

Horyna, Břetislav

**[Marramao, Giacomo. Die Säkularisierung der westlichen Welt]**

*Religio*. 1997, vol. 5, iss. 1, pp. 84-86

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124790>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

**Giacomo Marramao,  
Die Säkularisierung  
der westlichen Welt,  
Frankfurt am Main – Leipzig:  
Insel Verlag 1996, 173 s.**

Sekularizace je jedno z témat, jež se zdálo být po obsáhlých diskusích vrcholících v 60. a 70. letech plně vyčerpáno. Zpracování myšlenkového dědictví Maxe Webera, který první explicitně popsal vývoj moderních západních společností jakožto diferenciací sekularizační proces nesený duchem desakralizace a odkouzlení světa, představovalo problém pro řadu autorů (mj. např. pro K. Löwitha, R. Bultmanna, H. Blumenberga, H. Lübbeho, R. Bellaha, P. L. Bergera, N. Luhmanna, D. Martina a mnoho dalších), jejichž díla tvoří dnes již klasické příspěvky k hermeneutice sekularizace. O to překvapivější je, když se po relativně dlouhé odmlce objeví k těmto otázkám další speciální monografie, která se pokouší klást sekularizační vývoj vedle historických souvislostí rovněž do vztahů určovaných soudobou problematikou legitimacy moderny, kontinuity a diskontinuity mezi modernou a postmodernou, reamytologizačních tendencí současnosti a otázkou posthistoire.

Její autor, italský filosof Giacomo Marramao (1946), profesor politické filosofie na univerzitě v Neapoli a člen Collège International de Philosophie v Paříži, nepatří sice v českém prostředí k nejznámějším, přesto však není na tomto poli žádným nováčkem. Ve většině prací ze své již poměrně obsáhlé bibliografie se zabývá zvláště kategorií času a lidskou zkušeností s časovou dimenzí posthistorického světa, na jejichž pojetích kritizuje metaforičnost a ikonografičnost filosofických představ času a prostoru. Nadto je však autorem několika speciálních prací k sekularizaci, mezi nimiž vynikají jeho Moc a sekularizace (*Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, 1983; něm. v rozšířené verzi Macht und Säkularisierung, 1989) a zvláště heslo „Sekularizace“ v Historickém slovníku filosofie („Säkularisierung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VIII, vyd. J. Ritter a K. Gründer, Basel 1992).

Recenzovaná práce (v orig. *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Řím – Bari: Gius, Laterza and Figli 1994, 160 s.) je určitým vyvrcholením Marramaova bádání o problému sekularizace. Má dvojitý charakter: přehledově sumarizační, který autorovi umožňuje zčásti polemicky shrnout dosavadní filosofické, teologické a sociologické přístupy k jevu sekularizace, a filosoficko spekulativní, jímž rozvíjí významové posuny termínu sekularizace v soudobé filosofické, etické a politické diskusi se specifickým zřetelem na rozklad členěných orientovaných modelů dějin a na funkčnost sekularizace ve filosoficko dějinném konceptu posthistoire. Tomu odpovídá i skladba knihy, jejíž klasické triadické členění symbolicky upomíná na to, že vztah mezi filosofií, teologií a dějinami s těžištěm v sekularizačním vývoji západní kultury se stal ústředním problémem návazně na vyrovnání se s hegelovským filosofickým systémem. První část se zabývá vznikem a sémantickým rozvojem pojmu sekularizace, druhá původem moderny a sporem o sekularizaci, který se o ni jakožto typicky moderní fenomén rozvinul ve 20. století, a konečně třetí část zkoumá sekularizaci a problém její legitimacy mezi modernou a posthistoire.

Výraz sekularizace se obecně chápe každá forma zesvětštění. Sledujeme-li ale spolu s Marramaem jeho vývoj, zjistíme, že ho doprovází značná polysémie: původně se jednalo o odborný termín kanonického práva, jehož význam se z politicko právní oblasti rozšířil do sféry teologie, filosofie dějin, etiky a posléze sociologie. Vedle odcírkevňení mu byl přisuzován význam dechristianizace či v nejobecnějším smyslu desakralizace. Náзор, že poprvé v moderních dějinných použil slovo *seculariser* francouzský vyslanec Longueville 8. května 1646 při vyjednávání o Westfálském míru, aby jim označil převedení církevních statků pod světskou správu, považuje Marramao za nepřesný. Dokládá, že výraz *saecularisatio* byl užíván již v posledních desetiletích 16. století ve zcela jiném významu. Vyjadřoval přechod (*transitus*) duchovního, kněze či řeholníka žijícího klášterním životem podle regulí řádu (*regularis*) do světského, „laického“ stavu (*canonicus*). Od počátku, což je pro Marramaa významné, měl tedy antitetický dualistický

charakter. Ten se s polysémantickým rozvojem, zejména s přenesením významu sekularizace do politicko právní sféry, dále prohluboval, stále však odrážel výchozí, od konstantinovského obratu sledovatelný paradoxní vztah založený na tom, že zatímco církev se přejímáním znaků politické a mocenské centralizace a byrokratické racionalizace zesvětšťovala („zestátňovala“ jakožto sociokulturní fenomén), stát se ritualizací zásadních politických úkonů a posilováním sakrálních rysů „z církevníval“.

Teprve na sklonku 18. a zvláště pak v 19. století se prosazuje pojetí, které sekularizaci chápe jako proces zachvacující celou západní kulturu a směřující ke stále větší autonomii při utváření individuálního i společenského života a formování názorových postojů ke světu a člověku oproti náboženským, tj. především církevním pořádkům. Sekularizace se stává zesvětštěním a nabývá paradigmatický status, který je umožněn pokusem o filosofickou kompenzaci dualistického charakteru sekularizace rozpracováním perspektivy absolutních dějin. Jednotlivé kategorie universálních dějin, či, jak bývají označovány, dějin světa, vstřebává napětí do té doby určujících bipolárních pojmů (smyslové – nadsmyslové, pozemské – zázračné, přirozené – nadpřirozené, ap.), sama ale nové napětí přináší: napětí ohledně interpretace celkového spění dějin světa, jež je v jádru dvojitá, teistická a ateistická. To je problém pohegelovských výkladů filosofie dějin, který zasahuje Arnolda Rugeho, Mosese Hesse, Bruno Bauera, Maxe Stirnera, Ludwiga Feuerbacha, Karla Marxe, Richarda Rotheho i Sörena Kierkegaarda. Konfrontace jejich hledisek byla již mnohokrát provedena a byla by sama o sobě banální, pokud by z ní Marramao nevyčlenil názorová stanoviska Franze Overbecka, filosofa značně zanedbávaného, jenž se (s nepochybnou historickou inspirací u F. Ch. Baura) postavil proti antidualistickým a monokauzálním interpretacím sekularizace v universalistických filosofích dějin, popřel platnost sekularizovaného křesťanství jako konstruktivního a legitimizujícího prvku světových dějin a poukázal, že dějiny křesťanství celkově lze sice oprávněně vykládat jako zesvětštění, jehož vyvrcholením je dobová teologie a filosofie dějin, současně však v křesťanství zůstává zachována

radikální jinakost jeho jádra, identického s myšlením prvokřesťanství a jeho eschatologickým popřením světského, jež stojí mimo dosah jakékoli církevní sekularizace.

Ve 20. století Overbeckem započatá destrukce universálního pojmu světových dějin pokračuje. Diskuse, které Marramao v druhé části své knihy shrnuje, se týkají běžně komentované tematiky, kterou zřejmě nejplastičtěji zachytil Hans Blumenberg ve své *Legitimitě novověku* (1966): totiž, zda sekularizaci chápat jako profanaci původně křesťanských hodnot a představ o světě (tak kupříkladu pokrok jakožto profanační převedení křesťanské eschatologické myšlenky, podobně i kategorie svobody, individuality, subjektivity a mnohé další), což je názor, který hájil třeba Karl Löwith. Nebo naopak, zda sekularizační procesy odrážejí postupnou divinizaci původně profanálních prvků (např. ve zbožštění přírody či v sebezbožštění člověka), jak kriticky analyzoval třeba Romano Guardini. Marramao se mezi těmito dnes již spíše ilustračními póly pohybuje podobně obezřele jako Blumenberg a upozorňuje, že zatímco rozhodnutí ve sporu profanace nebo divinace je věcí osobního přesvědčení bez valného vědeckého významu, neměla by stranou zůstat skutečnost, že sekularizace novověce byla hlavně neutralizací náboženského konfliktu prostřednictvím navození nekonfesionálních, občanských a plně politických pořádků. V tomto momentu se problému sekularizace setkává s dalším ryze evropským prvkem, právní vědou a rolí státu a práva při sekularizaci. To Marramaovi dovoluje zahrnout do svých analýz dílo německého právního teoretika a představitele moderní politické filosofie Carla Schmitta. Z rozboru jeho teze, že „všechny pregnantní pojmy moderní státoprávní nauky jsou sekularizované teologické pojmy“ (s. 67) vyplývá další duální rys sekularizačního procesu. Proti sobě se ocitá sféra politiky a politických rozhodnutí s jejich inovativním vlivem na moderní společnost, opřeným o sekularizační posuny sociálního ústředí od nábožensko církevní ke státní politické suverenitě, a trvalá neutralizace tohoto vlivu způsobovaná neustálými přesuny ústředí státu od teologické oblasti k metafyzické, mravní, ekonomické a v současnosti technické. Vliv politiky je neutralizován s postupem profanace státu;

Schmittovo řešení v „politické teologii“ muselo nutně selhat, protože nástupem technického a posléze technologického věku dosahuje tato profanace svůj vrchol, který znamená definitivní odtržení vývoje sféry politiky a sféry technického civilizáčního pokroku. Kromě jiných důsledků, obecně shrnutých pod označení „kultura krize“ (s. 80), přináší tento vývoj změnu v chápání dějin, dějinnosti, času a časovosti, již Marramao komentuje v závěrečné kapitole o moderně a post-histoire.

Myšlení posthistoire se v religionistických studiích objevuje velice vzácně, přestože spolu s filosofickou postmodernou (tematizovanou již nepoměrně častěji) a novými filosofickými teoriemi mýtu a remytologizace náleží k přinejmenším heuristicky pozoruhodným možnostem přístupu k západní kultuře a jejím náboženským představám. Podrobnosti o posthistoire se lze dočíst jinde, zde pouze upozornění, že ať již je jeho původ jakýkoli (uvádějí se např. Antoine Augustin Cournot, Hendrik de Man, a další), obsah termínu posthistoire rozpracoval Arnold Gehlen na podkladě teze o sekularizaci pokroku. Marramao ji poměrně pečlivě sleduje společně s dalším Gehlenovým teorémem o kulturní krystalizaci a ukazuje, jak pod jejich vlivem dochází k „druhé sekularizaci“: podobně jako při „první“ sekularizaci, jež byla vlastně pouhým zesvětštěním teologicko náboženského pojetí světa, při něm hraje hlavní roli pojem pokroku, nyní však nikoli jako nezpochybnitelná osvícenská pojistka nadcházející sekularizované eschatologické budoucnosti, ale jako odkouzený, oslabený, kritizovatelný a kritizovaný pojem. Víra v pokrok o sobě nezaniká, precizuje Marramao spolu s Gehlenem, nýbrž je „sekularizována“, pozbývá svou neotřesitelnou sebejistotu, střízliví a zbavuje se utopismů, futurismů, mesianismů. Na místo utopíí o „novém člověku“ nastupují víze kontinuální adaptivní evoluce sociálního systému (s. 126), kterou zajišťuje kooperace exaktních věd, techniky a jejich průmyslového využití. Tuto novou situaci Gehlen označil výrazem posthistoire, jímž myslil krizi budoucnosti jakožto budoucnostních očekávání.

Utopie tak v posthistoire vyklíží pozice před uchopením a v diskusi o chápání času se

Marramao dostává již více ke své vlastní filosofické problematice. Pro problém sekularizace zůstává v recenzované práci zajímavá ještě pasáž o kritických sekularizačních teze, zejm. o Christopheru Laschovi a Ernestu Gellnerovi, v jehož názoru o dějinné diskontinuitě poznání nachází Marramao jisté východisko z napětí mezi supersekularizovanou formou soudobého vědeckého růstu a „kosmickým exilem“ současníků. Je to východisko, jež samozřejmě otevírá dveře nové sakralizaci dějinného světa, která, se zkušeností „první sekularizace“ v zádech, ponese či již nese znaky různosti od způsobů, jimiž se náboženství stabilizovalo v moderně. V posthistoire se tak objevuje jeden z pramenů nových náboženství, a je-li Gellnerem popsany dějinný mechanismus zjevení-opakování-sekularizace vskutku funkční, již nyní se v ní rodí příští sekularizace.

Marramaova knížka v dnešních reorientačních náboženských, filosoficko náboženských a religionistických pohybech určitě nezapadne. Neměla by uniknout ze zřetel ani české religionistice.

BŘETISLAV HORYNA

## Michal Striženec, Psychológia náboženstva, Bratislava: Veda 1997, 111 s.

Posuzovaná publikace je v naší kulturní oblasti prvním moderním dílem z psychologie náboženství psaným bez ideologických omezení. Ve srovnání např. s Polskem máme v tomto oboru značné zpoždění. Je třeba uvést, že se autor pokusil o vytvoření systematického přehledu tematiky psychologie náboženství po pečlivé přípravě studijní i ediční – v r. 1994 totiž vydal jako pracovní pomůcku *Encyklopedická hesla z psychologie náboženství* a osm přehledových i výzkumných studií.

Autor definuje psychologii náboženství jako aplikovanou „disciplínu psychologických věd, která zkoumá psychologické zákonitosti náboženského chování, ale i náboženské zkušenosti, postoje a hodnoty lidí, kteří věří v existenci a vlivy božstva nebo jiných nadpřirozených sil“. Shoduje se s ji-