

KWIATKOWSKA, O., 2005: Nowoosadnictwo w Lucimiu, czyli historia pewnego eksperymentu artystyczno-społecznego. cz. II, Etnografia Polska, z.1-2, s. 197-212.

LASKOWSKA-OTWINOWSKA, J., 2000: Przedsiębiorczość polskiej wsi. Kultura i społeczeństwo, č. 1, s. 189-213.

LASKOWSKA-OTWINOWSKA, J., 2006: Wartości chłopskie jako inspiracja dla tzw. Społeczności alternatywnych. Wiesz i Rolnictwo, č. 3, s. 100-117.

METCALF, B., 1996: Shared vision, shared live. Communal living around the globe. Findhorn, Findhorn Press.

METCALF, B., 1996a: The Wisdom of the Communal Elders. In: Conrad, J. (red.): Ecovillages and Sustainable Communities. Modes for 21<sup>st</sup> Century Living. Findhorn, Findhorn Press.

PALSKA, H., 2002: Bieda i niedostatek. O nowych stylach życia w Polsce końca lat dziewięćdziesiątych. Warszawa, IFiS PAN.

PEREPECZKO, B., MAJEWSKI, E., 2004: Poglądy na rolnictwo w świetle zagregowanych wskaźników. In: Bukraba-Ryjska, I. (red.): Polska wiesz w społecznej świadomości: wiedza i opinia o kulturze ludowej, rolnikach i rolnictwie. Warszawa, IRWiR PAN.

SIMMEL, G., 1997: Folizofia pieniądza. Poznań, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

SULIMA, R., 1992: Słowo i etos. Szkice o kulturze. Kraków, Zakład Wydawniczy FA ZMW „Galicja“.

SULIMA, R., 2001: Głos tradycji. Warszawa, DiG.

WYKA, A., 1993: Badacz społeczny wobec doświadczenia. Warszawa, IFiS PAN.

ZAŁUSKA, M., BOCZON, J., 1998: Organizacje pozarządowe społeczeństwa obywatelskim. Katowice, Wydawnictwo Śląsk.

## Z centra na periferii a zase zpátky? Vývoj sociologie náboženství a proměny její pozice v sociologickém uvažování druhé poloviny 20. století<sup>1</sup>

Zdeněk R. Nešpor<sup>2</sup>  
Sociologický ústav AV ČR Praha

**From Centre to Periphery and Back Again? The Development of the Sociology of Religion and Changes in its Position within Sociological Thought in the Second Half of the 20<sup>th</sup> Century.** Although religion once occupied a central position both in sociological theory and in the writings of the “founding fathers” of sociology, subsequently the subject lost its significance. As a consequence of the widespread acceptance of the secularistic paradigm, sociological studies of religion became marginalised as did the branch of sociology promulgated after WWII; religion and the sociology thereof were simply condemned to extinction. However, the worldwide religious revival of the late 20<sup>th</sup> century changed the situation altogether. Religion and spirituality as well as – albeit to a much lesser degree – the sociologies thereof have become topics of discussion within general sociological thought. The author describes and analyses the development of the sociology of religion in the second half of the 20<sup>th</sup> century. He maintains that “behind” the two grand paradigms – i.e. the secularisation and rational choice theories – different approaches exist, impacted by national academic traditions and other factors. Multi-paradigmatic approaches, an emphasis on ethnographical research and adoption of a “humanistic” perspective form common themes in the contemporary sociology of religion, especially in Europe; the Czech and Slovak sociologies of religion are no exception. Unfortunately, the sociological mainstream still devotes little attention to such developments, while the sociology of religion itself is rather closed to (post-) modern theories, including those dealing with religion. The central position in recent sociological thought is thus occupied by a specific subject – various forms of religion and spirituality – rather than by any special theories, methods or knowledge accumulated by sociologists of religion.

Sociológia 2009, Vol. 41 (No. 2: 121-148)

**Key words:** *sociology of religion; secularization; rational choice theory; European and American sociology; sociology*

Počátky moderní sociologie jsou neodmyslitelně spjaty s diskusí o funkcích a projevech náboženství ve společnosti, respektive s jejich marginalizací v souvislosti s modernizačními procesy. Dokonce lze argumentovat i tak, že sama konstituce sociologie byla „náboženským projektem“, protože nová disciplína měla zastat řadu úloh, které v rámci *ancien régime* plnilo konfesionální křesťanství. Extrémním příkladem může být Comtovo – i když zdaleka nejen jeho – pozdní vymyšlení programu, organizace a festivalu „náboženství humanity“, jež mělo poskytovat sociálně identifikační a legitimizační rámce v pozitivním stádiu vývoje lidské společnosti. (Comte 1912)

<sup>1</sup> Studie byla vypracována v rámci grantu GA AV ČR č. IAA700280701 Česká sociologie náboženství v mezidisciplinárním kontextu; autor za tuto podporu děkuje.

<sup>2</sup> Korespondencia: PhDr. Zdeněk R. Nešpor, Ph.D., Sociologický ústav AV ČR, Jilská 1, 110 00 Praha 1, Česká republika. E-mail: zdenek.nespor@soc.cas.cz

O „spasitelské“ úloze sociologie však uvažovala i celá řada dalších autorů. (Srov. Vidich – Lyman 1985)

Tématu náboženství se nevyhnul žádný z „otců zakladatelů“ moderní sociologie a ačkoli jejich přístupy byly velice odlišné, všichni počítali se sekularizačními důsledky (evropské) industrializace a urbanizace, případně růstu vzdělání a racionality. Marx, který adoptoval Feuerbachovu představu objektu náboženství jako odcizené projekce lidství a doplnil ji o rozbor utlačivého působení tohoto „falešného vědomí“, počítal s automatickým úpadkem religiozity v důsledku revoluční likvidace odcizení poté, co proletáři získají vládu nad výrobními prostředky. „Odkouzlení světa“ tematizoval i Weber, třebaže v jiných souvislostech (Weber uvažoval především o dominanci účelové racionality na úkor afektivního, tradičního a hodnotově racionálního jednání, zatímco odnáboženštění pro něj představovalo jen podružnou otázku), zároveň si však byl vědom nebezpečí, která bude nevyhnutelně přinášet „železná klec“ modernizace. Durkheim, který zdůraznil potřebu sociálního řádu a v těchto souvislostech analyzoval integrační funkce náboženství, zase řešil problém jejich zachování ve společnosti provázané „organickou solidaritou“, zatímco Simmel viděl rozdíl mezi individuálními náboženskými potřebami, jež chápal jako antropologickou konstantu, a vnějšími, sociálními formami náboženství. Aniž bychom tím teorie těchto autorů vyčerpali – jde jen o velice zběžné naznačení –, je třeba říci, že takto bychom mohli pokračovat ještě dlouho. (Podrobněji viz Nešpor – Lužný 2007: 29-65; srov. také nedávno vydané monografické číslo čsp. *Sociální studia* 5, 2008, 3-4)

Silná zaujatost tvůrců moderní sociologie náboženstvím, vyplývající podle Roberta Nisbeta ze samotného charakteru této disciplíny (Nisbet 2002: zejm. 220-263), měla dvojitý závažný důsledek. Náboženství na jednu stranu patřilo mezi klasická sociologická témata a dostalo se mu hlubokých analýz jako jedné z vůbec prvních sociálních institucí, ať už byly jeho sociální funkce chápány především jako kognitivní a kompenzační, nebo jako sociálně integrační. Na druhou stranu však zájem většiny sociologů o náboženství rychle upadal. Podobně jako když Marx prohlásil, že Feuerbachovým dílem byla kritika náboženství (ne však utlačivého společenského řádu jako celku) tak dokonale vyčerpána, že se jí sám již nemusí zabývat. Většina sociologů si z těchto děl odnášela základní poznání o úpadku náboženství v moderních společnostech, a proto se mu přestala věnovat a když se po druhé světové válce objevila speciální sociologie náboženství, byla pokládána za okrajovou disciplínu, jež zanikne stejně rychle jako její předmět. Jak se shodují všichni historici sociologie náboženství, její základ po většinu 20. století představovalo sekularizační paradigma a ústřední teoretické i výzkumné pole pokles významu náboženství v moderních společnostech. (Viz např. Beckford – Demerath 2007;

Davie 2003; Lužný 1999: 14-107; Nešpor – Lužný 2007; Riesebrodt – Konieczny 2005; O'Toole 2003)<sup>3</sup>

Sociologové náboženství, ačkoli řada z nich pocházela z náboženských kruhů, v podstatě přistoupili na sekularizační perspektivu (Tschannen 1991) a prostřednictvím stále složitějších metod zkoumali úpadek tradičních náboženských forem v Evropě i ve světě, nebo nanejdůležitější diskutovali o tom, proč k němu zejména ve Spojených státech (viditelně) nedocházelo. V obecně i speciální sociologii se paradigmaticky stala sekularizační teze, což vedlo k „odloučení a separaci“ sociologie náboženství od sociologického mainstreamu. (Beckford 1989, 2003) Protože klasické sekularizační paradigma tvořilo východisko (především evropského) sociologického zkoumání náboženství po většinu minulého století, budeme mu věnovat první kapitulu tohoto příspěvku, v níž zároveň po vzoru britské socioložky Grace Davie upozorníme na diferenciaci jednotlivých národních sociologických škol, v této subdisciplíně důležitější než jinde. (Srov. Davie 2007: 35-40)

Poslední čtvrtina 20. století nicméně přinesla podstatnou změnu sociálního kontextu. Náboženství, která se dříve zdála vymírat, se prakticky na celém světě vzhopila k boji proti sekularisticky pojímané modernizaci (i mezi sebou). „Bůh se pomstil“ jak společností, které před ním daly přednost jiným ideologiím, tak sociologům náboženství, kteří pro to poskytovali teoretický základ. (Kepel 1996) Všude s výjimkou západní Evropy se začalo hovořit o deskularizaci a významní představitelé sociologie náboženství sekularistickou perspektivu z velké části opustili. Jak si uvědomil žijící klasik Peter L. Berger, dnešní svět je „stejně výrazně náboženský, jako byl svět kdykoli dřív, a v některých oblastech dokonce ještě víc“. (Berger 1999: 2) Sociologové sekularizace jsou dnes již menšinou, i když vyzbrojenou sofistikovanými badatelskými nástroji a v případě západoevropských zemí mající také solidní oporu alespoň v některých datech.

Sociologie náboženství jako celek je nicméně teoreticky mnohem diferencovanější. Ve Spojených státech se rychle etablovala teorie racionální (náboženské) volby, jež zdůrazňuje odlišnost evropského a amerického náboženského vývoje a tržní fungování náboženských denominací i jejich klientů. Ekonomistický přístup k náboženství navazující na Beckera, Homansa a Blaau, jehož nejvýraznějším představitelem je právě teorie racionální volby Rodneyho Starka a jeho kolegů, přitom začal být pokládán za nové oborové paradigma. (Warner 1993: zejm. 1048-1058; srov. Young 1996) Této teorii a její kritice budeme věnovat druhou kapitulu. Ani ve Spojených státech ovšem teorie racionální volby a příbuzné směry netvoří jedině paradigma moderní sociologie náboženství a tím spíše to platí v případě evropských badatelů, z nichž někteří

<sup>3</sup> Přehled klasických textů podali Robertson 1969: 141-164; Woodhead – Heelas 2000: 307-341; v češtině dále srov. Lužný 2005 a teoretickou reflexi ibid.: 10-14.

uplatňují silně postmoderní přístupy, další se kloní k funkcionalistickému chápání religiozity, nebo přinejmenším zpochybňují automatismus někdejší sekularizační teze a celé výkladové schéma dekonstruují. Ve třetí kapitole se proto zaměříme na další badatelské perspektivy, jež spojuje také oprávněná kritika západního/euroamerického etnocentrismu dosavadní sociologie náboženství. (Srov. Asad 1993)

Obecně lze říci, že v souvislosti se sociálními změnami pozdní moderny<sup>4</sup>, vedoucími k novému vstupu náboženství do veřejného prostoru, došlo jak k nebyvalému rozvoji sociologie náboženství, tak k znovuetablování předmětu jejího zájmu v rámci obecné sociologie. Avšak zatímco se specializovaná sociologie náboženství potýká s bouřlivým vnitřním vývojem, který má daleko k paradigmatické jednotě, širší recepce tohoto oboru a jeho problémů je stále ještě nedostatečná. Hrozí nebezpečí, že jeden extrém, dlouhotrvající téměř absolutní nezájem sociálních věd o tuto sféru, bude sotva náležitě „vyvážen“ extrémem právě opačným, jejím přeceňováním a jednostranným hodnocením, které nebude brát ohled například na vnitřní diferenciaci (jednotlivých) náboženství. (Byrnes 2006: 302) Příkladem může být Huntingtonova vize střetu namnoze nábožensky definovaných civilizací (Huntington 2001) a její kromobyčejně rychlé etablování nejen v akademickém, ale především v populárním diskursu. Sociologie náboženství tudíž nesmí pouze jásat nad tím, že dochází k jejímu novému významnějšímu nebo přinejmenším k nárůstu důležitosti předmětu jejího zájmu, ale především skutečně analyzovat pozdně moderní náboženské změny a kriticky zvažovat, zda jsou naše badatelské nástroje pro jejich pochopení adekvátní.

### Paradigma evropské sekularizace

Ačkoli existují velmi rozdílné podoby sekularizační teze, v nejobecnější rovině ji můžeme shrnout do předpokladu, že v souvislosti s modernizačními procesy, jako byla industrializace, urbanizace, růst vzdělanosti, racionality a podobně, automaticky docházelo ke snižování významu náboženství, což se projevovalo například poklesem míry církevní příslušnosti, účasti na náboženských aktivitách či finančních prostředků věnovaných na tuto oblast. Empirické výzkumy, prováděné v Evropě nejpozději od poloviny 20. století, tuto hypotézu podporovaly. Ve všech společnostech docházelo, třebaže s rozdílnou intenzitou, k poklesu církevních aktivit, které obvykle zůstaly vyhrazené pro méně vzdělanou a starší část populace, převážně pro ženy a venkov. (Nešpor 2007) Kořeny tohoto procesu mohly být spatřovány dokonce již ve středověku

(Böckenförde 2006), výsledkem každopádně bylo, že „moc, prestiž a popularita náboženství v Evropě (a jeho odnoží usazených jinde ve světě) od středověku až do konce dvacátého století upadala“. (Bruce 1999: 7-8)

Larry Shiner přitom rozlišil šest hlavních sociologických vysvětlení této skutečnosti. Podle různých autorů se náboženství vytrácelo proto, že docházelo 1. k poklesu prestiže a významu náboženských symbolů a institucí; 2. přesunu pozornosti z transcendentní k sekulární oblasti; 3. zvnitřnění náboženství, jež proto ztrácelo schopnost ovlivňovat sociální život; 4. transformaci původně náboženských institucí do sekulárních; 5. racionální de-sakralizaci světa; či 6. posunu od tradičně zakotvených hodnot a jednání k takovému, jímž vládne racionalita a utilitarismus. (Shiner 1966) I když jednotlivé příčiny mohly různě koincidovat a mohly být probrány do různé hloubky, sekularizační teze představovala pouze teoretickou elaboraci zdánlivě nezpochybnitelného vývoje, přičemž se předpokládalo, že ve stopách odnáboženštěné Evropy se vydal i zbytek světa.

Americká výjimečnost spočívající v podstatně pomalejším, pokud vůbec nějakém úpadku religiozity byla vysvětlována jako odchylka potvrzující pravidlo a i když třeba Parsons měl za to, že úplná sekularizace je vzhledem k sociálně integrační roli náboženství nemožná, jeho žáci se příčinami i důsledky sekularizace vážně zaobírali. (Např. O'Dea 1966) V Evropě zase tento proces přijali za skutečnost i nábožensky orientovaní badatelé, například katolický sociolog Gabriel Le Bras (1955 – 1956) a jeho škola nebo anglikán David Martin (1978), třebaže jim v některých případech sloužil spíše jen jako pobídka pro to, jak daný společenský vývoj zvrátit. Takto angažovaní badatelé někdy dospěli i k přesvědčení, že „není nutné, aby se výsledky nábožensko-sociologického studia dávaly do rukou veřejnosti, zvláště jsou-li negativní. Uvěřejnění takových závěrů by mohlo pochopitelně vnést zmatek a desorientaci do řad věřících, vzbudit pochybnosti o životnosti křesťanství a o účinnosti jeho prostředníků, mohlo by dokonce znamenat ochromení apoštolského elánu horlivých katolíků.“ (Daněk 1961: 62)

Jakkoli bylo sekularizační paradigma, tedy různé verze sekularizační teze, přijímáno takřka všeobecně – jeho prakticky jediným „zatvrzelým“ oponentem byl americký katolík Andrew Greeley (např. 1972), který si z téhož důvodu později oblíbil teorii racionální volby (Greeley 2003) –, jednotliví autoři se lišili jak v celkové interpretaci, tak v míře automatismu, který s tímto vývojem spojovali. Rozdílů můžeme ilustrovat na několika novějších příkladech, patřících současně mezi klasická díla sociologie náboženství. Snad „nejtvrďší“ verzi sekularizační teorie představoval britský sociolog Bryan Wilson, podle kterého šlo o nezbytný průvodní jev modernizace – význam náboženství se podle jeho názoru snižoval ruku v ruce s tím, jak společnost ztrácela znaky tónnesovské *Gemeinschaft* ve prospěch *Gesellschaft*; v podmínkách nadvlády

4 Nad „základním sociologickým charakterem“ společnosti pozdního 20. a raného 21. století můžeme hodně diskutovat a Milošlav Petrušek různé názory dokonce shrnul do skvělé knihy. (Petrušek 2007) Jde však o téma, jež zjevně překračuje záměry této studie, proto jen upozorňuji, že pro charakterizaci současných společností upřednostňuji termín „pozdíne moderní“.

logicky racionálního, ekonomického a technického řádu se tradice a s ní i náboženství staly ztrátou času. (Wilson 1982) Náboženství mohlo zůstat zachováno nanejvýš v těch (zmenšujících se) skupinách a společnostech, které se postavily na odpor modernizaci a tím vlastně uvedenou tezi potvrzovaly, což byl případ tzv. sekt a kultů (Wilson 1961), nebo jako vnější forma, jejíž signifikance pro sociální systém se snižovala, jako tomu podle Wilsona bylo ve Spojených státech. (Wilson 1998)

Z odlišných teoretických pozic vyšel americký sociolog rakouského původu Peter L. Berger, který v 60. letech představoval další podobu „tvrdé“ sekularizační teze. Předpokládal, že náboženství tvoří nad společností osmyslňující a vysvětlující „posvátný baldachýn“, ale protože modernizace s sebou nesla růst plurality, včetně setkávání s odlišnými náboženskými kulturami, docházelo k jeho zpochybnění a erozi z mnohosti. (Berger 1967) Náboženství nadto „zůstalo stát před branami továren“ a kromě tradičního působení na stát ovlivňovalo již jen rodinu a privátní oblast, jeho význam však z výše uvedeného důvodu klesal. Naproti tomu britský sociolog David Martin byl o nevyhnutelnosti sekularizace méně přesvědčený. V komparativním přehledu odnáboženštění západních společností zdůraznil historické důvody odlišnosti tohoto procesu stejně jako skutečnost, že sociálně integrační úlohu religiozity mohly přebírat také jiné instituce. (Martin 1978) Vláďm Karel Dobbelaere sice také patřil do „tábora sekularistů“, avšak rozlišil tři dimenze sekularizace, která podle jeho názoru mohla probíhat na třech úrovních – sociální, organizační a individuální – k jejichž propojení došlo pouze v západní Evropě. (Dobbelaere 1981, 2002)

Martin a Dobbelaere tak zpochybnili „automaticnost“ sekularizace ve spojení s modernizačními procesy a tím přispěli k opouštění sekularistického paradigmatu sociologií náboženství: „Místo abychom považovali sekularizaci za jednou provždy daný unilineární proces, měli bychom spíše uvažovat o (jednotlivých) úspěšných christianizacích, po nichž následovaly, nebo které doprovázely (diferencované sekularizační) reakce“. (Martin 2005: 3) Podobně důležité, ačkoli donedávna prakticky opomíjené byly „národné sociologické“ základy jednotlivých verzí sekularizační teze. Nezávisle na (snaze o) konstituci víceméně jednotné světové sociologie, komunikující převážně anglicky a v rámci „těch pravých“ vědeckých periodik, se totiž uplatňovaly a uplatňují specifika jednotlivých národních badatelských škol; v sociologii náboženství více než kde jinde. Markantním příkladem je ostatně dlouhodobá fascinace evropských badatelů problematikou sekularizace, jejíž vnější projevy byly na „starém kontinentu“ nepochybné, zatímco ve Spojených státech došlo v 80. letech 20. století k rychlému přesunu k teorii racionální volby, jež byla s to lépe vysvětlit tamní přetrvávání a rozvoj náboženství. (Warner 1993; Davie 2007: 67; příkladem budiž Albanese 2007)

Ještě než k tomu došlo, anglosaští sociologové sekularizaci tematizovali především v souvislosti s pluralizací symbolických univerz i náboženských skupin. Velkými tématy pro ně byly třídní souvislosti fungování náboženských organizací (např. Niebuhr 1929; Demerath 1965) a vznik nových náboženských hnutí, která se od 60. let stala nejdůležitějším výzkumným polem sociologie náboženství. Davie v této souvislosti nicméně uvádí, že nová náboženská hnutí byla studována snad až příliš (Davie 2007: 160), bez ohledu na jejich skutečný sociální význam a často formou aprioristického odsudku, který vyhovoval jejich kritice z církevních či liberálních pozic. Nezávisle na některých amerických výzkumech, které již od 60. let zpochybňovaly údajný brainwashing provázející konverzi k novým náboženským skupinám (Lužný 1997: 102-110), naprosto převládla představa demonizující jejich manipulativní působení na členy a obviňující organizátory těchto hnutí ze skrytých neetických polnutek, podporovaná vědomím konkurence ze strany etablovaných církví a sekularismem necírkevní části společnosti. (Zablocki – Robbins 2001) Tento názor dokázala prostřednictvím kvalitativních výzkumů výrazněji zpochybnit až Eileen Barker (1984) a další badatelé, ani jim se však dosud nepodařilo změnit veřejné mínění v této věci.

Zcela odlišně vypadala sociologie náboženství v zemích, kde byla dominantní náboženská tradice, převážně katolická, „nahrazena“ jejím příkrým odmítáním ze strany modernistických intelektuálů, typicky ve Francii a do určité míry i v Belgii a Itálii. Většinová sociologie zde vystačila s jednoduchou sekularizační tezí, zatímco sociologové náboženství se často rekrutovali z řad věřících. I oni sice vyšli z představy modernistické sekularizace, snažili se však proti ní bojovat a nebylo-li to možné, alespoň prostřednictvím historických a sociologických metod „nostalgicky vzpomínat“ na situaci živé lidové religiozity. V centru jejich zájmu stála především katolická zbožnost a ze *sociologie religieuse* se jen velmi zvolna stávala obecnější vědecká disciplína, výhodou však na druhou stranu bylo, že v těchto případech většinou nedocházelo k redukcionistickému „vysvětlujícímu odmítání“ náboženství. (Willaime 1999) Naopak, mohly být sledovány strukturální podobnosti mezi náboženstvím a (jinými) totalitárními ideologiemi, příkladně marxismem (např. Desroche 1962; již dříve Aron 2001), nebo docházelo k hlubším historicko-sociologickým studiím moderních sekularizačních procesů, jež ukázaly jejich ideologickou podminěnost. (Houtart – Rousseau 1972)

Třetím typem byl „vědecký ateismus“, který sociologii náboženství nahradil v zemích východního bloku. V této optice bylo náboženství apriorně odmítáno v duchu marxovské kritiky, jeho úpadek však zároveň bylo institucionálně napomáháno a „vědecký ateismus“ se fakticky stal ještě normativnějším – pravdaže opačným – pohledem na náboženství, než byly jeho obrany z řad katolických sociologů. (Thrower 1983; Horyna 2001) Zatímco v některých

specifičností evropského náboženského vývoje v raném novověku a v 19. a 20. století. (Berger 1999; Davie 2002)

Vůči sekularizační tezi byly vzneseny ještě dvě podstatné námitky. První, metodologická byla dílem německého sociologa Thomase Luckmanna a pochází již ze šedesátých let. (Luckmann 1967) Tím, že se sociologie náboženství orientovala na úpadek církevní zbožnosti, zavřela si podle Luckmannova názoru oči před skutečností, že religiozita moderních (evropských) společností se může rozvíjet úplně jinými kanály. Příkladem mohou být různé formy hnutí New Age a další moderní spirituality, stejně jako důraz na seberealizaci, nukleární rodinu a podobně. (Srov. Heelas 1996, 2008) Ani v Evropě, kde se stal úpadek tradiční církevní zbožnosti zjevný, tedy nemusel znamenat celkovou sekularizaci, jen změnu náboženských forem, k čemuž Davie dodává poukaz na skutečnost, že stejně jako upadaly organizované formy náboženství, snižoval se i význam jiných sociálních organizací, příkladně odborů, politických stran nebo sportovních a kulturních sdružení. (Davie 1994) Církevní religiozita z této obecnější změny navíc nemusela vyjít tak špatně, protože církev podle Davie mohou pro značnou část společnosti fungovat i „zástupně“.

Druhá námitka je primárně historické povahy. Sekularistické paradigma a většina verzí sekularizační teorie v sociologii náboženství předpokládala jakýsi výchozí „zlatý věk“ (evropské) religiozity, od něhož měl nastat úpadek. (Gorski 2003) Jenže historické výzkumy ukazují, že nic takového nikdy neexistovalo. (Např. Delumeau 1977; Thomas 1982) Kostely nebyly plně ani v hodné zcírkevnělosti 19. století (Gill 2003), proto i když dochází k poklesu jejich návštěvnosti – nehledě na skutečnost, že může být vyvážena něčím jiným – není jasné, jde-li o trvalý a všeplatný trend. Zvlášť když se nepotvrdil ani druhý extrém „sekularizační křivky“: místo aby sekularizace pokračovala směrem ke zcela nenáboženské budoucnosti, začalo se od 70. let 20. století v různých částech světa a omezeně dokonce i v Evropě objevovat náboženské oživení, postupně nabývající na síle. (Kepel 1996)

Původní proponenti sekularizační teze ji tváří v tvář této náboženské obnově, jejímiž neviditelnějšími projevy jsou protestantský pentekostalismus a islámský fundamentalismus, rychle opustili (Martin 1991, 2005; Berger 1997) a prakticky jediným významnějším teoretickým sociologem, který se k původní perspektivě hlásí, je Skot Steve Bruce. Na výkladu spojujícím modernizaci, individualizaci, racionalizaci a pluralismus s úpadkem náboženství podle jeho názoru není třeba nic měnit, i když úplná sekularizace Evropy zcela jistě nepřijde tak rychle, jak si představovaly starší generace badatelů. (Bruce 1996, 2002) Tuto perspektivu potvrzují i statistické analýzy Davida Voase a dalších autorů. (Např. Chaves – Cann 1992; Pollack 2003; Voas – Bruce 2004; Voas – Olson – Crockett 2002) Mezinárodní komparativní výzkumy v rámci šetření World Values Survey nicméně ukazují, že ačkoli ve vyspělých zemích dochází

zemích vědecký ateismus v zásadě nepřekročil rovinu protináboženského ideologického boje, který žádné skutečné analýzy ani nedovoľoval, bohužel to platilo také o Československu 50. a znovu 70. a 80. let (Nešpor 2008), jinde vytvořil alespoň předpoklady a nástroje pro hlubší rozpracování sekularistické perspektivy a/nebo teoretické domýšlení děl marxistických klasiků, v názorech na náboženství ne vždy jednotných. Typickými příklady bylo Maďarsko, Polsko, ale i Sovětský svaz a nějaký čas dokonce i Čína. (Např. Jiyu 1979) „Povinná“ teze o automatickém úpadku náboženství mohla v některých případech působit jen jako „mimikry“, společenské podminky a asi i vlastní světonázorová orientace však na druhou stranu nedávaly „vědeckým ateistům“ možnost překročení základní sekularistické perspektivy.

Jedním skutečně hybridním případem, rozšiřujícím sekularistickou perspektivu o další dimenze či úhly pohledu, se tak stala polská sociologie náboženství (Majka 1967), stejně jako z jiných důvodů sociologie náboženství v Kanadě nebo v západním Německu. V posledně uvedeném případě sice na jednu stranu sehrál významnou roli teoretický přínos Niklase Luhmanna, zároveň však byl příliš složitý pro širší publikum, jež proto – včetně církevních sociologů a historiků – setrvalo na pozicích tradičního sekularismu. (Kunštát 2005) Luhmann, který zřetelně navazoval na americkou sociologii parsonsovského ražení a v této době vycházel z modifikované sekularistické perspektivy, přitom chápal náboženství jako sociální (sub)system s referenčními funkcemi, jehož identifikační potenciál klesá v důsledku funkční diferenciací. (Luhmann 1977)

V návaznosti na tyto nuance, které jsou pro svoji kontextuální zakotvenost důležité pro porozumění fungování sekularizační teze jako sebenaplňujícího proroctví, je třeba uvést její vnitřní kritiku. Jak už bylo řečeno, podle Dobbelaerého se pod tímto termínem skrývalo několik vzájemně ne nutně souvisejících procesů, odnáboženštění na sociální, organizační a individuální úrovni. (Dobbelaere 1981, 2002) Podobně hovoří José Casanova o třech vzájemně odlučitelných aspektech sekularizace v podobě emancipace světské sféry od náboženské legitimizace a mocenského působení, ústupu od náboženského přesvědčení a konsekvntní behaviorální praxe a konečně náboženské privatizaci. (Casanova 1994: 211) K prolnutí a vzájemnému posilování všech tří dimenzí přitom došlo pouze v západní Evropě, ne však v přímé souvislosti s modernizačními strukturálními změnami, ale z toho důvodu, že ideologie sekularismu se stala integrální součástí (post-)osvícenského modernizačního projektu, „vzdělanostním režimem“ replikovaným (zevšeobecněním) školním vzděláním a dalšími kulturními kanály. Jinde se mohly uplatnit a uplatnily takové verze modernizace, které sekularizaci nepředpokládaly a *ipso facto* nevyužívaly. (Eisenstadt 1999) Z paradigmatu evropské sekularizace, která se měla postupně rozšířit po celém světě, se stal výjimečný případ vysvětlitelný

k sekularizaci (ve smyslu odcirkvenění), kvůli populačnímu nárůstu v zemích třetího světa je tento proces více než vyrovnán rozšiřováním tradičních náboženství, a co víc, modernizace spojené se sekularizací jsou sebelimitujícími v důsledku současného poklesu porodnosti. (Norris – Inglehart 2004)

Většina současných sociologů nicméně už je stran automatického spojování modernizace s odnáboženštěním mnohem opatrnější než jejich předchůdci ve druhé polovině 20. století, a to i pokud jde o západní Evropu. Ještě než se však k jejich názorům dostaneme, je třeba přiblížit druhé velké paradigma sociologie náboženství, americkou teorii racionální volby a příbuzné ekonomizující směry amerického sociologického myšlení.

### **Náboženství jako volba**

V období dominance sekularizačního paradigmatu platilo, že Spojené státy byly významnou výjimkou, kde se modernizace s úpadkem významu náboženství nedružila, nebo alespoň ne viditelně. Debatu o americkém exceptionismu (srov. např. Lipset 2003) v širším měřítku ukončila až argumentace o tom, že výjimečný byl spíše (západo-)evropský vývoj (Davie 2002), již dříve ji však prostřednictvím podobných argumentů napadli američtí sociologové racionální (náboženské) volby. Ptali se, nebyla-li specifická předešlým Evropu se svými státními církvemi, které se v procesu konfessionalizace v raném novověku ustavily jako náboženské monopoly, zatímco jinde ve světě obvykle existovalo více konfésí či dokonce náboženství vedle sebe? Samozřejmě přitom mysleli předešlým na Spojené státy, kde první dodatek k ústavě zabráňoval etablování jakéhokoli státního náboženství, a v této souvislosti dokonce zpochybnili raně americkou religiozitu jako takovou. „Otcové poutníci“ totiž sice byli věřící, ale neochotní akceptovat jednoznačnou církevní autoritu, což byl důvod jejich odchodu do kolonií, a za nimi následovali další lidé, jimž byly evropské státní církve protivné. Finkova a Starkova rekonceptualizace vývoje americké religiozity (Finke – Stark 1992) tak vlastně obrátila sekularizační tezi naruby: (církevní) religiozita v severoamerických koloniích a později ve Spojených státech v posledních staletích neklesala, nýbrž naopak stoupala, což záhy potvrdily i další historické výzkumy. (Např. Albanese 2007a) Vysvětlení autoři našli v teorii racionální (náboženské) volby, jejíž teoretické základy publikovali již dříve. (Stark – Bainbridge 1985, 1987)

Racionální volba je explicitním pokusem nahradit „nedostatečně teoretickou“ sekularizační perspektivu odvozenou od (údajně mylně pochopené) empirie operacionalizovatelnou teorií v popperovském smyslu. (R. Stark in Young 1996: 3-24) K tomu její představitelé použili kombinaci Beckerova ekonomismu a Homansovy a Blauovy teorie sociální směny, stejně jako starších analogií mezi náboženskými a ekonomickými organizacemi v rámci sociologie náboženství. (Nešpor 2004) Jejich cílem nebylo objevovat nové

poznatky, nýbrž „pečlivě zhodnotit bohatství již poznaného a podřídít je jednotnému teoretickému systému, přinášejícímu poznání vztahů mezi těmito (díličmi) vhlady“ (R. Stark in Young 1996: 15) Teorie je přitom velice jednoduchá: racionálně uvažující jedinci maximalizují vlastní zisk, v náboženské sféře stejně jako kdekoli jinde. Náboženství je však oblastí, kde nejsou zisky bezprostředně patrné (jedná se například o překonání smrti apod.), proto do hry vstupují tzv. kompenzátory, které s relativně nízkými náklady slibují konečné naplnění cílů. Náboženství tedy je „systém obecných kompenzátorů založených na nadpřirozených předpokladech“. (Stark – Bainbridge 1987: 39)<sup>5</sup>

Podobně však funguje i strana nabídky. Náboženské organizace operují jako „firmy“ nabízející své „zboží“ (kompenzátory), jejichž aktivitu zvyšuje volný trh a vzájemná konkurence, zatímco monopolní postavení vede k jejich „zlenivění“ a neschopnosti. Zvýšení nabídky zvyšuje i poptávku po náboženství, nikoli však naopak, čímž se vracíme k rozdílu mezi evropskou sekularizací a růstem americké zbožnosti. Výjimečnost americké religiozity podle této interpretace způsobil volný a rozšiřující se náboženský trh, zatímco jeho absence – existence monopolních státních církví – v Evropě vedla k sekularizaci a protože stále trvá, například v podobě odmítní nových náboženských hnutí a imigrační zbožnosti, nemůže se rozvíjet ani evropská religiozita. Neomezená konkurence naopak (jen zdánlivě paradoxně) favorizuje striktní denominace, protože „racionální aktéři budou preferovat ty církve, které po nich více žádají, protože zároveň nabízejí výhodnější poměr mezi náklady a zisky“. (Stark – Finke 2000: 22) Větší omezení vytváří předpoklady „pravdivosti“ jejich kompenzátorů.

Kromě „klasiků“ Starka a Bainbridgeho k rozvoji teorie racionální náboženské volby přispěli předešlým Roger Finke a Laurence Iannaccone. Právě Finke totiž přivedl Starka ke studiu vývoje americké religiozity a ke zjištění, že „nákladnější“ církve v prostředí svobodného náboženského trhu přitahují větší pozornost klientů – jinak ale je, jak soudí Davie, jejich společná kniha „vybudována přímo na dřívějších pracích teoretiků racionální volby – a podobně jako ony ztrácí čas vyvracením starého (sekularizačního) paradigmatu místo toho, aby konstruovala nové“. (Davie 2007: 73) V kontroverzní teorii o budoucím růstu mormonů, která vychází z důsledné aplikace „RCT principů“ a prorokuje jejich americkou a později snad i světovou převahu (Stark 2005), nicméně Finke Starka nenásledoval.

Laurence Iannaccone, který je z přívrženců této teorie nejvýrazněji orientován směrem k ekonomické teorii, se naopak pokusil nejen využít její principy v rámci sociologie náboženství, ale naopak je z této perspektivy dále rozvíjet. Proto vytvořil pojem (měřitelného) náboženského kapitálu, kterým

<sup>5</sup> Podrobnější výklad teorie racionální (náboženské) volby je dostupný v Lužný 1999: 90-95.

obohatili diskusi o různých formách sociálního a kulturního kapitálu, započatou již Pierrem Bourdieu a Robertem D. Putnamem. (Iannaccone 1998) Vlastní sociologii náboženství pak přispěl teorií *free riders*, těch, již se jen „vezou“. Úspěšnost striktních denominací totiž podle Iannacconova názoru pramení také z toho, že se na rozdíl od liberálních církví dokáží zbavit nedostatečně zbožných – francouzští sociologové náboženství hovořili o lidech, kteří chodili do kostela jen „když zvon zvoni pro ně“ – a tím zároveň posilují participantskou recepci svého významu, neboť „úplný zákaz tance, kina, gamblingu, pití a světských přátelství udělá z pátečního církevního setkání středobod týdne každého člena“ (L. Iannaccone in Stark 1996: 36; srov. i Iannaccone 1994)

Perspektiva „tržního“ fungování náboženství, ztělesněná především teorií racionální volby, byla po určitém váhání v americké sociologii a náboženské historiografii přijata téměř všeobecně. Andrew Greeley prohlásil, že „racionální volba“ výrazně přispěla k vysvětlení přetrvávání náboženství ve Spojených státech“ (Greeley 1989: 122) a podobné přístupy začali uplatňovat i badatelé, kteří primárně nevycházejí z pozic teoretické sociologie. (Např. Albanese 2007; Butler 1990) Výhodou ekonomistického přístupu k náboženství je totiž i to, že nepopírá existenci sekularizačních trendů, které podle něj nejsou ničím novým: sekularizace je zákonitým procesem „profanace“ náboženských organizací, vyvolávajícím reakce v podobě religijního revivalu a inovací. (Stark – Bainbridge 1987: 292-293) Toto výkladové paradigma současně uspokojivě interpretuje aktuální zvýznamnění náboženství v politice a v tzv. kulturních válkách ve Spojených státech, kde „je normální“ věřit a nikoli nevěřit, ostatně stejně jako maximalizovat (individuální) zisk.

Úspěch teorie racionální (náboženské) volby, daleko překračující sféru sociologie náboženství, je tedy přinejmenším částečně založen i na tom, že americkému publiku ukazuje náboženství v takové podobě, v jaké chce být viděno, že je „báječně americká“ (Simpson 1990) Byla tedy přijata bez ohledu na to, že mnohdy jde spíše o „zbožná přání“, protože skutečná míra religiozity je nižší (Davie 2007: 82), i na skutečnost že sama ekonomie ustupuje od jednostranných aplikací neoklasické teorie. (Nešpor 2004: 172-175) Dokázali-li navíc teoretické racionální (náboženské) volby vysvětlit rozdíly mezi evropským sekularismem a americkou religiozitou, je nutno říci, že jejich interpretace je bezvýhradně přijímána spíše jen na americké straně Atlantiku. Naproti tomu sekularistovi Brucemu stál tento přístup, které samozřejmě odmítá, dokonce za to, aby svoji kritiku „malé klíky amerických sociologů náboženství“ publikoval v knižním rozsahu. (Bruce 1999; srov. již dříve Wallis – Bruce 1984)

Méně stranická Grace Davie nepopírá, že náboženství může ve Spojených státech (přinejmenším částečně) fungovat jako předmět racionální volby, avšak Evropané podle jejího názoru „považují své církve spíše za poskytovatele

veřejných služeb než za soupeřící firmy ... Ne že by zde (= v Evropě) (náboženský) trh neexistoval ..., avšak vzhledem k převládajícím postojům většiny populace tento trh jednoduše nefunguje,“ alespoň ne v té podobě, v jaké jej představuje teorie racionální volby. (Davie 2007: 86-87) Přesto se objevují pokusy prostřednictvím této teorie vysvětlit vývoj jakéhokoli náboženství (a souvztažnosti mezi náboženstvím a dalšími sociálními institucemi), jmenovitě například příčiny úspěchu křesťanství v pozdní antice. (Stark 1996) I zde se ale objevují výhrady, zdůrazňující neschopnost autorů pochopit odlišnou roli a fungování religiozity v různě zakotvených sociálních systémech, což z této teorie činí „jeden z „nejúžasnějších a nejinspirativnějších omylů“ v oblasti studia raně křesťanských dějin“ (Chalupa 2007: 84-85) Religionisté, i pokud jsou ochotni brát teorii racionální volby vážně, naopak zdůrazňují, že sice vysvětluje hodně, ale právě nikoli to, co je na náboženství specifické a zajímavé. (Wuthnow 1998) Podle současného stanoviska nestora empirických výzkumů náboženství ve Spojených státech tak byl nástup (a rychle nabytá hegemonie) teorie racionální volby „jednou z nejsmutnějších tendencí v literatuře věnující se současně americké religiozitě“. (Wuthnow 2007: 87)

I v americké sociologii náboženství se proto stále častěji objevují práce, které se o teorii racionální volby neopírají (Berger 2001), upozorňující především na nárůst individuální spirituality na úkor církevní religiozity (např. Roof 1994; Wuthnow 1998) a nízkou míru náboženské gramotnosti společnosti, včetně té církevní. (Chidester 2005; Prothero 2007) V této souvislosti byl nově zhodnocen také ten proud americké sociologie náboženství, který od poloviny 20. století v návaznosti na Herberga (1955) kladl důraz na specifika amerického náboženského prostoru, aniž by k jejich analýze používal socioekonomické koncepty. Jedná se především o teorii občanského náboženství Roberta N. Bellaha (1967), již tentýž autor rozšířil do podoby komplexní teorie vývoje religiozity směřem k modernímu náboženskému pluralismu (Bellah 1991: 20-50),<sup>6</sup> a o studie Roberta Wuthnowa o moderních formách spirituálního hledání, počínajícího v Kalifornii 60. let (Wuthnow 1978, 1988) a směřujícího k zásadní proměně náboženských organizací. (Wuthnow 1998, 2003, 2007)

Výrazným rysem všech citovaných prací, s určitou výjimkou starších děl Parsonsova žáka Bellaha, je odklon od jednoznačné teoretické perspektivy, ať už představované sekularistickým paradigmatem nebo teorií racionální volby (nebo čímkoli jiným). Jejich autoři zpochybňují platnost „velkých teorií“ náboženství a volají po hlubších „etnografických“ analýzách konkrétních náboženských forem v jejich každodennosti. (Ammerman 2007) Jak uvidíme v následující kapitole, „vzdálenost“ mezi Evropou a Spojenými státy se tím

6 Tematicke vzrůstající náboženské plurality ve Spojených státech se věnují dva důležité projekty na Georgetownské (Banchoff 2007) a Harvardově univerzitě (www.pluralism.org), zatímco nárust fundamentalismu v 90. letech sledoval podobně rozsáhlý projekt University of Chicago. (Marty – Appleby 1993, 1993a, 1994, 1995)

opět snižuje, alespoň v případě části americké vědecké obce, která není ochotná donekonečna uplatňovat libivá zjednodušení. Změnou však prochází i sociologie fundamentalismu, protože pečlivé komparativní studie Marka Juergensmeyerera (např. 2007) v leccčems připomínají evropské práce Kepeleovy a zdůrazňují jak modernost tohoto fenoménu místo údajného obnovení původních náboženských forem, tak jeho transnacionální provázanost, vyplývající opět z fungování pozdně moderních společností.

### Za hranicemi paradigmat

Sociologové náboženství, kteří nepatří ani mezi bezvýhradné příznivce automatismu sekularizační teze, ani se neháší k „novému paradigmatu“ teorie racionální (náboženské) volby, se shodují na tom, že oba přístupy mají své limity. Významná americká socioložka Meredith McGuire proto vyzývá ke kombinaci čtyř hlavních sociologických „narativů“ o náboženství a k jejich překonání (McGuire 2002), zatímco většina evropských sociologů náboženství přímo hovoří o tom, že je třeba opustit obě zmíněné zjednodušující perspektivy, vzdát se předpokladu fundamentální jednoty všech (forem) náboženství a jejich sociálních funkcí a věnovat se úžeji vymezeným hlubším výzkumům. Různé pohledy na dosavadní teoretické základy sociologie náboženství a představy o jejich překonání přitom shrnuje následující tabulka – v prvních dvou sloupcích jsou uvedena obě výše diskutovaná „klasická“ paradigma, po nichž následuje výběr současných multiparadigmatických přístupů. Jeho účelem není podat vyčerpávající přehled názorů na nutné změny teorie a metodologie sociologie náboženství, jež byl podrobněji avšak přesto ne v úplnosti analyzován jinde (Nešpor 2008a), nýbrž spíše ukázat základní možnosti, k nimž dospívá americká (McGuire), evropská (Davie, Hunt) a česká a slovenská sociologie náboženství (Nešpor). (Tabulka)

Evropští i někteří američtí sociologové náboženství, volající po překonání „starých paradigmat“, se přitom ve svých pohledech příliš neliší. Společně zdůrazňují především multiplicitní charakter modernizačních procesů, které sice v západní Evropě vedly k viditelnému, ne však absolutnímu odcírkevnění, avšak v jiných oblastech světa nakonec podnítily spíše opačnou reakci, deskularizaci, jež pod heslem „náboženské obnovy“ vytváří vysoce moderní religijní formy v rámci etablovaných náboženských tradic i mimo ně. Pluralitnímu charakteru moderních religiozít – církevní i necírkevní povahy, organizovaných i individuálních – podle těchto autorů musí odpovídat explicitní odmítnutí jakékoli „všeobecné“ teorie a multiparadigmaticčnost sociologie náboženství, která bude klást větší důraz na metody vlastního zkoumání, jejich možnosti i omezení. Humanistickým přístupem se přitom v návaznosti na Petera L. Bergera rozumí to, že „zvláště sociologii bude dobré doporučit, aby se nevázala na postoje suchopárného scientismu, který je slepý a hluchý

k bufonii sociálního jeviště. Vymezuje-li se sociologie tímto způsobem, může zjistit, že si sice osvojila spolehlivou metodologii, ale ztratila ten svět jevů, který původně chtěla zkoumat ... (Naopak) Sociolog, který se vystřihá scientismu, bude schopen objevit lidské hodnoty“ (Berger 2003: 166-167), zatímco „etnografie“ Grace Davie zdůrazňuje též respekt k sociokulturní mnohosti a podtrhuje rozumějící charakter sociologie náboženství.

Tabulka

	sekularistické	racionální volba	McGuire (2002)	Nešpor (2004)	Hunt (2005)	Davie (2007)
staré paradigma	sekularizační teze	sekularizační teze	<ul style="list-style-type: none"> <li>• sekularizace</li> <li>• reorganizace</li> <li>• individualizace</li> <li>• racionální volba</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• sekularizační teze</li> <li>• teorie racionální volby</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• sekularizační teze</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• sekularizační teze</li> <li>• teorie racionální volby</li> </ul>
aktuální perspektivy	sekularizační teze (po úpravách)	teorie racionální volby	kombinace všech čtyř přístupů	humanistická perspektiva	<ul style="list-style-type: none"> <li>• teorie racionální volby</li> <li>• postmoderní přístupy</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• etnografické přístupy</li> </ul>

Huntovo stanovisko pak dokládá „hybridní“ charakter britské sociologie náboženství mezi Evropou a Spojenými státy. (Davie 2007: 36) Kvůli americké vědecké dominanci přijímá některé prvky teorie racionální volby, ale současně zdůrazňuje, že pro moderní evropskou náboženskou scénu je důležitější spíše posun k individualizaci, spotřební orientaci a synkretismu. Na druhou stranu Hunt pragmaticky odmítá to, co považuje za postmodernistické tendence, typické pro evropské teoretiky (nejen náboženství), kvůli jejich nízké prediktivnosti, spekulativnosti a vnitřní kontradiktornosti. (Hunt 2005: 43) „Postparadigmatická“ sociologie náboženství tak není ochotná v úplnosti přijmout žádnou z mainstreamových sociologických teorií, „formální teorie má v sociologii náboženství velmi malý význam ... Sociologové náboženství jen poměrně pomalu berou zřetel například na teorie *masové, vyspělé* průmyslové, *post-industriální, postmoderní* či *pozdně-kapitalistické* společnosti ..., mají malý zájem o takové post-klasické perspektivy, jako je symbolický interakcionismus, etnometodologie, sémiotika a rozmanité příspěvky postmodernismu.“ (Beckford 1990: 56) Vzájemná ignorance mezi touto subdisciplínou a teoretickou sociologií, případně sociologickým mainstreamem, v němž se uplatňují především kvantitativní metody, na niž upozornil Beckford, proto stále trvá. (Beckford 2003)

Můžeme uvést dva konkrétní příklady. Z pětadvaceti moderních teoretických sociologů a sociálních filosofů, jejichž díla byla přiblížena ve známém kompendiu (Deal – Beal 2004), se v sociologii náboženství šíjeji neuplatnilo ani jediné – postklasické teorie si místo toho oblíbili sociální filosofové, již je spojují se základními daty ze srovnávacích sociologických výzkumů a jejich prostřednictvím ilustrují svůj pohled na „postmoderní“ společenské změny, aniž by docházelo ke skutečné spolupráci přes hranice disciplín. (Srov. Taylor 2007) Druhým případem je pozdní dílo Niklase Luhmanna, opouštějící sekularistickou perspektivu ve prospěch komunikační teorie „autopoietických“ systémů. (Luhmann 2000) Luhmann tvrdí, že „komunikace je vždy nábožen-skou, pokud pozoruje imanentní z úhlu pohledu transcendentního ... Události tohoto světa nabývají náboženský význam pouze tehdy, jsou-li pozorovány z transcendentní oblasti“ (ibid.: 77), což značně rozšiřuje funkcionalistické chápání religiozity včetně paradoxu náboženství jako „komunikace nekomunikovatelného“. Přesto se jeho dílu v rámci sociologie náboženství dosud nepodařilo získat větší pozornost jednak pro teoretickou složitost a obtížnou operacionalizovatelnost, a jednak i kvůli výšce z eurocentrismu spočívající v Luhmannově dichotomizaci transcendentního a imanentního. (Laermans – Verschaegen 2001)

„Postparadigmatický“ nezájem o „velké teorie“ se zračí i v tom, že současné úvody do sociologie náboženství a kompendia této disciplíny sice věnují určité místo „povinnému přečtení klasiků“, z jejich děl však čerpají jenom velice selektivně a snaží se je překonat multiplikací teoretických a metodických perspektiv. (O’Toole 2003) Jak ale ukázala recenzní stať tří nejnovějších evropských sociologií náboženství (Nešpor 2008a), neznamená to úplný nezájem o teoretickou stránku disciplíny, spíše její multiparadigmaticčnost, jež jde za oba dříve dominující přístupy. Do popředí zájmu se tak vedle již uvedených perspektiv dostávají i přístupy a témata, která sice byla v sociologii náboženství tradičně přítomná, ale stála na jejím okraji. Jedná se o procesy rozšiřující spektrum moderních religiozít, konkrétně o vznik implicitně náboženských forem, detradicionalizované a privatizované religiozity/spirituality a fenomén globalizace.

Jak ukazují studie komparativních historiků, už první velký pokus o odstranění veřejných funkcí (katolického) náboženství ve jménu osvícenské liberality zace v průběhu Francouzské revoluce totiž nevedl k likvidaci jakékoli religiozity, nýbrž k náhradě etablovaného náboženství kultem rozumu, národa a revoluce samé (Tinková 2002) a k podobnému úkazu došlo i ve všech dalších případech aplikace totalitárních politických ideologií, ve fašismu, nacismu i komunismu ve 20. století. (Maier 1999; Burleigh 2005) Političtí filosofové proto už před druhou světovou válkou začali uvažovat o tom, že slovy Raymonda Arona „navrhují nazývat ‚sekulárními náboženstvími‘ ta učení,

kteřá v duších našich současníků zaujímají místo víry, jež se vytratila, a spásu umísťují do tohoto světa, do daleké budoucnosti v podobě společenského řádu, jež je třeba vytvořit“ (Aron 1999: 150), bohužel bez většího ohlasu v rámci samotné sociologie náboženství. Nacionalismus, totalitarismus, ale i kult vědy a další legitimizující a integrující moderní ideologie, o jejichž náboženské povaze uvažoval už Durkheim (2002), začaly být jako „náhražky“ náboženství systematicky zkoumány teprve mnohem později, často až v souvislosti s jejich vlastní dysfunkčností a úpadkem. Jak zdůraznil například kanadský filosof Charles Taylor, zatímco v (západní) moderně bylo náboženství vytlačeno na okraj „neo-durkheimovskými“ ideologiemi a organizacemi – tedy integračními a legitimizačními funkcemi národního vědomí, rasové a třídní ideologie či víry v pokrok – pokud vůbec neztratilo význam, obojí v souvislosti s postmoderním „obratem k Já“ ustupuje ne-integračním, tedy „post-durkheimovským“ formám transcendence. (Taylor 2002) Podobným směrem se ostatně vydaly i úvahy sociologů frankfurtské školy. (Mendieta 2005)

Klasická evropská modernita tedy nebyla nenáboženská, jen své náboženské potřeby artikulovala prostřednictvím jiných, vůči religiozitě často rétoricky protikladných forem a organizací a sociologie náboženství zahleděná do svého tradičního pole výzkumu vůči tomu byla dlouho slepá. S podobnou výhradou, i když směřující primárně k jinému problémovému okruhu, ostatně přišel i výše zmíněný Thomas Luckmann: „Církevně orientované náboženství je jen jednou a pravděpodobně dokonce nikoli nejvýznamnější formou náboženství v moderní společnosti.“ (Luckmann 1967: 28) Narážel tím na skutečnost, že transcendentce, již považoval za antropologickou konstantu, může nabývat zdánlivě nenáboženských podob v orientaci na individuální rozvoj a možnosti sebevzdělání, rodinu a další užší společnosti, k čemuž jeho současní následovníci přidávají třeba i cestování, sport, kult rockových a dalších hvězd, ekologické organizace či některé „měkké“ formy moderního kapitalismu. (Woodhead et al. 2001: 54-59) Podle Paula Heelase celosvětově dochází k tomu, že „spirituality života“ (*spiritualities of life* nebo také *birthright spiritualities*) podporují „kultivaci těch hodnot, ... které jsou narušené nebo dokonce likvidované působením ‚systémů‘ překračujících jednotlivce“ (Heelas 2008: 231), k rozvoji subjektivizované, detradicionalizované a namnoze implicitní religiozity/spirituality Já a jeho subjektivních prožitků.

Pozdně moderní člověk přitom vůbec nemusí být racionálnější než dříve, jak tvrdila většina verzí sekularizační teze, dokonce v této oblasti vůbec nemusí uvažovat a jednat racionálně, což byla perspektiva teoretiků racionální volby, neboť jeho ztráta viditelného/církevního náboženství je způsobena systematickými změnami a především rozrušením náboženské paměti. (Hervieu-Léger 1993) Zatímco tradiční zbožnost počítala s „praktikujícími“, kteří se pravidelně (byť třeba formálně) účastnili církevního dění, pro současnou evropskou

zdůrazňujících odlišnost modernizačního náboženského vývoje v různých částech světa s Luhmannovou teorií sociálních systémů a zdůraznil, že náboženství se proměňuje v návaznosti na vývoji dalších subsystémů (především ekonomiky, národních států) i kvůli svému vlastnímu vyjednávací roli v různých společnostech. (Beyer 2001: vii-xliv) David Lehmann naproti tomu podtrhnul vytváření a reprodukci nebo naopak překonávání hranic mezi konkrétními etnickými a náboženskými společenstvími a Beyerovu distinkci mezi privátním (funkčním) a veřejným (performančním) působením náboženství včetně dalších návazných analýz označil za vykonstruovanou. (Lehmann 2002: 311)

Vzhledem k tomu, že tato stať vychází ve slovenském sociologickém časopise, je užitečné upozornit na současný stav slovenské sociologie náboženství. Po období komunistické vlády, kdy o náboženství směli psát pouze „vědeckí ateisté“ – z nichž někteří ostatně publikují v podobném duchu dodnes (Dányi – Bařala 2006) – bylo nezbytné, aby se výzkumu této oblasti začali věnovat sociologové prostřednictvím standardních sociologických nástrojů. K tomu došlo již v 90. letech 20. století (Bunčák 2001; Krivý 2001), vlastní sociologie náboženství se však začala objeovat až tehdy, když přitom byly aplikovány specifické přístupy současné západní odvětvové sociologie. Nutno přitom říci, že slovenská sociologie náboženství sice je v horším postavení než kolegové v českých zemích – současný stav české sociologie náboženství a náboženských studií obecně byl popsán na jiném místě (Nešpor 2008: 368-378) a charakterizován ne sice jako skvělý, ale alespoň relativně uspokojivý – to však vůbec neznamená, že by nebyla alespoň v některých ohledech na výši aktuálního světového rozvoje oboru. Adela Kvasničková aplikovala přístup Grace Davie, vycházející z teoretické perspektivy Danièle Hervieu-Léger na stovnaní náboženské situace českých zemí a Slovenska, která byla odlišná po celé 20. století a nabyla silné divergence po rozpadu společného státu. (Kvasničková 2005) I když přitom využila jen dat ze sčítání lidu a pozorování, naznačila podstatné trendy současného vývoje různých dimenzí náboženskosti a ukázala, jakým směrem by se měly ubírat další výzkumy. Její kolega Miroslav Tížik zase brilantně analyzoval současnou slovenskou náboženskou scénu, situaci církví a jejich politického angažmá na jedné straně a rozvoj necirkvních spiritualit na straně druhé, přičemž využil i výsledků hlubších sociologických šetření. (Tížik 2006: 218-330) Jeho pokus o teoretické uchopení náboženství a religiozity sice není úplně vyzrálý, třebaže také směřuje k multidimenzionální definici (ibid.: 14-121)<sup>7</sup>, avšak vlastní analýza využívá všech možností recentní sociologie náboženství. K tomu je třeba připočítat i některé významné práce slovenských etnografů a religionistů

religiozitu je podle této autorky charakteristický nástup „konverzit“, jejichž konverze zdaleka nemusí být poslední, a „poutníků“, pro které je osobní náboženské hledání důležitější než přesná vize jeho cíle a jejichž pouť je často výrazem nesouhlasu s oficiální zbožností či její neznalostí způsobenou apriorním nezájmem. (Hervieu-Léger 1999)

Vedle tradičních církví, které oslovují stále menší skupinu osob, se tedy uplatňují moderní, obvykle komercionalizované formy transcendence a posvátna, z nichž si každý jednotlivec sestavuje své symbolické universum, sumárně obvykle označované termínem New Age. Britští sociologové Paul Heelas a Linda Woodhead v případové studii severoanglického města Kendal dokonce tvrdí, že v následujících padesáti letech dojde k početnému vyrovnání obou milieů. (Heelas – Woodhead 2005) Jinou perspektivu zaujímá Grace Davie soudící, že etablované církve budou nadále i pro necirkvní většinu fungovat jako „zástupné“ organizace, což se projevuje v extrémních případech individuální či celospolečenské krize. (Davie 2000: 71-81)

Třetím, byť zdaleka ne posledním přístupem vycházejícím z oblasti mimo hlavní linii dosavadní sociologie náboženství, se staly úvahy o vzájemných vlivích religiozity a globalizace. Jednoduše řečeno, „Bůh nepotřebuje cestovní pas“ a stará i nově vznikající náboženství patří v situaci snížení významu hranic národních států k nejdůležitějším transnacionálně působícím organizacím, což zároveň podporuje proces náboženské změny. (Levitt 2007) Britský sociolog Roland Robertson, jenž se náboženským dimenzím globalizace věnoval jako první, dále upozornil na skutečnost, že současná fáze prudké globalizace napomáhá rozvoji hnutí, která se soustřeďují na otázku „skutečného významu“ světa jako celku, což označil za univerzalizaci partikulárního, zároveň však dochází k partikularizaci univerzálního v podobě všeobecné tendence vyjadřovat partikulární identity. (Robertson 1992) Podle Robertsona kvůli globalizaci sílí význam pospolitosti, pevných hodnot a všech „fundamentů“, což je alternativní vysvětlení úspěchu striktních denominací vůči těm představovaným sekularisty (odpor vůči modernizaci) nebo teoretiky racionální volby (reakce na sekularizaci a pluralismus).

V rámci konkrétních výzkumů jednotlivých „fundamentalismů“ jej aplikoval především Mark Juergensmeyer, vycházející z představy tzv. náboženských nacionalismů. (Juergensmeyer 2007) Podobně „neteoretický“ – Chomejního *féruu* o *Satanských věřících* – začal svoji knihu o náboženství a globalizaci také Peter Beyer, analyzující návrat náboženství do veřejné sféry prostřednictvím případových studií jeho konzervativních (např. Nová křesťanská pravice ve Spojených státech a Íránská revoluce) a liberálních (teologie osvobození a náboženský environmentalismus) forem (Beyer 1994), nebo již zmiňovaný Gilles Kepel, hovořící o „Boží pomstě“ v rámci monoteistických náboženství. (Kepel 1996) Později se nicméně Beyer pokusil o propojení případových studií,

<sup>7</sup> Srov. moji recenzi v *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 43, 2007, 4: 848-851 a diskusi, již Tížikova kniha vyvolala v čp. *Etnologické rozpravy* 14, 2007, 1: 117-143.

Sociologie náboženství, založená jako speciální (sub-)disciplína po druhé světové válce, naproti tomu žila svým vlastním životem a též dlouho vycházela především z (různých verzí) sekularizační teze, již sice podrobněji elaborovala, ale nedokázala překonat. Navíc, jak oprávněně konstatoval Hans Mol, mnohdy šlo o „nekonečné moře pokrytectví“,<sup>8</sup> neboť řada sociologů náboženství si jeho zánik z různých důvodů prostě nepřála, což možná vysvětluje nezájem dalších sociologů o tuto oblast. Když se však projevil „náboženský revival“, sociologové náboženství z něj byli zaskočení neméně než všichni ostatní. Specifický charakter americké společnosti vedl k tomu, že se sociologie náboženství především ve Spojených státech dostala do popředí zájmu, což provázal příklon k novému paradigmatu představovanému hlavně teorií racionální volby. I když však získala širší ohlas, šlo vlastně jen o pozdní odlesk v obecné sociologii překonaného přístupu.

Sekularizační teze byla až na výjimky rychle opuštěna a zatímco ve Spojených státech se uplatnila „vševysvětlující“ teorie racionální volby, v západní Evropě se projevilo teoreticky různorodější hledání nových perspektiv, které však stále vychází spíše ze sociologicko-náboženských teorií středního dosahu, nikoli z „velkých teorií“ postmoderny apod. Stejně jako dříve platí, že různost zvolených přístupů silně odráží konkrétní podmínky sociálního fungování náboženství v příslušných zemích. Po tomto rozrušení a bouřlivých diskusích zvolna dochází ke konvergenci, jejím výsledkem však je opuštění jednotné teoretické perspektivy v rámci sociologie náboženství (McGuire 2002: 23-24) a větší důraz na konkrétní „etnografické“ výzkumy i na rozumější charakter sociologie náboženství.

Přítom je otázka, zda a nakolik se sociologie náboženství dokázala přenést přes bezmála dvacet let starou kritiku Bryana S. Turnera? Turner (1991) totiž zdůraznil, že sociologie náboženství 1. nikdy nebyla součástí žádné teoretické diskuse v moderní sociologii, ani když bylo diskutováno náboženství; 2. v duchu západních myšlenkových tradic se příliš orientovala na subjektivitu, individuální jednání a prožívání; a 3. používala kategoriální aparát převzatý z (analýz) křesťanství, což opět potlačilo porozumění mimoevropským náboženským tradicím. Timothy Fitzgerald v této souvislosti hovoří přímo o („orientalistické“) ideologii náboženských studií (Fitzgerald 2000), již Talal Asad spojuje s diskursivním dědictvím evropského protestantismu a osvícenstvím. (Asad 1993) Avšak zatímco sociologie náboženství už tyto klíčové problémy alespoň tematizuje, širší sociologická obec o ně v případě tematizace náboženství dosud projevuje jen malý zájem. „Zaostala“ a vzhledem k ostatním sociologickým subdisciplinám nekomunikativní tedy nebyla jen sociologie náboženství, neboť ve svém porozumění různorodým formám religiozity

(za všechny např. Podolinská 2008); přítom je škoda, že obě odlišné akademické perspektivy – sociologie a religionistika – spolu vzájemně příliš nekomunikují.

Podstatné je ovšem ještě jedno srovnání, ukazující že divergence České a Slovenské republiky se netýká jenom předmětu našeho zájmu, nýbrž i přístupů k jeho studiu. V českých zemích neexistuje žádné akademické (ani jiné) pracoviště, které by mělo v náplni práce systematický výzkum současné religiozity; sociologie náboženství tak vzniká *de facto* na okraji akademického provozu díky osobnímu zájmu řady badatelů, kteří dnes již formují několik více či méně vyhraněných přístupů či škol. Naproti tomu na Slovensku je pěstování sociologie (případně antropologie) náboženství záležitostí několika jednotlivců, kteří sice v některých ohledech dosáhli pozoruhodných úspěchů, avšak (zatím) neměli možnost publikovat komplexnější díla a tím méně vytvořit nějakou „národní školu“ sociologie náboženství. Současně však existuje státem dotovaný Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, jenž sice vyniká hojností publikační produkce, ale ta většinou nepřekračuje vnější popis sledovaných skutečností, aniž by brala ohled na světové trendy v sociologii náboženství a náboženských studiích obecně. Je to náhoda, důsledek rozdílných politik financování vědy a výzkumu a státně-církevních vztahů, nebo můžeme odlišnou situaci obou národních sociologií náboženství vysvětlit prostřednictvím teorie racionální volby, která favorizuje „volný trh“ před státním monopolem?!

## Závěrem

Měnící se zájem sociologů o náboženství přinesl řadu paradoxů, které mají určitou výpovědní hodnotu i o sociologii jako takové. Religiozita zpočátku stála v centru zájmu sociologie, která uvažovala o jejím rychlém překonání a tato změna byla konceptualizována v rámci širších sociálních procesů. Nehledě na vývoj disciplíny, který směřoval k zempiričtění a nárůstu významu kvantitativních výzkumů nebo naopak k povýtce teoretickým postmoderním koncepcím, však obecná sociologie kvůli sekularistickému paradigmatu zájem o studium náboženství záhy ztratila a byla poněkud zaskočena novým významnějším religiozitou na konci 20. století. „Z ghetta“ na okraji zájmu však namnoze vystoupil jen předmět, nikoli speciální sociologie náboženství, jejíž vazby na obecnou sociologii nikdy nebyly příliš velké. Přední teoretik modernizace Anthony Giddens proto vlastně setrvává na sekularistických pozicích a ačkoli si uvědomuje přetrvávání náboženství, vyhrazuje mu jen marginální úlohu a současné fundamentalismy chápe jako obnovený důraz na ontologickou jistotu, úzce spojený s „tradicí v tradičním smyslu“. (Beck – Giddens – Lash 1994: 100; srov. Giddens 1991) Přinejmenším v prvním bodě přítom jde o velice etnocentrický postoj.

<sup>8</sup> Recenze na dílo R. Wallise v *Review of Religious Research* 27, 1985, 1: 94-95.

nakonec došla o dost dál než sociologický mainstream, namnoze spokojený s redukcionismem sekularizační teze nebo ji dnes podobně plošně převraccující, a nezajímající se o výsledky sociologie náboženství.

**Zdeněk R. Nešpor** je sociolog a historik náboženství, příležitostně si k tomu přibírá další témata z historie, sociologie, sociální antropologie a religionistiky. Je vědeckým pracovníkem Sociologického ústavu AV ČR a přednáší na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Publikoval přes sto studií v domácím a zahraničním odborném tisku a více než deset monografií z oblasti svého zájmu. V poslední době vydal například knihy *Děkuji za bolest... Náboženské prvky v české folkové hudbě 60.-80. let (Brno 2006)*, *Příručka sociologie náboženství (s Davidem Václavíkem a kolektivem; Praha 2008)* a *Ne/náboženské naděje intelektuálů (Praha 2008)*.

#### LITERATURA

- ALBANESE, C. L., 2007: *America Religions & Religion*. Belmont, Thomson.
- ALBANESE, C. L., 2007a: *A Republic of Mind and Spirit. A Cultural History of American Metaphysical Religion*. New Haven – London, Yale University Press.
- AMMERMAN, N. T. (ed.), 2007: *Everyday Religion. Observing Modern Religions Lives*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- ARON, R., 1999: *Historie XX. století*. Praha, Academia.
- ARON, R., 2001: *Opium intelektuálů*. Praha, Mladá fronta.
- ASAD, T., 1993: *Genealogies of Religion. Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- BANCHOFF, T. (ed.), 2007: *Democracy and the New Religious Pluralism*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- BARKER, E. V., 1984: *The Making of a Moonie. Brainwashing or Choice?* Oxford, Blackwell.
- BECK, U. – GIDDENS, A. – LASH, S. (eds.), 1994: *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge, Polity Press.
- BECKFORD, J. A., 1989: *Religion and Advanced Industrial Society*. London, Routledge.
- BECKFORD, J. A., 1990: *The Sociology of Religion 1945-1989*. *Social Compass* 37, 1: 45-64.
- BECKFORD, J. A., 2003: *Social Theory and Religion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BECKFORD, J. A. – DEMERATH, N. J., 2007: *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. London, Sage.
- BELLAH, R. N., 1967: *Civil Religion in America*. *Daedalus* 96, 1-21.
- BELLAH, R. N., 1991: *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley, University of California Press.
- BERGER, P. L., 1967: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, Doubleday.

- BERGER, P. L., 1997: *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno, Barrister & Principal.
- BERGER, P. L. (ed.), 1999: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington – Grand Rapids, EPPC + Eerdmans.
- BERGER, P. L., 2001: *Reflections on the Sociology of Religion Today*. *Sociology of Religion* 62, 3: 443-454.
- BERGER, P. L., 2003: *Pozvání do sociologie. Humanistická perspektiva*. Brno, Barrister & Principal.
- BEYER, P., 1994: *Religion and Globalization*. London, Sage.
- BEYER, P. (ed.), 2001: *Religion in the Process of Globalization*. Würzburg, Ergon.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W., 2006: *Vznik státu jako proces sekularizace*. Pp. 7-24 in Jiří Hanuš (ed.): *Vznik státu jako proces sekularizace*. Brno, CDK.
- BRUCE, S., 1996: *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. Oxford, Oxford University Press.
- BRUCE, S., 1999: *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- BRUCE, S., 2002: *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford, B. Blackwell.
- BURLEIGH, M., 2005: *Earthly Powers. The Clash of Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*. New York, HarperCollins.
- BUNČÁK, J., 2001: *Religiozita na Slovensku a v stredoeurópskom rámci*. *Sociológia* 33, 1: 47-69.
- BUTLER, J., 1990: *Awash in the Sea of Faith. Christianizing the American People*. Cambridge, Harvard University Press.
- BYRNES, T. A., 2006: *Transnational Religion and Europeanization*. Pp. 283-305 in Timothy A. Byrnes – Peter J. Katzenstein (eds.): *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CASANOVA, J., 1994: *Public Religions in the Modern World*. Chicago – London, University of Chicago Press.
- COMTE, A., 1912: *Catéchisme positiviste, ou Sommaire exposition de la religion universelle, en treize entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité*. Paris, Apostolat positiviste.
- DANĚK, Z., 1961: *Náboženská sociologie*. *Studie* 5, 44-65.
- DÁNYI, O. – BAĀLA, M., 2006: *Recidivy klerikalizmu. Slovenská republika a Vatikánske zmluvy*. B. m.: vl. n.
- DAVIE, G., 1994: *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford, Blackwell.
- DAVIE, G., 2000: *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford, Oxford University Press.
- DAVIE, G., 2002: *Europe. The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. Darton, Longman + Todd.
- DAVIE, G., 2003: *The Evolution of the Sociology of Religion. Theme and Variations*. Pp. 61-75 in Michele Dillon (ed.): *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DAVIE, G., 2007: *The Sociology of Religion*. Los Angeles – London, Sage.
- DEAL, W. E. – BEAL, T. K., 2004: *Theory for Religious Studies*. New York – London, Routledge.

HUNT, S., 2005: *Religion in Everyday Life*. London – New York, Routledge.

HUNTINGTON, S. P., 2001: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha, Rybka Publishers.

CHALUPA, A., 2007: Vzestup křesťanství a Boží města. Několik kritických poznámek k práci Rodneyho Starka. *Religio, Revue pro religionistiku* 15, 1: 69-86.

CHAVES, M. – CANN, D. E., 1992: Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure. Explaining Religion's Vitality. *Rationality and Science* 4, 272-290.

CHIDESTER, D., 2005: *Authentic Fakes. Religion and American Popular Culture*. Berkeley, University of California Press.

IANNACCONE, L. R., 1994: Why Strict Churches are Strong. *American Journal of Sociology* 99, 1180-1211.

IANNACCONE, L. R., 1998: Economics of Religion. Introduction to the Economics of Religion. *Journal of Economic Literature* 36, 1465-1496.

JIYU, R., 1979: The Struggle to Develop a Marxist Science of Religion. *Ching Fen* 22, 75-89.

JUERGENSMEYER, M., 2007: *Teror v mysli Boží. Globální vzestup náboženského násilí*. Brno, CDK.

KEPEL, G., 1996: *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno, Atlantis.

KRIVÝ, V., 2001: Hodnotové orientácie a náboženské prejavy slovenskej verejnosti v 90. rokoch. *Sociológia* 33, 1: 7-45.

KUNŠTÁT, M., 2005: Soudobé církevní dějiny v německy mluvících zemích a jejich aktuální témata. *Acta Universitatis Carolinae – Studia territorialia* 8: 117-130.

KVASNÍČKOVÁ, A., 2005: *Náboženstvo ako kolektivná pamäť. Pripad Slovenska a Čiech*. Bratislava, Univerzita Komenského.

LAERMANS, R. – VERSCHRAEGEN, G., 2001: 'The Late Niklas Luhmann' on Religion. An Overview. *Social Compass* 48, 1: 7-20.

Le BRAS, G., 1955-1956: *Etudes de sociologie religieuse*. Paris, PUF.

LEHMANN, D., 2002: Religion and Globalization. Pp. 299-315 in Linda Woodhead et al. (eds.): *Religions in the Modern Times. Traditions and Transformations*. London – New York, Routledge.

LEVITT, P., 2007: *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*. New York – London, New Press.

LIPSET, S. M., 2003: *Dvousečná zbraň. Rub a líc americké výjimečnosti*. Praha, Prostor.

LUCKMANN, T., 1967: *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York – London, Macmillan.

LUHMANN, N., 1977: *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

LUHMANN, N., 2000: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

LUŽNÝ, D., 1997: *Nová náboženská hnutí*. Brno, Masarykova univerzita.

LUŽNÝ, D., 1999: *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno, Masarykova univerzita.

LUŽNÝ, D., 2005: *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno, Masarykova univerzita.

MAIER, H., 1999: *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*. Brno, CDK.

DELUMEAU, J., 1977: *Catholicism between Luther and Voltaire. A New View of the Counter-Reformation*. London – Philadelphia, Burns & Oates + Westminster Press.

DEMERATH, N. J., 1965: *Social Class in American Protestantism*. Chicago, R. McNally.

DESROCHE, H., 1962: *Marxisme et religions*. Paris, PUF.

DOBBELAERE, K., 1981: Secularization: a Multi-dimensional Concept. *Current Sociology* 29, 2: 1-21.

DOBBELAERE, K., 2002: *Secularization. An Analysis at Three Levels*. Frankfurt am Main, P. Lang.

DURKHEIM, É., 2002: *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*. Praha, Oikoymenth.

EISENSTADT, S., 1999: *Fundamentalism, Sectarianism and Revolutions. The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press.

FINKE, R. – STARK, R., 1992: *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers of Our Religious Economy*. New Brunswick, Rutgers University Press.

FITZGERALD, T., 2000: *The Ideology of Religious Studies*. New York – Oxford, Oxford University Press.

GIDDENS, A., 1991: *Modernity and Self Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge, Polity Press.

GILL, R., 2003: *The „Empty“ Church Revisited*. Avebury, Ashgate.

GORSKI, P. S., 2003: Historicizing the Secularization Debate. An Agenda for Research. Pp. 110-122 in Michele Dillon (ed.): *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge, Cambridge University Press.

GREELEY, A. M., 1972: *Unsecular Man. The Persistence of Religion*. New York, Schocken Books.

GREELEY, A. M., 1989: *Religious Change in America*. Cambridge, Harvard University Press.

GREELEY, A. M., 2003: *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*. New Brunswick – London, Transaction.

HEELAS, P., 1996: *The New Age Movements. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford, Blackwell.

HEELAS, P., 2008: *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Malden, Blackwell.

HELLAS, P. – WOODHEAD, L. et al., 2005: *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford, Blackwell.

HERBERG, W., 1955: *Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology*. New York, Doubleday.

HERVIEU-LÉGER, D., 1993: *La Religion pour mémoire*. Paris, Cerf.

HERVIEU-LÉGER, D., 1999: *La Religion en mouvement. Le Pélerin et le converti*. Paris, Flammarion. Paris, Cerf.

HORYNA, B., 2001: The Study of Religion during the Cold War. An Eastern View. Pp. 5-95 in Iva Doležalová – Luther H. Martin – Dalibor Papoušek (eds.): *The Academic Study of Religion during the Cold War. East and West*. Toronto, P. Lang.

HOUTART, F. – ROUSSEAU, A., 1972: *The Church and Revolution. From the French Revolution of 1789 to the Paris Riots of 1968, from Cuba to Southern Africa, from Vietnam to Latin America*. Maryknoll, Orbis Books.

POLLACK, D., 2003: Religiousness Inside and Outside the Church in Selected Post-Communist Countries of Central and Eastern Europe. *Social Compass* 50, 3: 321–334.

PROTHERO, S., 2007: *Religious Literacy*. San Francisco, Harper.

RIESEBRODT, M. – KONIECZNY, M. E., 2005: Sociology of Religion. Pp. 125–143 in John R. Hinnels, (ed.): *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London – New York, Routledge.

ROBERTSON, R. (ed.), 1969: *Sociology of Religion. Selected Readings*. Baltimore, Penguin.

ROBERTSON, R., 1992: *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London, Transaction.

ROOF, W. C., 1994: *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Babyboom Generation*. San Francisco, Harper.

SHINER, L., 1966: The Concept of Secularization in Empirical Research. *Journal for the Scientific Study of Religion* 6, 2: 207–220.

SIMPSON, J. H., 1990: The Stark – Bainbridge Theory of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, 367–371.

STARK, R., 1996: *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, Princeton University Press.

STARK, R., 2005: *The Rise of Mormonism*. Ed. Reil L. Neilson. New York, Columbia University Press.

STARK, R. – BAINBRIDGE, W. S., 1985: *The Future of Religion*. Berkeley, University of California Press.

STARK, R. – BAINBRIDGE, W. S., 1987: *A Theory of Religion*. New York, P. Lang.

STARK, R. – FINKE, R., 2000: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, University of California Press.

TAYLOR, C., 2002: *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge – London, Harvard University Press.

TAYLOR, C., 2007: *A Secular Age*. Cambridge – London, Harvard University Press.

THOMAS, K., 1982: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*. Harmondsworth, Penguin Books.

THROWER, J., 1983: *Marxist-Leninist „Scientific Atheism“ and the Study of Religion and Atheism in the U.S.S.R.* Berlin – New York, Mouton.

TINKOVÁ, D., 2002: Francouzská revoluce. Antiklerikalismus, odkřest aněšnění, sekularizace nebo laické náboženství? Pp. 17–30 in Jiří Hanuš (ed.): *Dějiny kultury a civilizace Západu v 19. století*. Brno, CDK.

TÍŽIK, M., 2006: *K sociologii novej religiozity. Podoby zmeny náboženského života v 20. storočí*. Bratislava, Univerzita Komenského.

TSCHANNEN, O., 1991: The Secularization Paradigm. A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, 4: 395–415.

TURNER, B. S., 1991: *Religion and Social Theory. A Materialist Perspective*. London, Sage.

VIDICH, A. J. – LYMAN, S. M., 1985: *American Sociology. Worldly Rejections of Religion and Their Directions*. New Haven, Yale University Press.

VOAS, D. – BRUCE, S., 2004: Research Note. The 2001 Census and Christian Identification in Britain. *Journal of Contemporary Religion* 19, 23–28.

MAJKA, J., 1967: The Sociology of Religion in Poland. Pp. 227–247 in James J. Zatkó (ed.): *The Valley of Silence. Catholic Thought in Contemporary Poland*. London, University of Notre Dame Press.

MENDIETA, E. (ed.), 2005: *The Frankfurt School on Religion. Key Writings by the Major Thinkers*. New York – London, Routledge.

MARTIN, D., 1978: *A General Theory of Secularization*. Oxford, Blackwell.

MARTIN, D., 1991: The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. *British Journal of Sociology* 42, 4: 465–474.

MARTIN, D., 2005: *On Secularization. Towards a Revised Theory*. Aldershot, Ashgate.

MARTY, M. – APPLEBY, R. S. (eds.), 1991: *Fundamentalisms Observed*. Chicago, University of Chicago Press.

MARTY, M. – APPLEBY, R. S. (eds.), 1993: *Fundamentalisms and Society. Reclaiming the Sciences, the Family and Education*. Chicago, University of Chicago Press.

MARTY, M. – APPLEBY, R. S. (eds.), 1993a: *Fundamentalisms and the State. Remaking Politics, Economies, and Militance*. Chicago, University of Chicago Press.

MARTY, M. – APPLEBY, R. S. (eds.), 1994: *Accounting the Fundamentalisms. The Dynamic Character of Movements*. Chicago, University of Chicago Press.

MARTY, M. – APPLEBY, R. S. (eds.), 1995: *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago, University of Chicago Press.

McGUIRE, M. B., 2002: *Religion. The Social Context*. Belmont, Wadsworth.

NEŠPOR, Z. R., 2004: Ekonomistický redukcionismus a humanistická perspektiva v současné sociologii náboženství. *Religio, Revue pro religionistiku* 12, 2: 163–186.

NEŠPOR, Z. R., 2007: Opium notně vycíchlé? Náboženské procesy pozdní moderny v západní a východní Evropě. *Soudobé dějiny* 14, 2–3: 399–438.

NEŠPOR, Z. R., 2008: *Ne/náboženské naděje intelektuálů. Vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*. Praha, Scriptorium.

NEŠPOR, Z. R., 2008a: Three European Sociologies of Religion. Beyond the Usual Agenda of the Discipline. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 44, 3: 557–578.

NEŠPOR, Z. R. – LUŽNÝ, D., 2007: *Sociologie náboženství*. Praha, Portál.

NIEBUHR, H. R., 1929: *The Social Sources of Denominationalism*. New York, H. Holt.

NISBET, R. A., 2002; 1966: *The Sociological Tradition*. New Brunswick – London, Transaction.

NORRIS, P. – INGLEHART, R., 2004: *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, Cambridge University Press.

O'DEA, T. F., 1966: *The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

O'TOOLE, R., 2003: Classics in the Sociology of Religion. An Ambiguous Legacy. Pp. 133–160 in Richard K. Fenn (ed.): *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Malden, Blackwell.

PETRUSEK, M., 2007: *Společnosti pozdní doby*. Praha, Sociologické nakladatelství.

PODOLINSKÁ, T., 2008: Religiozita v době neskorej modernity. Případ Slovensko. *Sociální studia* 5, 3–4: 53–86.

# Věková identita<sup>1</sup>

Dana Sýkorová<sup>2</sup>

Fakulta sociálních studií Ostravské univerzity v Ostravě  
Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci

**Age identity.** The article deals with age as a relevant component of an individual's identity. Its first part gives a brief survey of theories and theoretical concepts of age identity that is followed by a presentation of outcomes of a qualitative study (GAČR 403/06/1647) in its second part. The author writes about the subjectively accepted and objectively assigned age identity, personal identity in the process of ageing and the phenomenon of age denial: She shows how individuals relate their age to other components of identity, with what factors they "condition" their own age identity, on the basis of what criteria and in what contexts they identify the others' age (and vice versa, what criteria and strategies are applied to them by the others), how they interpret age norms. The author also deals with the identity "on the move", i.e. with the changes of relevance of age as a constituent of individual identity in the course of life career, the change of perspective on one's own and the others' age. In relation to this, she points out the strategies of identity maintaining, or the strategies by means of which individuals cope with ageing (the concept of themselves as younger, not-elderly, age distortion, taking over symbols of "young" life style etc.). The author concludes that individuals also reflect individual differences in experiencing age, relativity of evaluation (of age, old age) in relation to both the object and the subject of evaluation and they "rate" individual features, abilities and skills above age itself. Nevertheless the importance of age in various contexts of individuals' lives and for their identity is undeniable.

Sociologia 2009, Vol. 41 (No. 2: 149-167)

**Key words:** age; identity; age identity; age norms; ageing; ageism; age denial

## Úvod

Věk představuje fakt „společensky zhodnocený způsobem, který závažně ovlivňuje celkový společenský status jeho nositelů z hlediska povinnosti a práv“ (Šmausová 2004: 16) Společnosti vytvářejí systémy explicitních a implicitních sociálních očekávání formujících věkově přijatelné chování a interakce, časování a následnost hlavních životních událostí a také očekávání jednotlivých individuí. (Alan 1989) Ve vztahu k době pozdně moderní bývá zdůrazňována zvláště ta sociální role věku, jež spočívá v konstruování, resp. rekonstruování pocitu osobní identity. (Chudacoff 1989)<sup>3</sup> Věk samozřejmě tvoří relevantní komponentu identity jedinců ve všech fázích životní dráhy.

V předložené stati se zaměříme na subjektivně a objektivně přidělenou věkovou identitu, osobní identitu v procesu stárnutí a fenomén popírání věku –

- VOAS, D. – OLSON D. V. A. – CROCKETT, A., 2002: Religious Pluralism and Participation. Why Previous Research is Wrong. *American Sociological Review* 67, 212-230.
- WALLIS, R. – BRUCE, S., 1984: The Stark – Bainbridge Theory of Religion. *A Critical Analysis of Counter Proposals. Sociological Analysis* 45, 1: 11-28.
- WARNER, R. S., 1993: Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. *American Journal of Sociology* 98, 5: 1044-1093.
- WILLAIME, J-P., 1999: French-Language Sociology of Religion in Europe since the Second World War. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 25, 2: 343-371.
- WILSON, B. R., 1961: *Sect and Society*. Berkeley, University of California Press.
- WILSON, B., 1982: *Religion in Sociological Perspective*. Oxford, Oxford University Press.
- WILSON, B., 1998: The Secularization Thesis: Criticism and Rebuttals. Pp. 45-66 in R. Laermans – B. Wilson – J. Billiet (eds.): *Secularization and Social Integration. Papers in Honour of Karel Dobelaere*. Leuven, Leuven University Press.
- WOODHEAD, L. et al. (eds.), 2001: *Peter Berger and the Study of Religion*. London – New York, Routledge.
- WOODHEAD, L. – HEELAS, P. (eds.). 2000: *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*. Oxford – Malden, Blackwell.
- WUTHNOW, R., 1978: *Experimentation in American Religion. The New Mysticism and Their Implications for the Churches*. Berkeley, University of California Press.
- WUTHNOW, R., 1988: *The Restructuring of American Religion. Society and Faith since World War II*. Princeton, Princeton University Press.
- WUTHNOW, R., 1998: *After Heaven. Spirituality in America Since the 1950s*. Berkeley, University of California Press.
- WUTHNOW, R., 2003: *All in Sync. How Music and Art are Revitalizing American Religion*. Berkeley, University of California Press.
- WUTHNOW, R., 2007: *After the Baby Boomers. How Twenty- and Thirty-Somethings are Shaping the Future of American Religion*. Princeton – Oxford, Princeton University Press.
- YOUNG, L. A. (ed.). 1996: *Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment*. New York – London, Routledge.
- ZABLOCKI, B. – ROBBINS, T. (eds.), 2001: *Minunderstanding Cults. Searching for Objectivity in a Controversial Field*. Toronto, University of Toronto Press.

<sup>1</sup> Příspěvek se opírá o projekt Stárnutí, věk a diskriminace – nové souvislosti pro českou společnost podporovaný Grantovou agenturou České republiky (č. 403/06/1647). Jeho nositelkou byla Lucie Vidovičová, sber dat v kvalitativní studii zajistila Eva Gregorová.

<sup>2</sup> Korespondencia: Doc. PhDr. Dana Sýkorová, PhD., Fakulta sociálních studií Ostravské univerzity v Ostravě, Fr. Šrámka 3, 709 00 Ostrava-Mariánské Hory. E-mail: dana.sykorova@osu.cz; Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, Wurmova 7, 771 80 Olomouc. E-mail: dasy@centrum.cz

<sup>3</sup> Jak známo, identita jedinců je jedním z ústředních témat teorii pozdní modernity. (Giddens 1992; Bauman 2002; Beck 2004 aj.)