

## Česká sociologie náboženství v letech 1948–89\*

ZDENĚK R. NEŠPOR\*\*

Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha

### Czech Sociology of Religion in the Period between 1948 and 1989

**Abstract:** The article examines the theoretical development of Czech sociology of religion during the period of communist rule, which widely affected the social sciences in general and research on religion in particular. The author divides the period into three different stages. First, from the very end of the 1940s to the beginning of the 1960s sociology as a whole was abolished as a 'bourgeois pseudo-science', and any discourse on religion was possible only in purely negativistic, anti-religious terms. However, some scholars (most notably A. Kolman, E. Kadlecová and I. Sviták) established less ideological attitudes and called for deeper sociological analyses of religion at the end of the 1950s and the start of the 1960s. Their 'revisionism' eventually won out in the 1960s, in the second stage, when Czech sociology of religion achieved international acceptance and Kadlecová became (for a short time) the author of the state's new religious policy. Although these scholars (V. Gardavský and M. Machovec) accepted a wider definition of religiosity and debated with Christian scholars, they remained Marxists. They were convinced religion is doomed to extinction. The last stage began after the violent termination of the Prague Spring in 1968 and lasted throughout the era of the so-called normalisation in the 1970–80s. Progressive scholars were removed from their posts. The official sociology of religion changed its name to 'scientific atheism', but the outcomes of its work were far from any standard of excellence, both in the theoretical and empirical fields. Research from the era of official neo-Stalinism was very poor in quality, but during that time very important unofficial scientific contributions did emerge, written by banned sociologists (E. Kadlecová, J. Šiklová), social theologians (B. Komárková), and Czechs in exile. Unfortunately, since 1989 the reception of these works has been narrow. With the abolition of official Marxist scientific atheism there is an opportunity for the spread of truly modern sociological approaches to religion – if only there were enough students.

**Keywords:** sociology of religion, Czech sociology – history of, Marxist sociology, scientific atheism, sociology and theology.

*Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2007, Vol. 43, No. 4: 675–698*

\* Studie je výstupem z grantu GA AV č. IAA700280701 „Česká sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu“; autor za tuto podporu děkuje. Empirickým výzkumům, provedeným ve sledovaném období, a jejich zhodnocení je věnována studie [Nešpor 2007a].

\*\* Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Zdeněk R. Nešpor, Ph.D., Sociologický ústav AV ČR, v.v.i., Jilská 1, 110 00 Praha 1, e-mail: zdenek.nespor@soc.cas.cz.

Sociologie náboženství je vzhledem ke své historické dimenzi i z dalších důvodů více závislá na dosavadních metodických předpokladech a výsledcích než jiné sociologické (sub-)disciplíny; z tohoto důvodu v současnosti celosvětově prochází výraznou proměnou [např. Davie 2004; Fitzgerald 2000; Hadden 1995; Hervieu-Léger 1999]. V případě postupného rozvoje české sociologie náboženství po roce 1989 proto možná nemusíme tolik litovat (namnoze) absentující návaznosti na dřívější počiny na tomto poli – ať už z období vlády komunistického režimu nebo starší – neboť by působily spíše jako omezující faktor.<sup>1</sup> Přesto je třeba se k nim kriticky postavit, na jednu stranu integrovat jejich přínos například v podobě empirických výzkumů (byťsi ne neproblematických; k tomu viz [Nešpor 2007a]), stejně jako musíme odmítnout ideologické zázemí společenskovední práce v období komunistické vlády v letech 1948–89. Obojí předpokládá znalost, jež obnovenému oboru leckdy chybí – cílem tohoto příspěvku proto je naznačit základní kontury vývoje české sociologie náboženství a podrobněji analyzovat teoretickou část její produkce v období vlády komunistického režimu, a vytvořit tak základ pro souhrnnou kritickou analýzu.

Prehistorii české sociologie náboženství můžeme spatřovat ve druhé polovině 19. století v některých (historicko-)filosofických studiích a především na poli katolické teologie a církevního práva, z nichž vzešla tradice české katolické sociologie [Nešpor 2004: 455–460]. Jednalo se však především o normativně pojaté kritiky tehdejšího stavu společnosti, které měly k moderním sociologickým přístupům daleko. Na druhou stranu ale i T. G. Masaryk, který patřil k nejvýraznějším odpůrcům katolických teologů, statistická šetření používal spíše jen jako jakousi „vědeckou stafáž“ pro prezentaci vlastních, neméně normativních názorů [Nejedlý 1932: 64]. Jeho žáci, představitelé brněnské sociologické školy v čele s I. Arnoštem Bláhou, sice po první světové válce skutečně etablovali domácí sociologii náboženství jako svébytnou disciplínu, nicméně od přístupu svého učitele se zas tolik nelišili. Ačkoli se okrajově pouštěli i do empirických výzkumů, sociologie (včetně sociologie náboženství) se jen zvolna vymaňovala z role filosofie dějin nebo moralistního (případně konfesionalně podmíněného) uvažování o tom, jak zabránit sociální anomii. O Bláhovi jeho kolega J. L. Fischer napsal, že „jeho nejvlastnějším polem nebylo pojednání vědecké, nýbrž exhortativní“, a hodnotil-li Bláhou *Filosofii mravnosti*, soudil, že „mluvilo z ní velmi mnoho osobního zaujetí, nesporně ušlechtilé míněného, ale spíše horlícího než zdůvodňujícího a zdůvodněného“ [Fischer 2005: 253, 252]. I ve „zlatém období“ české sociologie za první republiky si badatelé často vystačili s pouhou interpretací dat získaných prostřednictvím sčítání lidu,<sup>2</sup> případně se věnovali „deskriptivní ekleziologii“ zejména pro potřeby státní správy [např. Čapek 1931: 25–28, 195–199;

<sup>1</sup> Srov. situaci na Slovensku, jíž se věnovala Kvasničková [1998]; z novějších studií dějin slovenské sociologie náboženství je třeba dále zmínit [Turčan 1998–2001].

<sup>2</sup> Přehled a hodnocení empirických výzkumů provedených do roku 1948 podal [Nešpor 2007b]. Větší důraz na ně, především na výzkumy veřejného mínění, však přinesla až situace po druhé světové válce; viz [Adamec 1996].

Müller 1925; Rádl 1925]. Zdeněk Ullrich a jeho pražští kolegové ze Společnosti pro sociální badání sice horlili pro moderně pojaté empirické výzkumy, dokázali jich však udělat jenom osm [Ullrich 1937], přičemž konkrétně výzkumy religiozity nepatřily mezi nejpovedenější [cf. Ullrich, Machotka 1938; jejich kritiku podal Šíma 1940]. Signifikantní je, že tato sociologie náboženství stála stranou zájmu soudobé srovnávací vědy náboženské, tedy tehdejší religionistiky [viz Pertold 1920, 1947]. Přehled jejího vývoje podal Nešpor [2004] a z marxistických pozic Suchánková [1977].

Dosud málo známou etapu vývoje české a československé sociologie (nejen náboženství) představuje období druhé světové války. Uzavření českých vysokých škol sice paralyzovalo vědeckou činnost, ne však absolutně – k vydání byly připravovány práce Blahoslava Balcara, Vladimíra Kadlece, Miroslava Moudrého nebo Jaroslava Šímy (většina z nich ovšem nikdy nevyšla), zatímco na Slovensku se Alexander Hirner pokusil o realizaci moderně pojatých výzkumů i o teoretickou práci (dílo opět vyšlo jen parciálně [Hirner 1948]). První totalita proto nepřinesla úplný zánik české sociologie náboženství, stejně jako krátké období relativní svobody v letech 1945–48 nevedlo k její úplné obnově. Nejdůležitějším přínosem byla organizace empirických výzkumů, kterou sledujeme na jiném místě [Nešpor 2007a], zatímco teoretická práce příliš nepokročila [např. Bláha 1946] a výchova studentů nemohla nést kýžené ovoce.<sup>3</sup> „Stará“ sociologie (náboženství) víceméně v skrytu přežívala ještě nějaký čas pod palbou marxistické kritiky; jako obor sice byla institucionálně zrušena brzy po Únoru 1948, nicméně zůstavším (tedy neemigrovaným, případně ne-zavřeným) sociologům bylo leckdy dovoleno „přeškolení“ na nějaký jiný obor, stáli-li na té „správné“ straně (za příklad mohou posloužit Karel Galla, Vladimír Kadlec či Jaroslav Šíma),<sup>4</sup> „nepřízřusivým“ nebo „příliš vyčnívajícím“ byl alespoň ponechán klid na soukromou práci. I. Arnošt Bláha tak sice byla jako vůdčí postava brněnské sociologické školy odstraněn z univerzity i dalších akademických pracovišť, když však byl počátkem padesátých let opakovaně denuncován za užívání (kvůli knihovně) nadměrného bytu, bylo mu jako „vynikajícímu vědeckému pracovníkovi“, který „v této své vědecké činnosti pokračuje intenzivně, zejména nyní, když je mimo aktivní službu“, vystaveno potvrzení na nadměrný byt a dokonce i na užívání letního bytu.<sup>5</sup> Jistě i tyto praktické důvody přispěly k tomu, že Bláha mohl dokončit

<sup>3</sup> Příkladem může být nikdy nevydaná rigorosní práce Otty Veleckého [Velecký 1947].

<sup>4</sup> Totéž se týkalo religionistů, jejichž vůdčí představitel Otakar Pertold se stal vedoucím katedry národopisu FF UK v Praze. Spolu se svými žáky Otakarem Nahodilem, Antonínem Robkem i dalšími v padesátých letech publikoval hlavně práce z dějin náboženství, které tyto „ideologie“ v marxistickém duchu vyvracely; za všechny lze uvést [Horvai 1959; Pertold 1956]. Podobně unitářský duchovní Šíma v padesátých letech psal, že „náboženství je fantasmagorický, úchylný obraz jsoucná“, od nadstavby nejvzdálenější jev, „jehož zákonitost je tak ‚samostatná‘, že se dostává do přímých rozporů a protikladů se zákonitostí základních projevů hmoty“ [Šíma 1954: 69].

<sup>5</sup> Archiv AV ČR Praha, ČAVU, kt. 185, i. č. 258, osobní spis I. A. Bláhy, osvědčení z 13. 3. 1951, 14. 3. 1951, 6. 4. 1951, 25. 4. 1952.

svoji *Sociologii*, ač její posthumní vydání bylo možné až v roce 1968. A podobných případů bylo víc.

Na následujících stranách nás nicméně bude více zajímat stav a vývoj teoretické části „nové“ sociologie náboženství po roce 1948. Na základě obvinění z „buržoazních pozic“ obor sice byl na více než dekádu likvidován, některé jeho přístupy však integroval tzv. historický materialismus a z pragmatických důvodů docházelo k demografickým, případně i dalším, byť utajovaným výzkumům. Teoretickou stránku sociologie náboženství v padesátých letech nicméně suplovala především marxistická ideologie, často pojímaná zcela dogmaticky, o jejíž „zreálnění“ se zasloužili především někteří pozdější „revizionisté“ – Erika Kadlecová, Ivan Sviták a poněkud paradoxně i Arnošt Kolman, někdejší hrobař české sociologie jako takové. Před polovinou šedesátých let „obnovená“ sociologie však až na okrajové výjimky nenavazovala na domácí meziválečné tradice, mnohem víc se orientovala na soudobou východní (sovětskou, polskou), ale i západní sociologii, čemuž odpovídalo i tehdejší směřování ideologicky obzvlášť problematického oboru, sociologie náboženství. Přestože právě empirická sociologie náboženství patřila v šedesátých letech mezi subdisciplíny s největším mezinárodním ohlasem, stejně jako v případě obnovených výzkumů veřejného mínění, teoretická činnost spíše stagnovala nebo stála na historických a filosofických pozicích, což platilo i pro dobově ozvučné dialogy marxistů s křesťanskými teology. Další zlom přinesla porážka „kontrarevoluce“ v roce 1968 a následná normalizace: badatelé buď emigrovali nebo byli odsunuti mimo akademickou sféru, relativně hojně empirické výzkumy se dostaly pod přísný ideologický dozor a teoretická práce byla „nahrazena“ novým vědním oborem – tzv. vědeckým ateismem, jenž v sobě snoubil sociologické ambice s protináboženskou angažovaností. V sedmdesátých a osmdesátých letech bychom však našli také alternativní přístupy stojící na hranicích dovoleného (především sociologické zájmy některých teologů), za touto hranicí (samizdatoví autoři) či mimo ni (exil). Zatímco v případě empirických výzkumů nebo sociologické reflexe náboženské problematiky ve společnosti, která je suplovala, byl důležitější přínos disentu a sekulárních exilových kruhů, teoretická dimenze sociologie náboženství byla už dříve hojněji rozvíjena v případě katolického exilu [Nešpor 2007a; cf. Daněk 1961; Rýpar 1970].

Nezávisle na jistém přetrvávání předúnorové sociologie náboženství, kam lze víceméně řadit i díla katolických exilových autorů, je třeba hodnotit období 1948–89 jako zcela svébytnou periodu pro českou sociologii (náboženství). Podobně jako v případě dříve studovaných empirických výzkumů religiozity v tomto období ji můžeme rozdělit na (1.) etapu historického materialismu, který se „vyrovnával“ s dosavadní sociologií její likvidací, ale po polovině padesátých let sám byl stále víc (implicitně) zpochybňován; (2.) etapu „obnovení“ české sociologie náboženství v šedesátých letech, která ovšem nenavazovala na meziválečnou a krátce poválečnou situaci oboru; a (3.) období tzv. vědeckého ateismu a neoficiálních aktivit během normalizace. Uplatnil-li se tehdy v oficiální politice neostalinismus v nejhorší možné verzi, pro „viditelnou“ sociologickou teorii náboženství

platilo něco velmi podobného – silné zdogmatictění, které mělo pro teoretickou práci horší důsledky, než o dvě desetiletí dřívější úplná likvidace oboru. Na druhou stranu za normalizace, zejména v jejích pozdějších fázích, došlo k nebývalému rozmachu neoficiálních intelektuálních aktivit, jejichž význam nelze podceňovat.

### Tzv. historický materialismus padesátých let

V marxistické kritice „buržoazní“ sociologie na konci čtyřicátých let, uveřejňované hlavně v *Rudém právu*, *Lidových novinách* a *Tvorbě*, později i v *Nové myslí* a dalších časopisech (proti čemuž se už sociologové zbavení vlastních časopisů nemohli bránit), hrál dominantní roli její blíže neosvětlený „buržoazní“ a „idealistický“ přístup, údajný rasismus a opomíjení výdobytků socialismu či naší lidové demokracie. „Není bez zajímavosti“, napsal Josef Král v době, kdy ještě směl něco psát, „že prof. Kolman dostává se vzhledem k sociologii na touž odmítavou linii, na jaké byl nacionální socialism, který považoval sociologii nejen za vědu západoevropskou, ale přímo za židovskou a stále ji více a více potlačoval a rušil“ [Král 1947: 159]. Podobně z Brna odpovídali Bláha a Chalupný, avšak ani jejich společné memorandum s Antonínem Štefánkem ministrovi školství Nejedlému nedokázalo zabránit brzké likvidaci sociologie a její „náhradě“ historickým materialismem. V tomto boji o sociologii však nešlo, alespoň ne na explicitní rovině, o sociologii náboženství. Přestože někteří čeští sociologové byli věřící a i další se profesionálně zabývali religiozitou, jejich názory na církevní křesťanství byly přinejmenším rezervované, ne-li přímo odmítavé. Dokonce i I. Arnošt Bláha ve své „obraně“ (nikdy nevydané) autobiografii z tohoto období hovořil o svém „přirozeném“ náboženském skepticizmu a svůj někdejší vstup do královéhradeckého semináře omlouval svými sociálními zájmy a ekonomickými možnostmi rodičů [Bláha 1949: 8]. Výjimku z tohoto pravidla představovali jen katoličtí sociologové a sociální teologové, ale o jejich umlčení se neméně než marxisté postarali už sekulární sociologové náboženství, kteří jim (ne neoprávněně) vytýkali nevědeckost.

Čeští sociologové náboženství se ani nepřipojili ke kritice totalitárních ideologií, v dané situaci komunismu, z implicitně náboženských funkcí, ačkoli podobné hlasy ze západní Evropy nemohli neslyšet (Eric Voegelin ad.; jejich přehled podal např. [Burleigh 2005: 2–22]). V krátkém období relativní svobody v letech 1945–48 proto v českém prostředí zůstala omezena na některé sociálně uvažující teology a náboženské publicisty, paradoxně jak na ty, kteří byli po Únoru umlčeni [např. Marek 1947], tak na ty druhé [Hromádka 1946]. I z této strany však byla mnohem halasnější snaha o (přinejmenším deklarativní) přijetí marxismu, jakási teologická sebekritika, která kladla za cíl překonání „kontrarevolučního“ náboženství a návrat se k původnímu Ježíšovu odkazu prostřednictvím budování lidové demokracie [Linhart 1949: 29–31]. Charakteristickým tvrzením protestantského teologa bylo, že Masarykův „pojem realismu je třeba chápat ve smyslu dialektického materialismu“ [ibid.: 5].



Náboženství však přeci jen nebylo bez vlivu, bojovníci proti sociologii i další ideologové „(nej)spravedlivějšího sociálního řádu“ si jistě uvědomovali, že jakákoli zmínka o stále ještě značné religiozitě československé společnosti může podněcovat ne-li její rozvoj, tedy „pomalejší umírání“ než jaké by si bývali přáli. Signifikantní je v tomto smyslu „překlad“ beletristického díla, Karafiátových *Broučků*, do ruštiny, který musel i pro české čtenáře v letech 1948–67 suplovat nedostupný originál. Arnošt Kolman se svou dcerou Jekatěrinou Koncevovou totiž z díla reformovaného faráře „doslova vypreparovali jakékoli zmínky o Bohu a duchovnu – aniž by výrazně porušili zbylý text“, takže „adaptace zcela opominula Boha a ponechala poslušnost“ [Brožová 2003: 354]. Podobně uvažujeme o tom, že odstranění otázky po náboženské příslušnosti ze sčítání lidu (kde se naposledy objevila v roce 1950) souviselo s tím, že v „lidově demokratické“ společnosti se k církevní příslušnosti přihlásilo více osob než při předcházejícím censu v roce 1930. Jakákoli pozitivní nebo i jen neutrální zmínka o religiozitě byla v prostředí ostrého proticírkevního (především protikatolického) boje vyloučená, jiné výklady než o „překonání“ náboženství se nepřipouštěly. Z toho důvodu Ministerstvo školství dokonce nepovolilo ani výstavu *Vznik a vývoj náboženství* připravovanou režimními religionisty k 15. výročí osvobození, protože byla příliš zaměřená na problematiku vzniku náboženství a tzv. otrokářskou společnost, nekladla důraz na jeho aktuální úpadek.<sup>6</sup>

Velmi podobně – i když samozřejmě s opačným hodnotícím znaménkem – však zněly i názory „druhé strany“ z katolického exilu. Zdeněk Daněk zde sice načrtával modernější katolickou sociologii, než jakou představovala domácí meziválečná tradice, kromě jiného se nechal výrazně inspirovat francouzským empiricismem Gabriela Le Brase, dospěl nicméně k závěru, že „není nutné, aby se výsledky nábožensko-sociologického studia dávaly do rukou veřejnosti, zvláště jsou-li negativní“ [Daněk 1961: 62]. Moderní sociologické poznání současné religiozity se mělo stát pramenem pro formování adekvátnější církevní politiky, v mocenskopolitickém i misijním smyslu, zatímco „uveřejnění takových závěrů by mohlo pochopitelně vnést zmatek a disorientaci do řad věřících, vzbudit pochybnosti o životnosti křesťanství a o účinnosti jeho prostředníků, mohlo by dokonce znamenat ochromení apoštolského elánu horlivých katolíků“ [ibid.: 62]. „Sociologie v skrytu“, sloužící mocenským zájmům, se stala heslem doby na obou stranách „konfesionální“ hranice – i v Československu totiž probíhaly (tajné) výzkumy současné zbožnosti, prováděné státními orgány, které tvořily podklad státní ateizační politiky [Babička 2005: zejm. 383–407].

Po teoretické stránce zůstala nicméně marxistická kritika náboženství poměrně chudá. Na konci čtyřicátých a v padesátých letech šlo vesměs o přejímání pouček o vývojovém překonání náboženského světového názoru z děl klasiků oficiální ideologie. Náboženství bylo opakovaně označováno za „opium lidu“

<sup>6</sup> Archiv AV ČR Praha, Filosofický ústav, kt. 15, i. č. 176. V modifikované podobě se výstava nakonec přeci jen uskutečnila, viz *Rudé právo* 1961, 41, 12. ledna: 2.

a jiné názory, třebaže vůči náboženství rozhodně ne-vstřícné, se nepřipouštěly. Z tohoto důvodu byla v roce 1956 zakázána publikace Svitákovy knihy *Cesty překonání náboženství*,<sup>7</sup> ačkoli autor se od feuerbachovsko-marxovské kritiky „hlavní ideologie minulosti“ zřejmě neodchýlil [Sviták 1990: 138].<sup>8</sup> Změnu přinesl až návrat Arnošta Kolmana do Prahy, kde se v roce 1959 stal ředitelem Filosofického ústavu ČSAV a předsedou akademického kolegia pro filosofii. Dogmatický marxista se totiž zasazoval jak o obnovení české sociologie, tak o větší veřejnou diskusi o náboženství a jeho adekvátnější studium – zkušenosti ze Sovětského svazu, které rozhodně nebyly jen z nejvyšší společnosti (nýbrž i z Lubjanky), jej vedly přinejmenším k poznání nesmyslnosti stávajícího přístupu, stejně jako v případě obnovení sociologie v SSSR (1958) a Polsku (1956). Kolman zajisté neopustil protináboženské postoje, svými články o vědě a víře v *Rudém právu* (21. 1. 1960) a v *Literárních novinách* (13. 2. 1960) i upraveným překladem své ruské knihy *O víře v boha* (1961) však vyvolal rozsáhlou diskusi, která se výrazně odrazila i ve většině jeho úřední korespondence z té doby.<sup>9</sup> Ještě důležitější bylo, že svým podřízeným umožnil „revizionistické“ postoje a jejich veřejnou prezentaci. Během jeho ředitelování byla vydána obě velká historicko-filosofická díla, která z marxistických pozic oceňovala nekonformní náboženské postoje české minulosti (Kalivodova *Husitská ideologie a Utopie sektářů a blouznivců* manželů Machovcových), a především na ústavu vzniklo oddělení vědeckého ateismu, jehož vedoucí se stala Erika Kadlecová. I zde přitom Kolman volil podle svého (nového) gusta: Kadlecovou si přivedl ze stranické školy, kde ji výzkum státu v podmínkách diktatury proletariátu již v padesátých letech dovedl ke zjištění, že literatura o SSSR pouze ilustruje či dokumentuje „teorii“, neuvědomuje si rozporuplnost skutečného vývoje, a proto vlastně – byť to nebylo řečeno takto přímo – je falešná a nevědecká.<sup>10</sup> Její podřízený Sviták zase mohl uvažovat o tom, že i ateismus se v dějinách vyvíjí, stejně jako se dříve vyvíjelo náboženství, takže jeho stávající podoby nelze označit za dokonalé [Sviták 1963], a zároveň stačil připravit metodické podklady pro velký empirický výzkum realizovaný v roce 1963 (z akademie věd musel odejít až v roce 1964). Tím se začala psát nová velká kapitola v dějinách české sociologie náboženství, i když její „podhoubí“ vznikalo už v padesátých letech.

<sup>7</sup> Archiv AV ČR Praha, Filosofický ústav, kt. 4, zprávy o činnosti pracovníků; I. Sviták 1960.

<sup>8</sup> Oficiálně nikdy nevyšla ani druhá Svitáková kniha o náboženství, *Otázky současného ateismu*, již sice v roce 1964 vydal Orbis, avšak ihned šla do stoupy. Kopie jednoho z mála zachovaných exemplářů je k dispozici v archivu autora.

<sup>9</sup> Archiv AV ČR Praha, Filosofický ústav, kt. 10, i. č. 88.

<sup>10</sup> Archiv AV ČR Praha, Filosofický ústav, kt. 4, zprávy o činnosti pracovníků; E. Kadlecová 1956.

## Teoretická sociologie náboženství v šedesátých letech

Oddělení vědeckého ateismu, které v roce 1965 přešlo do nově zřízeného Sociologického ústavu ČSAV (zde fungovalo jako Oddělení teorie a sociologie náboženství),<sup>11</sup> lze připisat především dvojí zásluhu. Péčí Eriky Kadlecové byl jednak zorganizován a proveden do té doby největší sociologický výzkum religiozity, stejně jako několik dalších empirických šetření, zatímco jiní pracovníci se věnovali spíše filosofičtěji zaměřeným otázkám. V případě Pelušky Bendlové to byla novotomistická filosofie a dílo Teilharda de Chardin, Jaroslav Hranička studoval současný církevní katolicismus, Mojmír Hrbek filosofickou kritiku náboženství v 19. století, Markéta Machovcová protestantskou filosofii, Ladislav Prokůpek současné teologické proudy a ekumenismus a Esterá Sládková psychologii náboženství. Z tohoto prostředí vycházely také důležité podněty pro dialog marxistických filosofů s křesťanskými (katolickými i protestantskými) teology, který zaštiťoval Machovcův seminář na pražské filosofické fakultě a později Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, stejně jako pozvání významných západních teologů do Československa a mezinárodní konference v Mariánských Lázních v roce 1967. V explicitní podobě přitom postoje „revizionistů“ vyjadřovalo až usnesení představenstva ÚV KSČ z července 1968 (jediné, které se týkalo náboženství), připravené brněnským filosofem Vítězslavem Gardavským. Dokument ostře odmítal dosavadní proticírkevní boj, který údajně byl důsledkem „osvícenského a racionalistického antiklerikalismu“, ne skutečného marxismu. Marxismus sám se svou změnou v uzavřený systém pouček podle Gardavského stal pseudoteologií, která nemá náležitý sociální ohlas; uvědomoval si i zavádění pseudonáboženských rituálů, přeměnu „racionální ideologie komunismu v eschatologický mýtus“ apod. Řešení přitom spatřoval v růstu ideologické plurality a konkurence, byť marxismu měla zůstat zachována řídicí úloha, a dokonce v úzké spolupráci strany s některými křesťanskými proudy [Cuhra 2001: 282]. Praktickým důsledkem se stalo jmenování Kadlecové ředitelkou církevního odboru ministerstva kultury, které však mělo neblahý vliv na českou sociologii náboženství.

Vrátíme-li se do první poloviny šedesátých let, velký teoretický význam měla precizní příprava výzkumu religiozity dospělého obyvatelstva Severomoravského kraje. Sociologové totiž odmítli akceptovat představu, že církevní formy jsou jediným možným typem víry a tzv. objektivní příznaky religiozity (počet věřících a duchovních, účast na rituálech, výuka náboženství ve školách) jediným nástrojem pro její výzkum [Kadlecová 1965, 1967: 9–12]. Pokusili se zkoumat i neinstitucionalizované náboženské formy, byť naneštěstí vymezené hlavně v tra-

<sup>11</sup> Alternativně se uvažovalo i o založení samostatného religionistického pracoviště, takže např. Machoninův návrh na zřízení Sociologického ústavu ČSAV počítal se začleněním tohoto týmu, jen nezíská-li vlastní instituci (Archiv AV ČR Praha, Sociologický ústav, kt. 1, Návrh koncepce Sociologického ústavu 26. 8. 1964, čj. 388/64, s. 3). Podobně E. Kadlecová v šedesátých letech (neúspěšně) usilovala o zřízení svébytného časopisu věnovaného religionistice a sociologii náboženství – k „uspokojení“ obou požadavků přitom došlo až za normalizace, ovšem bez jejich původních protagonistů a v hodně odlišné podobě.



dičním křesťanském duchu, jako byla víra v existenci nadpřirozena (Boha, Krista jako vtěleného Boha či posmrtný život) a snaha o kontakt s ním (prostřednictvím modlitby či návštěvy kostela). Takto postulované kategorie umožňovaly vedle věřících a ateistů identifikovat významnou skupinu nábožensky nevyhraněných osob, přičemž skupina věřících byla dále členěna podle míry konformity s církevním učením/praktikami nezávisle na formální konfesionální (sebe)deklaraci. Výzkum pak prokázal relevanci uvedených distinkcí, a i když potvrdil snižování veřejného významu religiozity, což Kadlecová vysvětlovala jak úpadkem její sociálně integrační funkce, tak působením ateistické výchovy, neznamenalo to podle jejího názoru automatické pokračování v budoucnu. Naopak, kompenzační funkce náboženství nadále trvala a náboženství „je touto svojí funkcí zakotveno v naší současné společnosti, ať se nám to líbí nebo ne“ [Kadlecová 1967: 157], což mělo vést k podstatné reformulaci státní náboženské politiky. „Zůstaneme-li jen u potírání náboženských představ a zvyků, dosáhneme nanejvýš toho, že poroste skupina občanů, kteří sice ztratili náboženskou víru, ale nezískali žádnou jinou životní a světonázorovou orientaci; zůstávají lhostejní ke všem problémům, které přesahují jejich bezprostřední každodenní osobní interes. Zisk z takové ‚převýchovy‘ je značně problematický ... může rozšiřovat životní styl tzv. spotřební společnosti, socialismu neméně cizí než náboženství“ [ibid.: 158].

Přestože česká sociologie náboženství v šedesátých letech zůstala „služkou ateismu“ (stejně jako starší konfesionálně-sociologické školy sloužily svým vyznáním), stála přinejmenším velmi blízko tehdejšímu progresivnímu funkcionalistickému pojetí těch západních sociologů, kteří odmítli akceptovat „sociologii farnosti“, redukcující religiozitu na její církevní složky. Jednalo se především o konceptualizaci (pro dosavadní sociologii) „neviditelného náboženství“ Thomase Luckmanna, jehož dílu se jinak dostalo zasloužené pozornosti až díky anglickému překladu ([Luckmann 1967], německý originál vyšel 1963). Proto nepřekvapí, že čeští sociologové – jmenovitě právě Kadlecová – byli přizváni k mezinárodnímu komparativnímu rozboru současné religiozity, což lze považovat za jeden z největších úspěchů české poválečné sociologie [cf. Mol 1972]. Na druhou stranu je třeba říci, že sociologická teorie náboženství nepatřila mezi jejich nejsilnější stránky. Jediné dvě studie, které Erika Kadlecová publikovala v *Sociologickém časopise* (obě v roce 1965), se totiž týkaly metodiky uvedeného výzkumu a jeho výsledků a ani jiní akademičtí pracovníci na tom nebyli lépe.<sup>12</sup> Teorii Oddělení teorie a sociologie náboženství *de facto* suplovaly popularizační příručky – „ateistický katechismus“ *Sto otázek* [1962] a sborník *Boží a lidé* [Kadlecová et al. 1966], i na nich se přitom podílela celá řada externích spolupracovníků.

<sup>12</sup> Podobná situace panovala i v dalších relevantních časopisech, například v oficiálním ideologickém periodiku – *Nové myslí*, jež v šedesátých letech rozhodně nebyla platformou stalinistického dogmatismu. Pod rouškou stranického pytydepe zde totiž leccos signalizovalo příchod „jara“ i (později) „zimy“, jak to pěkně vyjádřil M. Petrusek, přičemž není bez zajímavosti, že k obrovskému nárůstu ideologických protináboženských článků došlo až za normalizace, dokonce hlavně na jejím sklonku.

První publikace dokumentuje jakousi přechodnou fázi mezi „kolmanovským“ pojetím a v plném slova smyslu novou sociologií náboženství šedesátých let. Její autoři rozhodně přijímali základní marxistická stanoviska k náboženství a odmítali jakoukoli diskusi s teologií (týkalo se to i Kadlecové! [Sto otázek 1962: 143–144]), současně však připomínali progresivní charakter některých náboženských forem v minulosti a nebáli se o náboženství veřejně diskutovat, byť s uvedenou výjimkou a z pozic gnozeologicky (i mocensky) poněkud nadřazených „neuvědomělému čtenáři“. V tomtéž prostředí se v letech 1959–60 rodili i *Boží lidé* (mimořádně, svým dílem do této knihy přispěl i Kolman), avšak kvůli „koncepčním problémům“, „vyplývajícím jak z vývoje teorie vědeckého ateismu, tak z vývoje církevně politických vztahů“ [Kadlecová et al. 1966: 480], spatřila o šest let později světlo světa zcela jinak pojatá příručka – dalo by se říci, že pokus o fundovanou marxistickou religionistiku, zatímco do té doby museli čeští čtenáři vystačit s překlady „osvědčených“ sovětských autorů [např. Každan 1960]. Přizvaní odborníci v ní stručně představovali vývoj jednotlivých světových náboženství, včetně zvláštního důrazu na soudobé formy křesťanství, a ani kapitoly z dějin ateismu či sociálněvědního studia náboženství se nevyznačovaly vulgární aprioristickou kritikou. Stanovisko sociologie náboženství opět reprezentovala Erika Kadlecová; zatímco její studie o původu a podstatě náboženství plně vycházela z tradičních marxistických pozic [Kadlecová 1966: 96–119], v závěrečném článku o současné religiozitě již zastávala umírněnější postoje shodné – leckdy doslovně – s prezentací výsledků severomoravského výzkumu [ibid.: 423–479]. Kritizovala dosavadní boj proti náboženství jako dogmatický, neodpovídající názorům V. I. Lenina, a přibližovala reálnou situaci religiozity v soudobé československé společnosti. Kromě formulace, že náboženství je „převrácené vědomí světa“, se však o nějaký teoretický výklad nepokusila.

Skutečnou teoretickou rovinu reflexe náboženství proto v Československu v šedesátých letech představovaly spíše filosofické pokusy o uchopení jeho sociálních funkcí, vzešlé z již uváděných dialogů s křesťany, z nichž nejvýznamnější představovali Milan Machovec a Vítězslav Gardavský. V situaci, kdy „Bůh není zcela mrtev, (neboť) člověk není zcela živ“, nežije autenticky, bylo podle Gardavského absurdní nevěřit. Tato nevíra byla dílem komunistického přesvědčení [Gardavský 1970]. Machovcovo pojetí Krista v knize *Ježíš pro moderního člověka* jej zase především na základě protestantské biblistiky přibližovalo jako humanistu a sociálního reformátora ([Machovec 1972], české vydání mohlo vyjít až v roce 1990), ani zde však nenacházíme nějaké radikálně nové sociologické pojetí náboženství. Paradoxně velmi podobně tomu bylo i v případě sekulárního československého exilu, jen argumentace vycházela z opačné strany: například pro teoretického ekonoma Josefa Macka náboženství bylo „překonaným tmářstvím“ s určitými sociálními funkcemi, jejichž význam mizel s růstem moderní racionality, kdy se stávaly přítěží [Macek 2006]. Přes význačné úspěchy, k nimž se česká sociologie náboženství v šedesátých letech dopracovala, tedy nezbyvá než uzaříti, že byla především empirickou vědou s výrazným přesahem do tvorby státní

náboženské politiky. Nejprve k tomu docházelo prostřednictvím osvětové činnosti, v období Pražského jara načas i přímým působením Eriky Kadlecové a jejích spolupracovníků Hraničky a Prokūpka na ministerstvu kultury. Totéž však zároveň znamenalo faktický zánik činnosti Oddělení teorie a sociologie náboženství, zvláště když se Esterka Sládková vrátila na Filosofický ústav. Návrat hlavních protagonistů do akademické sféry po Srpnu, když byli zjara 1969 zbaveni míst na ministerstvu a podrobeni značné kritice za údajné nadbíhání církvím, již žádné významné změny nepřinesl – česká sociologie náboženství šedesátých let šla ke svému zániku. Její mezinárodní úspěchy sice vyzdvihl Miloš Kaláb, když se (marně) snažil bojovat proti likvidaci Sociologického ústavu,<sup>13</sup> ve skutečnosti však již začínala nová éra s novými lidmi,<sup>14</sup> období, kdy se vědecký ateismus stal akademickým předmětem a získal vlastní výzkumné ústavy (v Brně a Bratislavě, nás bude zajímat jen první uvedený).

### Tzv. vědecký ateismus za normalizace

Na základě usnesení prezidia akademie věd byl z dosavadního brněnského Kabinetu pro filosofii k 1. lednu 1972 zřízen Ústav vědeckého ateismu (později dostal do vínku i výzkum tzv. společenského vědomí), jehož ředitelem se stal Jiří Loukotka, od roku 1976 fakticky zastupovaný Ivanem Hodovským, který počátkem osmdesátých let vedení převzal i formálně. Ústav se kromě odborně nepřilíš fundovaných empirických výzkumů zaměřil hlavně na osvětovou činnost v oblasti vědeckého ateismu – ideologicky pojaté práce z dějin náboženství, které v některých případech přesahovaly do roviny uchopení jeho sociálních funkcí – a deskriptivní sociologii náboženství, jež příležitostně (kriticky) přibližovala i západní teoretické myšlení. S výjimkou obligátních překladů z ruštiny ovšem širší veřejnosti byly určeny jen nemnohé práce, například monografie *Vědecký ateismus* [Loukotka et al. 1977] a *Moderní svět a křesťanství* [Loukotka et al. 1980], zatímco vlastní studie plnily interní brožury ministerstva kultury, které zmíním níže, a revui sesterského slovenského ústavu *Ateizmus*.<sup>15</sup> O to výrazněji se ústav zapojil do ideologického

<sup>13</sup> Archiv AV ČR Praha, Sociologický ústav, kt. 1, i. č. 6, Zpráva o stavu české sociologie 15. 1. 1970.

<sup>14</sup> Zatímco v šedesátých letech bylo plnění státního plánu X-O-13 *Teorie a sociologie náboženství* vyhrazeno prakticky výlučně kolektivu E. Kadlecové (okrajově se do něj zapojili i slovenští kolegové Kvasnička a Kubovič) a Sociologický ústav byl i celorepublikovým koordinačním pracovištěm pro studium náboženství (Archiv AV ČR Praha, Vědecké kolegium pro filosofii a sociologii, kt. 68), nikdo z nich později neparticipoval na činnosti nově zřízeného Ústavu vědeckého ateismu. Obecněji k institucionálnímu vývoji české sociologie v tomto období viz [Míšková, Barvíková, Šmidák 1998: zejm. 46–51].

<sup>15</sup> Důvodem často byla nízká kvalita článků, které proto byly odmítány jak *Sociologickým časopisem*, tak slovenskou *Sociológií*; Archiv AV ČR Praha, Ústav etiky a religionistiky, kt. 3, i. č. 19, porada oddělení 25. 6. 1984. Na druhou stranu nelze říci, že všechny studie otištěné v časopise *Ateizmus*, byť byly ideologicky podmíněné, byly po odborné stránce nekva-

protináboženského boje v rámci Socialistické akademie, do přípravy podkladů pro ideologickou činnost stranických a státních orgánů, případně se zaobíral expertízami současných náboženských aktivit či další „kriminální“ činnosti.<sup>16</sup>

Prvním úkolem, s nímž se museli vědečtí ateisté sedmdesátých a osmdesátých let vyrovnat, byla kritika dotehdejší „revizionistické“ sociologie náboženství. Protože pro něco takového bylo dost obtížné nalézt jakékoli teoretické či empirické zdůvodnění, veřejně se tak stalo pouze v rámci konferenčního vystoupení Františka Křenka, který aprioristicky prohlásil, že dosavadní „výsledky a závěry ... nie sú vedecky podložené“;<sup>17</sup> o české sociologii náboženství šedesátých let se však už dále nemluvilo a její práce nebyly citovány. Nevyřčená vazba však samozřejmě fungovala: týž autor koncipoval svůj „kvazi-empirický“ výzkum religiozity zemědělců ve zřejmé návaznosti na výzkumy šedesátých let, a to i v rovině typologie náboženských postojů. Pouze s tím rozdílem, že věřící dále členil na „nábožensky věřící“ a „nábožensky nevěřící“, kteří podle něj tvořili přechod k ateistickým typům, kam řadil i nevyhraněné [Křenek 1980: zejm. 54–60]. Teoreticky závažnější bylo vlastní vymezení vědeckého ateismu, které legitimizovalo vědeckou činnost brněnského ústavu a zároveň tvořilo její metateoretický rámec; v praxi se ovšem postupně měnilo.

Pro počátky Ústavu vědeckého ateismu bylo charakteristické přijetí Loukotkovy perspektivy o vědeckém ateismu jako oficiální ideologii protináboženského boje, vypracované již v počátku šedesátých let na základě četby tehdy oficiálních klasiků a zkušeností s přijímáním sovětské ateistické výchovy [Loukotka 1961]. Situace se tak vrátila před teoretická východiska šedesátých let, zhruba ke „kolmanovské“ otevřenosti k tématu (ne však k dialogu) nebo ještě před ní – o náboženství se smělo omezeně psát, avšak pouze v rovině jeho apriorní kritiky jako

---

litní. Tento časopis vycházel v letech 1973–89 a představoval jediné oborové periodikum v ČSSR, orientované hlavně na filosofii náboženství, jeho ideologickou a politickou kritiku a deskripci soudobých náboženských jevů/skupin, historická i sociologická dimenze v něm byly potlačeny.

<sup>16</sup> Např. znalecký posudek cyrilometodějské tradice před blížícím se výročím (Archiv AV ČR Praha, Ústav etiky a religionistiky, kt. 7, i. č. 53, 9. 1. 1984) či posouzení náboženské literatury zabavené při domovní prohlídce (ibid., kt. 7, i. č. 51, 16. 9. 1983; jednalo se o standardní náboženskou literaturu vč. Biblií, částečně zahraniční, posudek však přesto byl uzavřen tím, že „o ideologické relevanci těchto nelegálně dovezených brožur nemůže být nejmenší pochybnosti“!). Mimochodem: zájem o účast při třídění zabavené náboženské literatury projevila už před polovinou 60. let E. Kadlecová (Archiv AV ČR Praha, Vědecké kolegium pro filosofii a sociologii, kt. 12, i. č. 263, Zpráva o stavu výzkumu náboženství a boje proti němu, 26. 2. 1964), která o zprostředkování žádala prostřednictvím J. Srovnala předsedu ČSAV F. Šorma (ibid., list z 15. 3. 1966, čj. 339/66); sledovala tím ovšem trochu jiné cíle – rozšiřování knihovny vlastního výzkumného oddělení. Reakce vedení akademie tehdy byla naprosto negativní, zástupce vědeckého sekretáře B. Rosický se v této věci odmítl angažovat a celou proceduru kontroly knih vyhradil zástupcům státních orgánů (ibid., list z 3. 8. 1966, čj. 17.699/9/66).

<sup>17</sup> Zpráva z konference *O revizionistických deformáciach vedeckého ateizmu* v Prešově 11.–12. 6. 1973; *Ateizmus* 1975, 3 (6): 551–552.

„falešného“ a „překonaného“ světonázoru; podobně bylo vedení bratislavského ústavu vědeckého ateismu svěřeno „zasloužilému“ Felixovi Vašečkovi, který na sklonku života publikoval už jen zcela ideologické práce. V součinnosti s novou státní náboženskou politikou, která ztratila někdejší vstřícnost vůči nekatolickým církvím, měla být podle Loukotky vedle hlubšího studia všech moderních náboženských forem věnována zvláštní pozornost protestantismu. Ačkoli se po Únoru nezdál tak „reakční“ jako katolicismus, osvědčil to negativním postojem k srpnové invazi a vznikem teologického hnutí Nová orientace [Loukotka 1979: 40; konkrétními výstupy byly např. práce Loukotka 1976; Svoboda 1980]. Trvalým „nepřítelem“ – a tedy předmětem výzkumu – zůstaly moderní tzv. náboženské sekty, ačkoli k historickým formám nonkonformní religiozity měli marxisté už dlouho mnohem příznivější vztah. Tomu měla odpovídat i adekvátní ateistická výchova: přednášky, na které nikdo nechodí, měly být nahrazeny působením na děti a mládež, v případě dospělých využíváním působení na pracovišti (např. nucené přeřazování na jiná místa, do jiných kolektivů apod.), nikoli v místě bydliště [Loukotka 1979: 276–277]. K hlubší definici vědeckého ateismu a jeho emancipaci od praktické ateizační politiky nicméně nedošlo a náznaky sociologického přístupu představovaly jen okrajové reflexe důvodů přetrvávání religiozity v některých regionech či konstatace neúspěchu občanských přechodových rituálů, které měly nahradit církevní [ibid.: 259–277, resp. 248]. Sociologie náboženství tak zůstala uvězněna v hájemství filosofického uchopování (tradičních) dějin náboženství a participace na protináboženské politice a tento petrifikovaný přístup se pouze (staro-)nově přejmenoval na vědecký ateismus.

Zkostnatělé ideologické pozice začaly být (implicitně) překonávány teprve v období, kdy ústav vědeckého ateismu řídil Ivan Hodovský. Mohlo to souviset i s jeho vlastním filosofickým studiem Marxe, z jehož děl dokázal, že paradigmatický autor neužíval termíny typu „vědecký světový názor“, „vědecká ideologie“ či „vědecký ateismus“, nýbrž uvažoval spíše v intencích „konce kritiky náboženství“ a spekulativní filosofie [např. Hodovský 1979, 1980]. Z teorie vědeckého ateismu se tak zvolna stával trpěný přívažek ke studiím z dějin filosofie případně k deskriptivní sociologii, z níž od poloviny sedmdesátých let čerpaly orgány státní správy. V roce 1975 totiž začalo ministerstvo kultury vydávat edici interních brožur *Na pomoc pracovníkům v oblasti státní církevní politiky*, která obsahovala především historické a organizační popisy konkrétních náboženských skupin, jež P. Černý shrnul do vícekrát vydaného přehledu *Církev a náboženské společnosti v ČSSR* [Černý 1989]. Na zpracování jednotlivých svazků se výrazně podíleli pracovníci brněnského ústavu, přičemž některé studie přesáhly legalistickou a deskriptivní rovinu, případně historickou perspektivu [např. Třicáté výročí 1980] směrem k teoretické sociologii náboženství.

Znalec středověké mystické filosofie Milan Daňhel „stačil“ ještě před svojí emigrací do západního Německa vydat příručku *Soudobé náboženské sektářství*, v níž soudil, že „český poválečný (míněna první světová válka; pozn. Z.R.N.) měšťák se domníval spatřovat možnost dosažení ‚absolutna‘ v ‚civilních‘ pod-



mínkách a poměrech, ve kterých žil, cítil se ‚zušlechtěn‘ a lidsky kultivován právě tím, že se mohl stát podílníkem, akcionářem na ‚božském kapitálu‘ snadno, rychle, bez rizika a s neomezenou zárukou“ [Daňhel 1979: 19]. Moderní náboženské sekty proto nejsou výrazem třídní emancipace, nýbrž synkretistického buržoazního „republikánského náboženského sektářství“, Daňhel je však odmítal v obvyklém marxistickém duchu vidět vyloženě negativně a navíc je zcela moderně spojoval s fenomény náboženského konzumu, kutilství (privatizované religiozity) a podobně [ibid.: 21–23]. Vědecko-ateistická kritika soudobých náboženských forem, které už nešly shrnout pod adjektiva „dožívající“ či „přežívající“, se tím dostávala do blízkosti těch západních teorií současné religiozity, které kladly důraz na synkretistický a konzumní charakter neformálního hnutí New Age. Nehledě na tyto podněty se však pozdější autoři píšící o náboženských sektách kvůli ideologickému ospravedlnění boje proti nim „raději“ vrátili na standardní marxistické pozice [Holý 1988; Machalík 1989], a čerpali-li vůbec něco ze západních studií nových náboženských hnutí, byla to obvykle jen jejich typologie [Sekot 1985a: 159]. Teoretická práce se v české sociologii náboženství smrškla na „převyprávění“ klasických sekularizačních teorií a typologie náboženských skupin, jež byly „kořeněny“ marxistickými postoji a příležitostně i vybranými přístupy soudobých západních badatelů, bez jakéhokoli rozvoje a skutečné aplikace [např. Gabriel 1974; Sekot 1985a].

V pojednání o „některých nemarxistických pojetích sociologie náboženství“ takto Aleš Sekot „hodil do jednoho pytle“ meziválečné české teoretiky i hledače alternativní religiozity (Kunte, Tvrdý, Linhart) s československým teologem Hníkem, katolíkem světového významu Rahnerem a – jedinými sociology – Peterem L. Bergerem a Thomasem Luckmannem, aniž jejich pojetí vystihl v úplnosti [Sekot 1985a: 333–347]. I na interních schůzích brněnského ústavu se proto ozývalo, že „jinak plodný a vytrvalý pracovník“ je „kromě nesporně zdařilých příspěvků ... autorem příspěvků ‚šitých horkou jehlou‘, které nedosahují potřebných parametrů“.<sup>18</sup> Závažnější teoretické podněty, opět však přejímané odjinud, představovala jen Sekotova studie *Sociologické problémy náboženství a sekularizace* [1981a] nebo jeho úvaha o budoucnosti náboženství, publikovaná v rámci monotematického čísla *Filozofického časopisu* věnovaného „aktuálním otázkám vědeckého ateismu“,<sup>19</sup> jež autora zvolna dováděly ke zjištění teoretické nedostatečnosti marxistických pojetí. Kontrapozice západních teoretických a metodických přístupů k náboženství a religiozitě vůči sovětským sice rétoricky favorizovala ty druhé, pozorní čtenáři však mohli nabýt také opačného dojmu, byť nemohl být a nebyl prezentován [Sekot 1985b]. Podobným směrem se vydaly také některé studie Stanislava Hubíka směřující jednak k analýze jazyka a zadruhé k zhodnocení mění-

<sup>18</sup> Archiv AV ČR Praha, Ústav etiky a religionistiky, kt. 3, i. č. 19, Hodnocení činnosti oddělení 1984.

<sup>19</sup> *Filozofický časopis* 1980, 28 (5); většina ostatních příspěvků naproti tomu představovala pouze dogmatické ideologické kritiky náboženství, jaké tehdy vycházely i v revui *Ateizmus* nebo v *Nové myslí*.

cí se role religiozity v procesech globalizace. Zatímco druhé téma, publikované především v několika příspěvcích v revui *Ateizmus*, představovalo hlavně ohlasy aktuálních západních vědeckých i širších diskusí, Hubíkův zájem o sociologii jazyka navazoval na Bergerovu a Luckmannovu (velmi selektivní) interpretaci Marxe. V paradigmatickém pojednání o sociologii vědění totiž oba autoři označili právě jazyk a náboženství (symbolické universum) za dva hlavní komunikační kanály mezi „základnou“ a „nadstavbou“; z tohoto důvodu „sociologie jazyka a sociologie náboženství nemohou být pokládány za okrajové, pro sociologickou teorii nepříliš podstatné zvláštnosti, ale ... jedná (se) o sociologické směry, které mohou pro sociologickou teorii jako takovou znamenat zcela zásadní přínos“ [Berger, Luckmann 1999: 181]. S výjimkou těchto několika podnětů, které většinou zůstávaly bez užitku, se však marxistická sociologie náboženství nezmohla než na opakování teze o vlastní výlučnosti a rozdílnosti oproti „buržoazní sociologii“, případně na připomínání „sovětských vzorů“ [Prusák 1973; Sekot 1981b], které také byly hojně překládány [mj. Jablok 1983; Jakovlev 1983; Suchov 1974]. Devět let, které dělily Prusákův a Sekotův článek, nepřineslo vůbec nic: jako vzory byli zmíněni totiž (sovětští) autoři, následoval výčet problémů, které by měly být zkoumány, nikoli přehled toho, co již bylo uděláno.

Poslední léta předpřevratové existence Ústavu pro výzkum společenského vědomí a vědeckého ateismu se už vyznačovala transformací ideologické instituce směrem k moderní sociologii náboženství. Kromě již uváděných autorů, jejichž přínos spočíval především v (marxistickém) přiblížení „obtížně dostupných autorů západních“ [úvod J. Hájků in Sekot 1981a: 3], je v této souvislosti třeba zmínit především Miroslava Foreta, který se věnoval metodologii a analýzám nábožensko-geografických výzkumů, ale publikoval i ojedinělou studii o náboženských prvcích v rockové hudbě [Foret 1986a]. V širším kontextu zemí východního bloku (natož v kontextu světovém) sice nešlo o nic unikátního, protože Foret navazoval především na český překlad Jakovleva [Jakovlev 1983], nicméně v normalizačním Československu se jednalo o událost. Teoretická část české sociologie náboženství mohla směřovat přinejmenším k pozicím, jichž obor dosáhl v Sovětském svazu – nicméně jako obvykle k tomu nedošlo a (relativně) podnětná práce zůstala bez pokračování i odezvy, a to i v případě samotného autora [cf. Foret 1986b]. Vzhledem k tomu, že v případě empirických výzkumů bylo třeba „i nadále ... zveřejňovat co nejméně číselných údajů“,<sup>20</sup> nelze se divit, že výsledky oficiální normalizační sociologie náboženství byly prakticky nulové. Několik různě kvalifikovaných i zapálených – a také v oficiální ideologii „různě „věřících“, v skrytu často vůbec – jednotlivců na tom nemohlo nic změnit a popravdě řečeno, ani o to neusilovalo.

<sup>20</sup> Archiv AV ČR Praha, Ústav etiky a religionistiky, kt. 3, i. č. 19, porada oddělení 25. 6. 1984.

## „Jiné sociologie“ v období normalizace – teologická perspektiva, samizdat, exil

Ačkoli na význam sociologie pro moderní teologické myšlení upozorňoval Ota-  
kar Machotka už v meziválečném období [Machotka 1929], panoval z této strany  
nezájem až odpor. Katoličtí bohoslovci měli svoji konfesionální sociologii a té  
profánní se jako „bezbožné“ báli neméně než výsledků její práce, ukazujících  
sekularizaci společnosti, zatímco protestanti vystačili s normativně pojatou soci-  
ální etikou [např. Dobiáš 1971] a Církev československá s eklesiologií odrážející  
výzkumy veřejného mínění [Hník 1930]. Do tohoto kontextu patří ještě i mnohé  
teologické studie z exilu [Rýpar 1970]. Proto i rodící se (protestantská) religionis-  
tika sociologii náboženství spíše podceňovala, respektive nemohla se opřít o víc  
než o studium oborových klasiků, poněvadž přístup k literatuře byl omezený  
a neexistovali podnětnější domácí představitelé tohoto oboru [Heller, Mrázek  
1988: 83–85; podobně se na sociologii náboženství z katolického exilu díval Skal-  
lický 2005: 116–124, 241–282]. S prakticky motivovaným zájmem o sociologii ná-  
boženství a se znalostí jejího aktuálního stavu v zahraničí se setkáváme až v pří-  
padě mladších náboženských myslitelů v sedmdesátých a osmdesátých letech,  
jejichž působení však bylo velice omezené – na tomto místě můžeme jmenovat  
především tajného katolického kněze Tomáše Halíka, přičemž jeho původní spo-  
lečenskovědní a humanitní vzdělání jistě nebylo náhodné. K výraznějšímu rozvoji  
tohoto potenciálu nicméně došlo až po roce 1989, zatímco širšímu přijetí femi-  
nistické teologie (již bychom takto mohli považovat za jeden z pruníků teologie  
s moderním sociologickým uvažováním) bránilo její silně „režimní“ traktování  
[cf. Noble 2006: 227–228]. Přesto nelze říci, že by „teologická stránka“ teoretické  
sociologie náboženství v českých zemích zcela absentovala, a to především kvůli  
brněnské disidentce Boženě Komárkové, která byla podle I. A. Bláhy „nejbystřejší  
dívče, které prošlo mým seminářem“ [Bláha 1996–2003: 132]. Její studie sice  
vznikaly již (a hlavně) v šedesátých letech, ani tehdy však nemohly oficiálně  
vyjít a větší ohlas získaly především v okruhu moravského disentu o dekádu později.

Komárkovou můžeme s trochou nadsázky označit za „českého Harveye  
Coxe“, radikálního protestantského teologa se silnými zájmy nejen sociálními,  
ale především sociologickými, jenž vycházejí z moderní protestantské teologie  
podává pronikavou sociologickou analýzu soudobé společnosti, aby se „vrátil“  
zpět k reformulaci teologických východisek pro oslovení Weberova „čtvrtého  
člověka“. Komárková byla jen o něco umírněnější, nehovořila o „smrti Boha“.  
Ve sborníku esejů *Sekularizovaný svět a evangelium* ([Komárková 1992]; k vydání  
přípravován již v šedesátých letech) nicméně jednoznačně vyšla z Barthovské  
dialektické teologie, která se s (post)osvícenskou kritikou náboženství vyrovnala  
přítakáním, ovšem s poukazem na to, že křesťanství je víc než jen nábožen-  
stvím. Sekularizaci odmítla považovat za nebezpečí a ztrátu pro církev, neboť  
v jejích důsledcích religiozitu opouštějí pouze ti, již do kostela chodili, jen „když  
zvon zvonil pro ně“, jak v téže době soudil francouzský katolický sociolog Henri  
Desroche; požehnáním sekularizace tedy je jakési „očistění církví“. Dalekosáh-

lejší význam měly autorčiny úvahy o „sekulocentrickém“ světě [ibid.: 151–160], respektive o implicitně náboženském charakteru ideologie pokroku [ibid.: 170–173, 213–228], které na jednu stranu odhalovaly kryptonáboženské fenomény moderních ideologií i sociální praxe v míře, jež se ve světovém měřítku stala běžnou až mnohem později,<sup>21</sup> a zadruhé dospívaly ke zjištění, že „tento proces křesťanství negující je současně jeho dílem ... fakt sekularizace samé jako života vyvážaného ze sakrálních struktur a legitimování profaneity jako takové“ [ibid.: 173–174]. Komárková tím přímo předjala aktuální úvahy José Casanovy či Marcela Gaucheta o „postkřesťanské“ sekulární Evropě, která sice odmítá vlastní náboženskou historii, zdroje a kořeny, ale současně se jich nemůže zbavit – a je jimi charakterizována i navenek. S výjimkou čestného doktorátu uděleného baskijskou univerzitou (jistě z podnětu J. M. Lochmana) ovšem tyto úvahy zůstaly bez výraznějšího vědeckého ohlasu, jak mezinárodního, tak i domácího – dílo Boženy Komárkové příliš neproniklo přes bariéru oddělující disident od „normální“ společnosti a už vůbec neformovalo nějakou viditelnou tradici teologických či sekulárně-vědeckých úvah o sociálních dimenzích moderní ne/religiozity.

Další samizdatoví i exiloví autoři se náboženským otázkám věnovali pouze okrajově, zejména v souvislosti s pronásledováním církví a věřících a s porušováním svobody vyznání (např. *Sociologický obzor* 2/1988: 91–93), případně s náboženskou aktivizací druhé poloviny osmdesátých let (ibid. 4/1987: 88–89), až na dvě výjimky bychom zde nenašli žádné teoretičtější pojaté práce. Obě výjimky však stojí za podstatnější pozornost.

Autorkou první studie, původně samizdatu, který byl přetištěn ve *Svědectví* i v římských *Studiích*, byla opět Erika Kadlecová, která se kriticky distancovala od státní ateizační politiky (včetně své vlastní), aniž proto přestala být přesvědčenou marxistkou; soudila, že „ad maiorem Dei gloriam jsme (násilnou ateizací – pozn. Z.R.N.) udělali více, než je zdravo“ [Kadlecová 1986: 360]. Ve svém článku však především analyzovala příčiny náboženského oživení osmdesátých let, které „oficiální“ výzkumy vůbec nereflektovaly: „zdá se být nesporné, že náboženství se (ve společnosti) bere vážněji, nebagatelizuje se, není vázáno na ‚periferní‘ a zaostalé vrstvy obyvatel, ba ani v podvědomí ostatních s nimi není jednoznačně spojováno. Zájem o náboženství a církevní život je, jak se zdá, patrnější ve městech (Praha) než na venkově, mezi intelektuály (došlo, jak známo, k celé řadě konverzí) a mladými lidmi“ [ibid.: 352]. Mezi příčinami tohoto růstu zájmu o religiozitu spatřovala kromě negativní reakce na ateizaci „vystřízlivění“ z implicitně náboženské metanarace o pokroku a vědě, ze socialistických slibů světlých zítřků, které nenastaly, a také pozitivní hodnocení sociální a transcendentní dimenze

<sup>21</sup> Výše již bylo zmíněno, že první úvahy tohoto typu – byť nevycházející z teoretickosociologických pozic – se objevily už před druhou světovou válkou [cf. např. Burleigh 2005: 2–22], právě Komárkové však náleží primát jejich přenosu do moderního českého teoretického myšlení a důsledného dopracování. Na druhou stranu je potřeba říci, že určité náznaky pochopení marxistické (ne další) kryptoreligiozity bychom našli už u Chalupného [Chalupný 1939: 223] nebo Chudoby [Chudoba 1946: 439; zde o nacismu].

religiozity. Správně usoudila, že násilná ateizace vedla k tomu, že církve opustili pouze ti, kdo se k nim hlásili ze sociálních důvodů, nikoli skuteční věřící, přičemž stav celospolečenského marasmu, omezování církví a dezideologizace k víře naopak spíše nově vedly, a to i v silně sekularizované české společnosti.

Nedokázala však udělat druhý podstatný krok k pochopení moderní religiozity, totiž zohlednit její necírkevní, detradicionalizované a privatizované formy, na něž tehdy v souvislosti s religiozitou mládeže upozornila Jiřina Šiklová [1986]. I tato socioložka sice postřehla náboženské oživení, ke kterému od poloviny osmdesátých let docházelo, odmítla jej však jednoznačně ztotožňovat s církvemi. Podle jejího názoru byla většina mládeže areligiózní, a užívala-li náboženské formy a symboly, namnoze se tak dělo jen z důvodu odporu vůči protináboženské komunistické ideologii; mezi hlouběji věřícími pak trvala na rozlišení těch, již pocházeli z tradičních náboženských kruhů, a spontánními „mladokřesťany“. V případě prvních předpokládala hluboké nábožensko-církevní zázemí a konsekventní věroučné znalosti a ortopraktické jednání, kompenzované snahou vlastní religiozitu spíše veřejně nevystavovat, druzí byli podle jejího názoru mnohem proklamativnější, ale „považují se za křesťany, i když to mnohdy neodpovídá běžným kritériím ... Mnozí z nich nevědí, jaký je rozdíl mezi Starým a Novým zákonem, nikdy nečetli jedno ani druhé, nevědí, co jsou evangelia, neznají obsah a výklad mše svaté, neznají smysl eucharistie a nedovedou vysvětlit, jaký je rozdíl mezi katolíkem a protestantem či pravoslavným. Mnohým dokonce splývá křesťanství s animismem, s vírou v astrologii, s mysticismem a třeba i s parapsychologií“ [ibid.: 515–516]. Právě tato skupina, spolu s (spíše malou) částí oněch „negativně věřících“, postupně stále zřejměji inklinovala k neinstitucionalizovaným náboženským formám, což se projevilo v náboženských změnách po roce 1989.

Ojedinelé studie, které navíc sociologické teorii náboženství mohly přispět pouze zprostředkovaně v rovině reflexe uvedených pozorování, nebyly s to nahradit chybějící teoretické zázemí. Proto byl i zájem *mainstreamu* českých sociologů o religiozitu bezprostředně po převratu jen krátkodechý (např. *Sociologické aktuality* 9/1990: 2) a nezbyvá než znovu zdůraznit, že „přes nepochybný sociokulturní význam náboženské problematiky v současném světě a jeho zvyšování v posledních několika desetiletích, které alespoň v některých formách zasahuje i (zdánlivě?) vysoce sekularizovanou evropskou a českou společnost, v období od převratu roku 1989 dosud prakticky nedošlo k (re)konstituci české sociologie náboženství, jež by tuto vývojovou dynamiku studovala v empirické i teoretické rovině“ [Nešpor 2004: 464].

## Závěrem

Sledovat vývoj české sociologie náboženství v období vlády komunistického režimu není nezbytné pouze pro pochopení jejích vnitřních souvislostí, na jedné straně značných úspěchů i v mezinárodním kontextu a současně signifikantních



omyšlů a ztrát, ale také proto, že vrhá poměrně ostré světlo na celkový stav a vývoj sociologie i společnosti v tomto období. Již v dobách, kdy sociologie bývala členěna na statiku a dynamiku, bylo zjevné, že její nepostradatelnou součástí jsou i dějiny a sociologie sociologie, a toto zjištění dnes platí s nemenší naléhavostí.

Ateistické a protináboženské (hlavně proticírkevní) postoje komunistické moci sice možná nebyly nezbytné, jak soudil protestantský teolog J. L. Hromádka, nicméně v praxi byly důsledně uplatňovány, což nezůstalo bez vlivu na veškeré oficiální studium religiozity v tomto období. Zpočátku to znamenalo vykázaní jakýchkoli ne-negativních zmínek o náboženství z veřejného prostoru, což přivedlo důkladný (přinejmenším vnější) obrat těch badatelů, kteří se v akademické obci udrželi po Únoru 1948. Podobně i „sociologie byla prohlášena za buržoazní pavědu a přestala existovat jako předmět výuky na všech školách ... Sociologové, pokud zůstali, mohli pracovat jen soukromně, pro zásuvku“ [Král 1969: 400]. „Temno“ padesátých let (stejně jako předcházejícího období válečného), však nebylo absolutně neproniknutelné, jak jej chtěli vidět odstavení, případně emigrovavší badatelé, stejně jako krátké období relativní svobody v letech 1945–48 nebylo tak úplně svobodné. Nebudeme-li hledět na marginalizované směry a osoby, i v prostředí oficiální marxisticko-leninské filosofie se v padesátých letech objevovali lidé se sociologickými zájmy, často pozdější „revizionisté“, či skrytí kritici dogmaticko-marxistických pozic vůči náboženství. Katalyzátorem jejich vystoupení, stejně jako obnovení české sociologie v šedesátých letech, se stal Arnošt Kolman, tedy člověk, který předtím tuto vědu prakticky zlikvidoval. Právě Kolmanův návrat do Československa umožnil znovuotevření širších společenských diskusí o náboženství, jakkoli stále jednostranně protinábožensky orientovaných, a vybudování silného badatelského týmu kolem Eriky Kadlecové, který v období Pražského jara na čas převzal i kormidlo státní náboženské politiky. Vědecké studium náboženství bylo i tehdy (až příliš) úzce spojené se stranickými sociálně-politickými zájmy, vymanilo se však z prvoplánového boje proti náboženství a dostalo mnohem lepší metodický základ.

Zájmy českých sociologů náboženství v šedesátých letech byly především empiricko-výzkumné a praktické, teorii se věnovali jen potud, pokud to vyžadovalo metodické zázemí moderních výzkumů a „dovolovala“ aplikace umírněně marxistických názorů na religiozitu. Přesto je třeba vyzdvihnout, že svým způsobem a bez zřejmého přímého vlivu došli k týmž závěrům jako soudobá progresivní západní sociologie náboženství; především odmítli ztotožňovat religiozitu s jejími církevními formami, což bylo do té doby běžné jak v marxistickém pojetí, tak v rámci výzkumů zahraničních náboženských sociologů. V domácím akademickém prostředí však tito sociologové náboženství tvořili dost svébytný, možno říci až okrajový proud, již protože se věnovali „problematickému“ tématu. Hlavní proud tehdejší československé sociologie se ubíral jiným směrem (signifikantní je například absence daného tématu v sociálně-stratifikačním výzkumu [Machonin 1969]) a byť se objevily teoretické práce věnované některým do té doby „necitovatelným“ klasikům (např. Musilovy studie o Weberovi či Večerníkovy referáty o Aronovi), zabývaly se zcela odlišnou problematikou. Prakticky jediným nově

přeloženým dílem sociologické teorie, které se podstatněji věnovalo náboženství, byla první část Parsonse [Parsons 1971], jenže ta kvůli svému pozdnímu vydání zase již nemohla nijak směřovat českou sociologii náboženství. Obavy *mainstreamu* českých sociologů před náboženstvím, lze-li to tak nazvat (svou roli zde však hrál i scientistní nezáměr o tuto oblast), se totiž brzy vyplnily: záhy po Srpnu 1968 byla celá sociologie náboženství šedesátých let označena za „revizionistickou“ a z akademických pozic odstraněna. Její místo zaujali už dříve profilovaní „vědečtí ateisté“, kteří začali uplatňovat zcela ideologická hlediska a k vývoji teoretického uvažování prakticky nijak nepřispěli. Alespoň v praxi (a „nevyřčeně“) se však museli vyrovnávat s úspěchy dosavadních empirických výzkumů, jejichž kvality nicméně nedosáhli.

Ani období normalizace však nebylo úplnou stagnací české sociologie náboženství. V její oficiální linii, ztotožněné s vědeckým ateismem, se příležitostně objevovaly inspirativní práce ovlivněné západním nebo i sovětským teoretickým myšlením, z nichž lze vyzdvihnout především nové uchopení novější nonkonformní sektářské religiozity (M. Daňhel) a zájem o hlubší teoretické zakotvení sociologie náboženství a jazyka (S. Hubík). Přes svoji inovativnost, která by obstála i v širším mezinárodním měřítku, však naneštěstí tyto práce zůstaly bez větší odezvy a dalšího rozvíjení; z dnešního hlediska se proto jako nejpodstatnější vklad normalizační sociologie náboženství jeví – selektivní a ne vždy zcela náležité – seznamování s vývojem západního teoretického myšlení (J. Gabriel, A. Sekot). Sociologické úvahy o religiozitě v českém prostředí v sedmdesátých a osmdesátých letech tím ovšem nejsou vyčerpány. Zatímco exilová i domácí sociální teologie spíše stagnovala a nástup mladších myslitelů se teprve připravoval, velmi inspirativní se staly úvahy Boženy Komárkové ze šedesátých let. Právě tato brněnská teoložka představovala jeden z vrcholů české sociologie náboženství celého sledovaného období, ačkoli své originální myšlenky leckdy pouze naznačovala na pozadí vlastního teologického diskursu. Jiné představitelky disentu, respektive autorky publikující v samizdatu, zase dokázaly uchopit určité náboženské oživení po polovině osmdesátých let v teoretických souvislostech (E. Kadlecová, J. Šiklová), proto nelze říci, že by paradigma vědeckého ateismu teoretickou stránku české sociologie náboženství zcela umrtvilo. Jednalo se však naneštěstí spíše o okrajové práce, které ji ani ve změněných popřevratových poměrech nedokázaly (trvale) oživit, přičemž svou roli zde hrály také institucionální a organizační otázky. Existující brněnský ústav vědeckého ateismu byl zvolna transformován a v nové formě začal úzce spolupracovat s dosavadními protestantskými i katolickými religionisty, proto se nezdálo nutné zakládat nějaké nové pracoviště, a současně docházelo k organizační obnově církví, které neváhaly s institucionalizací vlastních forem náboženské sociologie (nebo ji „zastupujících“ diskursů). Výsledkem je současný stav, který však má – jak již bylo řečeno – také jisté výhody v podobě možnosti etablování skutečně aktuální sociologické teorie náboženství, k čemuž postupně i dochází.

ZDENĚK R. NEŠPOR je vědeckým pracovníkem Sociologického ústavu AV ČR a odborným asistentem na Fakultě humanitních studií UK. Soustavně se věnuje dějinám a sociologii náboženství, ekonomické sociologii a migracím, sociální antropologii a religionistice. Je autorem více než osmdesáti domácích i zahraničních odborných studií, šesti monografií a editorem několika sborníků. V poslední době vydal knihy *Děkuji za bolest... Náboženské prvky v české folkové hudbě 60.–80. let* (Brno 2006) a spolu s Dušanem Lužným *Sociologii náboženství* (Praha 2007). Pro zájemce o dějiny české sociologie připravil základní „archivářskou příručku“ *Institucionální zázemí české sociologie před nástupem marxismu, která vyšla v roce 2007 v rámci Sociologických studií Sociologického ústavu AV ČR, v.v.i.*

## Literatura

- Adamec, Čeněk. 1996. *Počátky výzkumu veřejného mínění v českých zemích*. Praha: ÚSD AV ČR.
- Babička, Václav. 2005. „Vývoj katolické religiozity v českých zemích v letech 1949–1989 (na základě zjišťování Státního úřadu pro věci církevní a Ministerstva kultury – sekretariátu pro věci církevní).“ *Sborník archivních prací* 55 (2): 378–506.
- Berger, Peter L., Thomas Luckmann. 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK.
- Bláha, I. Arnošt. 1946. „Sociologie náboženství.“ *Sociologický sborník* 1 (3–4): 153–163.
- Bláha, I. Arnošt. 1949. *Život a práce. Sociologova autobiografie*. Rkp., Archiv AV ČR Praha, ČAVU, kt. 185, i.č. 258, osobní spis I. A. Bláha.
- Bláha, I. Arnošt. 1996–2003. „Rodinná kronika.“ *Universitas. Revue Masarykovy univerzity v Brně* 1/1996 – 4/2003; příloha, číslováno separátně.
- Brožová, Věra. 2003. „Karafiátovi Broučci a realisté.“ Pp. 344–355 in Zdeněk Hojda, Roman Prahel (eds.). *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Praha: KLP.
- Burleigh, Michael. 2005. *Earthly Powers. The Clash of Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*. New York: Harper Collins.
- Cuhra, Jaroslav. 2001. „KSČ, stát a římskokatolická církev (1948–1989).“ *Soudobé dějiny* 8 (2–3): 267–293.
- Čapek, Emil. 1931. *Politická příručka ČSR. Sociologická studie*, Praha: s. n.
- Černý, Pavel. 1989. *Církev a náboženské společnosti v ČSSR*. Praha: Sekretariát vlády ČSR pro věci církevní.
- Daněk, Zdeněk. 1961. „Náboženská sociologie.“ *Studie* 5: 44–65.
- Daňhel, Milan. 1979. *Soudobé náboženské sektářství*. Praha: Sekretariát pro věci církevní MK ČSR.
- Davie, Grace. 2004. „New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective.“ *Social Compass* 51 (1): 73–84.
- Dobiáš, František M. 1971. *Úvod do sociální teologie*. Praha: ÚCN (Kalich).
- Fischer, Josef Ludvík. 2005. *Listy o druhých a o sobě*. Praha: Torst.
- Fitzgerald, Timothy. 2000. *The Ideology of Religious Studies*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Foret, Miroslav. 1986a. „Náboženství v rockových operách.“ *Ateismus* 14 (5): 509–517.
- Foret, Miroslav. 1986b. „Specifika sociologického zkoumání náboženské víry.“ *Sociologický časopis* 23 (1): 62–74.

- Gabriel, Jiří (ed.). 1974. *Sociologie náboženství. Antologie sociologických textů*. Brno: UJEP.
- Gardavský, Vítězslav. 1970. *Bůh není zcela mrtev. Úvaha o křesťanském teismu a marxistickém ateismu*. Praha: Československý spisovatel.
- Hadden, Jeffrey K. 1995. „Religion and the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities.“ *Sociological Focus* 28 (1): 83–100.
- Heller, Jan, Milan Mrázek. 1988. *Nástin religionistiky. Uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha: ÚCN (Kalich).
- Hervieu-Léger, Danièle. 1999. „The Sociologist of Religions in Court: Neither Witness Nor Expert?“ *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 25 (3): 421–426.
- Hirner, Alexander. 1948. „Náboženstvo ako diferenciačný činiteľ.“ *Sociologický sborník* 3 (1–2): 1–34.
- Hník, František M. 1930. *Za lepší církví. Duševpytná studie o příčinách přestupů do Církve československé*. Praha: Blahoslav.
- Hodovský, Ivan. 1979. „Vědeckoateistická výchova jako výchova k vědeckému světovému názoru.“ *Filozofický časopis* 27 (3): 387–401.
- Hodovský, Ivan. 1980. „K otázce marxistické kritiky náboženství.“ *Filozofický časopis* 28 (5): 612–630.
- Holý, Ivan. 1988. *Současné náboženské sektářství*. Praha: Horizont.
- Horvai, Ivan. 1959. *Zázraky očima psychiatrie*. Praha: SNPL.
- Hromádka, Josef Lukl. 1946. *Komunismus a křesťanství*. Praha: Evangelické dílo.
- Chalupný, Emanuel. 1939. *Sociologie. IV. Skladba (Statika). 2. Nauka o výtvorech a činnostech civilisace, sv. 2*. Praha: vl. n.
- Chudoba, Bohdan. 1946. *Jindy a nyní. Dějiny českého národa*. Praha: Vyšehrad.
- Jablokov, I. N. 1983. *Sociológia náboženstva*. Bratislava: Pravda.
- Jakovlev, Jevgenij Georgijevič. 1983. *Umění v zrcadle světových náboženství*. Praha: Panorama.
- Kadlecová, Erika. 1965. „Výzkum religiosity Severomoravského kraje (metoda a technika).“ *Sociologický časopis* 1 (1): 13–40.
- Kadlecová, Erika. 1967. *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*. Praha: Academia.
- Kadlecová, Erika. 1986. „Nejistoty života a jistota víry.“ *Svědectví* 20 (78): 352–360.
- Kadlecová, Erika et al. 1966. *Boží a lidé*. Praha: NPL.
- Každan, Alexandr Petrovič. 1960. *Náboženství a ateismus ve starověku*. Praha: Orbis.
- Komárková, Božena. 1993. *Sekularizovaný svět a evangelium*. Brno: Doplněk.
- Král, Josef. 1947. „Sociologie a prof. A. Kolman.“ *Sociologie a sociální problémy* 7 (2): 158–159.
- Král, Josef. 1969. „Několik poznámek k číslu 3/IV 1968 Sociologického časopisu o československé sociologii.“ *Sociologický časopis* 5 (4): 393–402.
- Křenek, František. 1980. *Od náboženství k ateismu v zemědělských kolektivech*. Praha: Horizont.
- Kvasničková, Adela. 1998. „Proti stereotypom obrazu sociológie náboženstva a kresťanskej sociológie na Slovensku do r. 1948.“ *Sociológia* 30 (2): 115–132.
- Linhart, František. 1949. *Náboženství a světový názor*. Praha: Orbis.
- Loukotka, Jiří. 1961. *Zkušenosti z vědeckoateistické výchovy žáků*. Praha: SPN.
- Loukotka, Jiří. 1976. „K úloze protestantismu v českých dějinách.“ *Ateismus* 4 (6): 506–519.
- Loukotka, Jiří. 1979. *Vědecký ateismus a světonázorová výchova*. Praha: Horizont.
- Loukotka, Jiří et al. 1977. *Vědecký ateismus*. Praha: SPN.
- Loukotka, Jiří et al. 1980. *Moderní svět a křesťanství*. Praha: Horizont.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.

- Macek, Josef. 2006. *How Do We Think? A Survey of the Ways of Reasoning*. Praha: Karolinum.
- Machalík, Jiří. 1989. *Vybrané kapitoly z vědeckého ateismu III. Náboženské sektářství*. Praha: SPN.
- Machonin, Pavel (ed.). 1969. *Československá společnost. Sociologická analýza sociální stratifikace*. Bratislava: Epoque.
- Machotka, Otakar. 1929. „Význam sociologie pro studium theologické.“ *Kalich* 13 (4): 97–104.
- Machovec, Milan. 1972. *Jesus für Atheisten*. Stuttgart: Kreuz.
- Marek, František. 1947. „Lenin či Kristus? Zrození mythu.“ *Katolík* 10 (8): 2.
- Míšková, Alena, Hana Barvíková, Miroslav Šmidák. 1998. *Československá akademie věd 1969–1972. Restaurace komunistické moci ve vědě*. Praha: ÚSD AV ČR.
- Mol, Hans (ed.). 1972. *Western Religion: A Country by Country Sociological Inquiry*. The Hague, Paris: Mouton.
- Müller, Václav. 1925. *Náboženské poměry v Československé republice*. Praha: Státní nakladatelství.
- Nejedlý, Zdeněk. 1932. *T. G. Masaryk III. Masaryk docent*. Praha: Melantrich.
- Nešpor, Zdeněk R. 2004. „Dvojí tradice české sociologie náboženství.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 40 (4): 447–468.
- Nešpor, Zdeněk R. 2007a. „Empirické výzkumy (současného) náboženství v letech 1946–89. Prolegomena k vývoji české sociologie náboženství v období marxistické dominance.“ *Soudobé dějiny* 13 (2–3) (v tisku).
- Nešpor, Zdeněk R. 2007b. „Brněnský výzkum religiozity z roku 1930: současná interpretace.“ *Religio. Revue pro religionistiku* 15 (1): 87–108.
- Noble, Ivana. 2006. „Tajemství Boha a tajemství člověka ve feministické teologii.“ Pp. 221–232 in Hana Hašková, Alena Křížková, Marcela Linková (eds.). *Mnohohlasem. Vyděnáování ženských prostorů po roce 1989*. Praha: SOU AV ČR.
- Parsons, Talcott. 1971. *Společnosti. Vývojové a srovnávací hodnocení*. Praha: Svoboda.
- Pertold, Otakar. 1920. *Základy všeobecné vědy náboženské*. Kladno: J. Šnajdr.
- Pertold, Otakar. 1947. *Úvod do vědy náboženské*. Praha: Melantrich.
- Pertold, Otakar. 1956. *Pověra a pověřivost*. Praha: NČSAV.
- Prusák, Peter. 1973. „Příspěvek k teorii a metodologii marxistické sociologie náboženstva.“ *Ateismus* 1 (1): 51–54.
- Rádl, Emanuel. 1925. *Křesťanství po válce ve světě a u nás*. Praha: Kostnická jednota.
- Rýpar, František. 1970. „Víra a církve v sekularizovaném světě.“ *Studie* 22: 117–143.
- Sekot, Aleš. 1981a. *Sociologické problémy náboženství a sekularizace*. Praha: SPVC MK ČR.
- Sekot, Aleš. 1981b. „Marxistická sociologie náboženství v Československu.“ *Ateismus* 9 (4): 348–360, (5): 488–511.
- Sekot, Aleš. 1985a. *Sociologie náboženství*. Praha: Svoboda.
- Sekot, Aleš. 1985b. „K sociologickým dimenzím náboženství a religiozity.“ *Sociologický časopis* 21 (1): 34–52.
- Skalický, Karel. 2005. *V zápase s posvátnem. Náboženství v religionistickém bádání*. Brno: CDK.
- Sto otázek věřících nevěřícím o věcech na zemi i na nebi neboli také o tom, jaký mít názor na svět a jaké je naše místo v něm*. 1962. Praha: NPL.
- Suchánková, Marie. 1977. „Česká sociologie náboženství (buržoazní provenience do roku 1945).“ *Ateismus* 5 (1): 49–61, (2): 163–176, (3): 277–291.
- Suchov, A. D. 1974. *Náboženstvo jako společenský fenomén. Filozofické problémy výskumu*. Pravda: Bratislava.
- Sviták, Ivan. 1963. „K otázce předmětu dějin ateismu.“ *Otázky marxistické filozofie* 18 (3): 239–246.



- Sviták, Ivan. 1990. *Knihy prezenze. Z deníku filozofa*. S.l. (České Budějovice): Jihočeské nakladatelství Růže.
- Svoboda, Jiří. 1980. „K názorům na vývoj společnosti v novodobém českém protestantismu.“ *Ateismus* 8 (4): 322–346.
- Šiklová, Jiřina. 1986. „Mládež v ČSSR a náboženství.“ *Svědectví* 20 (79): 513–520.
- Šíma, Jaroslav. 1940. *Kritika a práce. K poměrům v české sociologii*. Brno: vl. n.
- Šíma, Jaroslav. 1954. *Methodologie badatelské práce ve společenských vědách*. Praha: Vědecký úsek Státní knihovny společenských věd.
- Třicáté výročí církevních zákonů v Československu*. 1980. Praha: Sekretariát pro věci církevní MK ČSR.
- Turčan, Ľudovít. 1998, 2001. „Sociálna otázka v kresťanskej sociológii na Slovensku v prvej polovici 20. storočia.“ *Sociológia* 30 (2): 149–164, 33 (4): 379–386.
- Ullrich, Zdeněk. 1937. „Sociologické výzkumy skupiny Sociálních problémů.“ *Sociologie a sociální problémy* 5 (1): 53–60, (4): 306–320.
- Ullrich, Zdeněk, Otakar Machotka. 1938. „Konfession und Religiosität.“ Pp. 206–211 in Zdeněk Ullrich (ed.). *Soziologische Studien zur Verstädterung der Prager Umgebung*. Prag: Soziologie und Soziale Probleme.
- Velecký, Otto. 1947. *Československá církev s hlediska sociologického*. Rkp. rigorosní práce na FF MU v Brně, Ústřední knihovna FF MU Brno, sg. D 1197.