církve). Vícekrát budu zajisté citovat církevní představitele – Jana Pavla II. i Benedikta XVI. a církevní dokumenty (*Gaudium et spes*, *Centesimus annus*). Důležité budou názory současných filosofů jako Jürgena Habermase a Václava Bělohradského, ale i mnohých teologů z Evropy i USA.

# 1 Náboženství v dnešní euroamerické společnosti

## 1.1 Vývoj vnímání pojmu náboženství a jeho obsahu

Pojem „náboženství“ provází lidskou kulturu zdánlivě odjakživa, ale v různých etapách dějin mu byly přisuzovány odlišné významy. Pokud bychom chtěli pochopit různé přístupy k tomuto pojmu, museli bychom zkoumat zacházení s ním v historii. Takové zkoumání však překračuje kapacitu této práce, a proto se v ní omezíme na stručný výklad nejdůležitějších změn ve vnímání náboženství. Vymežit tento pojem a navíc se jej pokusit zařadit do historických souvislostí je poměrně těžkým úkolem, protože „náboženství“ může být nahlíženo z různých úhlů, které jej naplňují rozličným významem. Obecně k němu máme několik postřehů: Konkrétní náboženství (náboženský systém) je vždy jiné (křesťanství, islám,...). Může i nemusí být svázáno s Bohem nebo bohy. Nemusí se ovšem jednat jen o ně, nýbrž také o různá hnutí („náboženská“). Náboženství má většinou své zásady nebo dokonce celý vlastní mravní systém a je provázeno rituály.

Zjednodušenou, ale přesto vydatnou definici pojmu předkládá Sociologický slovník. „Náboženství“ je podle něj „souhrn přesvědčení, postojů, symbolů a praktik založených na ideji posvátného a sjednocujících příslušníky náboženské komunity. Posvátné vzbuzuje v člověku pocity bázně a úcty.“<sup>1</sup> A sám slovník přiznává, že definice pojmu je poněkud obtížná a sociologie jej proto nahlíží z určitého, pro ni výhodnějšího, úhlu, a to „spíše s ohledem na posvátné než na víru v Boha nebo bohy, protože to jí umožňuje srovnání jinak dosti odlišných duchovních proudů.“<sup>2</sup> Důvodem je to, že některá náboženství neřeší otázku Boha. Jiný náhled na řešený pojem ovšem získáme z Politologického slovníku: „Náboženství“ je vztah člověk k tomu, co jej převyšuje. Tento vztah se projevuje v představách nebo pocitech, že existuje i nadpřirozený svět, na jehož bytí je člověk nějakým způsobem závislý a s ním provázán. Víra v tento svět a jeho funkci vzbuzuje snahu o spojení s ním. „Náboženství“ je ale i projevem vzájemné sounáležitosti lidí ovlivněné vědomím konečnosti lidského života.<sup>3</sup> Zjednodušeněji, ale obdobně, se vyjadřuje Encyklopedický slovník, podle kterého je náboženství „vztah

<sup>1</sup> JANDOUREK, J. *Sociologický slovník*, s. 167.

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 167.

<sup>3</sup> Srov. ADAMOVIČ, K., KRÍKOVSKÝ L., ŠOUŠA, J. *Politologický slovník*, s. 135.



člověka k transcendentní skutečnosti, k něčemu, co jej přesahuje a na čem je závislý, i souhrn projevů této závislosti.“<sup>4</sup>

Pokud odhlédneme od literatury slovníkového typu (domníváme se, že u tohoto pojmu je to nezbytné) a pokusíme se definici hledat i v širším spektru odborných podkladů, dostaneme se k mnohem komplexnějším a komplikovanějším vysvětlením. Jelikož by ale jejich komparace vydala na samostatnou práci a účelem této práce je pouze pokusit se nalézt obohacující, ale zároveň obecně uznatelnou definici, nemůžeme se jim věnovat natolik do hloubky. Narušili bychom tím strukturu naší práce samotné. Za všechny tedy vybereme pouze několik příkladů.

Nejstarší definici náboženství známe od Cicera: „Religio“ je uctívání bohů.<sup>5</sup> Pozdější a dnešní pojetí je ovšem mnohem širší. Když v novověku došlo k setkávání s jinými kulturami a objevil se i zájem poznávat jiná náboženství, došlo k prvním pokusům o novou interpretaci pojmu „religio“, který byl dosud vnímán pouze jako křesťanství. Objevili se myslitelé kritizující teologii, jež v té době definici náboženství omezovala na jedno, tzv. pravé náboženství. Osvícenství kladlo důraz na to, že kromě náboženství založeného na Bibli existují i jiná, která rovněž mohou mít dlouhou tradici a nést mravní poselství. A tyto názory se ještě vystupňovaly na základě úvah o jiných podobách náboženství, než jak je tehdy Evropa znala. Tato dostala označení „přirozená náboženství“. Osvícenství bylo věkem rozkolu mezi vírou a rozumem, jelikož rozumové zdůvodňování a touha po důkazech existence objektů, které lidské chápání převyšují, se staly měřítkem pravdivosti.<sup>6</sup> Tyto teorie odrážejí odloučení filozofie od teologie a rozumu od víry a daly vniknout filosofii náboženství. Zrodila se myšlenka, že různost náboženství je dána historickým vývojem, což postavilo rozličná náboženství na stejnou úroveň. Náboženská víra může existovat bez jevení a církevní hierarchie a organizace.<sup>7</sup> Dialog rozumových důkazů a teologie předkládá Kant (1724 - 1804), který na jeho základě dochází k závěru, že Boha a nesmrtelnost nelze rozumem dokázat, ale ani vyvrátit. Lidský rozum má podle něj určité hranice, a o tom, co je přesahuje, nemůže rozum nic vypovědět. A v prostoru za těmito hranicemi, kam rozum nedosáhne, se může uplatnit víra.<sup>8</sup> Ačkoliv teoretický rozum nemůže existenci Boha dokázat, může tak učinit praktický rozum. V lidech se totiž ozývá mravní zákon, který je pobízí nehledat

---

<sup>4</sup> *Encyklopedický slovník*, s. 717.

<sup>5</sup> PERTOLD, O. *Úvod do vědy náboženské*, s. 30.

<sup>6</sup> Srov. BUBÍK, T. *České bádání o náboženství ve 20. století*, s. 17-18.

<sup>7</sup> Srov. Tamtéž, s. 19.

<sup>8</sup> Srov. STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*, s. 308.

pouze pozemské štěstí, ale usilovat i o vyšší hodnoty – konat dobro. Domníváme se, že konáním dobra si zasloužíme vlastní štěstí, tedy budeme za ně (dobro) odměněni. Jednat v tomto duchu není možné bez víry ve svobodu, nesmrtelnost a Boha. Mravní jednání je tedy praktickým uznáním Boha. Z toho Kant odvozuje, že náboženství je poznání našich povinností (mravního zákona) jako Božích příkazů.<sup>9</sup>

O sto let později se pohled na náboženství opět změnil. Francouzský filosof Jean-Marie Guyau (1854 – 1888) vyjádřil tuto odlišnou změnu přístupu během jednoho století tak, že zatímco 18. století tradiční podobu náboženství kritizuje a odmítá, 19. století náboženství studuje.<sup>10</sup> Náboženství tak začalo být chápáno jako předmět odborného zájmu. Guyaův současník, Charles Darwin, otec evoluční teorie,razil názor, že náboženství je přežitkem, dědictvím minulosti a v budoucnu bude překonáno.<sup>11</sup> Ještě více protinábožensky se vyjadřoval Karl Marx: „Náboženská bída je výrazem jednak skutečné bídy, jednak protestem proti skutečné bídě. Náboženství je povzdech utlačované bytosti, obrana vůči bezcitnému světu a obrana duše před bezduchými okolnostmi. Je opiem lidstva. Je iluzorní štěstí, které je třeba odvrhnout, chce-li člověk dosáhnout opravdového štěstí.“<sup>12</sup> Německý vědec F. Max Müller, zakladatel religionistiky, přišel s novým vysvětlením podstaty náboženství: Přírodní síly vzbuzují v lidech pocity strachu a závislosti. Lidé se je proto snaží pojmenovat a uchopit, dostat se s nimi do vztahu. To vede postupně až k jejich zbožštění. Z přírodních sil se tak stávají bohové.<sup>13</sup>

Jeden ze zakladatelů sociologie, Emile Durkheim, začátkem 20. století zdůraznil společenskou povahu náboženství – náboženství je tam, kde je společnost: „Náboženství je první mezi všemi společenskými jevy“.<sup>14</sup> Náboženství je spojitým systémem představ a náboženských praktik, které se vztahují k posvátným věcem. Ty jsou oddělené a zapovězené a v jedno morální společenství zvané církve spojují všechny, kdo se k tomuto systému hlásí. Společnost „vlastní všechno potřebné, aby svou působností na lidskou mysl v nich vzbudila pocit božskosti (...) ona je vzhledem ke svým členům to, co je bůh vůči svým věrným.“ Věřící člověk je připraven pro Boha přinášet oběti, stejně jako člověk má být připraven podřídit se společnosti a jejím pravidlům. A podobně jako Bůh není jenom autoritou, ale dodává nám i sílu, společnost

<sup>9</sup> Srov. STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*, s. 313.

<sup>10</sup> Srov. GUYAU, M.-J. *Zánik náboženství*, s. 22.

<sup>11</sup> Srov. BUBÍK, T. *České bádání o náboženství ve 20. století*, s. 20.

<sup>12</sup> MARX, K. *Manifest komunistické strany* [online].

<sup>13</sup> Srov. BUBÍK, T. *České bádání o náboženství ve 20. století*, s. 24-25.

<sup>14</sup> SKALICKÝ, K. *Po stopách neznámého Boha*, s. 111.

nás posiluje tím, že se stáváme její součástí. Mravní mocnost, ke které věřící vzhlížejí, existuje a je jí společnost.<sup>15</sup> Z těchto úvah můžeme usuzovat, že Durkheim pokládal náboženství za výraz kolektivní identity skupiny, která si teprve v posvátném uvědomuje sebe samu.

Dále se setkáváme s pojetím náboženství jako možností, jak naplnit potřeby, které má každý jedinec. Mezi náboženské potřeby můžeme řadit potřebu zaštitěnosti a nadvlády, potřebu předvídání a orientace, spásy, nesmrtelnosti, spravedlnosti, očisty a sebeurčení. Potřeby má člověk tendenci uspokojovat nebo k tomuto účelu nalézt někoho, kdo je uspokojí. A tím může být Bůh.<sup>16</sup> Jako „kompenzační“ viděli funkci náboženství například již teolog a filosof David F. Strauss (1808 – 1874): *náboženství uspokojuje vlastní touhu po sjednocení, integraci vlastní bytosti*; filosof a antropolog Ludwig Feuerbach (1804 – 1872): *náboženství nabízí náhradní spravedlnost*.<sup>17</sup> V podobném směru se vyjadřuje i psychologie, která dokonce zkoumání náboženství z hlediska psyché vyčlenila vlastní směr, psychologii náboženství. Mnoho psychologů vidí náboženství jako naplňování přirozené lidské potřeby „duchovního prožitku“. Lidé se snaží najít a pěstovat duchovní život, poháněni potřebou identity se společností a začlenění do ní. Člověk tedy víru potřebuje a na jejím základě vytváří náboženství. Abrahám Maslow zařadil prožitek tzv. „vrcholného zážitku“ mezi nejvýznamnější moment v životě člověka, protože ten, pokud k němu dojde, dokáže změnit celý jeho přístup k životu a tím i život sám. A právě tyto zážitky jsou tím, co bylo dříve vysvětlováno jako nadpřirozeno.

V dalších desetiletích dvacátého století se věda hledající definici náboženství rozštěpila do různých proudů. Nenáboženský přístup se snažil zachovat neutralitu, pronáboženský přístup reprezentovali filosofové a teologové, tedy sami věřící. Jako nový fenomén se objevil i protináboženský přístup, reprezentovaný především ideologiemi a jejich stoupenci – marxisty a nacisty.<sup>18</sup> Dodnes nám není známa definice, na které by se shodla širší vědecká komunita. Náboženství tak, jak jej vnímáme v moderním smyslu, je velmi abstraktní pojem. Je možné na něj nahlížet z různých úhlů pohledu, které nezdědka stojí v protikladu. Odborná literatura poskytuje mnoho různých definic. Zajímavou nabízí například český teolog Odilo Štampach, podle kterého je náboženství reálný, životní, osobní vztah člověka k transcendentní zkušenosti. Je to

---

<sup>15</sup> Srov. SKALICKÝ, K. *Po stopách neznámého Boha*, s. 112-114.

<sup>16</sup> Srov. Tamtéž, s. 171.

<sup>17</sup> Srov. SOKOL, J. *Člověk a náboženství. Proměny člověka k posvátnému*, s. 69.

<sup>18</sup> Srov. BUBÍK, T. *České bádání o náboženství ve 20. století*, s. 210-213.

vztah člověka k „numinózní transcedenci“, který je obousměrný. Numinózum přitom označuje působení nezávislé na vědomí nebo vůli člověka, jenž je mu vystaven. Numinózní působení je provázeno hlubokými emocemi (mohou to být např. zážitky bytostného Já). Tento osobní vztah se ve společnosti mění ve vztah společenský, a to na základě existence nábožensko-sociálních struktur.<sup>19</sup> Tuto definici považujeme za obohacující, protože religionistické definice vycházejí spíše z toho, že vztah, o kterém Štampach hovoří, je jednosměrný, zatímco podle něj obousměrný.

Při hledání a studiu různých definic náboženství, jsme často odkázáni na snahu nahradit definici samotnou spíše odpovědí na otázku po původu náboženství či vysvětlování jeho funkce. Tak již římský filosof Lucretius, žijící několik desetiletí před Kristem uvádí ve svém spisu „O přírodě“, že základem náboženství je strach ze smrti, obsahy snů a neschopnost vysvětlit si přírodní děje. Podobná vysvětlení se objevovala po celá staletí (příkladem může být i názor F. Maxe Müllera, citovaný výše v této kapitole) až do nedávné doby, kdy odklon společnosti od náboženství dosáhl zřejmě svého historického maxima. Tehdy se jeho vznik vysvětloval jednoduchou představou scény s pravěkým člověkem, poblíž kterého uhodil blesk a on, neschopen si tento hrůzu nahánějící jev vysvětlit, vytvořil si představu boha. A takovému nebo podobném příběhu, který stál u zrodu náboženství, jsou mnozí přesvědčeni i dnes. Tyto výklady lze však přesvědčivě vyvrátit, neboť v jejich povrchnosti lze odhalit opomenutí několika důležitých faktorů:

- představa náboženství je starší než „představa boha“;
- stará náboženství jsou vždy kolektivní a začínají společnými oslavami, svátky a oběťmi, nikoliv tedy osobními pocity;
- hypotetický pračlověk bouřku nebo jinou tragédii, která mu ve strachu měla dát podnět pro vytvoření boha, přežil, a tudíž by jeho motivem neměl být právě strach, ale spíše vděk.<sup>20</sup>

Jan Sokol upozorňuje, že náboženství není teorií, a proto je nelze charakterizovat tím, „o čem je“. Jedinou možností je charakterizovat náboženství na základě toho, co a jak samo vyjadřuje – tedy gesta, obřady, slova. V souladu s tím je Sokolem citovaná definice od Tomáše Akvinského (*Summa theologiae*), která praví, že náboženství je

---

<sup>19</sup> Srov. ŠTAMPACH, O. I. *Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí teologie a religionistiky*, s. 28-30.

<sup>20</sup> Srov. SOKOL, J. *Člověk a náboženství. Proměny člověka k posvátnému*, s. 69.

prokazování víry, naděje a lásky, jež člověka prvotně obracejí k Bohu.<sup>21</sup> A k tomu, jak obtížné je dosáhnout obecného konsenzu nad pojmem „náboženství“, Sokol dodává: „Ač náboženství (...) provází lidi a lidské společnosti velmi dávno, a musí v něm tedy jít o něco velmi základního a konec konců prostého, právě proto není snadné uchopit je pojmy. (...) Podle Platóna začíná filosofie údivem. Člověk začíná filosofovat, když si uvědomil nesamozřejmost všeho toho, co všichni za samozřejmé pokládají. (...) Jisté vědomí 'nesamozřejmosti', to jest například každodenního ohrožení vlastního života, je člověku vlastní. (...) Jako je filosofie podle Platóna odpovědí na 'nesamozřejmost bytí', je náboženství odpovědí na dar existence.“<sup>22</sup> Náboženský člověk si je vědom toho, že to nejcennější (život, lásku, děti, štěstí) dostal a dostává. A cítí se dlužen. Klade si tedy první otázku, jak na tyto dary může odpovědět. A odpovídá slavením, tancem, obětí, modlitbou. Jako druhou si pak pokládá otázku po původu nebo původci těchto darů. A právě podle toho, jak si na ni odpovídá, se liší různé formy náboženství.<sup>23</sup>

## **1.2 Postavení náboženství v dnešní západní kultuře**

Jak již bylo naznačeno v předchozím textu, zlom pro postavení náboženství a potažmo i církve v dnešní společnosti znamenal osvícenství a později ještě průmyslová revoluce. Osvícenství kladlo důraz na rozum a rozumové zdůvodňování světa kolem nás. Průmyslová revoluce ukázala, že člověk dokáže mnohem víc, než kdy předpokládal. Začal ovládat svět, podmanil si většinu živého, a expandoval dokonce do vzdušného prostoru, když začal létat. Spolu s úspěchy moderní společnosti stoupalo sebevědomí člověka, který dospěl k pocitu, že dokáže vše. Z jeho myšlení se začala vytrácet pokora. A to způsobilo jev nazývaný rozličnými pojmy, které ale vždy mají na mysli podobné – úpadek víry, úpadek hodnot – odklon od náboženství a víry či dokonce od jeho hodnot a morálky. Spolu s moderní dobou ovšem přišly i nové fenomény. Některé politické ideologie se náboženství pokusily zničit, jiné využít v prospěch své propagandy. Když byly tyto ideologie poraženy a náboženství se navrátila jeho svoboda, začalo čelit novým výzvám. Globalizace, která s sebou nese masovou migraci a neustálé zrychlování dějů kolem nás i našeho života, vrátila otázku náboženství a potřebu jejího řešení zpět.

---

<sup>21</sup> Srov. SOKOL, J. *Člověk a náboženství. Proměny člověka k posvátnému*, s. 71-72.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 72-73.

<sup>23</sup> Srov. Tamtéž, s. 73.

### 1.2.1 Krize náboženství v konzumní společnosti

Dnešní vztah společnosti k náboženství ve smyslu oslabení jeho intenzity, bývá označován také jako „krize náboženství“. Projevuje se v samotné víře - ve vnitřním vztahu věřících k církvím. Snižují se počty účastníků bohoslužeb, klesá množství církevních sňatků, pohřbů a křtů i zájemců o povolání kněze. Tradiční křesťanská dogmata a normy ztrácejí vliv na každodenní život lidí.<sup>24</sup> „Významné skupiny obyvatel se přestávají ztotožňovat s křesťanskými církvemi a židovskými obcemi. (...) Ba i islám u třetí generace potomků přistěhovalců ustupuje. Příslušnost k náboženství trvá spíše jako zařazení do určité sociokulturní souvislosti a do linie lokální nebo rodinné tradice. Ponejprv zůstává zachována víra v Boha, chápaného spíše v deistickém smyslu, zatímco ostatní články tradiční víry ustupují. Později transcendentní skutečnost (...) zcela zmizí z obzoru. Nastupuje spíše pragmatický, užitkový a konzumní přístup k životu. Indiference se týká náboženství i ateismu.“<sup>25</sup> Právě nastavení dnešní společnosti na konzum a s ním přicházející lhostejnost vůči okolí tvoří začarovaný kruh spolu s vítězstvím meritokracie, která žene lidi kupředu, nutí je zrychlovat a nepolevovat. Člověk v moderní společnosti je nucen ke stále větším výkonům a dosahování úspěchů. Ve chvílích volna dosahuje regenerace sil konzumním životem. V tomto kruhu není místo pro víru a náboženství, které jsou spolu s tradičními hodnotami vytlačovány na okraj zájmu. Život v moderní společnosti s sebou nese pohodlnost a v určitých směrech i zkvalitnění života (péče o hygienu, zdraví, vzdělávání). Konzum ale vede k negativním důsledkům pro člověka (nekvalitní využívání volného času, odcizení tradičních hodnot), ale i pro svět (drancování přírody, špatné životní prostředí).

Americký sociolog Thorstein Veblen si tendencí žít v konzumu či dokonce pěstovat konzum jako výraz společenské příslušnosti k určité skupině, všiml již na počátku 20. století, když zavedl pojem „prestige consumption“ tedy „prestižní spotřeba“ či „demonstrativní konzum“. Takto pojatý konzum se stává znakem společenského postavení, kdy konzument demonstruje své hmotné bohatství a dostatek volného času (a jeho trávení), který dokládá, že jeho majitel nemusí pracovat. Cílem tohoto jednání je přitom vzbuzovat obdiv u ostatních.<sup>26</sup> Podle význačného sociologa Zygmunta Baumana

<sup>24</sup> Srov. HEJNA, D. *Náboženství a společnost. Věda o náboženství a její historické kořeny*, s. 28.

<sup>25</sup> ŠTAMPACH, I. O. *Přehled religionistiky*, s. 54-55.

<sup>26</sup> Srov. JANDOUREK, J. *Sociologický slovník*, s. 236.

se konzum stal dokonce normou: „Způsob, jímž dnešní společnost utváří své členy, je diktován především povinností hrát roli konzumenta. Norma, kterou naše společnost staví před své členy, je norma ochoty a schopnosti hrát právě tuto roli.“<sup>27</sup> Konzum je podporován trhem, který jde s dobou a zároveň ji spoluurčuje – rychle se mění, aby zákazníkům – konzumentům připravoval stále nová pokušení a posouval dál jejich touhy. Konzumenti jsou sběrači prožitků, které poskytují trhy. Tyto prožitky – atrakce naplňují jejich život: „Spojení spotřebitelů ustavičně hladových po nových atrakcích (...) a světa změněného ve všech dimenzích – ekonomické, politické a osobní – po vzoru spotřebního trhu a jako tento trh vnucovat a měnit své atrakce stále větší rychlostí smazává z osobních map světa a z plánovaných životních itinerářů všechny pevné ukazatele (...) vyznačené tradiční autoritou.“<sup>28</sup> Zrychlování a s ním i rychlé zastarávání všeho kolem nás a snaha to nahrazovat novým, lepším, modernějším se projevuje ve všech oblastech života: zaměstnání jsou většinou přechodná, kvalifikace se znehodnocuje a je třeba ji nahrazovat novou a lepší, partnerské vztahy se tvoří pouze do navázání dalších, vytoužené hodnoty a cíle se proměňují.<sup>29</sup> Jak i Bauman naznačuje, mnozí myslitelé současnosti považují nutnost stát se konzumentem za následek tlaku společnosti. Švýcarský morální teolog a sociální etik Fanz Furger vidí mnohá pozitiva v pokroku, který determinuje dnešní společnost, přesto ale vyjmenovává jeho neopomenutelné nedostatky, jež by měly být řešeny. Dnešní způsob výroby umožňuje získat mnoho zboží za příznivé ceny. Zároveň se tím ale společnost stává konzumní. Hlavními problémy týkajícími se každodenního života jedinců v konzumní společnosti mají svůj původ právě v konzumním tlaku. Ten, spolu s přeorganizovaností, nadměrným duševním přetížením a dalšími vlivy, bují nekontrolovatelně. Pracoviště se oddaluje od domova, lidé jsou soustředováni v městských sídlištích a opouštějí venkov, posilují se kritéria výkonu a účinnosti. Tato situace před člověka staví zcela nové etické otázky jako potřebu ochrany před zmasověním a odosobněním a výzvy apelující na nutnost tyto oblasti eticky zvládnout.<sup>30</sup> Jan Sokol upozorňuje, že „moderní člověk si sice zakládá na své individuální svobodě, ve skutečnosti je však na své spolčenosti ještě daleko závislejší než kdykoliv dříve. Pokračující specializace činnosti vede k tomu, že žádný současný člověk by se nedokázal sám uživit.“<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> BAUMAN, Z. *Globalizace. Důsledky pro člověka*, s. 98.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 102.

<sup>29</sup> Srov. Tamtéž, s. 115.

<sup>30</sup> Srov. FURGER, F. *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*, s. 151.

<sup>31</sup> SOKOL, J. *Člověk a náboženství. Proměny člověka k posvátnému*, s. 45.

Dnešní společnost je společností nadbytku, ve které se produkce neřídí potřebami konzumenta, ale naopak usiluje o donucení konzumentů ke stále větší spotřebě. Hlavním prostředkem, jak toho dosáhnout, je přitom reklama.<sup>32</sup> Současný německý sociolog, Gerhard Schulze, ve své knize „Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart“ předkládá obraz dnešní konzumní společnosti, kterou označuje za „zážitkovou“ či „prožitkovou společnost“ (Erlebnisgesellschaft). Upozorňuje, že již ve sledování vývoje reklamy, můžeme sledovat kontinuální proměnu i ve společnosti. Zatímco reklama dříve prezentovala hlavně trvalou hodnotu výrobku, měřenou trvanlivostí, účelností, praktičností, dnes prezentuje design a image produktu. Jeho funkčnost a užitečnost se staly doplňkem. To odráží, že každodenní volba dnešního člověka, vybrat si mezi různými možnostmi, je motivována zážitkem. Očekáváme a hledáme jej ve stravování, povolání, partnerském životě. Orientace na zážitek je formou hledání štěstí a naplnění.<sup>33</sup> Kategorický imperativ naší doby podle Schulze zní: „Zažij svůj život!“<sup>34</sup> To budí pro člověka zdání, že orientace na zážitky pomůže odstranit problémy a potíže. Ve skutečnosti jsou ale tyto potíže přítomny, a to v nové rovině – ohrožen není život, ale jeho smysl. Potřeba zážitku se staví do středu osobních hodnot a definuje smysl života. Jedinci se individualizují, sociální kontakty se stávají omezenými časově i prostorově. Pro navazování a udržení vztahů již nejsou důležité původ, stavovská a kulturní příslušnost ani náboženství.<sup>35</sup> Tyto nové typy sociálních vazeb jsou součástí života ve společnosti zážitku utvrzovaného rostoucím konzumem všeho – zboží, služeb, informací, vztahů. Jak upozorňuje britský sociolog Stephen Hunt: „Konzum je tak centrální záležitostí západní kultury, že může být popisován jako forma religiozity.“<sup>36</sup> „Lidé odedávna tíhli k tomu, aby svůj vztah k druhým (i Bohu) nahradili vztahem k věcem. Takový vztah je jednodušší, neboť je jednostranný a méně rizikový.“<sup>37</sup>

Největší podíl na praktikování konzumního života mají kromě technického pokroku skýtajícího mnohá pohodlí masmédiá. Právě ona diktují trávení volného času a utlumují naši racionalitu. Posun v myšlení lidí, související s konzumním stylem života, připomíná i Robert Speamann. Podle něho se pro velkou část společnosti stala zcela cizí a nepochopitelná myšlenka nebo touha po hledání čehokoliv, co by bylo závazné na celý

---

<sup>32</sup> Srov. JANDOUREK, J. *Sociologický slovník*, s. 236.

<sup>33</sup> Srov. SCHULZE, G. *Die Erlebnisgesellschaft : Kultursoziologie der Gegenwart*, s. 13-15.

<sup>34</sup> Srov. Tamtéž, s. 59.

<sup>35</sup> Srov. Tamtéž, s. 64-69.

<sup>36</sup> HUNT, S. J. *Alternative religions : A Sociological Introduction*, s. 225.

<sup>37</sup> KLÍMA, I. *Jak přežít blahobyť*, s. 30.



život, jako je třeba víra nebo svoboda. Dokonce i svoboda získala charakter konzumního zboží jako prostředek oproštění se od závazků, především těch celoživotních.<sup>38</sup> To koresponduje s masovou lhostejností, podporovanou médii a rezignací na hledání pravdy. V náboženské oblasti to má za následek ateismus: Mediální působení zastoupilo svátosti udělované v náboženstvích. V současném světě není vidět působení Boha. Lidé důvěřují více médiím a technice než sami sobě navzájem.<sup>39</sup>

Lhostejnosti a úpadku hodnot si všímají i církevní představitelé, kteří se již desetiletí snaží apelovat na obrácení pozornosti k těmto změnám. Druhý vatikánský koncil charakterizoval dnešní dobu jako čas společenské a kulturní přeměny, která se odráží také v náboženském životě. Rychlé změny šířící se do celého světa vyvolala vynalézavost člověka. Těmito změnami je ale on sám zpětně ovlivňován ve svých individuálních i kolektivních úsudcích a zájmech, způsobu myšlení i jednání jak vzhledem k věcem tak k lidem. Člověk se snaží proniknout hlouběji do svého nitra, následně se ale ocitá v ještě větší nejistotě sám o sobě. Lidé ještě nikdy neměli tak vyhraněný smysl pro svobodu, jako je tomu dnes. Přesto vznikají nové druhy společenského a duševního otroctví. Usilovně se hledá způsob, jak uspořádat pozemský život, duchovní život ale zaostává. Tato komplikovaná situace brání mnohým rozpoznávat trvalé hodnoty a uvádět je v soulad s novými objevy. Lidé tak kolísají mezi nadějí a úzkostí, které jim dávají neklid.<sup>40</sup> Změny v myšlení a strukturách vedou ke zpochybnění tradičních hodnot. Vzniká velký zmatek v chování a pravidlech jednání, protože instituce, zákony a postoje přejaté z minulosti nevyhovují dnešní době. Tyto nové poměry ovlivňují samozřejmě i náboženský život, a to dvojnásob. Větší racionalita lidí očišťuje náboženství od magie a pověr. Zároveň s tím vyžaduje aktivnější přístup k víře a její osobnější přijetí. Na druhé straně se masy stále více s náboženstvím rozcházejí. Popření Boha je často viděno jakou součástí vědeckého pokroku a odráží se i v umění a dokonce občanských zákonech.<sup>41</sup> Benedikt XIV. označuje současný stav za „křizi struktur, kultury a hodnot“: „Hlavně mezi mladými generacemi slábnou přirozené i křesťanské hodnoty, které dávají význam běžnému životu a formují pohled na život jako otevřený naději. Jsou v nich vzbuzována pomíjivá

---

<sup>38</sup> Srov. SPEAMANN, R. Chance und Bedrohung der Kirche in der freien Gesellschaft. Mission oder Ausverkauf? In *Chance und Bedrohung der Kirche heute*, s. 44-45.

<sup>39</sup> Srov. NIEWIADOMSKI, J. Global village und Weltkirche [online].

<sup>40</sup> Srov. *Gaudium et spes*, čl. 4.

<sup>41</sup> Srov. Tamtéž, čl. 7.

přání a nestálá očekávání, která nakonec mají za důsledek nudu a úpadek. To vše má za následek katastrofální růst sklonů banalizovat hodnotu samotného života a utíkat se k přestupkům, alkoholu a drogám, což se pro některé stalo víkendovou tradicí.<sup>42</sup> Postřeh zmíněný v *Gaudium et spes*, totiž, že víra v dnešní době má v určitém směru vyšší nároky – vyžaduje aktivnější přístup a osobnější přijetí, potvrzuje i Eric Voegelin (1901-1985), když přemítá o křesťanství v dnešním světě. Podle něj je svým způsobem křesťanství nebezpečno samo sobě právě svou náročností, která pro některé může být přílišným břemenem. Nabízí totiž období čekání, viny, kajícínosti, naděje i beznaděje a jemné lásky. Mnohým se nedostává duchovní výdrž nezbytná pro uchování a pěstování tohoto pouta k Bohu pevnou vírou. Pravděpodobnost odpadu od víry navíc stupňuje civilizační pokrok, který (také díky vzdělání) jedincům lépe dokáže zprostředkovat skutečnou vážnost křesťanství.<sup>43</sup> Ačkoliv se při zkoumání tohoto fenoménu (krize náboženství) často myslí především na západní společnost a křesťanství, k podobným myšlenkám došel i Dalajláma, jako nejvyšší autorita východního náboženství: „Náboženská praxe znamená mnohem více než říci: 'Věřím,' nebo jako v buddhismu 'Přijímám spásu.' Znamená to také mnohem víc než jen chodit do chrámů, svatyní či kostelů. A přijetí náboženské víry má jen malý význam, pokud ji člověk nepřijme srdcem, ale zůstane pouze na úrovni intelektu. Pouhé spoléhání na víru bez pochopení a bez realizace má jen omezenou hodnotu. (...) Úsilí, které upřímně vydáme, abychom se duchovně transformovali, je to, co z nás dělá opravdové náboženské praktiky.“<sup>44</sup> U mnoha těch, kteří se prohlašují za věřící, se objevují „nezdravé vztahy jednotlivců k jejich víře“. Obohacující učení náboženství mají tyto lidé sklon využít místo pro svůj osobní život k posílení sobeckých postojů. K náboženství jsme vypěstovali vztah jako k něčemu, co vlastníme nebo jako k nálepce, která nás odlišuje od ostatních. Hrozí nebezpečí, že tento negativní přístup začne být využíván k „otrávení nektaru víry.“<sup>45</sup>

Jev postupné ztráty významu náboženského přesvědčení v moderní společnosti, ještě umocněný věkem konzumu, dostal jméno „sekularizace“. Podle Sociologického slovníku je jejím znakem mimo jiné ztráta respektu k autoritám a úpadek náboženských aktivit ve veřejném životě. Sekularizace je rysem moderní průmyslové společnosti a modernizace v kultuře a umožňuje ji rozvoj vědy a pluralistická společnost. Věda

---

<sup>42</sup> BENEDIKT XVI. *Relativismus absolutizuje*. [online].

<sup>43</sup> Srov. VOEGELIN, E. *Nová věda o politice*, s. 101-102.

<sup>44</sup> DALAJLÁMA. *Etika pro nové milénium*, s. 189.

<sup>45</sup> Srov. Tamtéž, s. 189.

slouží jako alternativní výklad světa. Pluralitní společnost odebrává náboženským symbolům jejich monopol a urbanizace přináší individualizaci života se ztrátou významu rodiny jako místa předávání náboženské tradice. Lidský pocit, že je pánem přírody a ovládá své prostředí, narušuje koncept Boží všemohoucnosti.<sup>46</sup>

### 1.2.2 Obnova a desekularizace náboženství

Obecně se soudilo, že význam náboženství ve společnostech již od dob osvícenství je na ústupu a v moderní době je jen otázkou času, kdy se vytratí zcela. Globalizace s sebou ale přinesla otázku náboženství zpět. Spolu s migranty hledajícími svůj nový domov v západních zemích přišla nová náboženství a nastolila témata mezináboženského dialogu. Na tom, že je třeba jej vést, se shodli papež Jan Pavel II., jeho nástupce Benedikt XVI. i Dalajláma. Praktikování víry, kterou lidé Západu dosud neměli možnost poznat (islám a východní náboženství) postavilo do kontrastu úpadek víry a morálky ve zdejší konzumní společnosti, ale také vyneslo na světlo, že víra často přetrvávala, ale byla ukryta. Stala se osobnější záležitostí praktikovanou často v soukromí bez účasti na církevních obřadech, nebo se dokonce zcela oprostila od církve. Statisticky ubylo osob hlásících se k církvi (katolické), ale přibýlo těch, kteří se hlásí k víře v Boha a jedním slovem dodávají, že ke vztahu s Bohem nepotřebují církev. Také přibýlo nových náboženských hnutí, často označovaných jako sekty. Část těch, kteří hledali víru, se upnula právě k nim. Začalo se hovořit o „privatizaci náboženství“ vyjadřující jeho individualizaci. Změna situace, ale také ochota nově nahlížet tento vývoj, začala být velmi zřetelná v 70. letech 20. století, kdy mnoho myslitelů předtím poukazujících na vzrůstající sekularizaci (příkladem může být americký sociolog Peter L. Berger) přiznalo, že dochází k obratu ve vývoji světové religiozity. Zatímco dosud byla sekularizace v Evropě nahlížena jako předzvěst stejného procesu ve Spojených státech amerických, kde náboženství má tradičně silné postavení ve společnosti a životě jedinců, nyní se tato proroctví zpochybnila. K poklesu religiozity ve 20. století došlo a byl zřejmě největší v historii. I ve Spojených státech amerických se stát sekularizoval, náboženství si však zachovalo svůj veřejný význam. Religiozita tam dokonce vzrostla, ačkoliv je ještě více individualizovaná, než byla kdy v Evropě.<sup>47</sup> Nadšení z technického

<sup>46</sup> Srov. JANDOUREK, J. *Sociologický slovník*, s. 213.

<sup>47</sup> Srov. HEJNA, D. *Náboženství a společnost. Věda o náboženství a její historické kořeny*, s. 29-30.

a vědeckého pokroku, které moderní společnosti ještě v 50. a 60. letech 20. století pociťovaly, a ze kterých čerpaly naději a jistotu pro budoucnost, v 70. letech opadlo. Vystřídaly je obavy z nových jevů předznamenávajících tragédii – pandemie AIDS, celosvětové ekologická krize, hrozba hladu a chudoby v kontrastu s populační explozí.<sup>48</sup>

Na tom, že náboženství začala opět oslovovat společnosti, o kterých se mýnilo, že nenávratně spějí k naprosté sekularizaci, svůj podíl měla bezesporu i katolická církev, která tomuto vývoji vyšla vstříc Druhým vatikánským koncilem. „Termín 'nová religiozita' už neznamena jenom nejrůznější importy z Východu, synkretická či nová náboženská hnutí, ale v západních společnostech především nové typy křesťanství: pokoncilní katolicismus (...) nebo evangelikální církve na protestantské straně. (...) Oba velké proudy mají přitom výrazně misijní charakter, takže platí, že v posledních dvou dekadách soupeří o světové prvenství v počtu nových věřících dvě náboženství. Islám díky vysoké porodnosti muslimů a křesťanství prostřednictvím obrovského množství konvertitů na celém světě. (...) Tradiční církve (...) musí nabízet (...) 'obecně lidské' hodnoty, jejichž zachování je blízké i těm, kteří se na církve jinak dívají s odporem. (...) Velkými tématy jsou třeba rodina, morálka, boj proti uzákonění homosexuálních sňatků nebo kritika 'manipulativního' charakteru tzv. sekt (...).“<sup>49</sup> Podle Dalajlámy náboženství svým důrazem na překonání utrpení prostřednictvím etické praxe již v minulosti dokázalo, že rozvíjí lásku a soucit. Dnes se utrpení vlivem dostatku moderního vybavení zdá méně zřetelné, ale je pořád přítomno. Moderní člověk i ve svém blahobytu trpí často duševně a emočně. A lidé, kteří si vypěstovali pevnou víru zakotvenou v každodenní praxi, jsou schopnější se s nesnázemi lépe vyrovnat než ostatní. Náboženství je v současnosti významné jako účinný nástroj k dosažení štěstí, které mnozí usilovně hledají. A významné bude dál, protože pomáhá lidem vytvořit si pocit zodpovědnosti k ostatním a pocítit potřebu etické disciplíny.<sup>50</sup>

Náboženství si tedy opět našlo cestu do veřejné sféry, médií, politiky a má vliv na kulturu, vzdělávání, ekonomiku i rodinný život. Částečně se obnovuje tradiční společnost i se svou religiozitou. Náboženství se deprivatizovalo v poslední čtvrtině 20. století. Téměř po celém světě se začala rozšiřovat desekularizace, tedy odstranění nezávislosti sociálních institucí na náboženství. Došlo k tomu hned z několika důvodů, z nichž bychom mohli vymezit dva zásadní:

---

<sup>48</sup> Srov. NEŠPOR, Z. LUŽNÝ, D. *Sociologie náboženství*, s. 144.

<sup>49</sup> NEŠPOR, Z., VÁCLAVÍK, D. a kol. *Příručka sociologie náboženství*, s. 10-12.

<sup>50</sup> Srov. DALAJLÁMA. *Etika pro nové milénium*, s. 186-187.

- Ukázalo se, že sekularizace není nezbytným důsledkem modernizačních změn. Sekularizace jako taková byla zčásti konstruktem uzpůsobeným k tomu, aby se sám naplňoval.
- V moderní společnosti se začaly objevovat nové náboženské víry. Východní náboženství přinesla kritiku materialismu a neosobního moderního světa, čímž se stala blízkými velké části zdejší společnosti, která tyto „nešvary“ dlouhodobě pocítovala jako zatěžující. Jejich hodnotové postoje se tím nyní skrze celý systém nauk mohly spojit s Bohem. Také ale přišli noví lidé, kteří si přinesli svá náboženství sebou. Tak se například islám stal velkou otázkou v západní Evropě. A ve zdánlivě sekularizovaných zemích, kde víra měla upadnout, se najednou objevilo mnoho křesťanů, kteří právě skrze kontakt nebo i konflikt s jiným náboženstvím opětovně identifikovali svou víru a náboženskou příslušnost. Moderní západní společnost ukázala svůj pro-křesťanský charakter.<sup>51</sup>

Ke znovu objevené religiozitě a omylu teorií sekularizace se vyjadřuje i Tomáš Halík, když shrnuje dnešní obecné mínění vědeckých autorit: Klasické teorie sekularizace jsou dnes považovány většinou za vědecký omyl. Někteří se přiklánějí k tomu, že samy byly (tyto teorie) „náboženskými teoriemi“ a nástroji zápasu na poli ideologií a politiky. Vyházely z chybného srovnání moderní doby s obdobím středověku, v této souvislosti ovšem idealisticky nahlíženého jako „zlatý věk víry“.<sup>52</sup> Během poslední čtvrtiny 20. století se setkáváme s novým trendem, který má celosvětový, globální charakter – nástup náboženství do veřejného života a do politické sféry – tzv. deprivatizace náboženství.<sup>53</sup>

### 1.2.3 Náboženství a globální občanská společnost

Důležité pro porozumění vztahu náboženství a společnosti je uvědomit si, jakou roli má náboženství ve vztahu k občanské společnosti a jejím institucím. Peter L. Berger vidí dvě dimenze pojmu „občanská společnost“. Jedna je strukturální – to jsou instituce,

<sup>51</sup> Srov. NEŠPOR, Z. LUŽNÝ, D. *Sociologie náboženství*, s. 141-142.

<sup>52</sup> Srov. HALÍK, T. Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a k pravdě. In HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. *Náboženství v globální občanské společnosti*, s. 96.

<sup>53</sup> Srov. Tamtéž, s. 97.

kteře stojí mezi soukromou sférou a makroinstitucemi státu a ekonomiky. Druhá, kulturní dimenze pojmu, odkazuje k občanským institucím, které „stojí mezi“. Myšleny jsou tím ty instituce, jež zmírňují konflikty a posilují sociální mír. „Globální občanská společnost“ znamená (v Bergerově pojetí) především globalizaci nestátních neziskových organizací západních společností - západní Evropy a Spojených států amerických. V tomto společensko-kulturním prostoru a hlavně v Americe byla občanská společnost vždy spojována s voluntarismem. Občané se dobrovolně sdružovali, aby pečovali o určitou konkrétní agendu. Tak interpretoval americkou demokracii Alexis de Tocqueville. Občanskou společnost můžeme označit i jako tzv. „prostřední instituce“. Ty mají zprostředkovávající funkci a mohou dobře sloužit například v oblasti sociálních služeb, protože jsou pružnější než státní instituce a úřady. Ne vždy lze však občanskou společnost považovat za zprostředkující – pokud bude prostřední instituce použita nesprávným směrem a způsobem, nebude posilovat občanskou společnost.<sup>54</sup> „Občanská společnost je občanskou společností, pokud tak působí.“<sup>55</sup> Globalizace občanské společnosti nebo jejím subjektům (nevládním neziskovým organizacím) umožňuje spojovat se napříč zeměmi i kontinenty a pořádat kampaně na podporu své činnosti. Některé z nich mají občanský dosah, u jiných je však třeba být na pozoru. V prostoru mezi soukromou sférou a státem (a s globálním dopadem) mohou působit i teroristické sítě či mafie. Přesto je ale nelze považovat za občanskou společnost, kterou svou činností oslabují. Stejně tak některé nevládní neziskové organizace mohou svým působením stát na hranici zločinnosti a přípustnosti. Takové bychom rovněž neměli považovat za skutečnou občanskou společnost. Nevládní neziskové organizace, které považujeme ve výše vysvětleném smyslu za součást občanské společnosti, jsou součástí utváření globální občanské společnosti. Stejně jako ony, i náboženské instituce stojí mezi soukromou a státní (ekonomickou) sférou. Vzhledem k náboženské svobodě jako součásti euroamerické kultury získaly charakter dobrovolných sdružení. Díky tomu se změnily nejen ony samy, ale i jejich postavení v životě lidí. Ztotožňovat se s nějakým náboženstvím a příslušet k některé náboženské instituci, je výsledkem svobodné volby jedince, který si vybírá na „trhu“. Stejně tak rozhodnutí existenci těchto sdružení zcela ignorovat a nepreferovat žádné z nich, je dnes možné. Vztah náboženství k občanskosti je sporný. Mohou v interakci vytvářet konflikty uvnitř společností, ale i podněcovat

---

<sup>54</sup> Srov. BERGER, P. L. Náboženství v globální občanské společnosti. In HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. *Náboženství v globální občanské společnosti*, s. 10-12.

<sup>55</sup> Tamtéž, s. 12.

konflikty mezi společnostmi samotnými. Často jsou ale i náboženství či jejich symboly zneužívány politikou, která se tím pokouší legitimizovat svou činnost. Také náboženství se globalizují, čímž mohou získávat nové přívržence, ale také vzbuzovat nové konflikty (např. komunity muslimů v západní Evropě). Šíření náboženství do dalších oblastí může přinášet mír, toleranci a demokratické hodnoty – pak je občanské. Zároveň však může vést k nespokojenosti a agresii, v krajním případě až k vraždění.<sup>56</sup> Za nejstarší globální instituci lze považovat katolickou církev. V minulosti byla spíše v opozici k rozvoji občanské společnosti. Od Druhého vatikánského koncilu se ovšem její postoj změnil natolik, že dnes je zastáncem demokracie a rozvoje občanské společnosti a důležitým aktérem boje proti autoritářství a za podporu lidských a politických práv. Pro mnohá centra věnující se řešení konfliktů se církev stala významným partnerem a pomocníkem v jejich práci při domácích i zahraničních konfliktech. Tato centra sama mohou být nábožensky založena a mohou si vydobýt vliv na veřejný diskurs i na průběh vyjednávání konfliktních stran. A mohou se zasadit o formování politických iniciativ. Tím prospívají občanské společnosti.<sup>57</sup>

S Bergerovými obavami o to, že některé subjekty občanské společnosti působí nedemokraticky a podkopávají občanskost, se shoduje mnoho autorů. V českém prostředí je výrazným kritikem těchto tendencí Václav Klaus. Klaus neuznává pojem občanské společnosti tak, jak je nejčastěji používán a vnímán, tedy jako aktivity společnosti a občanů. Naopak jej spojuje s pojmem postdemokracie, za což sklídl velkou kritiku: „Post-demokracii chápu jako potlačení demokracie v důsledku různorodých sil, struktur a skupin uvnitř státu – bez demokratického mandátu - přímo určovat (nebo alespoň zásadně ovlivňovat) různé klíčové oblasti veřejného života dotýkající se občanů.“<sup>58</sup> Je nutno zde ale poznamenat, že Klaus chápe tyto síly potlačující demokracii jako neziskové organizace. Sám v textu dále uvádí: „Mám na mysli různé projevy NGOismu, politické korektnosti, umělého multikulturalismu, radikálního humanrightismu, agresivního ekologismu, atd. Aktivity organizací vytvořených na těchto základech představují nové formy ohrožení lidské svobody(...).“<sup>59</sup> Klaus zdůrazňuje, že nekritizuje nevládní organizace jako takové, nýbrž fenomén, který označujeme jako NGOismus. Tato ideologie nabízí alternativní

---

<sup>56</sup> Srov. BERGER, P. L. Náboženství v globální občanské společnosti. In HANUŠ, J., VYBÍRAL, J. *Náboženství v globální občanské společnosti*, s. 14-15.

<sup>57</sup> Srov. Tamtéž, 18-21.

<sup>58</sup> KLAUS, V. Na okraj varšavského summitu Rady Evropy: Rodí se pro Radu Evropy nový úkol? In *Postdemokracie – hrozba nebo naděje? Sborník textů*, s. 66.

<sup>59</sup> Tamtéž.

mechanismus rozhodování o veřejných záležitostech, než jakým je parlamentní demokracie. Právě tím může ohrožovat existenci demokracie. NGOismem přitom Klaus rozumí „extrémismus“ požadující zrušení parlamentarismu a snahu nastolit alternativní mechanismus rovnocenný parlamentnímu systému a fungující paralelně s ním. Do NGOismu přitom nepatří sdružování svobodných občanů v organizacích, které vytvářejí k realizaci svých zájmů. NGOismus je označením pro snahy zájmových uskupení přebírat řízení věcí veřejných, které běžně vykonává stát. Tato snaha je vedena touhou po moci. Hrozí pak obcházení státních institucí, které ale jako jediné mohou garantovat nezávislost a svobodu, vymezenou zákony, kterými jsou povinny se řídit.<sup>60</sup> Jako příklady Klaus často uvádí profesní a odborové organizace, které podle něj překračují své poslání a snaží se zasahovat do záležitostí státu. V souvislosti s prorůstáním těchto a podobných organizací (a jiných zájmových skupin) do státní sféry hovoří o korporativismu.<sup>61</sup> Ten je nebezpečný, protože ohrožuje demokracii. V globální občanské společnosti jsou takové tendence ještě nebezpečnější, protože mohou vést k extremismu, jehož rukojmím se může stát právě náboženství.

Extremismus jako náboženský fundamentalismus se bude v budoucnu stále více rozrůstat. Příznivé prostředí pro tento trend je třeba hledat v náboženské pluralitě, která, jak bylo výše řečeno, dává lidem volbu se rozhodnout pro náboženství či proti němu. Náboženství si konkurují, žádná náboženská skupina nemůže prosadit své univerzalistické nároky. Tudíž roste tolerance, často doprovázená relativismem, ale i fanatismus. Tento relativismus, nutnost volby a obtížná orientace v množství protichůdných názorů budí v lidech úzkost, která může vést až k fundamentalistickým sklonům. Náboženství v budoucnosti bude muset hledat střední cestu mezi relativismem a fanatismem.<sup>62</sup> Kritikem tohoto relativismu se stal papež Benedikt XVI. Opakovaně před ním varoval v mnoha svých projevech (Naše služba je Kristovým darem pro lidi, Relativismus absolutizuje, Musíme překonat relativismus při výchově). Z jeho pohledu se slova „fundamentalismus“ zneužívá pro pevnou obhajobu víry a vyzdvihuje se relativismus, který ale podle papeže dovoluje přehlížet pravou hodnotu věcí tím, že umožňuje za jediné měřítko považovat vlastní zkušenost, tedy své „Já a své chutě“. Právě „diktaturu racionalismu“ vidí Benedikt XVI. jako velký problém, před kterým stojí dnešní společnost, víra a církve.

---

<sup>60</sup> Srov. KLAUS, V. NGOismus, nikoli jednotlivé nevládní organizace považují za nebezpečí pro naši svobodu. In *Postdemokracie – hrozba nebo naděje? Sborník textů*, s. 77-78.

<sup>61</sup> Srov. KLAUS, V. *Směřuje česká republika ke korporativismu?* [online].

<sup>62</sup> Srov. BERGER, P. L. *Vzdálená sláva*, s. 48.



## 1.2.4 Občanské náboženství a občanská společnost

Americký sociolog Robert N. Bellah přišel v roce 1967 ve své esejí „Civil religion in America“ s konceptem občanského náboženství (*civil religion*) a vzbudil dodnes trvající diskusi. Právě v době, kdy se živě debatovalo o sekularizaci a opětovném návratu náboženství do společnosti, jak jsme popsali výše v tomto textu, vyvolal koncept dojem, že občanské náboženství může nahradit upadající tradiční náboženství jako nová forma. Namísto toho však je jevem dnešní západní společnosti právě krize občanského náboženství, která přišla po krizi tradičního náboženství. Do uvolněného prostoru po občanském náboženství vstoupil fundamentalismus na jedné straně a individualizovaná spiritualita, která nepotřebuje více tradiční institucionalizované podoby náboženství, na druhé straně.<sup>63</sup>

Před Bellahem se tímto pojmem ovšem zabývali velcí myslitelé. Poprvé jej použil Jean Jacques Rousseau ve svém díle „O společenské smlouvě“, když v něm vymezil tři druhy náboženství. Prvním typem je „náboženství, bez chrámů, bez oltářů, bez obřadů, omezené jen na čistě vnitřní uctívání nejvyššího Boha a na věčné povinnosti mravní.“ Druhým typem je „náboženství vyznávané v jedné zemi, dává jí její bohy, její vlastní ochranné patrony, má svá dogmata, své obřady, svůj vnější kult předepsaný zákony, kromě národa, který je vyznává, vše je pro ně nevěřící, cizí, barbarské, nerozlišuje povinnosti a práva člověka.“<sup>64</sup> Třetím typem je ten, který dává lidem dvojmo zákonodárství, vladaře, vlast, podrobuje je protichůdným povinnostem a brání jim, aby mohli být zároveň nábožnými a občany. Takové je náboženství Japonců a křesťanství římské. Tento typ nazývá Rousseau „náboženstvím kněze“.<sup>65</sup> Důležitým je pro účely naší práce druhý Rousseauův typ náboženství, „náboženství občana“. To vyzdvihuje, protože spojuje božský kult s láskou k zákonům. Občané ctí svou vlast, slouží jí a tím slouží i Bohu. Kdo zemře pro vlast, je mučedníkem, a kdo překračuje zákony, je bezbožný.<sup>66</sup> Chápe náboženství jako nástroj řízení společnosti, které je usnadněno tím, že základní zákony společnosti jsou součástí občanského vyznání víry. Ve své době posloužilo pro budování společnosti v kontextu velké francouzské revoluce, kde

---

<sup>63</sup> Srov. HALÍK, T. Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a k pravdě. In HANUŠ J., VYBÍRAL, J. *Náboženství v globální občanské společnosti*, s. 103-104.

<sup>64</sup> ROUSSEAU, J. J. *O společenské smlouvě*, s. 149.

<sup>65</sup> Srov. Tamtéž, s. 149-150.

<sup>66</sup> Srov. Tamtéž, s. 150.

vzhlížení ke změnám nabývalo až náboženského charakteru. Mnohými autory je jeho pojetí vnímáno až jako totalitarizující. Na Rousseaua navázali i další: Alexis de Tocqueville občanské náboženství zasazuje do amerického kontextu. Klíčovým jeho dílem je „Demokracie v Americe“. V této práci de Tocqueville uvádí, že ačkoliv USA byly hned od počátku sekularizovaným státem, náboženství a státní moc se nepostavily do vzájemné opozice. Americkou společnost v počátku tvořili přistěhovalci z různých koutů Evropy, kteří si sebou nesli dědictví své kultury a svá náboženství. Často odcházeli ze starého kontinentu právě kvůli náboženství a politice – jako disidenti. I proto bylo pro americkou společnost od počátku mimořádně důležité nastavit pravidla zajišťující toleranci a demokracii své různorodé společnosti. Náboženství a politika v Americe se stali partnery, ačkoliv fungují zcela odděleně: „Tak tedy zatím co zákon dovoluje americkému lidu dělat všechno, náboženství mu brání chtít všechno a všeho se odvážit.“<sup>67</sup> Náboženství je podle de Tocquevillova i zárukou svobody. Usuzovat tak můžeme z jeho citátu, který předkládá americký sociolog Robert Nisbet: „Přestane-li v náboženství stejně jako v politice platit jakýkoliv princip autority, člověk se rychle zmocňuje úzkost z vyhlídek na ničem neomezenou nezávislost. Neustálé proměny všech okolních věcí jej rozrušují, znepokojují a vyčerpávají... Já osobně mám silné pochybnosti o tom, zda člověk vůbec může unést plnou náboženskou nezávislost a zároveň naprostou politickou svobodu. Přikláním se k názoru, že chybí-li mu víra, musí být podřízen; má-li být svoboden, musí věřit.“<sup>68</sup> Za dalšího významného teoretika konceptu občanského náboženství je považován Émile Durkheim. V této práci jsme již uvedli jeho definici náboženství (v kapitole Vývoj vnímání pojmu náboženství a jeho obsahu). Durkheim nehovoří přímo o občanském náboženství, ale jeho vnímání vztahu společnosti a náboženství je velmi těsné – mezi občanským a náboženským shromážděním jako by nebyl téměř rozdíl. Náboženství je u něj výhradně společenskou záležitostí. Náboženské představy jsou kolektivní. Rituály jsou druh jednání, které praktikují společenská shromáždění, a které mají za úkol udržovat nebo proměňovat určité mentální stavy shromážděné skupiny.<sup>69</sup> Víra a rituály tedy mohou společnost spojovat, potvrzovat sociální pouta a utvrzovat normy a hodnoty.

Robert N. Bellah ve svém eseji řešil úlohu náboženství ve veřejném životě Spojených států amerických dnešní doby. Ačkoliv je církev od státu přísně odloučena,

---

<sup>67</sup> TOCQUEVILLE de, A. *Demokracie v Americe*, 222.

<sup>68</sup> Srov. NISBET, R. *Konzervatismus: sen a realita*, s. 89.

<sup>69</sup> Srov. DURKHEIM, É. *Elementární formy náboženského života*, s. 17.

v politickém životě nechybí náboženská dimenze. Ta je naopak poměrně silná, vyjadřovaná souhrnem věr, symbolů a rituálů a vyvolává silnou národní solidaritu. Náboženství bylo a je obsaženo v samotných základech moderního státu. Není to však křesťanství ani jiné klasické náboženství a právě proto je vhodné je označovat jako občanské náboženství. Bellah navázal na Rousseaua a de Tocquevillea, nesouhlasil s nimi ovšem vždy. Na rozdíl od Rousseaua odmítl spojování občanského náboženství s uctíváním státu či národa. Podle něj je základem občanské ctnosti mravnost. Často opakovaný názor, že dnešní, moderní člověk je sekulární, materialistický, odlidštěný a areligiózní, je mylný. Souhlasí, že moderní doba přináší individualizaci a ohrožení morálních standardů. Vidí to ale jako pozitivum – tyto změny mohou otevřít nové příležitosti pro inovace ve všech sférách lidského jednání. Členství v náboženské organizaci závisí na svobodné vůli jedince, čímž je na něj přenesena i veškerá zodpovědnost. V této moderní době se ale Spojené státy americké dostaly do krize (podporované hodnotami jako je kapitalismus, utilitarismus a věda) spočívající ve snaze stanovit stabilní globální řád a je v rukou Američanů, jak v této zkoušce obstojí. Zásadním krokem k překonání této krize je obnovení klasické podoby občanského náboženství, které upadlo.<sup>70</sup>

## 2 Politika v dnešní euroamerické společnosti

Politika má a vždy měla na chod společnosti a její proměny zásadní vliv. Společně s náboženstvím jsou tyto dvě veličiny ze společnosti vyrůstající jako její díla zároveň jejími hlavními hybateli. Dříve byla politika s náboženstvím těsně spjata. Dnes jsou oba segmenty většinou více či méně odděleny (především v evropských státech a USA) a státy jsou sekularizované. Sekularizovaný stát je takový, který je odloučen od církve a vlády jejích institucí, a to ve všech svých oblastech (vzdělávání, politiky, právního systému, hospodářství, umění, vědy atd.). Abychom dále v této práci mohli zkoumat vzájemnou interakci náboženství a politiky a jejich vliv na dnešní společnost, budeme se v této kapitole zabývat politikou samotnou – tedy tím, jak je tvořena a čím je v dnešním světě.

Zajímavý výklad, kterým můžeme uvést toto téma, najdeme u kontroverzního

---

<sup>70</sup> Srov. LUŽNÝ, D. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, s. 99-101.

politického myslitele Carla Schmitta (1888-1985): „Všechny pregnantní pojmy moderní státovědy jsou sekularizovanými pojmy theologickými. Nejen ve svém historickém vývoji, protože byly přeneseny na státovědu, když se například z všemohoucího Boha stal všemocný zákonodárce, ale také ve své systematické struktuře, jejíž poznání je nutné pro sociologické zkoumání těchto pojmů. Výjimečný stav má pro právní vědu analogický význam jako zázrak pro teologii.“<sup>71</sup>

## **2.1 Vývoj vnímání pojmu politika a jeho obsahu**

Politika je podle Politologického slovníku, který vzhledem ke svému zaměření heslo vysvětluje velmi obsáhle, „specifickou oblastí života, ve které jednotlivci, sociální skupiny i celé společenské systémy vyjadřují, konfrontují a prosazují své zájmy a požadavky ve věci uspořádání, řízení a správy celé společnosti nebo určitých územně, oborově či jinak vymezených okruhů jejího fungování.“<sup>72</sup> Stručněji bychom tedy mohli říci, že se jedná o činnost spojenou s vládnutím. Jak víme, nemusí se bezpodmínečně jednat o státní politiku, jelikož jsou nám známy i pojmy jako „firemní politika.“

Výraz „politika“ samotný známe již od Platóna a Aristotela, tedy ze starého Řecka. Tehdy se týkal řízení městského státu, polis, a měla za cíl zajištění „blaženého života“ jeho občanů. Politická činnost se měla odehrávat v mezích „vlády zákona“. Jak uvádí Politologický slovník, v průběhu staletí se pojem užíval stále více, přičemž byl vykládán různými způsoby: umění a schopnost vládnout; schopnost mýlit lidi; praktikování vůle získávat a udržovat moc; studium a právní ošetření vztahu mezi státem, občany a společností; řízení a správa společenských záležitostí včetně voleb.<sup>73</sup>

Karl Marx s pojmem také pracoval. „Politiku“ viděl jako mezilidské vztahy, ve kterých někdo zvenčí určuje podmínky života a uspořádání společnosti, včetně hierarchie a uplatňování násilí nebo manipulace v jakékoliv míře. Pro Lenina byla „politika“ bojem tříd, stran, států a světových systémů o uskutečnění ekonomických a mocenských cílů.<sup>74</sup> Jandourek připomíná, že pro Hitlera byla „politika“ bojem národa o jeho místo na Zemi.<sup>75</sup> Zakladatel sociologie a kritik marxismu, Max Weber, pojem definuje jako úsilí o podíl na moci mocenských skupin nebo státu. Tato moc, o kterou je

<sup>71</sup> SCHMITT, C. *Politická teologie*, s. 31.

<sup>72</sup> ADAMOVÁ, K., KŘÍKOVSKÝ L., ŠOUŠA, J. *Politologický slovník*, s. 199.

<sup>73</sup> Srov. Tamtéž.

<sup>74</sup> Srov. Tamtéž, s. 201.

<sup>75</sup> Srov. JANDOUREK, J. *Sociologický slovník*, s. 186.

usilováno, má být přitom prostředkem k dosažení cílů motivovaných ideály nebo egoismem či snahou uspokojit vlastní touhu po dosažení moci.<sup>76</sup>

Hned několik světových autorů (B. Crick, D. Miller, W. Philips Shivey), jejichž pohled na výklad pojmu nám Politologický slovník předkládá, se dle něj dokáže shodnout na tom, že „politika“ je proces nebo aktivita, která směřuje k usmiřování rozdílných názorů a zájmů skupin stvrzovaným hledáním společného konsenzu a přijetím společného rozhodnutí. Tato společná rozhodnutí skupin, které mají určitý podíl na moci, mohou následně ovlivnit chování a další směřování jednotlivců, skupin i společnosti.<sup>77</sup> Ulrich von Alemann toto vymezení potvrzuje, dělí ovšem „politiku“ na tři dimenze: institucionální (dána ústavou, právním řádem a tradicí), normativní (týká se subjektů, cílů a úkolů) a procesuální (zprostředkování zájmů řešením konfliktů a dosahováním konsenzů).<sup>78</sup>

Politologický slovník dále nabízí syntézu dosavadních definic, ze které utváří ucelené vymezení pojmu, snažící se postihnout jeho různé výklady: Politiku lze charakterizovat jako dynamickou soustavu implikující, usměřující a mocensky zabezpečující především následující vztahy a procesy:

- vyjadřování individuálních, skupinových i společenských zájmů, nároků, postojů a požadavků z oblasti vytváření podmínek pro efektivní fungování společnosti i oblastí jejího života (uplatňování moci, právní řád, vztahy mezi jednotlivci a skupinami, občanskou společností a systémem);
- konfrontaci odlišných názorů a sdružování jejich nositelů do hnutí, politických stran a občanských iniciativ;
- formování vazeb uvnitř politických stran a nátlakových skupin, tvorby jejich ideologie a taktiky výchovy členů a stoupenců k politickému působení na ostatní;
- přetváření institucionalizovaných politických zájmů do struktur a funkcí mocenské (státní) soustavy řízení a správy společenských záležitostí;
- způsoby výběru a kontroly subjektů pověřených jednat v orgánech státu, politických stran, občanských iniciativ;
- způsob a obsah vytváření právního rámce organizování a činnosti státu, politických stran, občanských iniciativ upravujících fungování společnosti;

---

<sup>76</sup> Srov. ADAMOVIČ, K., KRÍKOVSKÝ L., ŠOUŠA, J. *Politologický slovník*, s. 200.

<sup>77</sup> Srov. Tamtéž, s. 201.

<sup>78</sup> Srov. Tamtéž, s. 201.

- vytváření mechanismu celospolečenského, regionálního a oborového řízení společenských záležitostí, stanovení procedur fungování a kontroly;
- tvorbu koncepce a praktické uplatňování zahraniční politiky a fungování organizací (státních i nestátních);
- výzkum subjektů, vztahů a procesů politického života, hodnocení dosažených poznatků, rozvíjení vědy o politice a uplatňování jejích výsledků v praxi.<sup>79</sup>

A Blackwellova encyklopedie politického myšlení doplňuje, že „politika“ je nemyslitelná bez autority a v praxi neoddělitelná od moci, což odpuzuje ideologie, které předpokládají vymizení politiky, tedy anarchismus a marxismus.<sup>80</sup> Ke komplexnímu výkladu pojmu tak, jak je uveden v Politologickém slovníku, nás odkazuje i Sociologický slovník: „Politika“ dnes označuje všechno, co se týká způsobů řízení společnosti. Její součástí jsou procesy ovlivňující obsahy a cíle procesů ve státě nebo organizaci. Konkrétně označuje boj o moc, fungování státu, vzájemnost politických cílů a prostředků k jejich dosažení na celospolečenské úrovni.<sup>81</sup>

## **2.2 Vývoj vnímání pojmu ideologie a jeho obsahu**

Pojem ideologie podle Scrutona znamená doslova „nauku o idejích“.<sup>82</sup> Encyklopedie politiky nás však dokazuje k řeckému slovu „ideo“, tedy „týkající se názoru“.<sup>83</sup>

Význam slova ideologie pak definuje Politologický slovník ve shodě s Encyklopedií politiky jako „pojem označující soustavu teoreticky zdůvodněných politických, právních, mravních, náboženských a filosofických názorů, idejí, postojů, apod., souvisejících s podmínkami existence určité sociální skupiny. Smyslem ideologie je především formovat politické myšlení, postoje a chování občanů v zájmu stabilizace existujícího společenského zřízení nebo k dosažení jeho změny.“<sup>84</sup> Odlišná je definice, kterou předkládá jiná encyklopedie: „Ideologie jsou soustavy symbolicky zatížených věr a výrazů, které představují, interpretují a hodnotí svět tak, aby vytvářely, mobilizovaly, řídily, organizovaly a ospravedlňovaly určité způsoby nebo cíle jednání

<sup>79</sup> Srov. ADAMOVIČ, K., KRÍKOVSKÝ L., ŠOUŠA, J. *Politologický slovník*, s. 199-200.

<sup>80</sup> Srov. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, s. 379.

<sup>81</sup> Srov. JANDOUREK, J. *Sociologický slovník*, s. 186.

<sup>82</sup> Srov. SCRUTON, R. *Slovník politického myšlení*, s. 41.

<sup>83</sup> Srov. ŽALOUDEK, K. *Encyklopedie politického myšlení*, s. 144.

<sup>84</sup> ADAMOVIČ, K., KRÍKOVSKÝ L., ŠOUŠA, J. *Politologický slovník*, s. 83.

a jiné ztratily.“<sup>85</sup> Můžeme pozorovat, že v tom, jaký smysl má slovo „ideologie“ mít, se obě definice v podstatě shodují. První je ale obohacena o zaměření na určitou společenskou skupinu. Druhá definice zase klade jako podmínku symbolické zatížení ideologií. Znamenalo by podle Blackwellovy encyklopedie, že pokud chybí tyto symboly, nejedná se již o ideologii, ačkoliv další znaky této definici odpovídají? Jelikož se kniha dále nezabývá konkretizací těchto symbolů, nedokážeme na tuto otázku uspokojivě odpovědět. Souhrnnou a dle našeho názoru nejsrozumitelnější definici pojmu pak uvádí Sociologický slovník: „Uzavřený systém přesvědčení a pojmů, který ve společnosti slouží k prosazování a ospravedlňování mocenských zájmů. Také systém přesvědčení a představ dávající smysl sociální skutečnosti takovým způsobem, aby bylo možno v ní jednat, aniž by se při tom problematizovaly stávající mocenské poměry. Ideologické výpovědi jsou podmíněny politickým a ekonomickým strukturováním společnosti. Ideologie mnohdy nemá potřebnou oporu racionálních argumentů a někdy racionální argumentaci přímo znemožňuje. Někteří američtí a angličtí autoři používají pojem ideologie ve významu téměř jakékoliv politické doktríny; popřípadě jakékoliv uceleného systému výpovědí.“<sup>86</sup> Více se slovník pojmem ani jeho historií nezabývá.

Co se týče vzniku pojmu, shodují se všechny výše uvedené knihy na tom, že byl poprvé použit koncem 18. století francouzským filosofem Destuttem de Tracyem. Označil jím všeobecnou vědu o idejích, která měla zkvalitnit veřejné mínění.<sup>87</sup> Namysli přitom měl soudobé terapeutické a sensualistické studie základů idejí.<sup>88</sup> Představitelé těchto proudů používali pojem „ideologie“ k vyjádření idejí tvořících myšlenkový základ pro jednání lidí v oblasti politiky a morálky.<sup>89</sup> Pojem však brzy nabyl pejorativního pojmu. Jako „ideologové“ začali být označováni lidé, kteří jsou svými názory odcizeni od praktických otázek. Na toto pojetí navázali i Marx a Engels, kteří pod slovem ideologie rozuměli idealistické koncepce, jež svět viděly jako ztělesnění idejí, myšlenek a principů. Ideologie podle nich sice vychází ze společenských daností a má snahu najít své opodstatnění ve vědě, přitom je ale ovlivněna subjektivním pohledem a zájmem ideologa. Typ myšlenek, při kterých ideolog ztrácí náhled na spojitost svých teorií s reálným zájmem určité třídy, nazývali jako „falešné vědomí.“<sup>90</sup> Podle Marxe a Engelse je ideologie soubor idejí a hodnot, který chce politický

---

<sup>85</sup> Blackwellova encyklopedie politického myšlení, s. 190.

<sup>86</sup> JANDOUREK, J. *Sociologický slovník*, s. 105.

<sup>87</sup> Srov. ADAMOVIČ, K., KRÍKOVSKÝ L., ŠOUŠA, J. *Politologický slovník*, s. 83.

<sup>88</sup> Srov. Blackwellova encyklopedie politického myšlení, s. 190.

<sup>89</sup> Srov. ADAMOVIČ, K., KRÍKOVSKÝ L., ŠOUŠA, J. *Politologický slovník*, s. 83.

<sup>90</sup> Srov. ŽALOUDEK, K. *Encyklopedie politického myšlení*, s. 144.

a ekonomický řád bez snahy klást si požadavek pravdivosti a logičnosti.<sup>91</sup> Ačkoliv Marx vnímá pojem „ideologie“ negativně, Lenin jej vidí pozitivně - teorie vědeckého komunismu je pro něj ideologií proletariátu, tedy konkurence ideologie buržoazie. Za skutečně vědeckou ideologii prohlašují marxisté jen marxismus sám. Vyjadřuje totiž podle nich zájmy dělnické třídy a většiny lidstva v boji za svobodu a pokrok.<sup>92</sup>

Tématem významu pojmu „ideologie“ se zabýval i německý sociolog a filosof K. Mannheim. Ve snaze oprostit výraz od systému vědeckých poznatků, praktického uvažování nebo morálky a tím jej neutralizovat, označil „ideologii“ za symbolický systém, který může poskytovat výklady světa.<sup>93</sup> Dále v definici pojmu pokračuje Encyklopedie politiky následovně: „Jakožto obecná soustava se vládnoucí ideologie projevuje ve formě filosofie, náboženství, práva, politiky, morálky, atd. Objektivními faktory pro zaujetí určité ideologické pozice jsou mimo jiné: sociální status (postavení), politické tradice, politická kultura, národní povědomí, mezinárodní kontext a aktuální vývojový trend. Subjektivními faktory pak jsou: intelektuální schopnosti, politická orientace, světonázorové preference a politický záměr.“<sup>94</sup> Podle Mannheimu je možné dospět k objektivní ideologii, pokud upustíme od třídnosti a vytvoříme systém snoubící rozpory protikladných ideologií. Tuto syntézu dokáže učinit jen inteligence.<sup>95</sup>

Politologický slovník i nadále drží linii teorie toho, že pojem „ideologie“ zůstává pejorativní i ve 20. století, alespoň co se jeho integrace do věd týče: „(...) pojem se začal užívat k označení jakkoliv systematické a všezahrnující politické doktríny, která si klade za cíl poskytnout úplnou a obecně použitelnou teorii člověka a společnosti a z ní pak odvodit program politického jednání. Stále větší počet společenskovedních myslitelů však zastává názor o neslučitelnosti vědeckého přístupu ke skutečnosti a klade požadavek „deideologizace“ filozofie a vědy vůbec, včetně politologie.“<sup>96</sup> Měli bychom tedy „ideologii“ používat ve vztahu ke komplexním teoriím o společnosti, snažícím se tyto své postoje propojit s politikou a dosáhnout změny. V teorii vědecké, kde své závěry vytváříme na základě výzkumů, by pojem „ideologie“ neměl mít jiné místo než jako předmět vědeckého bádání.

---

<sup>91</sup> Srov. ADAMOVIČ, K., KRÍKOVSKÝ L., ŠOUŠA, J. *Politologický slovník*, s. 83.

<sup>92</sup> Srov. AZENBACHER, A. *Úvod do filozofie*, s. 31.

<sup>93</sup> Srov. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, 190-191.

<sup>94</sup> ŽALOUDEK, K. *Encyklopedie politického myšlení*, s. 144.

<sup>95</sup> Srov. ADAMOVIČ, K., KRÍKOVSKÝ L., ŠOUŠA, J. *Politologický slovník*, s. 83.

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 84.



## **2.3 Politické ideologie a hodnoty společnosti**

Vzhledem k tomu, že v této práci zkoumáme politiku ve vztahu k náboženství a společnosti, musíme se nutně alespoň okrajově zabývat veřejnou politikou jako praktickou činností<sup>97</sup>, která prostřednictvím aktivit a rozhodnutí vlády nebo jiných politických aktérů (ministerstev, úřadů atd.) ovlivňuje chod společnosti. Veřejnou politiku lze definovat jako „aktivity politiků a subjektů veřejné správy směřující k formulaci a výběru řešení společenských problémů a k jejich praktické realizaci. Veřejná politika je proces tvorby a realizace rozhodnutí, které ve veřejném zájmu činí politici a úředníci ve veřejné správě.“<sup>98</sup> Jako dobrý zdroj informací k tomuto tématu mohou posloužit teze zakladatele tohoto vědeckého oboru v České republice, Martina Potůčka. Ten upozorňuje, že každá veřejná politika jako praxe musí být hodnotově zakotvena. Tyto hodnoty dávají smysl volbám (občanů i politiků), protože pomohou v rozhodování o tom, co je nebo není veřejné blaho a veřejný zájem. Existuje proto hned několik hodnotových soustav, které ovlivňují rozhodování lidí. Jsou to politické ideologie jako obecné a ucelené výklady problémů společnosti a návrhů možností jejich řešení. Tyto ideologie usnadňují komunikaci v politickém prostředí, zároveň jsou ale zdrojem svárů. V praxi veřejné politiky takových modelů existuje hned několik. Často jsou syntézou díla některého z důležitých sociálních filosofů a reálné sociální praxe:

- **Utilitarismus**

Jeho zakladatelem byl britský filosof Jeremy Bentham. Ten určil jako cíl společnosti zajištění maximálního blaha pro maximální počet lidí. Toto celkové společenské blaho je součtem užitků všech příslušníků daného společenství.

- **Princip spravedlnosti**

Americký filosof John Rawls byl kritikem utilitarismu a znovu navrhl cestu společnosti za blahem. Podle Rawlse je třeba poskytnout maximální výhody nejvíce znevýhodněným. Všem přitom musí být poskytnuty minimálně takové životní podmínky, jaké má nejvíce handicapovaný. Každý člověk má právo na co nejširší systém základních svobod.

---

<sup>97</sup> Jako veřejnou politiku (public policy) se označuje i vědní obor vzniklý v 60. letech 20. století v USA, který analyzuje vztahy mezi politikami a jejich důsledky pro společnost z hlediska politologie, sociologie, ekonomie.

<sup>98</sup> FRÍČ, P. *Neziskové organizace a ovlivňování veřejné politiky*, s. 20.

- **Neoliberalismus (libertinismus)**  
Americký filosof Robert Nozick nejlepší způsob, jak dosáhnout blaha společnosti, vidí v zachování naprosté volnosti tržních mechanismů. Trh se dokáže regulovat sám a tím může být společnosti prospěšný, protože dokáže zajistit ekonomickou efektivnost. Stát omezuje svobodu lidí a narušuje jejich cestu za blahobytem a štěstím. Funkce státu je tedy třeba omezovat na minimum.
- **Úplné rovnostářství**  
Vizi státu, v němž by byli všichni lidé zcela rovni a došlo ke zrušení tržní směny, a která by tím pádem vedla k blahu společnosti, se pokusili představitelé několika režimů v některých zemích Evropy, Asie i na Kubě. Zdá se ovšem, že takový systém nemůže být v lidské společnosti úspěšný.
- **Konzervatismus**  
Konzervativci lpí na tradicích a zachování institucionálních hodnot. Blaho lze hledat v již osvědčených a fungujících mechanismech a principech sociálních, ekonomických i politických institucí. Mezi hlavní instituce patří ústava, občanská a politická práva, rodina, církev, stát.
- **Kritérium lidské důstojnosti**  
Význačný filosof Karl Popper (1902 – 1994) viděl jako hlavní kritérium vedoucí k blahu lidskou důstojnost. Jelikož není v lidských silách zajistit lidem štěstí, měla by být hlavním úkolem snaha zajistit jim důstojné podmínky pro život, protože jejich lidská důstojnost vyplývá již jen z faktu, že jsou lidskými bytostmi s možností zvolit si vlastní život. Cílem společenského rozvoje tedy je maximální odstranění lidského utrpení a neštěstí.
- **Kultivace a uplatnění lidského potenciálu**  
Prosperity společnosti nelze dosáhnout, neprosperuje-li jedinec. Avšak v tržní společnosti nemají všichni jedinci rovné šance osobního rozvoje a ne všichni jedinci se rodí se stejnými dispozicemi. Je proto úkolem společnosti každému poskytnout rovnou příležitost na využití příznivých podmínek.
- **Udržitelný rozvoj**  
Je třeba se zaměřit i na budoucnost, na život budoucích generací lidstva, ale i všeho života na Zemi. Člověk musí vejít do harmonie s přírodou a za své cíle si vytyčit ideály humanismu a úcty k životu a přírodě. Lidská civilizace proto musí

řešit hrozby globalizace.<sup>99</sup>

Potůčkův výčet neobsahuje, jak sám autor upozorňuje, všechny normativní modely veřejných politik, avšak i výběr, který jsme z autorova výčtu předložili, může posloužit jako dostatečně reprezentativní pro představu různosti a šíře hodnotových postojů společnosti a tudíž i politiky. Jak jsme se přesvědčili, všechny tyto směry hledají spravedlnost a co nejlepší koncept, jak jí dosáhnout. Spravedlivý stát je velkým tématem všech politik. Za nejdůležitější z ideologických konceptů můžeme v souladu s tradicí, která se v politickém myšlení nese již od renesance, označit konzervatismus, liberalismus (neoliberalismus) a nověji i socialismus jako protichůdné ideje přítomné snad na každé společenské (demokratické) scéně moderní doby jako legitimní a žádoucí vztah mezi jedincem (společností) a státem.<sup>100</sup>

### **2.3.1 Hlavní ideologické koncepty západní společnosti a jejich vztah k náboženství**

Zásadní otázkou demokratických politických ideologií a konceptů je vždy otázka správného poměru svobody, spravedlnosti a rovnosti jako nejvyšších hodnot. Právě jejich přelévání dává vzniku dvěma základním směrům politiky: konservatismu a liberalismu. Jak bylo řečeno výše, oba tyto proudy hrály a dodnes zastávají ve vývoji demokracie v západních společnostech zásadní roli. „Ideologie – právě jako teologie – mají svou dogmatiku: více či méně koherentní a více či méně neměnné soustavy přesvědčení a hodnot, které mají určující vliv přinejmenším na některé aspekty života jejich zastánců. V konečných důsledcích se ideologie i teologie vztahují k otázce, jaké místo přísluší jedinci v systému autorit, ať již božských či světských.“<sup>101</sup>

#### **2.3.1.1 Konzervatismus jako návrat k hodnotám tradiční společnosti**

Jak jsme uvedli výše, konzervatismus jako hodnotový a politický směr vyzdvihuje důležitost tradic, kterých se ani v moderní době nechce vzdát. Zdůrazňuje, že není třeba

---

<sup>99</sup> Srov. POTUČEK, M. LELOUP, T. Přístupy k veřejné politice. In POTUČEK M. a kol. *Veřejná politika*, s. 22-27.

<sup>100</sup> Srov. NISBET, R. *Konzervatismus*, s. 35.

<sup>101</sup> Tamtéž, s. 35.

hledat nové cesty, když můžeme pokračovat na těch, které se po staletí osvědčily a pomohly formovat svět do takové podoby, jakou známe dnes. Těmito osvědčenými institucemi na prvních místech jsou ústava, občanská a politická práva, rodina, církev, stát. Právě důrazem na církev a křesťanskou morálku se konzervatismus odlišuje od ostatních politických ideologií.

Za otce konzervatismu je považován britský politik a filosof Edmund Burke (1729-1797), jehož dílo „Úvahy o revoluci ve Francii“ z roku 1790 je považováno za jakýsi manifest konzervatismu. Burkovy postoje v kontextu tehdejších událostí interpretuje Robert Nisbet: Burkova práce, kritizující francouzskou revoluci jako odklon od hodnot, vzbudila v západní Evropě vlnu antiosvícenství. Jeho kritika francouzských jakobínů jako strůjců revoluce spočívala v jeho obavě o zničení a rozvrácení všech tradičních institucí v zájmu revoluce a děsivé snahy o vytvoření nového revolučního člověka, převychovaného a přizpůsobeného těmto tendencím. To se podle Burka neslučovalo s opravdovým zájmem o člověka jako bytost s jeho zvyky a tradicemi. Do protikladu k tomu stavěl Americkou revoluci, která se odehrála v 2. polovině 18. století, a která vedla k získání nezávislosti Spojených států amerických na Velké Británii, protože ta podle něj usilovala o svobodu pro skutečné, žijící lidi s respektem k jejich tradicím.<sup>102</sup> Konzervativce pobuřovalo, že francouzská revoluce postihla tehdejší patriarchální rodinu a zažitý vztah k majetku. Manželství bylo prohlášeno za občanskou smlouvu a jako takovému mu byly přičknuty možnosti, jak jej zrušit – rozvést se. Počet rozvodů pak v roce 1794 převýšil počet sňatků. Zrušeny byly tradiční zákony o dědickém právu a prvorozenectví. Cílem bylo zničení vazeb mezi nárokem na vlastnictví majetku a institucemi (rodinou, církví, cechem atd.). Tato snaha o maximální individualizaci vlastnických práv měla dospět do individualizace celé tradiční společnosti a tudíž i likvidaci aristokracie. Ekonomická moc měla být přerozdělena. Změny se zásadně dotkly náboženství a především církve jako takové. Ta byla znárodněna. Řeholní i jiné náboženské sliby pozbyly rozhodnutím vlády platnosti a činnost duchovních byla podmíněna složením slibu věrnosti revoluci. Francie měla být dechristianizována a náboženství, které mělo nově vzniknout, mělo být zasvěceno rozumu a ctnosti. Vznikl dokonce nový kalendář, který měl pomoci očistit společnost od předsudků a neřestí a změnit její zvyky v zájmu jejího osvobození.<sup>103</sup> Další revoluční změny přinesla průmyslová revoluce. Ta narušila v konzervativní Anglii (jako i v celé Evropě a USA)

---

<sup>102</sup> Srov. NISBET, R. *Konzervatismus: sen a realita*, s. 17.

<sup>103</sup> Srov. Tamtéž, s. 21-23.

zažité společenské vazby. Ekonomická revoluce se dotkla každé sféry života všech společenských vrstev. Společnost ovládla individualizace. Přijaty byly reformní zákony. Vazby mezi vládou a církví se uvolnily a nové skupiny společnosti získaly politická práva.<sup>104</sup> Během těchto převratných změn konzervatismus stále trval na zásadní roli historie jako nositelky tradic, které jsou základním kamenem fungující společnosti a bodem, ke kterému je možné se vždy odvolávat a hledat v něm jistotu. Z tradic lze čerpat a odvíjet od nich hodnoty.

Pro konzervativce je, jak již bylo uvedeno, zásadní otázka církve. Jako správné vnímají státní náboženství, institucionální a občanský aspekt státní církve. Státní církve zaštitila určitou posvátností důležité vládní funkce a společenské a politické vazby. Zároveň měla fungovat jako pojistka proti možným absolutistickým tendencím státu. Podle Burka posvěcení státu náboženskou institucí je předpokladem k zachování svobody občanů. Náboženská instituce tím získává jasně vymezený podíl na moci a spojení státu s církví v občanech vzbuzuje silnější pocit povinností vůči státu. Pro zachování demokracie je pak důležité, aby všechny složky společnosti – tedy církve, vláda, společenský řád a lid byly v rovnováze, kterou vytváří jejich vzájemné omezování. K tomu, aby se demokracie nemohla zvrhnout v utlačování, je nutné, aby církve a další instituce vládu omezovaly.<sup>105</sup> Zároveň je nutné zachovat politiku a náboženství jako dvě oddělené sféry, které nelze směšovat. Vládnutí se nemá zabývat konkrétními osobami, mravním dobrem či zlem, nýbrž činnostmi ve smyslu zajištění toho, aby spolu nekolidovaly. A stejně tak v církvi by nemělo být slyšet jiný hlas než hlas uzdravující křesťanské lásky.<sup>106</sup> Nisbet se domnívá, že všichni konzervativci, i ti, kteří nespatořovali roli náboženství jako tak zásadní, jak to činil Burke a mnoho jeho následovníků, by se zajisté shodli na tvrzení, že „nebezpečí ztráty víry v Boha nespočívá v tom, že by člověk pak nevěřil v nic, ale že by uvěřil čemukoliv“, což se podle Nisbeta stalo skutečností v novodobých dějinách, kdy se pro mnoho lidí na Západě stal náboženstvím marxismus a další systémy, které se přitom považovaly za zcela sekulární.<sup>107</sup> Konzervativnímu přesvědčení se nejvíce přibližuje občanské náboženství, se kterým se setkal de Tocqueville ve Spojených státech amerických - to mělo stejnou měrou charakter křesťanský i nacionalistický. V harmonii v něm mohli

---

<sup>104</sup> Srov. NISBET, R. *Konzervatismus: sen a realita*, s. 23-26.

<sup>105</sup> Srov. Tamtéž, s. 87-87.

<sup>106</sup> Srov. Tamtéž, s. 91.

<sup>107</sup> Srov. Tamtéž, s. 90-91.

koexistovat Kristus – Spasitel stejně jako Amerika – Spasitelský národ.<sup>108</sup>

Podle Burka je nutné, aby jakákoliv skutečná „všeobecná vůle“ vyrůstala právě z toho, co má ve veřejném vědomí tradiční povahu. Pro konzervativce je důležitá zkušenost, která nám umožňuje získávat znalosti, jež se stávají integrální součástí naší povahy, protože mají původ v procesu přizpůsobování. Takto získaným znalostem velí praktičnost. Proto jenom ten, kdo má bohaté zkušenosti, může nabídnout praktickou účast na vládě a vůdcovství. Většina politických reform je stavěna na principech a ideálech, avšak chybí jim právě ona zkušenost, a tím i smysl pro účelnost a praktičnost. Z oddanosti reformátorům, pravidlům, principům a abstrakcím pramení tendence zabývat se masami, ale ne lidmi jako jednotlivci a jejich rolemi (rodičů, křesťanů, pracovníků a voličů). Podle Michaela Oakeshotta (1901-1990) politický relativismus v moderním západním myšlení představuje sumarizaci a glorifikaci „technického vědění“, tedy toho, které je získané studiem, ale chybí mu zkušenost. A protože racionalismus vede k odvržení praktických zkušeností a jejich nahrazení technickými znalostmi spolu s voláním po tom, aby se k moci a vládě dostali různí specialisté, se konzervativci obávají nástupu despotů. Každý rozmach racionalistického myšlení provázela touha po jedné vůdčí inteligenci, která by vládla lidu vnímanému jako homogenní masa. To by ovšem navždy mohlo zničit všechny typy vlády založené na zažitém řádu, zvycích a tradicích, zastupitelských orgánech a komisích s účastí veřejnosti.<sup>109</sup> Za významného představitele konzervatismu, reflektujícího dnešní západní kulturu, je považován německo-americký filosof Eric Voegelin (1901-1985), jemuž se budeme věnovat v dalších částech této práce.

Zastáncem konzervativního přístupu ke společnosti se stala i katolická církev, která s ním sdílí určité obavy z liberálního individualismu. V *Gaudium et spes* se církev vyjádřila k otázkám obecného blaha a individualistické etice. Obecné blaho prvně definuje jako „souhrn podmínek společenského života, které jak skupinám, tak jednotlivým členům dovolují úplnější a snazší dosažení vlastní dokonalosti“.<sup>110</sup> Dále nastiňuje, jakým způsobem je vhodné o toto blaho pečovat: Obecné blaho se stává stále všeobecnějším, a to zavazuje jakoukoliv skupinu k tomu, aby měla na zřeteli i nároky jiných skupin a blaho celé společnosti. Společenský řád a pokrok musí být stále zaměřen na přinášení dobra lidem. Musí být podřízen lidem a není možné dovolit

---

<sup>108</sup> Srov. NISBET, R. *Konzervatismus: sen a realita*, s. 91.

<sup>109</sup> Srov. Tamtéž, s. 45-48.

<sup>110</sup> *Gaudium et spes*, čl. 26.

opak.<sup>111</sup> Rozsah a rychlost změn ve společnosti vyžaduje, aby se lidé nedrželi jen individualistické etiky. Každý má přispívat k obecnému blahu podle svých schopností a potřeb druhých lidí. Spolu s tím se rozvíjejí veřejné i soukromé instituce prospívající životním podmínkám. S globalizujícím se světem se člověku kladou úkoly překračující jeho blízkou skupinu. Proto je nutné, aby lidé šířili ve společnosti mravní a společenské ctnosti.<sup>112</sup> Kvůli lidské potřebě uskutečňovat obecné blaho vznikají politická společenství. Právě v obecném blahu tkví jejich legitimita. Kvůli různosti názorů v politickém společenství je třeba určit si autoritu, která by se jako mravní síla opírala o svobodu a byla si vědoma odpovědnosti za své úkoly. Taková autorita pak usměrňuje úsilí občanů o uskutečňování obecného blaha. Veřejná moc a stát vyrůstají z lidské přirozenosti, a tudíž patří k Bohem stanovenému řádu.<sup>113</sup>

### **2.3.1.2 Liberalismus a utilitarismus**

Ve stejné době, kdy se proti Francouzské revoluci stavěli představitelé konzervatismu, se jí zastávali představitelé liberalismu. Liberalismus není myšlenkově homogenní, avšak přesto, stejně jako konzervatismus, ovlivňuje již po několik staletí západní civilizaci a její přístup k hodnotám. I na této ideologii vyrostlo mnoho politických stran a hnutí.

Počátky moderního liberalismu jsou nejzřetelnější v politice a myšlení spojených s anglickou revolucí roku 1688. Ta podpořila konstitucionalismus, náboženskou toleranci a obchodní činnost, které se staly normou pro evropské a americké liberály osmnáctého století. Američtí revolucionáři čerpali v mnohém z politické filosofie Johna Locka, kterého vnímali jako zastávce revoluce z roku 1688.<sup>114</sup> Moderní liberálové odvozovali legitimitu své ideologie ve starověkém Řecku a Římě, jejichž zákony zajišťovaly osobní svobodu a na ní nezávislé občanské povinnosti. Na Cicerově myšlence, že dodržováním zákona se stáváme svobodnými, podle nich byla vystavěna pravidla moderního zákonodárství. A obrácení Říma na křesťanskou víru znamenalo konec starověkých hodnot náboženské tolerance a úcty ke vzdělání a rozumu.<sup>115</sup>

Důležitou postavou osvícenství a liberalismu se stal francouzský filosof a kritik

---

<sup>111</sup> Srov. *Gaudium et spes*, čl. 26.

<sup>112</sup> Srov. *Tamtéž*, čl. 30.

<sup>113</sup> Srov. *Tamtéž*, čl. 74.

<sup>114</sup> Srov. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, s. 250.

<sup>115</sup> Srov. GRAY, J. *Liberalismus*, s. 17.

absolutismu Charles Louis de Montesquieu (1689-1755), který obhajoval ústavní zřízení v podmínkách vlády zákona proti všem druhům despotismu a tyranie a naturalistický přístup ke zkoumání politického a společenského života (vliv přírodních podmínek na společenské instituce a lidské chování). Jeho dílo naznačovalo oddanost vědě, což je společné všem osvícencům. Takzvaní „philosophes“ 18. století vkládali v lidský rozum téměř bezbřehé naděje. Radikální doktrínu liberalismu vypracoval francouzský filosof Nicolas de Condorcet (1748-1794). V ní píše, že není možné vytvořit společnost, v níž by vymizely válka, tyranie a nesnášenlivost. Člověk se musí stále zdokonalovat, to je jeho úloha v budoucnosti, protože tendence k pokroku je mu přirozená. Právě neochvějná víra v pokrok a nemožnost mu zabránit, podnítila liberální tendence k reformacím. Jelikož svět a společnost jde kupředu, stále se vyvíjí, není možné se neustále ohlížet na minulost a tradice, které by byly překážkou pokroku. Nahrazování starého novým je přirozenou součástí posunu vpřed. Většina liberálů se nedomnívala, že zdokonalování je možné do nekonečna. Třeba Voltaire předpokládal, že se přirozeně budou střídat období pokroku s časy regrese.<sup>116</sup> Liberalismus ve Francii se odvolával na přirozená práva a v Anglii a navíc kladl legitimitu tohoto práva do autority Písma. A odkaz na přirozená práva stál na prvním místě v Americe, jelikož tamní Deklarace nezávislosti (1776) právě odkazem na ně hájila nárok na nezávislost na Velké Británii. Pro všechny liberály bylo hlavní nastolení „vlády zákonů, nikoliv lidí“. Američtí liberálové však s francouzskými nesdíleli stejný postoj ke křesťanství. Americká ústava prohlásila, že právo na život, svobodu a usilování o vlastní štěstí, jsou zakotveny v přirozeném zákonu ustanoveném Bohem. Obrovský vliv na další generace liberálních myslitelů měl soubor zásad liberalismu tak, jak jej vyložil skotský morální filosof Adam Smith (1723-1790): Vývoj společnosti prochází řadou různých epoch a odlišných systémů, které vyvrcholí v obchodním nebo svobodném podnikatelském systému. Změny v ekonomickém systému jsou doprovázeny změnami v politické struktuře, čímž obchodní svoboda nachází oporu v ústavním řádu zaručujícím občanské a politické svobody. Společenské instituce jsou přitom přirozeným výsledkem konání lidských jedinců. Každý jedinec má k dispozici tolik svobody, dokud jí neomezuje svobodu jiného člověka. Smithův liberalismus je tedy individualistický.<sup>117</sup> Liberalismus v pojetí jeho hlavních myslitelů, kterými byl i Smith, měl pomoci sloužit rozumu přirozeným touhám člověka tím, že instituce a konvence bránící míru budou nahrazeny těmi, které

---

<sup>116</sup> Srov. GRAY, J. *Liberalismus*, s. 29-30.

<sup>117</sup> Srov. Tamtéž, s. 33-36.



mu pomáhají. Lidská svoboda pak znamenala svobodu aktivního rozvoje osobnosti.<sup>118</sup>

V 19. století byl tento klasický liberalismus v Anglii na ústupu, ale zcela nový přístup přinesl skotský filozof Jeremy Bentham (1748-1832) ve své morální a politické filozofii, utilitarismu. Ačkoliv byl v mnoha ohledech klasickým liberálem, jeho víra v to, že společenské instituce mohou být předmětem úspěšné racionální přestavby, pomohla později obhájit pozdější neliberální intervencionistickou politiku. Bentham se domníval, že dopad různých opatření na veřejné blaho může být přesně měřen. Zákodárce by se tudíž měl řídit spíše řídit principem utility (užitku) než zavedenou politickou zásadou.<sup>119</sup> Bentham prohlašoval, že „minulost je nepoužitelná“. Veškeré dobro podle něj pochází výhradně z individuálního rozumu, který je motivován lidským úsilím dosáhnout uspokojení a vyhnout se nepříjemnému. Jeho představa světa ovládaného chladným (kalkulujícím) rozumem a neustálými reformami vzbudila v konzervativních kruzích tehdejší doby pohoršení a zděšení.<sup>120</sup> Jeho pojetí státu a jedince konzervativci označovali za bezduché, chladné, mechanické a nehumánní.<sup>121</sup>

Utilitarismus se stal označením pro etickou teorii, která hodnotí správnost činů, přístupů, rozhodnutí a volby, přičemž hodnotícím kritériem je míra tendence přispět ke spokojenosti těch, kdo jsou těmito rozhodnutími ovlivněni. Podle Benthama je jednání správné, pokud přispívá ke spokojenosti a štěstí – cílem je dosáhnout maximální možné převahy potěšení nad bolestí pro všechny zúčastněné. Na Benthama navázal anglický filosof John Stuart Mill (1806-1873), který se tento koncept pokusil rozšířit o zohledňování kvality a kvantity takto vzniklého potěšení. Utilitarismus jednání Benthama a Milla je dnes stavěn do protikladu k utilitarismu zákona a utilitarismu zobecnění jako dalším typům. Utilitarismus zákona považuje jednání za správné, pokud odpovídá zákonu, jehož dodržování má dobré následky. Utilitarismus zobecnění poměřuje správnost jednání univerzalitou činu, který je hodnocen. Utilitarismus tedy dnes označuje celou skupinu teorií.<sup>122</sup> Bez ohledu na to, o jaký typ utilitarismu se jedná, jsou jeho základem čtyři principy, které mají poskytnout vodítko k hodnocení jednání a normy z mravního hlediska:

- **Princip následků** – je mravním principem, který se označuje také jako teleologický. Mravní hodnocení se odehrává na základě následků, konsekvencí

---

<sup>118</sup> Srov. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, s. 252.

<sup>119</sup> Srov. GRAY, J. *Liberalismus*, s. 39-40.

<sup>120</sup> Srov. NISBET, R. *Konzervatismus: sen a realita*, s. 29-30.

<sup>121</sup> Srov. Tamtéž, s. 40.

<sup>122</sup> Srov. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, s. 540-541.

či účinků, které lze od jednání očekávat. Neexistuje tedy žádné jednání, které by bylo správné nebo nesprávné samo o sobě. Jedná se vždy o to, co jednání způsobuje.

- **Princip užitečnosti** – je veden otázkou: Podle kterých kritérií se mají posuzovat následky jednání? Odpovědí utilitaristy je, že kritériem je prospěšnost, užitečnost následků jednání pro uskutečnění něčeho, co je dobré samo o sobě. Dobro o sobě je nejvyšší hodnotou či nejvyšším dobrem (*summum bonum*), ke kterému ukazuje kritérium užitečnosti.
- **Princip hédonismu** - utilitarismus jakožto empiristická pozice může definovat dobro o sobě pouze hédonisticky. Dobro o sobě pochází z uspokojování lidských potřeb a zájmů. Jde tedy o slast, radost a štěstí. Konkrétní potřeby a zájmy přitom každý jako své preference. Dobrem o sobě je lidské štěstí. Rozhodující přitom není kvalita tohoto štěstí, ale jeho kvantita. Právě v tomto principu se uplatnila Millova snaha rozšířit Benthamův utilitarismus.
- **Sociální princip** - vylučuje egoistický hédonismus. Nejedná se jen o štěstí jednajícího, ale štěstí všech, kterých se jednání dotýká. Usilovat je třeba o co největší štěstí (užitek), pro co nejvíce lidí, o prospěch pro všechny.<sup>123</sup>

Konsekvencialismus, tedy názor, že jednání se stává dobrým nebo špatným pouze jeho následky, se stal předmětem široké diskuse a kritiky a je jí dodnes. Konsekvencialismus byl svými odpůrci obviňován z toho, že nevyklučuje žádné typy skutků jako špatné, protože řeší pouze jejich následky. Příležitost uplatnit se v něm dostávají lidé se zlými úmysly, protože stačí když následky jiných jednání jsou horší než ty, které páchají oni. Diskutuje se také otázka povahy a významu individuálních morálních práv v rámci utilitarismu. Nejpodstatnějším jsou konsekvence, ale chybí individuální přístup k osobám. Oblast dopadu následků stejně jako nadosobní výklady správnosti opomíjejí člověka jako autonomní bytost s vlastními plány, zájmy a jako nositele inherentní hodnoty.<sup>124</sup> Dalším sporným bodem utilitarismu je také přístup k těm, u kterých nelze zjistit, jaké mají přání a co jim přinese uspokojení (např. silně mentálně postižené osoby a osoby v kómatu).

V pozdním devatenáctém a raném dvacátém století bylo liberální smýšlení v Evropě a USA nahrazeno novým sociálním liberalismem. Ve Velké Británii se objevila

---

<sup>123</sup> Srov. ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*, s. 32-33.

<sup>124</sup> Srov. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, s. 541.

revoluční politická ekonomie J. M. Keynese, ve Spojených státech amerických autoři jako John Dewey odmítali individualismus liberálních autorů. Místo jednotlivců měli odpovědnost za blaho člověka převzít státy a společnosti. V sociálním liberalismu tradiční liberálové viděli nebezpečí přílišného se spoléhání na stát. Sociálně demokratické strany jej ale přijaly za svůj. Liberalismus se tak rozdělil na tradiční – konzervativní a nový – sociální a diskuse mezi těmito póly probíhala po celé dvacáté století. Konzervativní liberalismus opět získal na popularitě po druhé světové válce, kdy se levicové režimy začaly jevit jako nebezpečné. Liberalismus ale byl a je stále kritizován pro své údajné sobecké ctnosti bez snahy zabývat se ctnostmi duchovnějišími. Podle jeho odpůrců činí jeho mravní bezcílnost politické společenství méně životným tím, že rozbijí tradiční pouta, které ale nedokáže nahradit ničím jiným než destruktivním individualismem.<sup>125</sup> Hlavním obviněním, které vznášejí konzervativci (od Burka až k dnešním Deweymu, Eliotovi a Kirkovi), je tvrzení, že liberalismus představuje trojského koně totalitarismu. Podle nich liberalismus svým působením proti tradičním autoritám a společenským rolím oslabuje společenskou strukturu, protože podporuje davovost a tím dává příležitost totalitním vůdcům, aby se chopili moci. To se projevilo i v době, kdy byl v Itálii na vrcholu moci Mussolini a italský fašismus byl některými označen za dílo moderního liberalismu.<sup>126</sup>

K oživení liberalismu došlo ještě v 70. a 80. letech 20. století, a to především v anglofonních zemích. Tentokrát se zájem akademiků zaměřil na zkoumání toho, zda utilitárně nebo na právech založené argumenty poskytují lepší ospravedlnění politických institucí a politiky.<sup>127</sup> Podle amerického konzervativního autora Jamese Kalba se zároveň dnes stala kritika liberalismu nemožná, protože se stal jedinou tolerovanou politickou společností a argumenty proti němu vznášené se považují za bezpředmětné. Kalb souhlasí s Johnem Rawlsem, který, jak jsme uvedli již výše, kritizoval utilitarismus, v označení pluralismu za viníka tohoto stavu. V západní společnosti, kde lidé žijí v blahobytu a směřování jejich životní cesty je vedeno pouze vlastními motivy, je shoda na dobru, o které by měla společnost jako celek usilovat, nemožná. Ve své práci cituje litevsko-americkou politoložku Judith N. Shklar, která hovořila o „liberalismu ze strachu“. Shklar mínila, že náboženské a další problémy, které sužovaly předmoderní západní společnosti a svazovaly veřejný život v nich, jsme se

---

<sup>125</sup> Srov. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, s. 250-252.

<sup>126</sup> Srov. NISBET, R. *Konzervatismus: sen a realita*, s. 66.

<sup>127</sup> Srov. *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*, s. 253.

naučili v moderní době řešit tak, že je ignorujeme. Vyhnout se násilí jsme dokázali proto, že jsme se přestali odkazovat na nejvyšší dobro a shodli se na dobru jako takovém – totiž na právnosti založené na rovném přístupu ke každému, na spravedlivému respektu k odlišným cílům každého člověka.<sup>128</sup>

### 1.3.2 Totalitarismus a politická náboženství ve vztahu k občanské společnosti

Německý politolog Hans Maier upozorňuje na to, že když hovoříme o náboženství ve vztahu ke společnosti a politice, zaměňujeme často náboženství politická, státní a civilní, mezi kterými ale podle něj existují značné rozdíly. V počátku tohoto tématu tedy nastíníme základní rozdíly, které se mezi nimi nacházejí:

- **Politické náboženství** – označuje typ religiozity, jenž je v politickém společenství natolik zakořeněn, že bez politiky nemůže existovat. Jeho příkladem je městský státní kult, jak jej známe z řecké polis nebo císařského Říma. V tomto případě je náboženství neoddělitelnou součástí života společnosti a náboženský život je ve všech svých aspektech poznamenán provázáním s politikou. To, co dříve bylo ve společnosti běžné, se začalo diskutovat v souvislosti s křesťanstvím. Bůh v něm stojí mimo svět, a proto jej nelze nadále považovat za součást politického společenství. Maier pojem politická náboženství spojuje tedy s „antickou identifikací kultu a kolektivu a ignorováním filosofie a teologie“.<sup>129</sup> Jak ale zjistíme dále v této práci, pojem se uplatnil i v moderní době pro některé režimy ve 20. století.
- **Státní náboženství** – vzniklo privilegováním křesťanství za Konstantina a Theodesia. Je definováno naprostou samostatností a nadřazeností náboženství vůči státu. Ten se v něm stává světským zástupcem církve. V průběhu staletí se tento vztah obrátil a dospěl do stání církve, které je stát nadřazen.
- **Civilní náboženství** – je plodem novověku. Jednota náboženství a politiky se vytratila během křesťanské revoluce. Zavedla se víra respektovaná všemi občany státu. O tomto konceptu se znovu diskutovalo ve 20. století<sup>130</sup> a my jsme

<sup>128</sup> Srov. KALB, J. *Až skončí liberalismus: Poznámky k rekonstrukci*, s. 3.

<sup>129</sup> Srov. MAIER, H. *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 83-84.

<sup>130</sup> Srov. Tamtéž, s. 84-85.

jej rozebrali v této práci v souvislosti s dílem Roberta N. Bellaha a jeho pohledem na náboženský rozměr v americké politické kultuře.

Politická náboženství nemůžeme opominout v souvislosti s vývojem vztahu náboženství, politiky a společnosti v západní euroamerické kultuře 20. století. Ačkoliv jsou dnes často dávána do souvislosti s fundamentalismem některých hnutí v islámských zemích, neuplatnila se jen tam. Jak jsme uvedli výše, mnozí konzervativci kritizují liberalismus z obavy, že připravuje příznivou půdu pro totalitarismus. Ten v Evropě nesl mnohokrát známky politického náboženství moderní doby. Hlavním teoretikem tohoto tématu se stal Emilio Gentile, který občanské a politické náboženství postavil do ostrého protikladu. Tzv. světská náboženství rozdělil právě do těchto dvou kategorií. Rozdělujícím kritériem pro něj přitom bylo, jaký je „jejich postoj a chování vůči náboženství tradičnímu a jakým způsobem řeší vztah mezi úřední mocí a svobodou, jednotlivcem a státem“.<sup>131</sup> Občanská náboženství ctí svobodu jedince a existují zároveň s jinými ideologiemi. Nekladou si nárok na povinnost je podporovat. Jsou to formy sakralizace politického systému, jež zaručují pluralitu názorů, a tedy svobodnou soutěž o to, kdo bude vykonávat moc. Zároveň těm, kterým je vládnuto, umožňují ústavními prostředky odvolat ty, kteří vládnou. Občanská náboženství jsou tedy u Gentila související s demokratickým zřízením. Politická náboženství jsou naproti tomu sakralizací politického systému založeného na „výsadním a neodvolatelném právu na moc a ideologickém monismu.“ Vyžadují bezpodmínečné podřízení jedinců jeho zákonným nařízením. Stávají se pak netolerantní, diktátorská, radikální a činí si nárok na pronikání do všech aspektů života jednotlivců a společnosti.<sup>132</sup> Gentile tedy staví tento svůj ostrý protiklad na postojích k politické aktivitě. Politická náboženství předpokládají oddanou víru, jsou radikální a nedokáží koexistovat s jinými ideologiemi nebo politickými hnutími, chovají nepřátelství vůči tradičním náboženstvím. Ta buď zcela potlačují, nebo je využívají jen jako „pomocníka“ k dosažení svých cílů. Účast na politickém kultu je v nich povinností. Za legitimní zbraň pro eliminování nepřátel platí násilí.<sup>133</sup>

Náboženství zneužily ve 20. století totalitní režimy. Tradiční náboženství potlačily a na jejich místo dosadily sebe sama – s vlastními kultury osobností, rituály, obřady,

---

<sup>131</sup> GENTILE, E. *Politická náboženství*, s. 23.

<sup>132</sup> Srov. Tamtéž, s. 11-12.

<sup>133</sup> Srov. Tamtéž, s. 186.

svátky a pravidly. Snažily se nejen proniknout do společnosti a stát se její integrovanou součástí, ale dotknout se života každého jedince, zmanipulovat jej a přetvořit k obrazu svému. O jedince samotného přitom nešlo. Cílem bylo zasáhnout společnost tak, aby se proměnila v jednu homogenní, poslušnou masu. Úhlavním nepřítelem nebyla jen tradiční náboženství, ale především občanská společnost. Tak se chovaly fašistické režimy v Německu nebo Itálii a komunistický režim v Sovětském svazu a zemích tzv. východního bloku. Hans Maier uvádí k tomuto tématu několik příkladů, z nichž za nejzřetelnější označuje německý nacionální socialismus, tedy dobu ovládanou kultem hitlerovského fašismu a jeho kvazináboženský veřejný kult: Veřejný život ovládal kult vůdce, pochody a slavnostní přehlídky, oslavy mrtvých a symboly jako rudá vlajka s hákovým křížem a věčný oheň. V Norimberku se konaly říšské sněmy a v Berlíně shromáždění ve sportovních halách. Když se Hitler neúspěšně v roce 1923 pokusil o puč, bylo zabito několik jeho přívrženců. Hitler z jejich smrti učinil mystérium a den, kdy k ní došlo, posvátným dnem, z něhož se stal pompézně oslavovaný svátek padlých mučedníků. Místo, kde k puči došlo, se stalo posvátným. Byl zde zbudován památník ověnčen všemi symboly režimu a v den oslavy se k němu konaly slavnostní pochody. U pomníku se držela čestná stráž a všichni kolem procházející byli nuceni vzdát mu hold hitlerovským pozdravem. Podle Maiera žádný jiný svátek nenese tak zřejmé znaky politického náboženství.<sup>134</sup>

Občanům byly tyto režimy prezentovány jako formy nové víry, které vyžadují bezpodmínečné následování a požadují „celého člověka“.<sup>135</sup> Stoupenci totalitárních stran často upřímně věřili, že konají určitý způsob náboženské služby. Strany jim poskytly zázemí církve a přijali je „křestem“. Tím podnítily jejich horlivost a potlačily racionalitu. Vzbudily vysokou míru loajality a poslušnosti, připravenost obětovat se a další aspekty hodné upřímné náboženské víry. Stoupenci v diktátorech buď viděli náboženské postavy, které je třeba následovat, nebo si vlastním způsobem interpretovali učení těchto režimů tak, že působila jako náboženská poselství. Maier uvádí i příklad křesťanů, kteří se modlili k Hitlerovi místo k Bohu. Vůdcové totalitárních hnutí ale zatím používali náboženské prvky zcela vědomě s cílem potvrdit svou legitimitu a potlačit tradiční náboženství. Teatralizovali veřejný život a veřejná prostranství užívali jako masmédiá. Jejich stát se měl stát státem a církví v jednom. Nacismus a další podobné režimy se vyznačovaly militantně náboženskými rysy. Ty se uplatňovaly

---

<sup>134</sup> Srov. MAIER, H. *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 11-12.

<sup>135</sup> Srov. Tamtéž, s. 14.

v jejich úsilí o přetvoření společnosti, protože součástí revoluce je víra v možnost vykoupení člověka ze současného otroctví.<sup>136</sup> Oproti zemím, kde politická moc odvozuje svou legitimitu od ústavy, práva, rozdělení moci a společenského pluralismu, tak politická náboženství přišla se zcela novými nároky. Snaha formovat celý lidský život a proniknout až do myšlení jedince, byla označena za typický rys totality otevřeně vyznávající útlak.<sup>137</sup>

Termín „totální stát“ jako první použil Mussolini ve dvacátých letech 20. století jako označení fašistické Itálie. Liberální kritika pak vypracovala pojem „totalitarismus“.<sup>138</sup> Tím, kdo tento pojem přinesl, byla Hannah Arendtová. Učinila tak čtyři roky po pádu hitlerovského Německa. V té době ale stále ještě panoval podobný režim v Sovětském svazu. Arendtová zkoumala obsah tohoto pojmu, ale i původ totalitarismu samotného. Jako příznivé podhoubí pro vznik a úspěch totalitních režimů označila masovou spolčenost. Bez její podpory by žádný totalitní systém nemohl prosperovat. „Totalitní hnutí se snaží – a úspěšně – organizovat masy – nikoli třídy jako tradiční zájmové strany (...) nikoli občany různého mínění a zájmu o řízení věcí obecných. (...) totalitární hnutí jsou závislá na pouhé síle počtů.“<sup>139</sup> Právě závislost na masách je důvodem, proč totalitní vláda nevznikla ve státech s malým počtem obyvatel, kde by se nemohla opřít o masy. V této souvislosti s velikostí mas Arendtová rozlišovala mezi totalitním hnutím (příklad Německa) a totalitní vládou (Sovětský svaz). Masy musí být tak široké, aby byly postradatelné a bylo je možno v případě potřeby obětovat, aniž by se stát vylidnil. Masy jsou přesto přítomny ve všech zemích. Tvoří většinu populace, která je politicky nevyhraněná a k politice lhostejná. Proto o ni nejeví zájem politické strany. Právě v takové společnosti se může uplatnit totalitarismus se svými propagandistickými metodami. Arendtová spatřovala příčinu vzniku těchto neorganizovaných a manipulovatelných mas v pádu třídního systému, který sebou přinesl pád stranického systému. Vznikající extrémistická hnutí v Německu a Rakousku po první světové válce podporovaly masy nespokojených a zoufalých lidí.<sup>140</sup> Nisbet uvádí, že ještě před Arendtovou pojmu „masy“ ve smyslu „úhrnného celku, který se vyznačuje neexistencí vnitřní společenské struktury, integrující tradice a sdílení

---

<sup>136</sup> Srov. MAIER, H. *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, s. 16-17.

<sup>137</sup> Srov. Tamtéž, s. 20-21.

<sup>138</sup> Srov. ŽIŽEK, S. *Mluvil tu někdo o totalitarismu?*, s. 253.

<sup>139</sup> ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu*, s. 433.

<sup>140</sup> Srov. Tamtéž, s. 436-438.

mravních hodnot<sup>141</sup> užíval Ortega y Gasset ve svém díle *Vzpouřené masy* z roku 1929. A ještě před ním s obavami o zrodu společnosti masového charakteru a jejím asocializujícím účinku na jednotlivce psali Buckhardt, Nietzsche a Kierkegaard. Dávali jí (masovou společnost) do souvislosti s hrozbou, že z vlád se stanou hlídači a despotové. Ortega ukázal ve své práci vzájemně závislý a výhodný vztah mas a totalitního státu. Obyvatelstvo, zbavené všech funkcí a forem autority, bez kterých již není společenskou organizací, podněcuje vznik mocensky totalitního státu. Na druhé straně jsou si masy vědomy toho, že moc patří jim. Proto prostřednictvím státu a využíváním jeho prostředků jednájí samy za sebe. Peter Drucker později (v díle *Konec ekonomického člověka*) viděl vinu vzniku totalitních režimů v „zoufalství mas“ způsobeném zhroucením starého řádu a absencí nového. Podle Druckera nelze mluvit o tom, že nastolení totalitarismu by bylo vzpourou lůzy nebo triumfem propagandy.<sup>142</sup>

V totalitárních režimech jsme byli svědky toho, jak se již při svém nástupu nutně musely vymezit k elitám. Svou elitu totalitární hnutí získávala díky své schopnosti zorganizovat masy, které je pak podporují. Elitu, která toužila po odhalování falešné morálky, si tyto režimy dokázaly získat iluzí toho, že právě to činí. Podle Arendtové ale ve skutečnosti elita neměla na tyto režimy žádný vliv.<sup>143</sup> „Všude, kde se totalitní hnutí chopilo moci, byla celá tato skupina příznivců odstraněna ještě předtím, než režim přistoupil k nejhorším zločinům. Intelektuální duchovní a umělecká iniciativa je pro totalitarismus stejně nebezpečná jako zločinecké aktivity lůzy, a obě jsou nebezpečnější než pouhá politická opozice. (...) Totální ovládnutí nepřipouští svobodnou iniciativu v žádné oblasti života, žádnou aktivitu, která není zcela předvídatelná.“<sup>144</sup> Jak tyto autoři naznačují, v totalitárním státě není místo pro svébytné aktivity občanů. Občanská společnost a církve jsou protivníky stejně jako elity, které by se mohly stát jejich mluvčími a autoritami. To potvrdil i Raymond Aron, který v pěti bodech charakterizoval fenomén totalitarismu:

- Jedna strana má monopol na moc.
- Monopolní strana má ideologii, která je absolutní autoritou a stává se oficiální státní pravdou.
- Tato pravda se šíří pomocí monopolu prostředků násilí a přesvědčování pomocí komunikačních prostředků ovládaných stranou.

<sup>141</sup> NISBET, R. *Konzervatismus: sen a realita*, s. 61.

<sup>142</sup> Srov. Tamtéž, s. 61-62.

<sup>143</sup> Srov. ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu*, s. 462-469.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 463.



- Ekonomické a profesní aktivity jsou podřízeny státu jako jeho součást a jsou ovlivněny ideologií.
- Všechno se stává činností státu. Každá chyba (i profesní) je pak chybou ideologickou.<sup>145</sup>

Jak můžeme z Aronovy definice vyčíst (a jak jsme si dokázali i výše u Maiera a Arendtové), v totalitárním zřízení podléhá státu vše. Nejen soukromý, ale i veškerý veřejný život. Zpravidla jsou zakázány jiné politické strany a hnutí, v nichž by se občané mohli realizovat. Potlačována jsou setkávání zájmových skupin, které by na základě blízkého hodnotového základu společného jejich členům mohly požadovat potvrzení své legitimacy a pokoušet se prosazovat své zájmy. Z tohoto důvodu se do nemilosti dostávají církve poskytující prostor pro setkávání věřících a jako hlasatelé morálních zásad. Ty se většinou nemohou slučovat se spoluprací s režimem utlačujícím lidská a občanská práva, jaká jsou obvyklá v moderních demokratických společnostech, jež vidí občanskou společnost jako svou nedílnou součást. Postavení práva v totalitárním režimu výstižně popsal i papež Benedikt XVI.: „Zažili jsme oddělení moci a práva, kdy moc stála proti právu, právo pošlapávala a stát se stal nástrojem jeho zničení (...) Sloužit právu a bránit se vládě bezpráví je a zůstává základním úkolem politika.“<sup>146</sup>

### **3 Demokracie jako konsenzus západní politiky a křesťanství**

Pojmy demokracie a občanská společnost spolu úzce souvisí. Oba známe již z antické filosofie, a i když do dnešní doby prošly některými významovými změnami, stále jsou aktuální. V západních společnostech jsme od středověkých absolutistických vlád došli k obdobím velkých změn - hroucení starých systémů a jejich nahrazování novými v novověku (jak částečně ve svých předchozích částech nastiňuje i tato práce) – a dospěli až do dnešní doby. Občanská společnost se stala ze všech úhlů skloňovaným a zkoumaným pojmem, nad jehož obsahem se vedly (a vedou) velké diskuse. Nabyl na důležitosti se změnou společensko-politického uspořádání a naplňování svého významu

<sup>145</sup> Srov. ARON, R. *Demokracie a totalitarismus*, s. 159.

<sup>146</sup> *Projev papeže Benedikta XVI. v německém spolkovém sněmu*, s. 6.

tak, jak jej známe dnes, začal nabývat v souvislosti se změnami ve 20. století. Demokracii provázející přiznání rovných lidských a občanských práv všem stejným dílem, vzbudilo i otázky po legitimitě aktivit občanské společnosti. A i sama demokracie nepřestává být tématem sporů. Jedná se o to, jakou má mí podobu a odkud má odvozovat svou legitimitu. Postavení občanské společnosti nabylo na aktuálnosti v souvislosti s pádem totalitárních režimů, které ji potlačovaly.

Součástí občanské společnosti jsou i náboženské společnosti. Jejich postavení prošlo rovněž obrovskými změnami a se vznikem některých zcela nových náboženských subjektů (např. sekty a nové církve) přineslo dosud nepoznané subjekty občanské společnosti. Spolu se znovu-formováním občanské společnosti a hledáním společenského postavení náboženství v některých státech Evropy, vynikl rozdíl mezi jejich postavením v evropských společnostech a jejich hluboce zakořeněnou tradicí ve Spojených státech amerických.

### **3.1 Legitimita liberální demokracie**

Demokracii, i když v různých svých podobách, zná lidstvo již od antiky. Liberální myslitelé v 19. století ji spojili s tím, co považovali za nejvyšší hodnoty – se svobodou a lidskými právy. Ve 20. století se masově rozšířila a stala se kritériem legitimacy správné vlády. Západní společnost se naučila demokracii vnímat jako jedinou správnou cestu k blahu a blahobytu. Významný americký politolog Robert Dahl se ptá, proč by demokracie měla znamenat lepší způsob vládnutí, než alternativy, které demokratické nejsou. A nalézá důvody, které mluví ve prospěch demokracie. Těchto je podle něj minimálně deset: Moderní demokracie zabraňuje vzniku tyranie; zajišťuje základní práva, všeobecnou svobodu a politickou rovnost; umožňuje mravní samostatnost, rozvoj člověka a rozhodování lidí o sobě samých; chrání základní osobní zájmy lidí, zajišťuje politickou rovnost, usiluje o mír a prosperitu.<sup>147</sup>

Pro demokracii západních států se v souvislosti s odkazem na liberální hodnoty, které jsou považovány za její předpoklad, ustálilo označení „liberální demokracie“. Ta se ve 20. století ukázala být stabilním systémem a splynula s geopolitickým označením Západ. Tento liberalismus obhajuje i některé konzervativní a socialistické hodnoty.<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Srov. DAHL, R. *O demokracii*, s. 46.

<sup>148</sup> Srov. ŠARADÍN, P. *Historické proměny pojmu ideologie*, s. 17.

Významný současný britský politolog Andrew Heywood definoval tři hlavní znaky liberální demokracie:

- Liberální demokracie je demokracií nepřímou a zastupitelskou. Politické funkce lze získat, pokud je kandidát úspěšný v pravidelně konaných volbách, uskutečňovaných na základě formální politické rovnosti – „jeden člověk, jeden hlas, jeden hlas, jedna hodnota“.
- Liberální demokracie je založena na soutěži a voličském výběru, které jsou zajištěny politickým pluralismem, tolerováním odlišných a vzájemně si konkurujících názorů, protikladných sociálních filosofí a spolu soutěžících politických hnutí a stran.
- Liberální demokracie se vyznačuje zřetelným rozlišováním mezi státem a občanskou společností. To se zajišťuje vnitřními i vnějšími brzdami státní moci, existencí autonomních skupin a zájmů a tržní čili kapitalistickou organizací ekonomického života.<sup>149</sup>

S Heywoodem lze v těchto bodech jistě souhlasit a některým z nich se budeme dále v této práci podrobněji věnovat. Robert Dahl je nerozporuje, ale pro soudobé systémy, označované jako západní demokracie, dává přednost označení „polyarchie“. To podle něj představuje soubor politických institucí, nutných pro existenci a fungování demokracie ve velkém měřítku. Polyarchie jsou podle něj charakteristickým typem politického řádu, jenž se významně odlišuje od ostatních systémů, i od staršího typu demokracií. Jsou to zároveň systémy politických práv a politické kontroly. Polyarchie jsou výsledkem úsilí o demokratizaci a liberalizaci politických institucí národních států.<sup>150</sup> Hlavní charakteristikou polyarchie je občanství rozšířené na velkou část obyvatelstva spolu s občanskými právy. Ty znamenají mimo jiné možnost být v opozici a hlasováním se spolupodílet na vládě (např. odvolat nejvyšší úředníky vlády). Polyarchie jako pluralitní systémy zahrnují autonomní společenské skupiny a individuální práva, které slouží jako náhražka za politický konsensus. Osobní práva zaručují určitý svobodný prostor.<sup>151</sup>

Práva jsou neodmyslitelnou součástí demokracie a musí být občanům skutečně dostupná, to znamená, aby byla účinně uplatňována a byla k dispozici v reálném

---

<sup>149</sup> Srov. HEYWOOD, A. *Politologie*, s. 56.

<sup>150</sup> Srov. DAHL, R. *Demokracie a její kritici*, s. 200.

<sup>151</sup> Srov. Tamtéž, s. 202.

každodenním životě. Nezbytné jsou proto instituce, které umožňují využívání demokratických práv a tato zároveň chrání. Podmínkou pro to, aby se demokracie udržela pak je, aby o nutnosti existence a praktické ochrany a dodržování práv byli přesvědčeni občané i jejich vůdci. Proto již v Americe v 18. století občané vyžadovali svobodu projevu ve shodě s prezidentem Thomasem Jeffersonem, který pro její ochranu zrušil některé zákony.<sup>152</sup> Podle Dahla je to jen demokratický způsob vládnutí, který je schopen poskytovat „maximum možností k tomu, aby lidé mohli využívat svobodu sebeurčení – tedy aby mohli žít podle zákonů, jež si sami zvolí“.<sup>153</sup> Demokratický způsob vládnutí také jako jediný může poskytovat maximum možností pro uplatnění mravní odpovědnosti, protože pokud se člověk podřizuje jednání kolektivu a v rámci demokratického procesu se řídí demokratickými pravidly, může jednat jako mravně odpovědný v takové míře, kterou nelze dosáhnout žádnou nedemokratickou alternativou. Demokratický systém poskytuje podmínky pro to, aby se mohly rozvinout vlastnosti, na kterých se společnost shoduje jako na žádoucích – poctivost, slušnost, spravedlivost, odvaha a láska – a osobnost se tak může rozvinout do plné samostatnosti a odpovědnosti. Demokracie rozvoj těchto vlastností podporuje tím, že neomezuje prostor, v němž jedinci mohou vystupovat na ochranu svých zájmů, vnímat zájmy bližních, přijímat zodpovědnost a ve společenství hledat nejlepší řešení problémů.<sup>154</sup>

Na mnohých výhodách demokracie se dnes shodne většina myslitelů z různých názorových skupin. Schvalování legitimacy demokracie, vystavené na hodnotách všeobecně uznávaných jako pozitivní a pro společnost přínosné, se stalo výsledkem dlouhého vývoje, který dospěl do konsenzu západní společnosti a církve. V osvícenství a změnách, které sebou přineslo, se církve držela spíše konzervativního myšlenkového proudu a vyjadřovala svoje obavy o budoucnost společnosti bez tradičního řádu a hodnot. Za nutné ale považujeme poznamenat, že revoluční změny měly velký dopad i na církve samotné a katolická církve se vyslovovala proti nim z obav o budoucnost vlastní existence a ztrátu vlivu. Francouzskou revoluci odmítl papež Pius VI. V encyklice *Quod aliquantum* z roku 1791 prohlásil filosofii lidských práv za „opovržehodnou“. Tento postoj spojila církve se záměrem „chránit práva církve a apoštolského stolce před každým útokem“.<sup>155</sup> Papežský učitelský úřad pak opakovaně odsoudil liberální stát, suverenitu národů, občanské svobody, odluku církve od státu

---

<sup>152</sup> Srov. DAHL, R. *O demokracii*, s. 49-50.

<sup>153</sup> Tamtéž, s. 52.

<sup>154</sup> Tamtéž, s. 54-55.

<sup>155</sup> KÜNG, H. *Das Christentum: Wesen und Geschichte*, s. 823.

a náboženskou svobodu (encyklika Řehoře XVI. *Mirari vos* z roku 1832 a encyklika *Quanta cura Pia IX.* z roku 1864).<sup>156</sup> Francouzský katolický filosof Jacques Maritain vytvořil katolickou teorii, která se postavila na stranu demokracie, lidských práv a náboženského pluralismu. Maritain vyšel ze sv. Tomáše - uznal vysokou důstojnost člověka jako osoby racionální a eticky zodpovědné a skutečnost, že tato důstojnost vyžaduje respekt a ochranu osobní svobody ze strany státu. S touto svou filosofií získal širokou podporu katolických myslitelů. Jeho myšlenky se následně uplatnily během Druhého vatikánského koncilu, když se staly součástí jeho Prohlášení o náboženské svobodě.<sup>157</sup> Tento koncil znamenal zásadní obrat. Katolická církev na něm přehodnotila své dosavadní postoje. Německo-kanadský teolog Gregory Baum uvádí, že pak se oficiální nauka církve rozhodla jít ještě dál než Maritain, který jasně rozlišoval přirozený a nadpřirozený řád a odvozoval své argumenty pro důstojnost lidské osoby z přirozeného řádu, tj. čistě z rozumu. Papež Jan XXIII. uvedl ve své encyklice *Pacem in terris* z roku 1963 biblické argumenty důstojnosti člověka. Odvolával se na jeho stvoření k obrazu Božímu a na univerzálnost vykupitelského působení Krista, jenž povolal všechny lidi, aby se stali přáteli Božími. Důstojnost, svoboda a zodpovědnost člověka musí být respektovány všemi institucemi. Zakládají se jak na rozumu, tak na božském zjevení. Jejich biblický původ ukazuje, že by měly být uznávány i v církvi. Jan XXIII. pozvedl katolickou sociální nauku na úroveň víry, naděje a lásky. Tato nauka tak začala artikulovat sociální vizi církve v dialogu s proměňujícími se kulturami a ve světle zjeveného slova Božího. Katolická církev předložila teorii demokracie spočívající na metafyzickém chápání člověka, čímž ji odlišila od teorií liberálních utilitaristů. Hodnotová neutralita liberalismu vzbuzovala u církevních představitelů obavy z chybných rozhodnutí většiny, která se stanou legitimní právě tím, že se na nich shodla většina. Utilitaristický přístup vinili z toho, že v Americe společnost nepočítala s černými obyvateli jako s nositeli lidských práv. Stejně tak evropské koloniální mocnosti, jakožto demokratické státy, si masivně přisvojovaly vládu nad porobenými národy. Katolická teorie demokracie se proto vyznačovala jasně hodnotami, které jsou jejím jádrem, a jež uznává. Etablovala se jako etická teorie, vycházející z vysoké důstojnosti člověka. A jako takovou ji uznali i světští humanisté.<sup>158</sup> Další velký posun v přístupu katolické církve znamenala poselství Jana Pavla II. Ten postavil roli etických

---

<sup>156</sup> Srov. BAUM, G. *Církev je pro demokracii – a proti ní* [online].

<sup>157</sup> Srov. Tamtéž [online].

<sup>158</sup> Srov. Tamtéž [online].

principů na privilegované místo – jako základ správného fungování společnosti - oproti dřívějšímu pojetí privilegovaného postavení katolického náboženství. Učinil tak v encyklice *Redemptor hominis* (1979), kde varoval před „rozměňováním zásad morálky a připravováním cesty etickému permisivismu”.<sup>159</sup> Ve svých encyklikách označoval Jan Pavel II. jedince za „subjekty”. Tento výraz značil, že lidé jsou těmi, kdo jsou ve svém jednání odpovědní za sebe i svět. Proto musí vláda respektovat jejich „subjektivní charakter”, tedy jejich spoluodpovědnost za instituce. Katolická církev tak zařadila program lidských práv a demokratického subjektivního charakteru do svého evangelizačního poslání.<sup>160</sup>

### 3.1.1 Stavební prvky demokratické společnosti

V předprůmyslových společnostech formovala pospolitost přirozená uskupení (velké rodiny, vesnice, regionální skupiny). Dnes jejich místo zaujala především sekundární uskupení, která společnost strukturují, ale mají i kontrolní funkci. Jsou to společenské subsystémy, tzv. neformální organizace. To, jak se stát a společnost stará o důstojnost člověka, determinuje i cílové zaměření těchto subsystémů.<sup>161</sup> Jsou tedy nezbytné pro fungování demokratické společnosti a stávají se i jejím odrazem. Považujeme proto za nezbytné se alespoň částečně zabývat těmi nejvýraznějšími z nich, přičemž budeme vycházet z práce německého morálního teologa a sociálního etika Franze Furgera:

- **Nositelé tvorby veřejného mínění**

Obecné politické utváření mínění v demokratické společnosti je možné jen tehdy, pokud každý může otevřeně projevit svůj názor. Právo na svobodný projev mínění se proto stalo součástí Charty lidských práv organizace spojených národů. Podmínkou pro takové utváření mínění je obecné zajištění přístupu k informacím. Na tomto základě může vzniknout svobodná výměna názorů a prostor pro komunikaci. Právo na informace lze omezit jen v určitých případech, kdy by vyzrazení některých informací mohlo narušit společné dobro (profesně vázaná mlčenlivost, právo na soukromí atd.). Zajišťování tohoto práva napomáhá existence komunikačních prostředků a médií. Držiteli moci může být

---

<sup>159</sup> Srov. MALÝ, R. Tolerance v pojetí papeže Jana Pavla II., In MACHOVEC, M. *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, s. 215–216.

<sup>160</sup> Srov. BAUM, G. *Církev je pro demokracii – a proti ní* [online].

<sup>161</sup> Srov. FURGER, F. *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*, s. 158.

tento subsystém považován za obtěžující, a demokracii může ohrožovat snaha jej umlčet či manipulovat. V demokratickém státě je proto důležité tuto komunikační strukturu chránit, nepřipouštět její sankcionování nebo jakoukoliv formu cenzury. Jednotlivcem by měl informace přijímat aktivně a vytvářet si k nim kritická stanoviska. Současně úřady musí tuto kritiku pozitivně přijímat a vyvozovat z ní důsledky (například provádět kontroly) a podporovat povinnost informovat tam, kde jsou ohroženy obecné zájmy. Jednotlivci pak mohou být kriticky informovanými partnery a kompetentně se podílet na rozhodovacích procesech v demokratické společnosti.<sup>162</sup>

- **Politické strany**

Pro sdružování občanů s určitou představou obecného blaha a zájmem se podílet na jeho prosazování a realizaci, plní ve svobodných demokratických volbách funkci „názorového mostu“ mezi jednotlivcem a celkem. Politické strany sdružují jednotlivá mínění a zájmy a tak jim umožňují se účinně projevit. Usilují o vliv na formování státu a tvorbu státní vůle. Strany, které ve volbách neuspějí, se stávají opozicí a jako takové mají kontrolní a korekční funkci. Ta je nutná pro zachování a udržení demokracie, jejímž úkolem je pluralitu politických stran chránit a podporovat aktivní účast na politickém životě.<sup>163</sup>

- **Zájmové organizace**

Sdružení jako odbory, živnostenské svazy, obchodní a průmyslová sdružení a jim podobná jsou dalšími aktéry v politice. Zastupují své zájmy vůči státu a mohou vyrovnávat zájmové protiklady. Prosazují zájmy jedné konkrétní skupiny obyvatel, sdružené v rámci společného zájmu, často profesního. Upozorňováním na zájmy skupin a prosazováním jejich oprávněných nároků pomáhají spravedlivě vyvažovat obecné blaho. Prosazované vlastní zájmy je třeba vnímat spravedlivě a diskutovat je. Pokud se tak neděje, hrozí že některé skupiny získají velkou moc, která by mohla přinést lobování, uplácení nebo vydírání. Tomu je třeba zabránit rámcovými podmínkami zajišťujícími omezení a kontrolu. Tyto organizace se často angažují v jednáních mezi zaměstnanci a zaměstnavateli, která vedou ke kolektivním smlouvám a umožňují akcentování zájmů, aniž by bylo nutné využívat nátlakové prostředky.<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> Srov. FURGER, F. *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*, s. 158-160.

<sup>163</sup> Srov. Tamtéž, s. 160-162.

<sup>164</sup> Srov. Tamtéž, s. 163-165.

- **Církev**

Demokratický sekularizovaný stát musí zajišťovat svobodu vyznání. Ta musí být tolerována a různé druhy vyznání vnímány rovnoprávně. Církev, sociologicky definovaná jako „světonázorová a etická zájmová společenství“, by měl stát uznat jako legitimní zástupce zájmů věřících a požadovat od nich uznání legitimní plurality ve státním společenství. Stát a církev pak mohou spolupracovat v zájmu zajišťování společenského obecného blaha (např. přenechání části některých služeb církvím – v oblasti vzdělávání, sociální péče atd.). Církev mohou také fungovat jako poradci při tvorbě zákonů v oblastech, se kterými mají dlouhodobé zkušenosti, jako například v sociální oblasti. Jejich zástupci mohou být členy různých odborných komisí. Církev mohou formovat své kritické postoje vůči současným problémům a způsobům jejich řešení a tím přispívat ke spravedlnosti života v pluralistické společnosti. To je jejich sociálně-etický závazek.<sup>165</sup>

- **Soukromé spolky**

Různé volnější svazy a sdružení jsou důležité pro veřejné blaho i zdravou sociabilitu člověka – jeho rozvoj ve společenských vztazích. Jejich cíli jsou seberealizační zájmy – například v oblasti kultury nebo vzdělávání. Tyto dílčí zájmy se mohou týkat celkového utváření společnosti a politiky. Tato sdružení dokáží často rychle a účinně zakročit v případech nouze osob – vytvářejí lidskou infrastrukturu, která poskytne pomoc dříve, než to může dokázat společnost jako taková. Oproti státu dokáží být rychlejší, flexibilnější a levnější a disponují specializovanou odbornou silou. I proto je nutné podporovat jejich existenci, ale i pestrou skladbu. Ve fungující demokratické společnosti tyto spolky, státem aktivně podporované, přispívají k dosahování obecného blaha. Zároveň jsou odrazem dodržování práva na svobodné sdružování a seskupování, které neodmyslitelně patří do práv svobodných lidí v demokratických zemích.<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> Srov. FURGER, F. *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*, s. 165-166.

<sup>166</sup> Srov. Tamtéž, s. 167-168.



### 3.1.2 Hodnoty v demokracii

Stát reguluje veřejné záležitosti a tím i politicky utváří společnost. Politika v demokratickém státě musí být eticky závazná – tedy nejen fungovat tak, jak má, ale především mít své cíle v dosahování spravedlnosti. To tvoří politiku eticky závaznou. Charta lidských práv OSN z roku 1948 stanovila demokratický řád jako způsob lidského sebezpejetí, který dává každému člověku všeobecné a svobodné volební právo, zajišťuje jeho práva a svobody, ale ukládá mu i povinnosti vůči společenství. Takto definovaný společenský řád je třeba eticky zdůvodnit, aby se tím potvrdila jeho legitimita, protože v průběhu dějinného vývoje byla demokracie, ale i vláda samotná vykládána různými způsoby.<sup>167</sup>

Franz Furger vyzdvihuje tzv. delegační teorii španělských moralistů mezinárodního práva ze 17. století, kteří ji odvodili od klasiků jako Tomáš Akvinský, a jež byla zastávána sociálními naukami. Podle ní autorita vychází z lidu, ale vykonávají ji státní orgány. Podle Furgera tato teorie nejlépe odpovídá křesťanskému obrazu o člověku podmíněném společností. V něm se společenství budují z jednotlivců, kteří mají za cíl společné dobro. Tito jednotlivci jsou nositeli nadání a organizačních způsobů nutných k dosažení dobra (včetně státních forem). Pro výkon autority je třeba nacházet vhodné formy vystavěné na demokratické struktuře.<sup>168</sup> Zároveň ovšem autor upozorňuje, že legitimní může být i vláda uznaného monarchy. Naopak všeobecné a svobodné volby, jichž se účastní ve vysoké míře analfabeti mohou být problematicky uznatelné. To dokazuje, že demokratické organizování státu se sice přibližuje spravedlivému uspořádání společnosti, avšak nemůže jej plně garantovat. Přesto se zdá z dosud známých státních forem jako nejlepší v tom, že poskytuje největší šanci na uplatnění účinné a kontrolované autority podpořené společenstvím jako celkem. S demokracií je spojená dělba moci na moc výkonnou, zákonodárnou a soudní. Ta umožňuje vzájemnou kontrolu a tím i eliminaci tendencí k zneužití moci. Státní autorita je pak v zájmu spravedlnosti a lidskosti mravně vybudována na těchto základech.<sup>169</sup>

Cílem eticky odpovědné politiky, která je vystavěna na demokratické dělbě moci, je obecné dobro, tedy maximální rozvoj všech členů společnosti. Tomuto cíli musí sloužit

---

<sup>167</sup> Srov. FURGER, F. *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*, s. 154.

<sup>168</sup> Srov. Tamtéž, s. 155.

<sup>169</sup> Srov. Tamtéž, s. 156.

stát, ale i jemu podřízené orgány a společenská uskupení. Tato seskupení, stejně jako stát, se stávají garantem obecného dobra. Snaha o jeho zajištění musí nutně vést k omezení individuální svobody. Svobodu, jako velkou demokratickou hodnotu lze zajistit pouze omezením. Do jaké míry jsou konkrétní omezení eticky oprávněná, pomůže podle Furgera rozlišit zásada: Jen tolik omezení, kolik je nutno a tolik svobody, kolik je možno.<sup>170</sup> Svoboda úzce souvisí se zajištěním lidských práv, a proto je třeba tohoto pojmu užívat ve spojení dvěma dalšími: právo a dobro. Ke svobodě patří schopnost svědomí vnímat základní hodnoty lidskosti. není možné ji chápat egoisticky – je nedělitelná a jako takovou ji lze chápat jen jako poslání pro celé lidstvo. To znamená, že ji nelze požívat bez současných obětí a odříkání. Svoboda klade nárok na vnímání morálky jako veřejné vazby, týkající se celého společenství, které se přiznává moc, jež slouží člověku.<sup>171</sup> Výrazem svobody je podíl všech na moci – všichni by měli mít možnost uplatnit svou vůli v politickém jednání. Cílem účasti na moci je opět svoboda a rovnost pro všechny. Moc je delegována na časově omezené období voleným zástupcům, kteří ji uplatňují.<sup>172</sup> Joseph Ratzinger v části své práce o hodnotách a moci vyšel z Karla Poppera a v souladu s ním o hodnotách, na nichž spočívá demokratická společnost, píše: „Hodnoty (...) jsou poznávány morální vírou: nelze je racionálně odůvodnit, ale proces kritiky a pochopení podobný vědeckému postupu vede k přiblížení se pravdě. Principy společnosti nemohou proto být odůvodněny, nýbrž jen diskutovány a nakonec se o nich musí rozhodnout.“<sup>173</sup> Filosof a humanista T. G. Masaryk proklamoval, že základem demokracie je humanitní filosofie, která se neobejde bez náboženských principů, protože ne všechny mravní principy lze vědecky dokázat. Náboženské principy, uplatňované v dekoraci, však musí být spjaty s potřebami lidí a společnosti a nesmí odporovat rozumu.<sup>174</sup> Právě z mravního úsudku podle něj vyrůstá demokracie, jejímž úkolem je boj proti bezpráví a násilí.<sup>175</sup> Česko-kanadská historička a politoložka, zabývající se celoživotně T. G. Masarykem a jeho filosofií, Marie L. Neudorfová, se o hodnotách v demokracii vyjadřuje následovně: „Koncept demokracie staví na hodnotách, které mají potenciál lidí pozitivně, zvláště mravně, spojovat, přispívat ke kulturní i politické integraci společnosti a k vzájemné zodpovědnosti, což je základní podmínka k úspěšnému rozvíjení funkční

---

<sup>170</sup> Srov. FURGER, F. *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*, s. 169.

<sup>171</sup> Srov. RATZINGER, J. *Pravda, hodnoty a moc. Prubířské hodnoty pluralitní společnosti*, s. 12.

<sup>172</sup> Srov. Tamtéž, s. 43.

<sup>173</sup> Tamtéž, s. 55.

<sup>174</sup> Srov. NEUDORFLOVÁ, M. L. *Problém základních hodnot v liberální demokracii* [online].

<sup>175</sup> Srov. MASARYK, T. G. *Politické myšlenky*. s. 32.

demokracie (...) Jedině demokracie bere ohled na potřeby většiny lidí a celku, zvláště základní, a má potenciál vytvářet příznivé podmínky pro jejich rozvoj. V centru ideje demokracie je koncept spravedlnosti, postavený na mravních a humanitních principech, nejen na právních základech (...) Svým důrazem na vzdělání a na politické participaci veřejnosti také umožňuje větší kontrolu politické a ekonomické mocenské vrstvy veřejností (...)“<sup>176</sup>

### 3.1.3 Nároky demokratické společnosti na jednotlivce

Demokracie nabízí občanům velké svobody a možnosti, ale pro její zachování je nutné klást na ně i povinnosti. To, jak se ke svým občanským povinnostem jednotliví členové společnosti staví, má vliv na stabilitu, kvalitu i trvání demokracie. Naopak, zanedbávání občanských povinností může ohrozit existenci některých subjektů demokratické politiky a jejich procesů a demokratického státního zřízení nebo dokonce demokracie jako takové. Franz Furger nazývá tyto nároky na občana „občanské ctnosti“ a zdůrazňuje jejich důležitost pro soužití v rámci demokratického státu. Tyto „ctnosti“ v sobě spojují sociální etiku s individuální.<sup>177</sup> U Furgera se také budeme inspirovat při identifikaci základních občanských ctností. Autor je vymezuje originálním způsobem, ale se zjevným etickým apelem a vztáhnutí k aktuální době:

- **Tolerance**

Tolerance k jiným náboženstvím a světonázorům by měla být samozřejmá. I když je garantovaná státem, týká se především jednotlivců, protože vyžaduje omezit vlastní zájmy. Společenské skupiny musí dbát na pěstování vzájemné tolerance u svých členů. Každá z těchto skupin má právo na své vlastní mínění nebo vyznání, ne však na to, aby se stalo výlučným oproti jiným. Pestrost názorů a zájmů je předností demokracie. Tam, kde je tolerance nedostatek, vzniká nesnášenlivost, která hrozí přerůst do „vlády bez možnosti kritizovat, tedy totalismu“.<sup>178</sup> V politickém procesu je základem tolerance kompromis. Při jeho utváření se sice nesplňuje v očích protistran snaha o dosažení ideálu, ale takto nalezené řešení má svou nesrovnatelnou kvalitu právě v původu svého vzniku.

---

<sup>176</sup> NEUDORFLOVÁ, M. L. *Problém základních hodnot v liberální demokracii* [online].

<sup>177</sup> Srov. FURGER, F. *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*, s. 186.

<sup>178</sup> Srov. Tamtéž, s. 186-187.

Kompromis s sebou totiž přináší partnerství, v němž mohou vzniknout dohody únosné pro všechny, aniž by hrozil konflikt mocenských pozic. Předpokladem partnerství je tolerance k odlišnosti a přesvědčení, že společné zájmy jsou větší než individuální.<sup>179</sup>

- **Ochota k službě**

Členové společnosti, občané, musí být ochotni komunitě a společnosti sloužit. Je tím myšleno uplatňování podílu na spolurozhodování, tj. účast ve volbách. To je sociálně-etickou povinností občana v demokracii, protože bez nezájmu o politiku hrozí nástup totality. Zájem o veřejný život a informace tedy patří, spolu s tolerancí, k nutným politickým postojům. Z toho pak vyrůstá ochota ke službě a připravenost vzdát se vlastního prospěchu v zájmu prospěchu většího celku. Tato služba je tedy působením pro veřejnost a uplatňuje se prostřednictvím angažovaně odpovědnému postoji k politice, který mají zaujímat nejen elity, ale všichni občané podle svých schopností a možností.<sup>180</sup> Účast ve volbách ovšem nelze učinit zákonnou povinností nebo ji vynucovat jinak než morálním apelem, protože by to neodpovídalo demokracii.

- **Kritická otevřenost vůči světu**

Kritická neomezená otevřenost vůči světu znamená především aktivní zájem o politické záležitosti a souvislosti. Je to schopnost kritického nazírání na hodnoty, která má vést k jejich tolerantnímu uplatňování. Otevřenost vůči světu vyžaduje ochotu k sebekritice, hledání neopodstatněných výsad a nespravedlnosti z nich plynoucí a také odvahu hledat cesty ke zlepšování a oprávněně vznášet kritiku. Tomu odpovídá ochota nenechat se zmanipulovat argumenty. Patří sem i starost o různě znevýhodněné členy společnosti. Výsledkem je schopnost spojovat existující struktury s inovačními a z tohoto spojení plynoucí konkrétní politická iniciativa. K ní neoddělitelně patří i „ctnost míry“. Její potřeba je dnes velmi aktuální, protože člověk má tendenci zničit sám sebe (zbrojní potenciál, konzum).<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> Srov. FURGER, F. *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*, s. 187.

<sup>180</sup> Srov. Tamtéž, s. 188-189.

<sup>181</sup> Srov. Tamtéž, s. 189-190.

- **Ochota ke spoluzodpovědnosti**

Jedinci jsou závislí na svých společenstvích, což je zavazuje přiměřeně se podílet na jejich fungování přispíváním ke společnému dobru. Dnešní stát zajišťuje organizaci služeb pro veřejnost, pročež zaměstnává odborníky. Disponuje vlastní správou. Tyto jeho služby přitom mají svůj finanční zdroj v daních. Daně se proto stávají způsobem příspěvku k zachování obecného dobra a pospolitosti. Není možné, aby v demokratickém státě sloužily k zachování státu a jeho vládců jako odcizené autoritě nebo byly nadsazeny tak, že občanům budou znemožňovat je považovat za oprávněné a vzbuzující závazek. Daně musí být stanoveny legitimně zvolenými zástupci v zájmu celku. Demokratickému procesu musí podléhat i způsob jejich výběru a použití, aby občané měli možnost toto kontrolovat a případně změnit. Placení takto užívaných daní je pak mravní povinností členů společnosti.<sup>182</sup>

Obecně ke všem občanským povinnostem člověka v moderní demokratické společnosti Furger ještě uvádí, že zajímat se veřejné věci a aktivně se k nim stavět, je nutné pro zachování demokracie, protože bez nich se „demokratická forma rychle stává pouhou fasádou, za níž mohou začít vládnout totalitní oligarchie, což vždy ohrožuje sociálně-etickou dimenzi osobního partnerství ve společnosti. (...) tyto povinnosti jednotlivce ke společnosti představují sociálně-etický protějšek k požadavkům kladeným na společnost naopak z hlediska maximálně možného osobního rozvoje jednotlivců. Oba pohledy se podstatně doplňují a jen tak je zajištěna lidskost v plném smyslu.“<sup>183</sup>

### **3.2 Nadnárodní demokracie a globální občanská společnost**

V současné západní společnosti se vytrácí význam národních států. Děje se tak kvůli obecnému trendu otevírání se a vzájemnému propojování, které může vzájemnou spoluprací nejen zajistit blahobyt pro více občanů, ale i posilovat demokracii společnou snahou o podporu jejího rozvoje. K tomuto účelu existují nadnárodní společnosti jako Evropská unie a z tohoto důvodu je třeba demokracii uvažovat v nadnárodním měřítku,

---

<sup>182</sup> Srov. FURGER, F. *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*, s. 191.

<sup>183</sup> Tamtéž, s. 194.

stejně tak jako prvky ji ohrožující. Ohrožení demokracie jednoho státu může mít neblahé důsledky pro ostatní, a proto je zájmem demokratických států spolupracovat a dbát o rozšiřování demokracie do dalších zemí. Občan většiny evropských států tak již není jen občanem své země, nýbrž i občanem Evropské unie. Tím se i občanská společnost stává globální. A organizace této společnosti (nevládní organizace, sítě zájmových skupin, náboženské společnosti aj.) mohou mít pak i globální dopady a mají obrovskou sílu, které nabyly v posledních desetiletích. Britský politolog Anthony McGrew k tomu uvádí, že pokud jsou vlády nadnárodních států konfrontovány s výkyvy světových trhů nebo činností nadnárodních korporací, účinnost národní demokracie je zpochybněna. Ve snaze podpořit nebo regulovat síly globalizace si státy vytvořily nové typy politických orgánů, které mají slabé demokratické pověření a jejich vztah ke stávajícím systémům národní odpovědnosti je nejasný.<sup>184</sup> Vystala tedy potřeba zabývat se tématem nadnárodní demokracie a vyjasnit vztah nadnárodních institucí demokracií národních států.

McGrew nás upozorňuje na to, že k tématu normativních zásad a možných institucionálních forem nadnárodní demokracie vystala na akademické půdě debata. Ta pramení z obav ohledně demokratického mandátu stávajících systémů globálního vládnutí. Vznášejí se požadavky na transparentnost a odpovědnost globálních institucí a na jejich reformu – od Organizace spojených národů, přes Mezinárodní měnový fond i Světovou banku. Tato debata se týká normativních a institucionálních základů demokracie, avšak zatím se nesjednotila. Vystalo tak několik teorií toho, co by nadnárodní demokracie mohla znamenat.<sup>185</sup> Ty reprezentují snahu o hledání spravedlivějšího mezinárodního řádu:

- **Radikální demokraté**

Zastánci tohoto pohledu kritizují současné instituce globálního vládnutí, protože jejich způsob vlády považují za nedemokratický a neakceptovatelný. Domnívají se, že je třeba aplikovat přímou demokracii v rámci globální občanské společnosti. To by mělo přispět k rozšiřování prostoru nezávislém na vládnoucích strukturách. Radikální demokraté jsou reprezentováni složkami „heterogenního alterglobalizačního hnutí“. Umožnit v rámci mezinárodních organizací občanskou participaci považují za příslib politické i sociální

---

<sup>184</sup> Srov. MCGREW, A. *Transnational democracy: Theories and prospects* [online].

<sup>185</sup> Srov. Tamtéž [online].

spravedlnosti. Spolu s tím by totiž vyvstaly podmínky pro realizaci kontroly politické a ekonomické moci na nadnárodní úrovni ze strany globální občanské společnosti.<sup>186</sup>

- **Kosmopolitní demokraté**

Kosmopolitní demokraté požadují reformu institucí. Jejich cílem je realizace globálního politického občanství, jako základu spravedlivé globální společnosti. Demokracii na úrovni národních států lze podle nich zachovat rozšířením demokratických elementů do globální arény. Politickým společenstvím by se tak stalo celé lidstvo. Kvůli rostoucímu významu nadnárodních organizací došlo ke zpochybnění domácích politických scén, protože tyto nadnárodní organizace přebraly některé z funkcí a úloh tradičně připisovaných institucím národních států. Zároveň ale nepřejaly demokratické procedury, které výkon moci na národní úrovni legitimizují. Demokratizace globálních politických institucí a rozvoj globálního politického občanství by tak měli být základem spravedlivé globální společnosti, která dokáže řešit růst globálních nerovností. Nadnárodní organizace by musely podléhat pravidlům, které by byly základem jakési globální republiky. Tento globální kvazistát by zajišťoval prevenci válek a porušování lidských práv, zároveň ale i redistribuční funkce. Na různých úrovních by existovaly jednotky samosprávy. Jedinci by byli nositeli vícenásobného občanství - své primární politické jednotky a regionálních a globálních společenství.<sup>187</sup>

- **Liberální institucionalismus**

Mezinárodní organizace by měly být reformovány tím způsobem, že se podřídí přísnějším standardům legitimacy. Toho lze dosáhnout, pokud tyto standardy vyvstanou na základě konsenzu demokratických států a navíc splní tři podmínky: musejí splňovat požadavky základních lidských práv včetně práva na životní minimum – struktura je legitimní pouze pokud neprodukuje významné nespravedlnosti, musejí přinášet větší užitek než jejich alternativy - pokud existuje efektivnější institucionální řešení, ztrácí toto legitimitu. Třetím požadavkem je vnitřní jednota těchto institucí – jejich legitimita je zpochybněna, pokud existuje rozpor mezi jejich deklarovanou funkcí a skutečným fungováním

---

<sup>186</sup> Srov. BARŠA, P., CÍSAŘ, O. *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*, s. 479-480.

<sup>187</sup> Srov. Tamtéž.

(příkladem je Mezinárodní měnový fond). Podle liberálních institucionalistů nyní na globální úrovni neexistují politické a sociální podmínky pro uskutečnění demokratického ideálu, protože chybí globální veřejnost a podmínky pro vznik konsenzu o podobě globálně demokratického rámce.<sup>188</sup>

- **Deliberativní demokracie**

Zastánci tohoto přístupu považují za nedostatečné pro demokratický proces soustředit se na instituce. Je třeba rozvinout nadnárodní politickou scénu tak, aby zprostředkovávala debatu mezi politickými aktéry a občany. Cílem je tedy vytvoření podmínek pro veřejnou debatu – deliberaci. Na základě aktuálně projednávaného problému by také vznikala flexibilní deliberativní tělesa. Vznikla by ta možnost pro všechny zainteresované strany bez ohledu na jejich teritoriální příslušnost, moci se vyjádřit k dané problematice. Zásadní problém představuje otázka, kdo bude pověřen sestavováním těchto institucí.<sup>189</sup>

Podle Peheho jsou tyto nové teorie také výsledkem znechucení konfrontačním stylem politiky klasické liberální demokracie. Těchto konceptů je mnohem více. Některé jsou utopistické, ale jiné, jako třeba „dialogická demokracie“ Anthony Giddense, navrhuje hledání konsenzu v celospolečenském dialogu, jehož se kromě politických stran účastní i občanská společnost.<sup>190</sup>

### **3.2.1 Normativní model deliberativní demokracie jako prostor pro řešení celospolečenských problémů**

V předchozí kapitole jsme se zabývali novými koncepty demokracie, které by se měly uplatnit v budoucnu při řešení aktuálního problému legitimacy nadnárodních organizací. Jedním z těchto normativních modelů je i deliberativní demokracie. Tato škola je v současnosti velmi vlivná především ve Spojených státech amerických. Jejím těžištěm je kladení důrazu na hledání konsenzu přednostně před uplatňováním konfrontačních mechanismů.<sup>191</sup> Právě pro vliv, která si tato teorie získala a jakou odezvu (i v Evropě)

---

<sup>188</sup> Srov. BARŠA, P., CÍSAŘ, O. *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*, s. 479-480.

<sup>189</sup> Srov. Tamtéž.

<sup>190</sup> Srov. PEHE, J. *Demokracie bez voleb* [online].

<sup>191</sup> Srov. Tamtéž [online].



mělo její zpracování jedním z nejvýznamnějších světových filosofů současnosti, Jürgenem Habermasem, jsme se rozhodli ji více rozvést i v této práci.

Habermas ve svém textu *Tři normativní modely demokracie* nejprve popisuje dva z nich. Jsou jimi liberální a republikánský model, které získaly obecné uznání a ve Spojených státech amerických jsou hlavními postoji k demokracii, pravidelně soupeřícími o přízeň voličů. Habermas se v popisu těchto modelů zaměřuje především na to, jak definují občana a na základě jejich kritiky navrhuje třetí „proceduralistickou“ koncepci, pro kterou užívá název „deliberativní politika“:<sup>192</sup>

- **Liberální model**

Toto pojetí vnímá úlohu demokratického procesu jako službu společnosti, konanou v její zájmu. Stát je aparátem veřejné správy a společnost „systém tržně strukturovaných vztahů soukromých osob a jejich společenské práce“.<sup>193</sup> Politika má za úkol prosazovat soukromé zájmy společnosti vůči státnímu aparátu. Tento aparát využívá politickou moc v zájmu kolektivních cílů. Státu občanů je přitom určován mírou subjektivních práv, která mají vůči státu a svým spoluobčanům. Občané stojí pod ochranou státu, pokud o své zájmy pečují v mezích stanovených zákonem. Politická práva „umožňují občanům uplatňovat své soukromé zájmy takovým způsobem, že se tyto zájmy mohou nakonec spojit v otázce hlasování, složení parlamentu a sestavení vlády s jinými soukromými zájmy v jednu politickou vůli, a ovlivnit tak administrativu.“<sup>194</sup> Tím občané kontrolují výkon státní moci, aby byl uplatňován v zájmu občanů. Svoboda občanů je svobodou od externího nátlaku.<sup>195</sup>

- **Republikánský model**

Republikánské pojetí definuje svobodu občanů pozitivně – neosvobozuje je od externího tlaku, ale zapojuje do společné praxe, tedy stává se členem společenství a komunity se sdílenými hodnotami. V ní se občané sami mohou rozhodnout pro to, být politicky zodpovědnými. Právo politické účasti a práva na komunikaci jsou prvořadými prvky republikánské svobody. Politický proces neslouží pouze ke kontrole činnosti státu občany, ani není prostředníkem mezi státem a občany. Legitimita politiky spočívá v její ochraně společnosti a její

---

<sup>192</sup> Srov. HABERMAS, J. *Tři normativní modely demokracie*. In SHAPIRO, I. HABERMAS, J. *Teorie demokracie dnes*, s. 79.

<sup>193</sup> Tamtéž.

<sup>194</sup> Tamtéž, s. 81.

<sup>195</sup> Srov. Tamtéž.

svobody. Politika institucionalizuje svobodu, přičemž není míněna svoboda jednotlivců a jejich subjektivních práv, ale svoboda celku:<sup>196</sup> „Je zaručen proces utváření mínění a vůle, proces utváření mínění a vůle, v němž se svobodní a sobě rovni občane mohou shodnout na tom, jaké cíle a normy jsou jejich společným zájmem.“<sup>197</sup>

Tyto dva modely Habermas dále analyzuje a kritizuje. V politice (tedy v obou modelech) chybí podle Habermase otázky etického porozumění, kterých se nedostává proto, že demokratické diskuse jsou eticky příliš sevřené. Přitom diskuse, ve kterých jde o sebeporozumění (tedy o ujasnění toho, jak sama sebe chápat v rámci národa, regionu, skupin a spolků) a hledání vzájemných vztahů (s menšinami, sociálně exkludovanými), jsou důležitou součástí politiky. V dnešní pluralistické společnosti ale často politické cíle determinují zájmy a hodnotové orientace, které nemohou být prospěšné společnosti jako celku. Tyto zájmy jsou pak ve vzájemném konfliktu a není možné dosáhnout konsenzu. Aby se tyto zájmy vyrovnaly, je třeba nalézt kompromis – ten vytváří ty strany diskuse, které jsou nositeli moci. K tomu musí docházet za určitého normativního ospravedlnění:<sup>198</sup> „Politicky ustanovené právo, má-li být legitimní, musí být v souladu přinejmenším s těmi morálními zásadami, které se domáhají obecné platnosti i za hranicemi konkrétního právního společenství.“<sup>199</sup>

Z těchto dvou modelů Habermas přejímá některé prvky a doplňuje je o další návrhy, čímž vytváří koncept deliberativní demokracie. Inspiraci čerpá mimo jiné z významného současného amerického právního teoretika Franka I. Michelmana, jehož i cituje: „Deliberace (...) se týká určitého postoje ke společenské kooperaci, konkrétně otevřeného postoje k argumentům, které odkazují jak na požadavky druhých, tak i na mé vlastní. Deliberativním prostředkem je výměna názorů uskutečňovaná v dobré víře - včetně vyjádření účastníků o tom, jak oni sami chápou své vlastní životní zájmy – (...) v nichž hlas, pokud se vůbec hlasuje, reprezentuje podíl na společném utváření soudů.“<sup>200</sup> Habermas z toho vyvozuje, že strany, které mají zájem získat ve státě mocenské pozice, musí přistoupit na deliberativní styl politiky. Taková diskuze

---

<sup>196</sup> Srov. HABERMAS, J. Tři normativní modely demokracie. In SHAPIRO, I. HABERMAS, J. *Teorie demokracie dnes*, s. 81-82.

<sup>197</sup> Tamtéž, s. 82.

<sup>198</sup> Srov. Tamtéž, s. 86-87.

<sup>199</sup> Tamtéž, s. 87.

<sup>200</sup> Tamtéž, s. 85.

v politice pak legitimizuje získání mocenských pozic i výkon politiky jako takové.<sup>201</sup> Opodstatnění deliberativní politiky vidí Habermas v tom, že jako forma komunikace vyžaduje etické seberepozumění a nalezení kompromisu na základě rozumné střední cesty, ke které se dospívá na základě morálního zdůvodnění a právního přezkoumání souvislostí. To je způsob, který vede k vytvoření společné vůle protistran.<sup>202</sup> Deliberativní politika zůstává vždy součástí komplexní společnosti, která se vymyká normativnímu přístupu právní teorie. V deliberativním modelu je politický systém jen jedním z mnoha systémů jednání – nestojí tedy na špici nebo v centru. Důvodem je to, že politika garantuje záruky při řešení problémů společnosti, a proto musí právně komunikovat i se všemi ostatními legitimně uspořádanými stranami jednání a to bez ohledu na jejich strukturu nebo způsob řízení. Deliberativně vedená komunikace si zachovává souvislost s reálným životem. Jeho části, které vznikají přirozeně, se běžně v politickém procesu jen těžko zapojují (svobodomyšlná politická kultura, uvědomělá politická socializace, iniciativy utvářející mínění), ale právě pro existenci deliberativního modelu jsou podmínkou.<sup>203</sup> Praktické fungování modelu popisuje Habermas následovně: „Diskursivní teorie počítá s vyšším stupněm intersubjektivní komunikace, které probíhají jednak v institucionalizované formě porad v parlamentu, jednak v síti komunikace politických veřejností. (...) Normativní implikace jsou nasnadě: sociálně integrační síla solidarity, kterou již nelze čerpat pouze ze zdrojů komunikativního jednání, se má rozvíjet na základě široce diferenciovaných autonomních veřejností a právně institucionalizovaných postupů demokratického utváření mínění a vůle.“<sup>204</sup>

---

<sup>201</sup> Srov. HABERMAS, J. Tři normativní modely demokracie. In SHAPIRO, I. HABERMAS, J. *Teorie demokracie dnes*, s. 85.

<sup>202</sup> Srov. Tamtéž, s. 87.

<sup>203</sup> Srov. Tamtéž, s. 94-95.

<sup>204</sup> Tamtéž, s. 91.

## **4 Rozdíl ve vztahu náboženství a politiky v západních společnostech – Evropa a Spojené státy americké**

Jak jsme již několikrát naznačili v předchozích kapitolách této práce, západní společnosti – tedy západní Evropa a Spojené státy – mají mnoho společného. Dnes jsou hlavními partnery na poli politiky a silnými globálními hráči, společně prostřednictvím různých nadnárodních organizací pečují o světový mír a šíření hodnot demokracie. Na poli vztahu jejich politik k náboženství nalezneme ale velké rozdíly, které se promítají do každodenního života jednotlivců i společnosti. Tyto rozdíly vzbuzují živou debatu o správním postavení náboženství a církví ve veřejném životě demokratických států a o povaze demokracie samotné, která právě se vzrůstající mocí nadnárodních organizací nabývá nových významů. Tuto debatu jsme částečně nastínili ve třetí kapitole přiblížením díla Jüгена Habermase. V první kapitole jsme vysvětlili pojem občanského náboženství a již zde byly patrné rozdíly mezi společnostmi západoevropskou a americkou. A v druhé kapitole jsme si připomněli, čím v dějinách vývoj vztahu politiky a náboženství v minulosti prošel. Všechny tyto oblasti našeho zájmu byly důležité pro pochopení dnešní situace a debaty, která se kolem ní rozvinula. Právě Habermas, zřejmě nejvýznamnější současný filosof a papež Benedikt XVI., hlava katolické církve, jsou jejími významnými protagonisty a jejich polemika reflektuje obecnou debatu posledních let.

.

### ***4.1 Evropská společnost a paradox katolicismu***

Současnou evropskou společnost kritizuje v mnohých ohledech emeritní papež Benedikt XVI. Již jsme se jednou zabývali jeho varováním před racionalismem, o kterém se domnívá (a opakovaně zdůrazňuje), že právě tento přístup vede ke zkáze a způsobil současnou krizi. Nyní tuto kritiku můžeme nahlédnout v širších souvislostech: Evropa byla kdysi křesťanským světadílem, ale rovněž byla výchozím bodem vědecké racionality, jež otevřela velké možnosti a stejně velké hrozby. Křesťanství z Evropy nevyšlo, ale v právě v Evropě našlo svoji historicky nejvýznamnější podobu. Nemůžeme je označovat jako náboženství evropské kulturní oblasti, s Evropou však zůstává zvláštním způsobem spojeno. Tato křesťanská Evropa ale již od renesance

a ještě více od osvícenství rozvíjela vědeckou racionalitu („osvícenství má křesťanský původ“), která v dnešní kultuře vylučuje Boha z veřejného povědomí. Je buď popírán nebo pro neprokazatelnost své existence řazen pouze do oblasti subjektivní volby, bezvýznamné pro veřejný život. Racionalita se svým požadavkem po dokazatelnosti všeho tímto způsobem ohrožuje i mravní vědomí, protože má tendenci určovat co je a není mravní na základě kalkulace důsledků. Věci přestávají být dobré nebo špatné o sobě, protože se více hledí na jejich následky. Kultura, která se v Evropě vyvinula, tak stojí v ostrém protikladu ke křesťanství, ale i k ostatním náboženským a mravním tradicím lidstva.<sup>205</sup>

Tvrzení, že by osvícenství a z něho vyrůstající demokracie se svým silným důrazem na svobodu lidí mělo svůj původ v křesťanství, je pro mnohé autory neakceptovatelný argument. Římskokatolická církev, jak známo, měla k těmto novým tendencím společnosti negativní postoj, byla proti změně. Liberalismus a demokracii viděla jako absurdní módní výstřelky. Křesťanský původ svobody vysvětluje Fareed Zakaria, který pro tento jev dokonce vymyslel pojem „paradox katolicismu“.<sup>206</sup> Podle něj katolická církev jako instituce svobodu myšlení nevyznávala a nerespektovala odlišnosti ve víře. Požadovala bezvýhradnou poslušnost a prosazovala svá dogmata. Vybuodovala hierarchickou a autokratickou strukturu. Církev sama se také nepovažovala nikdy za instituci, která prosazuje svobodu jednotlivců. Přesto to však činila tím, že se vždy stavěla proti moci státu a omezovala moc vladaře. Základní společenské instituce (obřady manželství, smrti a narození) byly záležitostí církve a církev vlastnila rozsáhlé majetky. Jako jediná instituce byla katolická církev nezávislá na světské moci, které se dokázala vzepřít. Právě tím, že stála proti státní moci, napomohla k vytváření prostoru pro zárodky svobody.<sup>207</sup>

Ratzinger dále uvádí, že nyní existuje „nový moralismus, jehož klíčovými hesly jsou spravedlnost, mír a zachování stvoření, hesla, která evokují podstatné morální hodnoty, jež skutečně potřebujeme.“<sup>208</sup> Vyjadřuje ovšem obavu, že tento moralismus se týká spíše oblasti stranické politiky, protože postrádá důraz na osobní povinnosti v každodenním životě. Místo toho vyjadřuje spíš nároky vůči ostatním. Tento moralismus sebou přináší nezodpovězené otázky (Co je to spravedlnost a kdo ji definuje? Co slouží míru?). To je nebezpečné, protože pak se pacifismus může zvrhnout

---

<sup>205</sup> Srov. RATZINGER, J. *Evropa v krizi kultur* [online].

<sup>206</sup> ZAKARIA, F. *Budoucnost svobody*, s. 40.

<sup>207</sup> Srov. Tamtéž.

<sup>208</sup> RATZINGER, J. *Evropa v krizi kultur* [online].

v anarchismus až terorismus. K tomu jsou náchylní zvláště mladí lidé, kteří se shlédnou v ideálech.<sup>209</sup> Před Raztingerem v podobném duchu varoval Jan Pavel II. v roce 1991, když zdůraznil, že se dnes projevují tendence určovat pravdu většinovým rozhodnutím a tudíž může kolísat podle politické rovnováhy.<sup>210</sup> „V této souvislosti je třeba říci, že neexistuje-li žádná konečná pravda, která řídí politické jednání a dává mu orientaci, lze ideje a přesvědčení snadno zneužít pro mocenské účely. Jak dokazuje historie, demokracie bez hodnot se snadno mění v otevřenou nebo skrytou totalitu.“<sup>211</sup> Náboženství by tedy mělo mít místo v životě člověka nejen jako jeho soukromá věc, nýbrž prostupovat společnost pro hodnoty, které přináší, a které mohou tvořit základní mravní konsenzus společnosti. Podobně se o funkci náboženství ve společnosti vyjadřoval i T. G. Masaryk, který ač politika a nikoliv církevní představitel, v mnohém by se s Janem Pavlem II. i Benediktem XVI. jistě shodl: „Boj svobodného myšlení s pozitivními náboženstvími vede k beznábožnosti mas; tato beznábožnost pak znamená rozumovou a mravní anarchii a smrt.“<sup>212</sup> Proto člověk potřebuje mít duchovní střed – nemohou mu stačit pouze abstraktní ideje. V případě, že člověk ztratí svůj jednotný světový náboženský názor, znamená to pro něj „intelektuální a mravní rozháranost a anarchii, neboť tato ztráta je více méně násilným odhazováním starého názoru, je boj nehotového názoru nového starým: moderní člověk je nehotový, neucelený, nejednotný, polovičatý.“<sup>213</sup>

#### 4.1.1 Staronový program státního ateismu a Evropská ústava

Po francouzské revoluci se očekával nástup společnosti ve zcela nové podobě, než jakou reprezentoval svou netolerancí starý monarchistický režim. Ten byl spojován s křesťanstvím a institucí církve. Mnozí myslitelé ovšem měli zájem zachovat etické hodnoty spojované s křesťanstvím. ve snaze vyřešit tuto situaci se začala razit myšlenka, že náboženství není záležitostí státu a víra je soukromou věcí každého jednotlivého člověka. Tolerance, která se stala hlavní hodnotou osvícenců, neměla platit na ateismus. Ten byl zatracován i kritiky křesťanství, například Voltairem, který byl

---

<sup>209</sup> RATZINGER, J. *Evropa v krizi kultur* [online].

<sup>210</sup> Srov. *Centesimus annus*, čl. 46.

<sup>211</sup> Tamtéž, čl. 46.

<sup>212</sup> MASARYK, T. G. *Sebevražda*, s. 143.

<sup>213</sup> MASARYK, T. G. *Moderní člověk a náboženství*, s. 25.

znám svými protikřesťanskými polemikami. Ateisté ale existovali a bylo třeba najít cestu, jak udržet hodnoty náboženství, které by oslovovaly i ateisty. Na místo Boha tak bylo třeba vyzdvihnout něco, co lze uctívat. Pro osvícence tím byl rozum, protože jeho prostřednictvím je možné poznat svět a zlepšit ho. Racionální člověk může dosáhnout poznání, svobody a štěstí.<sup>214</sup> Filosofie začala sebe sama považovat za správnou střední cestu mezi dvěma extrémy – ateismem a pověrou. Jandourek připomíná francouzského filosofa Julienu Offraye de La Mettrie, který prohlašoval, že nikoliv ateisté, ale fanatičtí kněží jsou nebezpečím pro společnost, a že lze spojit morální život a filosofický ateismus. Ateistický stát je potom nejlepší ze všech možných.<sup>215</sup> Ateismus se později stal pro Karla Marxe nutným předpokladem komunismu. člověk podle něj nepotřeboval žádného vykupitele. A náboženství bylo přežitkem nespokojených lidí. Proto mělo samo vymizet v komunismu – až společnost dojde klidu a štěstí. Všechny představy spojené s ideou vykupitele byly podle něj nebezpečné, protože takové iluze odvádějí člověka od pravé cesty, která je v souladu s vědeckou realitou.<sup>216</sup>

Ačkoliv má tedy státní ateismus své kořeny již ve francouzské revoluci, plně se mohl rozvinout až ve 20. století. V oficiálně ateistických státech často docházelo k tomu, že na sebe náboženské formy bral státní kult, což vedlo k fenoménu politických náboženství, kterými jsme se podrobněji zaobírali i v této práci. Místo světců zaujali představitelé těchto států, náboženské obřady a rituály byly pozměněny k účelům těchto režimů nebo zcela vytlačeny a nahrazeny oslavami státního kultu. Státní ateismus došel svého vrcholu v komunistických a socialistických režimech, kterými byla silně postížena značná část evropských států a dodnes je patrný na Kubě nebo v Číně. V mírnější formě můžeme ale tendence ke státnímu ateismu pozorovat i v západoevropských státech, kde ideologie marxismu nikdy nedosáhla relevantní podpory natolik, aby ovlivnila stát a jeho směřování. Těmito tendencemi jsou snahy o sekularizaci veřejného prostoru, patrné na Západě již několik desetiletí. nejedná se již o potlačování náboženství jako takového, ale vymezení jasného prostoru, ve kterém by se mělo pohybovat. Za ten je nyní považována soukromá sféra jedinců, kteří ve jménu svobody vyznání garantované ústavami, mají možnost se sami rozhodnout, zda a jak chtějí to které náboženství vyznávat (pokud přitom nebudou překračovat světské

---

<sup>214</sup> Srov. JANDOUREK, J. *Vzestup a pád moderního ateismu*, s. 32.

<sup>215</sup> Srov. Tamtéž.

<sup>216</sup> Srov. Tamtéž, s. 47.

zákony), či zda budou ateisty. Náboženství je ale vytěšňováno z politického prostoru, který mu dle těchto zásad nenáleží.

Právě současná debata, kterou v této kapitole mapujeme, má se stáním ateismem v tomto pojetí hlubokou souvislost. Jak jsme nastínili výše, církevní představitelé (a nejen oni) apelují na zachování morálních hodnot, jejichž základy podle nich položilo, udržuje a rozvíjí křesťanství jakožto pevný systém poskytující útočiště lidem zmateným rychlými proměnami celého světa (a relativismem), ke kterým dochází v rámci globalizace. Tyto morální hodnoty mají zůstat pevně ukotveny ve veřejném životě. Své významné zastánce má ale i opačný názor a debata vzniklá z těchto dvou názorových proudů si získala ještě větší pozornost v souvislosti s tzv. Evropskou ústavou. Ta měla za cíl nahradit smlouvy Evropské unie jediným dokumentem a zástupci pětadvaceti zemí společenství ji podepsali 29. října 2004 v Římě. Smlouva se ale stala předmětem široké kritiky a poté, co nebyl ratifikována ve Francii a Nizozemí, nemohla nabýt platnosti. Hned začátkem preambule se odvolává k tradičním evropským hodnotám: Zástupci jmenovaných zemí, ratifikujících smlouvu, se doznávají k inspiraci „evropským kulturním, náboženským a humanistickým odkazem, ze kterého vzešly všeobecné hodnoty nedotknutelných a nezadatelných práv lidských bytostí, demokracie, rovnosti, svobody a právního státu (...).“<sup>217</sup> Totožný text byl použit v preambuli tzv. Lisabonské smlouvy,<sup>218</sup> jež neúspěšnou Evropskou ústavu nahradila a vstoupila v platnost 1. prosince 2009.

Emeritní papež Benedikt XVI. se domnívá, že v Evropské ústavě se odrazila protikladnost dvou kultur, které Evropě vtiskly svůj ráz a reaguje na ni následovně: „V diskusi o preambuli Evropské ústavy se ta protikladnost ukázala ve dvou kontroverzních bodech: v otázce odvolání na Boha v ústavě a zmínky o křesťanských kořenech Evropy. Jelikož jsou v čl. 52 ústavy zaručena instituční práva církví, říká se nám, že můžeme být klidní. Znamená to však, že církve mají v životě Evropy jisté postavení v oblasti politického kompromisu, kdežto v základech Evropy nemá místo ani stopa jejich obsahu. (...) Tvrzení, že by zmínka o křesťanských kořenech Evropy urážela city početných ne-křesťanů v Evropě, je málo přesvědčivé vzhledem k tomu, že jde především o historický fakt, jež nikdo nemůže vážně popírat. (Ta historická zmínka má ovšem také vztah k přítomnosti, protože uvedením kořenů se ukazují též zbývající zdroje morální orientace a tím i jeden identifikační faktor té formace, kterou

---

<sup>217</sup> *Smlouva o Ústavě pro Evropu* [online].

<sup>218</sup> *Srov. Konsolidované znění Smlouvy o Evropské unii a Smlouvy o fungování Evropské unie* [online].



Evropa představuje.)“<sup>219</sup> Český filosof a sociolog Václav Bělohradský tomuto postoji církve tvrdě odporuje ve svém eseji *Doba Ratzingerova*. Centrem jeho kritiky se stává postoj papeže Benedikta XVI. Podle něj se papež snaží redukovat evropskou identitu na křesťanskou tradici: „Papež Ratzinger je papežem obratu k identitě, vyhlašuje, že Evropa se musí vrátit ke svým kořenům a přijmout závazek plynoucí z její tradice, která je založena na zjevené pravdě křesťanství. Náboženství se tak vnucuje evropským národům jako tradice, jejíž popření by ohrozilo jejich národní identitu.“<sup>220</sup> Svůj postoj dokumentuje Bělohradský slovy kardinála Bertoneho, která pronesl při své návštěvě v Praze. Podle Bertoneho jednotlivé evropské země mají vlastní identitu. Stává se ale, že Evropská unie předepisuje těmto zemím práva ze svého pohledu na věc, která ovšem nezapadají do tradice těchto států. Jako příklad Bertone uvedl možnost, že Evropská unie uzná homosexuální svazky a postaví je tím na roveň manželství. Dle něj by se pak státy v souladu se svou tradicí proti takovému nařízení měly bránit a církve je připravena jim v tom být nápomocna.<sup>221</sup> Bělohradský se domnívá, že Benedikt XVI. nahlíží vzhledem ke svému lpění na tradici sekularizaci pouze jako ztrátu náboženství a tím i identity, že je pro něj nihilismem, který ohrožuje budoucnost Evropy. V protikladu k tomu, ale uvádí, že zdrojem identity Evropanů je také kritická kultura a kritika všech náboženství. Tato kritika boří jen ty tradice, které považuje za nerozumné a naopak za legitimní považuje to, co lze obhájit v argumentujícím dialogu se svobodnými lidmi. Z tohoto hlediska považuje Bělohradský boj papeže proti každému pokusu relativizovat tradici na základě rozumu a svobodné vůle občanů až za fundamentalistický.<sup>222</sup>

Podle Gillese Kepela, který osvětluje Ratzingerovy postoje ještě z doby před debatou o Evropské ústavě (a předtím, než se stal papežem), lze soudit, že v základu stejné názory prosazoval kardinál Ratzinger vždy a nejedná se tak o jeho nový názorový směr, nýbrž o směřování celé katolické církve, která usiluje o obnovení svého ztraceného veřejnoprávního postavení. To je základním cílem snahy o rechristianizaci západoevropských států. Kepel uvádí, že pro Ratzingera by bylo ideální řešením dosáhnout rechristianizace „shora“, tedy tím, že stát omezí své nároky a podřídí se transcendentálnímu principu. Dokládá to Ratzingerovým výrokem, že stát musí uznat, že určitý systém základních hodnot, spočívajících na křesťanství, je předpokladem jeho

---

<sup>219</sup> RATZINGER, J. *Evropa v krizi kultur* [online].

<sup>220</sup> BĚLOHRADSKÝ, V. *Doba Ratzingerova* [online].

<sup>221</sup> Srov. Tamtéž [online].

<sup>222</sup> Srov. Tamtéž [online].

existence. Stát musí pochopit, že existuje soubor pravd, které nepodléhají konsenzu, ale předcházejí ho a umožňují.<sup>223</sup> V katolickém světě je státu vyhrazen autonomní prostor, pokud jde o jeho podřízenost pravdám evangelia. Uspořádání společnosti vzešlo z křesťanství a je dualistické. Do respektování této autonomie patří svoboda a lidská práva a na tyto pojmy si církve paternalisticky dělá práva. Moderní pojetí svobody je zákonitým produktem křesťanského životního prostoru. Mimo tento prostor se nemohlo vyvinout. Dualismus, který je předpokladem svobody, vychází z logiky křesťanství. A svoboda se ztrácí, když je církev potlačena jako veřejná instituce.<sup>224</sup> Tyto názory tehdejšího kardinála nás upomínají na Zakariův paradox katolicismu, jak jsme jej představili výše v této kapitole. Zároveň nám nabízí další výhled v tomto sporu, který je symbolický, protože se nezabývá konkrétními dopady nabízených řešení nebo kritizovaných postojů. Jedná se v něm o relevanci "občanského náboženství", přičemž protistrany prosazují programové přihlášení či nepřihlášení se k určitým hodnotám. Téma občanského náboženství nás proto bude zajímat v další části této čtvrté kapitoly.

## **4.2 Kulturní válka v Evropě versus občanské náboženství ve Spojených státech amerických**

Evropská a americká společnost mají stejné kořeny a i dnes jsou si velmi podobné. Euroamerická společnost vyznává stejné hodnoty a státy, které ji zaštiťují, jsou světovými hegemony beroucími na sebe úlohu ochránců míru a obránců demokratických hodnot, které se staly jejich podstatou. Demokracie v Evropě a Americe ale není stejná. Důvodem je rozdílné postavení náboženství ve společnosti. Protože náboženství spoluformuje občanskou společnost, je tato jiná, a tedy soukromý život občanů je jiný stejně jako způsoby, jakými mohou prosazovat své zájmy. A právě tím se liší i život skupin tvořících americkou společnost od skupin občanské společnosti v Evropě, kde intelektuálové debatují o tom, co to vůbec je občanská společnost a jakou roli náboženství v ní a potažmo politice lze akceptovat.

Současný americký katolický myslitel George Weigel popisuje nynější situaci v Evropě jako dvojí kulturní válku. První z nich je válka mezi postmoderními silami

---

<sup>223</sup> Srov. KEPEL, G. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*, s. 58.

<sup>224</sup> Srov. Tamtéž, s. 59.

morálního relativismu a obháječi tradičních morálních představ.<sup>225</sup> Druhá „je bojem o definici občanské společnosti, o význam tolerance a pluralismu, o meze multikulturalismu ve stárnoucí Evropě, jejíž plodnost, nedosahující úrovně prosté reprodukce, otevírá dveře rychle rostoucí a asertivní muslimské populaci.“<sup>226</sup> V první válce jsou podle Weigela agresory sekularisté s jakousi fobií proti křesťanství. Ti se snaží smazat stopy evropské židovsko-křesťanské kultury a tradice z dnešního prostoru Evropské unie. Činí to tak, že ve jménu rovnosti požadují prosazení záležitostí, které této tradici odporují (příkladem mohou být homosexuální sňatky). V druhé válce jsou agresory radikální muslimští aktivisté, kteří opovrhují Západem, jsou rozhodnutí vnútit západní společnosti islám nepřijatelnými prostředky (násilím až terorismem).<sup>227</sup> Georgie Weigel je znám svou obhajobou názorů papeže Benedikta XVI. a jistě by se shodli v i tomto bodě. Papež v roce 2005 v souvislosti s reakcí na hlasy hájící postoj, že zmiňování křesťanských kořenů evropské společnosti v oficiálních dokumentech není správné, jelikož tím může urážet obyvatele jiného vyznání, tento argument označil za povrchní. Nemůže podle něj být považován za relevantní, neboť ani muslimy, ani židy, žijící v Evropě, neuráží naše křesťanská morálka.<sup>228</sup> Tím, co se jich dotýká, je naopak „cynismus sekularizované kultury, který popírá své vlastní základy“. Souhrnně tak lze říci, že „příslušníky jiných náboženství neuráží zmínka o Bohu, nýbrž spíše pokus vybudovat lidské společenství úplně bez Boha.“<sup>229</sup>

Ačkoliv se tato kritika týká Evropy, podle některých autorů nejde o ni nebo Evropskou unii, ale výše popsané je spíše problémem současných liberálních vlád. Podle Jamese Kalba liberalismus podkopává své staré principy jakými jsou svoboda projevu nebo svoboda svědomí. Děje se tak proto, že tyto vlády musí uspokojit dvě potřeby – dosáhnout lidové podpory, ale zároveň vytrvat ve svých liberálních cílech, stanovovaných experty. Aby obě potřeby dokázaly uspokojit, musí upravit lidové názory ve prospěch cílů, které byly předem stanoveny jako správné. K tomu mohou využít prostředky jako vzdělávání a dohled nad životem organizací v zájmu rovnosti. Kalb tvrdí, že místo toho ale často využívají prostředky donucovací, tedy prosazují nové zákony o „kacířství a rouhání“. Příkladem může být rozhodnutí americké administrativy, že náboženské instituce nebudou mít výjimku ze zákona, který požaduje

---

<sup>225</sup> Srov. WEIGEL, G. *Dvojí kulturní válka v Evropě* [online].

<sup>226</sup> Tamtéž [online].

<sup>227</sup> Srov. Tamtéž [online].

<sup>228</sup> Srov. Tamtéž [online].

<sup>229</sup> RATZINGER, J. *Evropa v krizi kultur* [online].

hrazení zdravotní péče za antikoncepci a látky způsobující potraty. Těm, jež zákon nebudou dodržovat, hrozí vysoké pokuty. Tím staví tyto instituce do pozice, kdy jsou nuceny jednat buď v rozporu se svými zásadami (svědomím) nebo za ně budou postihovány.<sup>230</sup> K těmto tendencím liberálních vlád regulovat zájmy občanů vyjádřil obavu i Jürgen Habermas. Podle německého teologa Buße i Habermas tuší, že liberální společnost nemusí při životě udržet pouhé právní zajištění pomocí pravidel diskurzu. Proto by občané měli aktivně využívat možnost komunikace a spoluúčasti v zájmu obecného blaha. Jenom tak mohou být motivováni a tuto motivaci nemůže stát nijak vynucovat. Proto je ve vlastním zájmu státu samotného, aby se zdroji normativního povědomí a solidarity občanů zacházel s respektem a šetrností. Jinak sám přispěje k sekularizaci, která se bude vymykat kontrole, což je současnou hrozbou.<sup>231</sup>

Italský filosof a politik Marcello Pera je známým agnosticistou, a o to překvapivější nabídl řešení v rámci diskuse o současných evropských válkách, kterou vedl s tehdejším kardinálem Ratzingerem v dopisech, a která následně vyšla v knižní podobě pod názvem *Without roots: The West, relativism, Christianity, Islam*.<sup>232</sup> Pera píše, že Evropané jsou postiženi epidemií sekularismu a domnívají se, že přijmout svou kulturu by bylo aktem netolerance a mohlo to značit protidemokratické a antiliberální přístupy. Díky tomuto se ale Evropa dostala do zajetí politické korektnosti. Pera nesouhlasí s Ratzingerem v názoru, že obnovit evropskou civilizační morálku mohou jen menšiny, které se postaví sekularizační ideologii Evropské unie a najdou novou vazbu na evropské židovsko-křesťanské a morální dědictví. Pera se naopak domnívá, že tuto obnovu musí uskutečnit křesťané a sekularisté společně. V jejím rámci je třeba rozvinout občanské náboženství, jež přinese své hodnoty do každé části společnosti (od jednotlivců, přes rodiny, až ke spolkům a občanské společnosti), ale nebude vstupovat do politických stran, vládních programů atd., aby neovlivnilo rozdělení časné sféry na církve a stát.<sup>233</sup> Weigel dále popisuje, že Perův návrh občanského náboženství dostal jasnější obrysy, když Pera založil hnutí nazvané „Za Západ, nositele civilizace“. Manifest hnutí zavazuje své signatáře k naplňování programu obnovy s cíli zbavit terorismus omlouvání a podpory, integrovat přistěhovalce ve jménu společných hodnot, podporovat právo na život od početí do přirozené smrti, potvrdit hodnotu rodiny jako

---

<sup>230</sup> Srov. KALB, J. *Až skončí liberalismus: Poznámky k rekonstrukci*, s. 5-6.

<sup>231</sup> Srov. BUß, G. Jsou náboženská přesvědčení slučitelná s demokratickými diskurzemi? Odpovědi současné filosofie a teologie. In SLÁDEK, K. a kol. *Monoteistická náboženství a stát*, s. 262.

<sup>232</sup> Srov. WEIGEL, G. *Dvojí kulturní válka v Evropě* [online].

<sup>233</sup> Srov. Tamtéž [online].

přirozeného partnerství založeného na manželství, šířit svobodu a demokracii jako universální hodnoty, udržet instituční oddělení církve a státu, a nedovolit přesunout náboženskou dimenzi pouze do individuální sféry.<sup>234</sup> Je možné, že Peru budou v budoucnu následovat další a předpověď kardinála Ratzingera se naplní.

Ve Spojených státech amerických je situace velmi odlišná. Tvůrci jejich Ústavy se rozhodli neopírat v ní o náboženství vědomi si nutnosti brát ohled na všechny náboženské praktiky, jež by museli zahrnout. Ústava se tak omezila na vyjádření, že Kongres nesmí bránit svobodnému vyznávání náboženství ani vydávat zákony zavádějící nějaké náboženství.<sup>235</sup> I Spojené státy si v novodobé historii prošly sekularizací a jak jsme popsali výše v této práci, dnes jsou tendence tam spíše desekularizační. Velká část dnešní americké společnosti má náboženský charakter a je pro ni typická úcta k morálním hodnotám. Sekulární a náboženské bývá v životě lidí úzce propojeno. Politický moc je oficiálně od církevní striktně oddělena, ve skutečnosti ale náboženství prostupuje veřejným životem, dokonce je jeho neodmyslitelnou součástí, pevně v něm integrovanou. Američané se často odvolávají na Boha, který je morální autoritou. A Bůh je doprovází na každém kroku. Heslo „In God We Trust“ (Věříme v Boha) je na jednodolarové bankovce, „In God is our Trust“ (Bohu věříme). Součástí Slibu věrnosti vlajce Spojených států, který se odřikává při mnoha veřejných příležitostech a někde i každý den ve školách, je zmínka o Spojených státech jako „One Nation under God“, tedy o národu podřízenému Bohu. Odkaz na Boha je také součástí přísahy nově do úřadu nove nastupujícího prezidenta, který svůj slib vždy končí „So help me, God“ (V tom mi pomáhej Bůh). Takto vyjadřovaná víra v Boha je projevem náboženské formy, která však neodpovídá žádnému konkrétnímu náboženskému vyznání občanů. Je ale klasickým příkladem občanského náboženství – soustavou přesvědčení, hodnot, mýtů a symbolů. Americké občanské náboženství má svá „písma svatá“: Prohlášení nezávislosti a Ústavu. Má svého proroka v Georgie Washingtonovi a mučedníky v Abrahamu Lincolnovi, Johnu Kennedym a Martinu Lutheru Kingovi. Některá místa, která jsou památná pro americkou historii jsou svatostánky tohoto náboženství.<sup>236</sup> Kepel upozorňuje, že americké občanské náboženství žije v symbióze s jakýmkoliv konkrétním vyznáním. A různá náboženství naopak ctí posvátnost amerického národa, jeho symbolů a institucí. Důkazem toho může být, že v kostelech

---

<sup>234</sup> Srov. WEIGEL. G. *Dvojitá kulturní válka v Evropě* [online].

<sup>235</sup> Srov. WILSON. J. Q. *Tocqueville a Amerika*, s. 7-8.

<sup>236</sup> Srov. KEPEL, G. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*, s. 8-9.

a dalších svatostáncích často nad oltářem visí vlajka Spojených států amerických.<sup>237</sup> Takový obraz postavení náboženství přesně odpovídá tomu, jak občanské náboženství definuje Emilio Gentile: „Občanské náboženství je formou sakralizace kolektivní politické entity, která se neztotožňuje s ideologií určitého politického hnutí, prosazuje oddělení státu do církve (...) a koexistuje se zavedenými náboženstvími, aniž by se ztotožňovalo s náboženským vyznáním; jeho společná občanská víra je nadstranická a nadnáboženská, uznává širokou nezávislost jedince na posvěcené společnosti a obyčejně apeluje na spontánní dodržování etických zákonů společnosti a kolektivní liturgie.“<sup>238</sup>

#### 4.2.1 Evropské hodnoty a občanské náboženství na starém kontinentu?

V diskusích o sekularizaci a desekularizaci, evropské společnosti a Evropské unii jako ukazateli směřování starého kontinentu jsou často skloňovány “evropské hodnoty“. Již méně často se dozvídáme, co je pod tímto souslovím opravdu myšleno a jak se „to“ může vztahovat k diskutovaným záležitostem. Bývalý český politik Pavel Bratinka vymezuje hodnoty, které se podle něj ve společenském měřítku vyskytovaly pouze v Evropě, a proto je lze označit za evropské hodnoty:

- oddělení záležitostí profánních od posvátných;
- víra v lidskou svobodu;
- víra v rozumnost a poznatelnost světa;
- víra v rovnost lidí před Bohem;
- víra v důstojnost člověka.<sup>239</sup>

Bratinka dále analyzuje, jak se tyto hodnoty proměnily a jaké jsou dnes. Oddělení profánního od posvátného podle něj vymizelo. Jelikož v moderních společnostech garantem lidské důstojnosti a svobody již nejsou posvátné texty, staly se jimi listiny práv a svobod a ústavy. Rovnost před Bohem byla nahrazena rovností před zákonem. Víra v rozumnost dospěla do svého vrcholu – věda zaznamenala triumf a denně jej potvrzuje novými objevy.<sup>240</sup> Podle Bratinky to vzbuzuje mylný dojem, že tento vývoj je

---

<sup>237</sup> Srov. KEPEL, G. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*, s. 10.

<sup>238</sup> GENTILE, E. *Politická náboženství. Mezi demokracií a totalitarismem*, s. 185.

<sup>239</sup> Srov. BRATINKA, P. *Co hýbalo Evropou*, s. 7.

<sup>240</sup> Srov. Tamtéž.

v pořádku. Existují ale varovné signály napovídající, že tomu tak nemusí být a odchýlení dnešních evropských hodnot od těch původních může být hrozbou. Důkazem toho mají být události první poloviny 20. století: „Stačilo, aby někteří lidé chtěli být ´rovnější´ a mít více svobody pro sebe, a byl konec s lidskou důstojností, svobodou a rovností. A konec byl i s lidskou vědou.“<sup>241</sup> Tato zkušenost způsobila, že se evropským hodnotám v poválečných desetiletích navrátil status nedotknutelnosti. Dnes ale dochází k erozi lidské důstojnosti. Lidská důstojnost se podle Bratinky dostala do pozice, kdy nabývá významu, až když jsou lidé ochotni ji uznat (příkladem jsou potraty nebo eutanázie). Tím se z ní ale stává konvence a konvence je možné měnit. Pokud lidská důstojnost ztratí své postavení, zhroutí se i ostatní evropské hodnoty.<sup>242</sup> Jak vidíme, Bratinka evropské hodnoty nejen dokáže definovat, ale nabízí i pohled na jejich vývoj. Sám ovšem poznamenává, že boj o evropské hodnoty je právě v plném proudu.<sup>243</sup> A má zajisté pravdu. Mnozí autoři mají zcela odlišný názor.

Karel Schwarzenberg se domnívá, že mluvit o „evropských“ hodnotách je nesmysl. Naše hodnoty pocházejí z křesťansko-židovské a antické tradice a jsou společné jak Evropě, tak Spojeným státům. Nejsou tedy podle něj hodnotami ani evropskými ani americkými, nýbrž jsou oběma kontinentům společné. Uvědoměním si tohoto faktu se vyhneme častému politickému omylu – stavění tzv. evropských hodnot proti hodnotám Spojených států. Dokladem toho může být skutečnost, že tento pojem je nový; objevil se až v poledních desetiletích, po pádu komunistického režimu. Schwarzenberg se domnívá, že byl vytvořen jako protiváha k americké hegemonii. Upozorňuje, že názor levicově laděných politiků, kteří pojem evropské hodnoty brání, protože se domnívají, že jeho náplní může být například to, že evropské státy mají oproti USA vyvinutý sociální systém, je mylný. Sociální systém nemůže být považován za hodnotu v tomto smyslu. Autor za podobnými názory vidí neochotu nebo obavu přiznat, si, že za své, tzv. evropské, hodnoty vděčíme náboženství – tedy židovství a křesťanství, a to především za ty morální.<sup>244</sup>

Že tyto hodnoty vyrostly v židovsko-křesťanské kultuře, se shodne většina autorů, i když jak jsme viděli výše, tento názor má také své odpůrce. Podobné je to s náboženstvím samotným. Sekularizační tendence odsunout je do privátní sféry, jsou

---

<sup>241</sup> BRATINKA, P. *Co hýbalo Evropou*, s. 8.

<sup>242</sup> Srov. Tamtéž.

<sup>243</sup> Srov. Tamtéž, s. 9.

<sup>244</sup> Srov. SCHWARZENBERG, K. *Evropské hodnoty? Pojem, který nemám rád*. [online].

předmětem velkých sporů, hýbajících celou evropskou (a v posledních letech také americkou) kulturou. Podle některých autorů je náboženství dokonce diskriminováno a jeho označení za soukromou věc je projevem taktiky, nikoli skutečného přístupu.<sup>245</sup> Na druhou stranu, náboženství samo může být zdrojem diskriminace, jak jsme viděli mnohokrát v dějinách a někdy zažíváme i dnes, a právě o tom jsou přesvědčeni někteří jeho odpůrci.<sup>246</sup> Teolog Bogdan Pelc ale připomíná slova německého evangelického teologa Eilerta Hermse, který zdůrazňuje, že lidská přirozenost naprosto možnost státu nezávislého na systému etických pravd vyrůstajících z náboženství. Přitom každé náboženství je automaticky zároveň civilním náboženstvím, poněvadž se nachází v oblasti vzájemných vlivů různých lidských aktivit, nikdy není izolované od mezilidských vztahů, ale ani od politických. Společenský i politický život vždy používá náboženskou motivaci občanů – a to vědomě i nevědomě.<sup>247</sup> A Pelc upozorňuje na Hermsovu shodu s německým sociologem Niklasem Luhmannem, který zdůrazňuje všeobecně akceptovanou pravdu, že mizí význam náboženských institucí a církve, ale nikoliv význam náboženství obecně. Víra se stala více subjektivní a individuální, nicméně stále ovlivňuje život jednotlivců a celých společností. Proto se občanské náboženství v rozmanitých formách a podobách vyskytuje četných zemích s odlišnou historií, strukturou společnosti a vztahem k náboženským denominacím. Prvky tohoto náboženství jsou viditelné nejen v USA, ale i v Anglii, Francii, Německu.<sup>248</sup>

V souvislosti s Luhmannovým názorem musíme poznamenat, že ačkoliv za baštu občanského náboženství jsou považovány Spojené státy americké, některé jeho znaky můžeme jistě pozorovat i v sekularizované západní Evropě: Stejně jako v Evropské ústavě a Lisabonské smlouvě (jejichž preambuli jsme citovali v kapitole 4.1.1), se objevuje odkaz na Boha v ústavách některých evropských států. Preambule Ústavy Spolkové republiky Německo začíná větou: „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, von dem Willen beseelt, als gleichberechtigtes Glied in einem vereinten Europa dem Frieden der Welt zu dienen, hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben.“<sup>249</sup> (Vědom si své odpovědnosti před Bohem a lidmi, inspirován vůlí sloužit jako rovnocenný partner ve sjednocené Evropě míru světa, přijímá německý lid na základě své ustavující moci tento

---

<sup>245</sup> Srov. TROJAN, J. S. *Moc víry a víra v moc*, s. 152.

<sup>246</sup> Srov. Tamtéž, s. 159.

<sup>247</sup> Srov. PELC, B. *Americké civilní náboženství* [online].

<sup>248</sup> Srov. Tamtéž [online].

<sup>249</sup> *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, s. 3.



základní zákon.). Preambule irské Ústavy se nese hned ve svém začátku odkazuje na Svatou Trojici: „In the Name of the Most Holy Trinity, from Whom is all authority and to Whom, as our final end, all actions both of men and States must be referred, We, the people of Éire, Humbly acknowledging all our obligations to our Divine Lord, Jesus Christ, Who sustained our fathers through centuries of trial (...)“<sup>250</sup> (Ve jménu Nejsvětější Trojice, od níž pochází veškerá autorita a ke které, jako k našemu konečnému cíli, se musí vztahovat všechny činy lidí i státu, my, lid irský, pokorně uznáváme všechny naše závazky vůči našemu božskému Pánu, Ježíši Kristu, který pomáhal snášet našim otcům utrpení po staletí ...). Podobně bychom mohli citovat i polskou a španělskou Ústavu a některé další. Tyto odkazy k občanskému náboženství sice nejsou tak markantní nebo časté jako ve Spojených státech, přesto jsou ale přítomny a vypovídají o tom, že náboženství jako takové v Evropě opravdu nevytizelo, ba naopak, nese se v naší tradici.

---

<sup>250</sup> *Constitution of Ireland* [online].

## Závěr

V této práci jsem popsala vztah hodnot a politiky v kontextu pojmu občanského náboženství tak, jak jsem si to vytyčila v úvodu. Posloužila mi k tomu současná západní diskuse a analýza sporu o občanské náboženství. To vše v kontextu vývoje evropské a americké společnosti v novověku. Jako cíl práce jsem si v úvodu stanovila nalezení odpovědi na následující otázku: Jaký má skutečně dnešní západní společnost vztah k hodnotám, jak je ovlivňuje současná politika a kde se v tomto vztahu nachází prostor pro náboženství v sekularizovaných státech? Zároveň jsem formulovala domněnku, že současná situace je velmi složitá, protože náboženství získalo nové postavení, politika novou legitimitu, občané nová práva. To vše v poměrně krátkém čase a na pozadí stále rychleji se měnícího globalizovaného světa. Řešený problém je tedy velmi komplexní záležitostí a mnohonásobně by přesahoval kapacitu této práce. Přesto, že náboženství nemá tak silnou pozici jako dříve, se zdá, že nemizí. Dokonce někde dochází k desekularizaci, které jsem v práci věnovala jednu podkapitulu. A na významu nabývá občanské náboženství, které sejevilo jako americká záležitost, ale jak jsem zjistila v poslední části práce, i západoevropské společnosti nesou některé jeho známky.

Za základní rys občanského náboženství, jehož nejlepším příkladem je americká společnost, se považuje, že je formulováno obecně – Bůh si vyvolil Ameriku, aby působila pro dobro celého lidstva. Tato věta není jen výrazem vnitřního přesvědčení amerických občanů a vysvětlením toho, proč se USA „vměšují“ do záležitostí jiných států. Je ukázkou toho, jak může být takové náboženství přijatelné pro všechny – nemluví o Ježíši ani Alláhovi. Důležitý je Bůh jako takový. Evropa je často kritizována pro benevolentní postoj k projevům terorismu motivovaného náboženským fanatismem. Zároveň u mnohých vzbuzují obavy ústupky, které evropské státy činí svým menšinám (často jsou tím myšleny ty muslimské) v zájmu zachování klidu a předcházení agresí. Bouřlivé diskuse pak vzbuzuje zákaz nošení šátků muslimským ženám, zákaz opatřovat třídy škol symboly kříže nebo dilema vydavatelů, zda otisknout články nebo obrázky kritizující některé náboženské vyznání nebo jeho představitele.

Papež Benedikt XVI. opakovaně navrhoval, ať spor mezi sekularisty a věřícími o veřejný prostor pro náboženství skončí konsenzem v tom, dle kterého se všichni budeme chovat jako věřící – tedy hájit stejné hodnoty a tradice. Tím bychom mohli

předejít budoucím sporům a vyzdvihnout sílu morálky, o které by nebylo třeba nadále vést diskuse. Papež má možná pravdu, ale jeho se jistě nezavděčí všem - spor o potraty, eutanázie a manželství homosexuálů jako nejkřiklavější příklady diskuse mnohých katolíků se sekularisty, se zdá nekonečný a bezvýsledný. V Evropě navíc rostou – a v budoucnu budou ještě více – různé menšiny (etnické i náboženské), jejichž vliv a hlas bude stále silnější. V již dnes rozpolcené Evropě by to mohlo znamenat hrozbu. Možná by ale pro dialog se zástupci menšin alespoň pro začátek bylo vhodné, naučit se po americkém vzoru užívat slova „Bůh“ bez dalších přídomek. Lze tak eliminovat již prvotní „nálepkování“. Ať jme věřící nebo ateisté, měli bychom si slovo „Bůh“ zvyknout užívat a činit tak s respektem, protože v budoucnu se s ním budeme setkávat stále více. A neopatrné zacházení s ním může způsobit další rozpolcení společnosti.

## Seznam použitých zdrojů

- ADAMOVIČ, K., KRÍKOVSKÝ L., ŠOUŠA, J. *Politologický slovník*. Praha: C. H. Beck, 2001. ISBN 80-7179-469-4.
- ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-111-3.
- ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. 2. vydání, Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1990. ISBN 80-04-25414-4.
- ARENDTOVÁ, H. *Původ totalitarismu I.-III.* Praha: Oikoymenh, 2000. ISBN: 80-86005-13-5.
- ARON, R. *Demokracie a totalitarismus*. Brno: Atlantis, 1993. ISBN 80-7108-064-0.
- BARŠA, P., CÍSAŘ, O. *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-094-8.
- BAUMAN, Z. *Globalizace. Důsledky pro člověka*. Praha: Mladá fronta, 2000. ISBN 80-204-0817-7.
- BERGER, P. L. Náboženství v globální občanské společnosti. In HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Náboženství v globální občanské společnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 9-22. ISBN 978-80-7325-140-6.
- BERGER, P. L. *Vzdálená sláva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997. ISBN 80-85947-18-8.
- Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Brno: CDK, Proglas/Jota, 1995. ISBN 80-85617-47-1.
- BRATINKA, P. *Co hýbalo Evropou*. Praha: Občanský institut, 2009. ISBN 978-80-86972-41-2.
- BUBÍK, T. *České bádání o náboženství ve 20. století. Možnosti a meze*. Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2010. ISBN 978-80-87378-09-0.
- BUß, G. Jsou náboženská přesvědčení slučitelná s demokratickými diskurzemi? Odpovědi současné filosofie a teologie. In SLÁDEK, K. a kol. *Monoteistická náboženství a stát*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009. ISBN 978-80-87378-19-9.
- DAHL, R. *Demokracie a její kritici*. Praha: Victoria publishing, 1995. ISBN 80-85605-81-3.
- DAHL, R. *O demokracii: průvodce pro občany*. Praha: Portál, 2001. ISBN 80-7178-422-2.

- DALAJLÁMA. *Etika pro nové milénium*. Praha: Pragma, 2000. ISBN 80-7205-788-X.
- DURKHEIM, E. *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikoymenh, 2002. ISBN 80-7298-056-4.
- Encyklopedický slovník*. Praha: Odeon, 1993. ISBN 80-207-0438-8.
- FRIČ, P. *Neziskové organizace a ovlivňování veřejné politiky*. Praha: Agens, 2000. ISBN 80-902633-6-4.
- FURGER, F. *Etika seberealizace, osobních vztahů a politiky*. Praha: Academia, 2003. ISBN 80-200-1061-0.
- GENTILE, E. *Politická náboženství. Mezi demokracií a totalitarismem*. Brno: CDK, 2008. ISBN 978-80-7325-153-6.
- GRAY, J. *Liberalismus*. Praha: Občanský institut, 1999. ISBN 80-86228-01-0.
- Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*. 9. Auflage, Baden-Baden: Nomos, 2001. ISBN 3-7890-7245-1.
- GUYAU, M.-J. *Zánik náboženství*. Praha: Volné myšlenky, 1926. ISBN *neuveveno*.
- HABERMAS, J. *Tři normativní modely demokracie*. In SHAPIRO, I. HABERMAS, J. *Teorie demokracie dnes*, s. 79-95. Praha: Filosofia, 2002. ISBN 80-7007-156-7.
- HALÍK, T. *Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a k pravdě*. In HANUŠ, J. VYBÍRAL, J. *Náboženství v globální občanské společnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 95-107. ISBN 978-80-7325-140-6.
- HEJNA, D. *Náboženství a společnost. Věda o náboženství a její historické kořeny*. Praha: Grada Publishing, 2010. ISBN 978-80-247-2427-0.
- HEYWOOD, A. *Politologie*. Praha: Eurolex Bohemia, 2004, ISBN 80-86432-95-5.
- HUNT, S. J. *Alternative religions: A Sociological Introduction*. Aldershot: Ashgate, 2003. ISBN 0754634094.
- JANDOUREK, J. *Sociologický slovník*. Praha: Portál, 2001. ISBN 80-7178-535-0.
- JANDOUREK, J. *Vzestup a pád moderního ateismu*. Praha: Grada Publishing, 2010. ISBN 978-80-247-2981-7.
- KALB, J. *Až skončí liberalismus: Poznámky k rekonstrukci*. Praha: Občanský institut, 2012. ISBN 978-80-86972-83-1.
- KEPEL, G. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996. ISBN 80-7108-120-5.

- KLAUS, V. Na okraj varšavského summitu Rady Evropy: Rodí se pro Radu Evropy nový úkol? In *Postdemokracie – hrozba nebo naděje?* Sborník textů. Praha: Centrum pro ekonomiku a politiku, 2006, s. 65-66. ISBN 80-86547-48-5.
- KLAUS, V. NGOismus, nikoli jednotlivé nevládní organizace považují za nebezpečí pro naši svobodu. In *Postdemokracie – hrozba nebo naděje?* Sborník textů. Praha: Centrum pro ekonomiku a politiku, 2006, s. 77-80. ISBN 80-86547-48-5.
- KLÍMA, I. *Jak přežít blahobyť*. Brno: Doplněk, 2001. ISBN 80-723-9072-4.
- KÜNG, H. *Das Christentum: Wesen und Geschichte*. 2. Auflage, München: Piper, 1995. ISBN 3-4920-5062-X.
- LUŽNÝ, D. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. ISBN 80-210-2224-8.
- MAIER, H. *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. ISBN 80-85959-43-7.
- MALÝ, R. Tolerance v pojetí papeže Jana Pavla II. In MACHOVEC, M. *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*. Praha: Academia, 1995. ISBN 80-200-0414-9.
- MASARYK, T. G. *Moderní člověk a náboženství*. 2. vyd. Praha: Masarykův ústav AVČR, 2000. ISBN 80-902659-4-4.
- MASARYK, T. G. *Politické myšlenky*. Praha: Státní nakladatelství, 1922. ISBN neuvedeno.
- MASARYK, T. G. *Sebevražda*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1998. ISBN 80-901971-4-0.
- NEŠPOR, Z. LUŽNÝ, D. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-251-5.
- NEŠPOR, Z., VÁCLAVÍK, D. a kol. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008. ISBN 978-80-86429-92-2.
- NISBET, R. *Konzervatismus: sen a realita*. Praha: Občanský institut, 1993. ISBN 80-900190-3-X.
- PERTOLD, O. *Úvod do vědy náboženské*. Praha : Melantrich, 1947. ISBN neuvedeno.
- POTUČEK, M., LELOUP, T. Přístupy k veřejné politice. In POTUČEK, M. a kol. *Veřejná politika*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2005, s. 9-31. ISBN 80-86429-50-4.
- Projev papeže Benedikta XVI. v německém spolkovém sněmu*. Praha: Občanský institut, 2011. ISBN 978-80-86972-76-3.

- RATZINGER, J. *Pravda, hodnoty a moc. Prubířské kameny pluralistické společnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1996. ISBN 80-85959-16-X.
- ROUSSEAU, J. J. *O společenské smlouvě*. Dobrá Voda: Aleš Čeněk, 2002. ISBN 80-86473-10-4.
- SCRUTON, R. *Slovník politického myšlení*. Brno: Atlantis, 1999. ISBN 80-7108-184-1.
- SCHMITT, C. *Politická theologie*. Praha: Oikoymenh, 2012. ISBN 978-80-7298-401-5.
- SCHULZE, G. *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/Main: Campus Verlag GmbH, 1992. ISBN 3-5933-7888-4.
- SKALICKÝ, K. *Po stopách neznámého Boha*. Praha - Řím: Aula - Křesťanská akademie, 1994. ISBN 80-901626-4-9.
- SOKOL., J. *Člověk a náboženství. Proměny člověka k posvátnému*. Praha: Portál. 2004. ISBN 80-7178-886-4.
- SPAEMANN, R. Chance und Bedrohung der Kirche in der freien Gesellschaft. Mission oder Ausverkauf?. In *Chance und Bedrohung der Kirche heute*. (bez vyd.): Augsburg, 1990, s. 37 – 55.
- STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 80-7192-500-2.
- ŠARADÍN, P. *Historické proměny pojmu ideologie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. ISBN 80-85959-94-1.
- ŠTAMPACH, O. I. *Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí teologie a religionistiky*. Praha : Portál, 1998. ISBN 80-7178-168-1.
- ŠTAMPACH, O. I. *Přehled religionistiky*. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-384-0.
- TOCQUEVILLE, A. *Demokracie v Americe I*. Praha: Lidové noviny, 1992. ISBN 80-7106-050-X.
- TROJAN, J. S. *Moc víry a víra v moc*. Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-12-9.
- VOEGELIN, E. *Nová věda o politice*. Brno: centrum pro studium demokracie a kultury, 2000. ISBN 80-85959-67-4.
- WILSON., J. Q. *Tocqueville a Amerika*. Praha: Občanský institut, 2012. ISBN 978-80-86972-87-9.
- ZAKARIA, F. *Budoucnost svobody. O krizi demokracie*. Praha: Academia, 2004. ISBN 80-200-1285-0.

ŽALOUDEK, K. *Encyklopedie politického myšlení*. Praha: Libri, 1996. ISBN 80-85983-11-7.

ŽIŽEK, S. *Mluvil tu někdo o totalitarismu?* Praha: Tranzit, 2007. ISBN 80-903452-X.

## Internetové zdroje

BAUM, G. *Církev je pro demokracii – a proti ní*. Getsemany [online]. 2008 [cit. 2013-03-12]. Dostupné na WWW: <<http://www.getsemany.cz/node/1256>>.

BĚLOHRADSKÝ, V. *Doba Ratzingerova*. Deník Právo [online]. 2009 [cit. 2013-03-11]. Dostupné na WWW: <<http://www.novinky.cz/kultura/salon/182051-vaclav-belohradsky-doba-ratzingerova.html>>.

BENEDIKT XVI. *Promluva při audienci představitelů místní správy italského hlavního města a regionu Lazio dne 12.1.2009*. Rádio Vaticana [online]. 2009 [cit. 2013-02-17]. Dostupné na WWW: <<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=10661>>.

BENEDIKT XVI. *Relativismus absolutizuje*. Rádio Vaticana [online]. 2008 [cit. 2013-03-21]. Dostupné na WWW: <<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=9840>>.

*Centesimus annus*. Praha: Římsko-katolická farnost neposkvrněného početí Panny Marie [online]. Rok neuveden [cit. 2013-02-09]. Dostupné na WWW: <<http://www.farnoststrasnice.cz/doky/e-knihovna/centesimus-annus.pdf>>

*Constitution of Ireland*. San Francisco: The Internet Archive [online]. 2006 [cit. 2013-03-25]. Dostupné na WWW: <<http://web.archive.org/web/20110721123409/http://www.constitution.ie/reports/ConstitutionofIreland.pdf>>.

*Gaudium et spes*. Vatikán [online]. 1965 [cit. 2013-02-10]. Dostupné na WWW: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_cs.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_cs.html)>.

KLAUS, V. *Směřuje Česká republika ke korporativismu?* [online]. 2001 [cit. 2013-01-12]. Dostupné na WWW: <<http://www.klaus.cz/clanky/807>>.

*Konsolidované znění Smlouvy o Evropské unii a Smlouvy o fungování Evropské unie vydané Radou Evropské unie 15.4.2008*. Praha: Vláda české republiky [online]. © 2005-13 [cit. 2013-03-19]. Dostupné na WWW: <<https://www.euroskop.cz/192/sekce/ke-%02azeni/>>.

MARX, K. *Manifest komunistické strany*. Radek Klempera [online]. © 2005-13 [cit. 2013-03-25]. Dostupné na WWW: <<http://klempera.tripod.com/manifest.htm#a>>.

MCGREW, A. *Transnational democracy: Theories and prospects*. [online]. Rok neuveden [cit. 2013-02-24]. Dostupné na WWW: <<http://www.polity.co.uk/global/transnational-democracy-theories-and-prospects.asp>>.



- NEUDORFLOVÁ, M. L. *Problém základních hodnot v liberální demokracii*. České národní listy [online]. Rok neuveden [cit. 2013-03-24]. Dostupné na WWW: <<http://www.ceskenarodnilisty.cz/clanky/phdr-marie-l-neudorflova-ph-d-problem-zakladnich-hodnot-v-liberalni-demokracii.html>>.
- NIEWIADOMSKI, J. *Global village und Weltkirche Innsbruck*: Universität Innsbruck [online]. 2003 [cit. 2013-01-15]. Dostupné na WWW: <<http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/379.html>>.
- PEHE, J. *Demokracie bez voleb* [online]. 2006 [cit. 2013-03-21]. Dostupné na WWW: <<http://www.pehe.cz/zapisnik/2006/demokracie-bez-voleb/?searchterm=deliberativn%C3%AD>>.
- PELC, B. *Americké civilní náboženství*. Teologické texty [online]. 2004, č. 5 [cit. 2013-03-20]. Dostupné na WWW: <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2004-5/Americke-civilni-nabozenstvi.html>>. ISSN 0862-6944.
- RATZINGER, J. *Evropa v krizi kultur*. Praha: Občanský institut [online]. 2005 [cit. 2013-03-15]. Dostupné na WWW: <http://www.obcinst.cz/evropa-v-krizi-kultur/>.
- SCHWARZENBERG, K. *Evropské hodnoty? Pojem, který nemám rád*. Praha: Občanský institut [online]. 2007 [cit. 2013-03-26]. Dostupné na WWW: <<http://www.obcinst.cz/evropske-hodnoty-pojem-ktery-nemam-rad/>>.
- Smlouva o Ústavě pro Evropu* [online]. Petr Pávek [cit. 2013-03-19]. Dostupné na WWW: <<http://eu-eu.euweb.cz/Smlouva%20o%20Ustave%20pro%20Evropu%20-%20konecny%20text.pdf>>.
- WEIGEL, G. *Dvojí kulturní válka v Evropě*. Praha: Občanský institut [online]. 2007 [cit. 2013-03-26]. Dostupné na WWW: <<http://www.obcinst.cz/dvoji-kulturni-valka-v-evrope-2/>>.

## Abstrakt

KLEČATSKÁ, L. *Vztah hodnot a politiky v kontextu pojmu občanského náboženství*. České Budějovice 2013. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra etiky, psychologie a charitativní práce. Vedoucí práce: PhDr. Roman Míčka, ThD.

**Klíčové pojmy:** hodnoty, politika, náboženství, demokracie, občanská společnost, evropská společnost, americká společnost, katolická církev, občanské náboženství, politické náboženství

Práce se zabývá vztahem hodnot a politiky v západních společnostech Evropy a USA. Poukazuje na postavení a roli náboženství ve společnosti a srovnává současné sekularizační tendence v západní Evropě s rolí tradice v americké společnosti, determinované občanským náboženstvím. Text mapuje vliv osvícenství na formování demokratických států, období totalit ve 20. století a sekularizaci i desekularizaci v poledních desetiletích. Analyzuje diskusi o roli hodnot a občanské společnosti v sekularizované Evropě. Popisuje význam náboženství pro americké občany a jeho prostoupení celým společensko-kulturním životem.

## **Abstract**

### **Relationship between values and politics in the context of civil religion**

**Keywords:** values, politics, religion, democracy, civil society, European society, American society, Catholic Church, civil religion, political religion

This diploma thesis is focused on the relation between values and politics in the western societies of Europe and The USA. It points out the status and role of religion in the society and compares the current secularization tendencies in Western Europe against the role of traditions in American society determined by civil religion. The study maps the influence of enlightenment on the forming of democracies, then the totalitarianisms of the 20th century and both the secularization and de-secularization in the last decades. It analyses the discussion about the role of values and civil society in secularized Europe. Finally, it describes the importance of religion for American citizens and its penetration of their entire lives both socially and culturally.