

Mezi zjevením a jeho sociologickou interpretací aneb *in margine* k článku Barbory Spalové

Zdeněk R. Nešpor

SPALOVÁ, B. (2004): Zbožnost v režimech pravdy. *Biograf*, (33) (toto číslo): 45-64

Ještě když jsem studoval, jeden z mých učitelů mi řekl sice smutnou, nicméně pravdivou větu: „víte, kolego, on ten problém není v tom, že v Čechách je málo filosofů – ony tu spíš nejsou ty myšlenky“. Donutilo mě to k přemýšlení, jak to s těmi myšlenkami, nejen filosofickými, v Čechách vlastně je? Jsou tu, ale jaksi vypůjčené – tu lépe, tu hůře aplikované cizí myšlenky, které jsou nanejtýž dokládány konkrétními sociálními skutečnostmi, provždy neopakovatelnými, ale proto ještě nikoli nezbytně výjimečnými a/nebo podnětnými v širším, potažmo mezinárodním kontextu. V Českých zemích tak obvykle nenajdeme, nebo až v poslední době a tak trochu „na zapřehnou“ psychoanalytiku nebo zapálené jungiány mezi absolventy našich kateder psychologie – protože ti ovládají „všechny“ psychologické směry a vedle toho jsou s to vytvořit jejich pregnantní syntézu. Nenajdeme zde ani etnology (kteří si dnes rádi říkají kulturní/ sociální antropologové), kteří by protežovali geertzovský zhuštěný popis, nebo naopak ekonomickou antropologii, nemluvě už o etnometodologii. Absence extrémů je však mnohdy spíš na škodu, zvlášť když místo nich nacházíme „vševědce“, aplikující všeho chut' velkých cizích teorií k popisu mnohdy zcela banálních výsledků vlastních výzkumů, aby tak umně zakryli jejich ne-zdařilost nebo malou míru inovativnosti pro vědecké myšlení. Pozorujeme to ostatně při výchově našich studentů a doktorandů, zápolících s popisy dosavadní literatury ve svých diplomových/ disertačních pracích často neméně než jejich učitelé (kteří to však jen neradi přiznávají), kdy se zejména teoretická a metodická východiska stávají obtížně překonatelnými úskalími (vede to téměř k povzdechu: kde jsou ty časy, kdy je šlo redukovat na jedinou ideologii), ačkoli hlavní mírou „vědeckosti“ těchto výstupů představuje koeficient počtu cizojazyčných slov na jedné textové stránce. Nechci tím říci a nemíním, že

článek kolegyně Spalové je *velký* toho druhu, nicméně nemohu poučeného čtenáře mýlit v tom, že mi tyto charakteristiky při přemýšlení nad ním nevystávaly na mysli.

Sociologie náboženství u nás dnes není právě kvetoucí disciplínou a hovořit o jejím zavedení po roce 1989 je vpravdě eufemismem. Důvodů je hned několik. Především česká sociologie v období vlády komunistického režimu téměř neexistovala nebo se musela přetvářet pod hlavičkou jinovědních institucí. Česká společnost se bez ní musela do značné míry obejít a tím spíše bez této její složky, „obzvlášť nevyhovující“ tehdejšímu režimu a jeho ideologickým aspiracím. Nedošlo sice k prohlášení Československa ateistickým státem, jako k tomu došlo jinde, ale o religiozitu populace informovaly nanejšť studie začínající „slibným“ názvem *Zanikání tradičních religijních prvků* apod. A nešlo přitom o studie *žela* vyhané; míra zbožnosti české populace se nepochybně snižovala, a to nejen ve srovnání s (převážně) katolickým Polskem, ale kupříkladu i s hodně sekularizovanou NDR. Tvrdí-li pak José Casanova, že v Evropě sekularizace fungovala nikoli jako důsledek modernizace, nýbrž v podobě sekularizační teorie jako její sebenaplnující prorocství (Casanova 2003), české země by nepochyběly byly příkladem *par excellence*. Sociologii náboženství nejpoději od 70. let došla příznáčně „nahrazoval“ tzv. vědecký ateismus, zkoumající upadání náboženství a zároveň se na něm podléjící. Jeho úkolem naopak *nebylo* zkoumat míru náboženství nových institucí, nacionalismem a scientismem počínaje pochopitelně až po marxismus, jako to bylo v té době ve světě obvyklé. Tím ovšem byl ztracen kontakt se současným vývojem světové vědy, což dodnes komplikuje jak výuku sociologie náboženství, tak její skutečné provádění.

K tomu se však přidává ještě jedna obtíž; sociologie náboženství (a jakékoli jiné vědecké studium náboženství, ať už mu budeme říkat religionistika nebo jinak) totiž musí bojovat proti dvěma „nepřítelům“. Na jedné straně proti ní stojí teologie nebo v případě jiných náboženských kultur třeba náboženské právo, které vedle empirie disponují také transcendentními „prameny“ a proto dospívají k obsažnějšímu, jakkoli jednostrannému poznání. Z druhé strany je sociologie náboženství kritizována militantním ateistickým scientismem, který na náboženství útočí argumenty sice pramálo změněnými od dob osvícenství, ale proto ne nutně méně pádnými, a který jakékoli přiblížení náboženství, včetně jeho vědeckého studia, natož pokus o nějaký „dialog“ a priori odsluzuje. Výhoda sociologie náboženství, spočívající v tom, co považuje za svůj předmět, to znamená pohled vyhraněný na „lidskou dimenzi“ náboženství, nikoli na jeho objekt, a její uchopení prostřednictvím vědeckých metod, proto nemůže být náležitě využita. Namísto toho vystavují její nevýhody, z jedné strany to, že to postihuje jenom část studovaného fenoménu, tedy náboženství v plurálu, a to část z vnitřního, náboženského pohledu nikoli nejvýznamnější. Druzí kritikové si naproti tomu všimají, nikoli neoprávněně, že mnohdy tenduje k tomu stát se jakousi „učitelkou teologie“; jako je tomu třeba v případě amerického sociologa Petera Bergera (1997), nebo když sociologizující pohled na náboženství, či přesněji ohled na jeho statisticky vyka-

zatelnou dimenzí a snahu o její ovlivnění, přijímají za svůj i někteří věřící v moderní společnosti.

Ze všech těchto důvodů dosud na našich katedrách a ústavech a tím méně v povědomí širší veřejnosti nedošlo k etablování skutečné interpretativní sociologie náboženství. Sociologie se namísto toho většinou – neřkám vždy! – omezila na kvantitativní studium formálně organizovaných podob (nejmňe křesťanské) víry. Pracuje s církvemi, respektive s přihlášením se respondentů k nim, čímž jí unikají různé podoby privatizované zbožnosti, a tyto církve navíc obvykle pojímá jako „historické modely“, aniž bere do úvahy aktuální vnitřní rozrůzněnost náboženských tradic a jejich zásadní vývoj v poslední době (mám-li uvést nejmarkantnější příklady: letniční protestantismus stojící jak proti tradici liberální teologie tak barthovské novoortodoxie, katolicismus, nikoli už jen *aggiornamenta*, ale také proměny za pontifikátu Jana Pavla II. (K tomu viz Berger 1999: 19-49). Neuvědomuje si tedy, jak připomněl Charles Taylor, že moderní sekularizace veřejné sféry vede nejen ke vzniku více či méně fundamentalistických náboženských denominací (Taylor to s odvoláním na klasickou teorii sociální funkce náboženských skupin nazývá „starým durkheimismem“), nevyčerpává se však ani přesunem religiozity jistého typu na etnické, třídní či státní entity („etnická náboženství“ Marka Juergensmeyera [1993] či „občanské náboženství“ Roberta N. Bellaha [1991: 168-189]), jež nazývá „neo-durkheimovskými“, nýbrž vede také do „post-durkheimovských“ mimosociálních podob (Taylor 2002: 78). Jakýkoli krok z této tradice by se proto zdál úspěchem, který by nás mohl zavést podstatně dál k pochopení sociokulturní role náboženství v (post)moderní společnosti. Proč ne právě tradice biografické sociologie a sociálně-antropologického zúčastněného pozorování, kterou zvolila Barbora Spalová?

Biografie a její kontext (z úhlu pohledu historika a sociologa náboženství)

Jednou z velkých předností biografické sociologie je mikroovina analýzy, *ipso facto* odkrývající zkoumané jevy v náležitě hloubce a vedoucí ke kvalitativně novým poznatkům implikujícím weberovské poznání subjektivně vnímaného smyslu (sociálního) jednání. Přestože kupříkladu právě Max Weber soudil, že vlastně každé jednání má ze své podstaty takovýto smysl, tvořící jak jeho esenci tak nejdůležitější rozměr sociálně-vědného rozumění (Weber 1998: 28-33), jeho existence je obzvlášť důležitá u jednání výrazně přesázného a zároveň zřetelně symbolického, jako je tomu v případě náboženství. Lidská religiozita je vždy vztahem člověka k transcendentu, ať už je transcendentním objektem/objekty cokoliv, který je na sociální rovině prostředkován symbolickým myšlením, čtením a jednáním. A tento symbolům je třeba rozumět, má-li být byt' jen „lidská rovina“ náboženství náležitě pochopena. Proto je kvalitativní analýza religiozity, prováděná kupříkladu právě biografickou metodou, nezbytným základem jakékoli analýzy kvantitativní – jinak sice získáváme rozsáhlá a

velmi „přesná“ data, aniž však víme, co znamenají. Na poli vědeckého studia náboženství přitom tento přístup (mikroanalýza, byť nikoli důsledně biografickou) asi jako první skvělým způsobem etabloval William James ve své klasické práci *Druhá náboženská zkušenost* (James 1930). Ačkoli přitom tato studie (respektive alespoň výbor z ní) vyšla i česky, je dnes (u nás) pohřbena neznámá – snad je to tím, že se naši psychologové náboženství zdají být až příliš zabíhající do hlubinných psychoanalytických teorií, *de facto* redukcující člověka na objekt ontogenetiky a fylogeneticky podmíněných intrapsychických procesů, zatímco fenomenologové, filosofové a sociologové psychologii již tradičně přehlížejí právě z tohoto důvodu a zřejmě se nedokáží přenést přes prvoplánové zařazení Jamese do psychologické „škataluky“, aniž by se hlouběji seznámili s jeho dílem. Určitě je to škoda.

Problémem biografické analýzy, stejně jako antropologického zúčastněného pozorování nebo mikrohistorického popisu, je však to, že samy o sobě nedokáží vysvětlit než právě zkoumanou partikulární mikrorovinu. Aby mohly být vtaženy na větší výšek sociální reality, byť jistě jen jako analogie, musí proto být zasazeny do širšího kontextu. Velmi pracovně řečeno, můžeme rozlišit dvojí takový kontext, jednak situační, představující *aplikaci* konkrétní zkušenosti na širší sociokulturní rámec a ve druhé řadě analytický, „vědecký“, vznikající jejím *vztahem* k teoretickým a metodickým postulátům, získaným prostřednictvím rozsáhlejšího srovnání či epistemologických procesů. Krátce řečeno, aby mikroanalýza – již biografická sociologie nepochybně je – byla s to nám říci něco víc i o širším poli, než bylo několik konkrétních zkoumaných případů, musí být doplněna buď zasazením těchto případů do historické a sociokulturní situace, v níž se vyskytly, anebo je musí kontextualizovat a tedy interpretovat prostřednictvím velkých teorií. Obojí znamená jistý návrat na makrorovinu, který už přesahuje možnosti vlastní biografické analýzy, z její metodologie je neodvratitelný a začasté problematický, avšak pouze tento návrat jí činí smysluplnou a čitelnou pro širší spektrum badatelů. Naneštěstí právě v tomto překroku, respektive v jeho nezvládnutí, je po mém soudu hlavní nedostatek pokusu Barbory Spalové a zdaleka nejen jeho.

Začnu-li „sociální“ kontextualizací, ta by při sociologicko-náboženské analýze současné české religiozity měla interpretovat sledované případy nejen z nich samých, ale také je rozšiřovat o problematiku náboženského vývoje uvnitř „socialistické“ společnosti (včetně církevní kolaborace, často problematických vztahů jednotlivých náboženských skupin, „náhradních“ náboženství atd.), a o širší perspektivu vývoje po roce 1989, ovlivňovaného nejen pádem protináboženského režimu a poprvé v *boomem* zájmu o náboženství (jehož dočasnost možná byla jen v otázce církevně-organizované zbožnosti, nikoli v religiozitě obecně), ale vedle těchto intraspolečenských zdrojů také silnými zahraničními vlivy a vzory. Objev, že katolicismus a zejména katolicismus reholních společenství (jak Spalová zapomněla zdůraznit v případě bratra Františka) je především náboženstvím radostného podřízení církevní autoritě, prostředkující „poklady milosti“, stejně jako shledání, že (post)moderní *spiritual*

shopping vede k sekundárním duchovním institucím (Heelas, Woodhead 2001: 62-70) a k „přebíhání“ mezi nimi, totiž není ani nic nového, ani převratného. Sociologové náboženství to vědí dávno (převratným by samozřejmě bylo případné popření těchto interpretací); zasluzná by však byla naopak sociologická analýza důvodů, které jednotlivé subjekty vedly a vedou k jednomu či druhému pojetí víry, stejně jako rozbor společenství či organizací, které je nesou/prostředkují. Aby však něco takového bylo možné, sociolog se musí ponořit i do studia teologické literatury a stejně i toho, co tato literatura neobsahuje a co přitom tvoří dležitější prvky náboženského života. Bible totiž není u všech protestantů považována za absolutní autoritu, přestože si to Spalová myslí a přestože Luther hovořil o *Scriptura sola*, nýbrž je tomu tak jenom u některých – nepřesně, ale krátce řečeno – tradicionalistických a fundamentalistických skupin, jako je právě Jednota bratrská (stejně je tomu v případě přektřívání dospělých apod.). Dnešní Jednota bratrská (tzv. obnověná či ochranovská) nadto nemá nic společného ani s někdejší jednotou českých deset církví) ani s Českobratrskou církví evangelickými, ale to dělá nejméně dalších deset církví), ani s Českobratrskou církví evangelickou, s výjimkou toho, že část českých sborů JB (avšak nikoli ten, o kterém hovoří Spalová) do ČCE po delších jednáních nedávno vstoupila.

Bez tohoto kontextuálního zakotvení, které by mělo vést k obsažnějšímu rozboru současné české náboženské scény, zůstávají dva zvolené příklady právě jen konkrétními příklady, což je po mém soudu příliš málo. Navíc je problém i s jejich interpretací. Předpoklad že česká náboženská scéna byla v období vlády komunistického režimu, kdy na ní vstoupil pozdější bratr František, stmelená proti „společnému nepříteli“ je dost zjednodušující, navíc pro mnohé tehdejší křesťany „z lidu“ jejich náboženské přesvědčení zřejmě nebylo než protestní „nálepku“ atd. V případě paní Ježkové (pevně doufám, že autorka v obou případech použila pseudonymy, ačkoli to nikde neřká, protože jinak by se ocitla nejen v rozporu s etikou kvalitativních výzkumů, ale dnes už velmi pravděpodobně i se zákonem), která je typickým příkladem (post)moderních „duchovních hledačů“, bych naopak vyzdvíhnuł vždy znovu prožítý rozpor mezi její „vírou bez přináležení“ (viz Davie 1994) a snahou o její sociální zakotvení. Byla to přeci její zkušenost Ducha, která jí vedla napřed ke katolíkům a potom od nich, aby se k nim opět vrátila po intermezzu ve sboru Jednoty bratrské a nakonec (ř prozatím) zakotvila v darbistickém Křesťanském sboru! Subjektivní zkušenost mystického vztahu s Bohem se však zároveň kombinovala s jeho působením skrze tento svět – právě proto v Jednotě a dnes v Křesťanském sboru paní Ježková oceňuje skutečný život podle Evangelia, zatímco v katolické církvi její tradici a její „materiální vyjádření“ (nádherná až nabubřelost římských církevních staveb, která narušuje skutečnou přijatelnost pro interpretku – viz příloha z terénního deníku). Vztah mezi jedincem a společenstvím, stejně jako mezi oběma typy prožitku víry (zakoušený vztah k Bohu *persna*; projev Boha/víry na tomto světě) a pro/žité pnutí mezi nimi by měly být základem pro analýzu „náboženského osudu“, a hledání paní Ježkové stejně, jako velmi mnoha jí podobných osob v dnešním světě.

V článku Barbory Spalové však absentuje, respektive je nedostatečně vyjádřena i druhá možnost kontextualizace zjištěného, prostřednictvím „velkých teorií“. Ty zvo- lené (Derrida, Hervieu-Légerová; Geertz je sice citován, avšak nikoli skutečně využít) jsou totiž natolik *velké*, že se nedokáží *sklonit* k analyzované skutečnosti, takže *upřispi- vají* k jejímu hlubšímu porozumění. Je samozřejmé, že část vědců (obvykle ta s vlast- ním náboženským přesvědčením) má za to, že se víra rodí právě z něj a její symbolické a sociální reprezentace jsou až druhotné, zatímco ostatní (obvykle ti nevěřící) poklá- dají i samo zakoušení transcendentna za sociální konstrukt. Jenže tento metodický spor je sotva převoditelný na analytickou rovinu, jak si uvědomila i Barbora Spalová, uzavírající svou úvahu připomínkou obousměrnosti vztahu obou „režimů“. Mám-li však být upřímný, nepřilís explikativní a už vůbec ne vkusný mi přijde i její „teore- tický“ úvod, srovnání dvou citátů D. Bonhoeffera a Baducha/Benedicta (de) Spinozy. Oba autory totiž dělí tři století zásadních sociokulturních proměn a proto každý z nich vlastně hovoří o něčem „jiném“, ačkoli k tomu používají „stejná“ slova. Navíc – lze srovnávat zkušenost protestantského bohoslovce, přemýšlejícího v utrpení tegel- ského vězení, se zkušeností žida, vyloučeného z vlastní synagogy? A i kdyby to šlo, je- jich vzájemný vztah bychom mohli docela dobře otočit. Nezapomínejme totiž, že Bonhoeffer usiloval především o to, aby křesťanství dokázalo oslovit necitlivého, „čtvrťého“ člověka (Weber 1953), kterého mnohdy pokládal za autentičtější křesťan- ského, než vnitřně vyprázdněné církevně organizované křesťany (viz Smolik 1993: 36-41). Naopak Spinoza, jakkoli byl vyloučen, dokonce proklet a jakkoli špatně to nesl, přeci proto nepřestal být věřícím židem, třebaže podle svého vlastního přesvěd- čení (tedy „jednobarevnou ovčí“, třebaže nikoli ve stádu). Jiné citáty z těchto autorů by tedy mohly ilustrovat pravý opak, než jaký autorka zamýšlela, a podobně je tomu i v dalších případech její práce s „teoretickým materiálem“! Například tehdy, když srov- nává náboženství, lásku, nacionalismus a věrnost firmě. Jistě, teorie implicitní religio- zity či politických náboženství (Aron 1969, 1977, v češtině viz 2001; Voegelin 1936, 1939) byla v sociologii náboženství velmi dlouho živá a kupříkladu pro situaci evrop- ského 19. a první poloviny 20. století je nepochybně správná, ale dnes už sotva. Za- tímco ještě v obou světových válkách lidé umírali pro „víru“ v národ (byť nejen pro ni), abych uvedl extrémní příklad, nedovedu si představit, že by někdo byl ochoten po- ložit život pro svou firmu a dnes už mnohdy ani pro národ („současná Česká republika je přitom příkladem *par excellence*“). „Protazení“ uvedené analýzy coby analýzy souča- ných evropských společností proto nutně zavání argumentací blízkou tzv. antikulturní- mím hnutí (viz Lužný 1997: 132-139), která ve snaze *dickeředitovat* vlastní náboženské oponenty ráda argumentují existencí tzv. politických, terapeutických, komerčních a dalších „sekt“. Tím je sociologie náboženství (možná nevědomky) strhávána do ne- bezpečné blízkosti teologicky angažované náboženské sociologie.

Mezi sociologií a „teologií pro nezúčastněné“

Většina náboženských kultur, které disponují legitimizovanou sacerdotální vrstvou, zároveň jejím dílem produkovala a produkuje spekulativní poznání daného nábožen- ství, které mu je inherentní (nebo se o to alespoň snaží) – teologii nebo její funkční ek- vivalenty. Na druhou stranu vznik moderní vědy, která se vzhledem ke stávající religio- zité stala konkurenčním symbolickým universem (z novějších prací např. Midgley 2002), k němuž došlo v evropském osvícenství a její export do dalších sociokulturních oblastí, přinesl nový typ poznání fenoménu náboženství. Postsovětská věda i její jednotlivé složky si totiž právě pro svůj charakter symbolického universa zákonitě musely klást otázky stran podstaty religijního výkladu světa, ze svého úhlu pohledu se snažily náboženství porozumět a vysvětlit je (byť často v podobě angažované kritiky). Nejpozději od 19. století se tak v evropském kontextu setkáváme se dvěma funda- mentálně odlišnými badatelskými přístupy k náboženství a jeho projevům. Na jedné straně stál a stojí spekulativní pohled teologů, vždy obsahující jistou míru autopsie a zároveň zjevení jako pramen, zatímco na druhé pohled vědecký, který obojí buď ne- obsahuje vůbec, nebo se od toho snaží v maximální míře odhlížet (Weberův „nehod- notčí“, ačkoli nikoli „ne-hodnotový“, přístup). Mezi oběma typy studia náboženství ovšem docházelo a dochází k vzájemným neporozuměním i ostrým střetům, stejně jako k dobře miněným avšak *de natura rem* neuskutečnitelným snahám o jejich sblížení.

Typickým příkladem může být diskuse mezi religionisty a teology (z nichž se mnozí zároveň snažili být religionisty) v prvních ročnících jediného českého religio- nistického časopisu, brněnské revue *Religio* (vychází od r. 1993). V této diskusi se vy- profilovala obě základní, metodicky neslučitelná stanoviska, chápající vědecké stu- dium náboženství buď jako „služku teologie“ nebo naopak teologii (a další náboženským tradicím inherentní interpretace) jako pramen pro religionistiku či so- ciologii náboženství, nikoli jejich součástí. Přesto stále dochází a určitě i bude docházet k jejich slučování, stejně jako se o to kdysi pokusil kupříkladu francouzský katolický sociolog G. Le Bras (viz Woodhead et al. 2002: 292) a jako se o to pokusila i kolegyně Spalová. Vlastní náboženské přesvědčení tak metodicky nikoli zcela čistou formou proniká i do vědeckého diskursu o náboženství, což je alespoň v českém prostředí o to problematictější, že to tento diskurs implicitně diskvalifikuje v očích aprioristicky protináboženských scientistů. Směšování obou perspektiv, vědeckého (a proto nutně reduktivního) popisu sociologie náboženství a vlastního angažovaného nábožen- ského přesvědčení je nicméně problémem i v zemích, kde obě tradice mají dlouhou historii a jasně vyprofilovaná vzájemná stanoviska (Francie).

Tím nemá být řečeno, že sociologové náboženství nemají „právo“ na vlastní ná- boženské přesvědčení (které řadu z nich dokonce k jejich disciplíně dovedlo), nýbrž že je nezbytná snaha o maximální oddělení obou přístupů a zároveň explikace vlast- ních „pozic“. Jíž zmínovaný Peter Berger proto začíná každou studii připomínkou, že je svým přesvědčením liberální protestant a že toto přesvědčení může ovlivnit jeho závěry (zda k tomu dochází, pak ponechává na posouzení čtenář). Mám za to, že jde o

náležitý, ke čtenáři poctivý přístup (stejně by se ovšem měli chovat i nenáboženští intelektuálové, protože hodnotová neutralita v symbolicky významných sférách *philo* *facto* neexistuje) – zatímco Barbora Spalová své vlastní náboženské přesvědčení „přiznává“ jenom jaksi potajmu, mezi řádky (paní Ježková se k ní obrací „jako ke katoličce, ženě, manželce“), ačkoli je i jí samotné zřejmé, že ovlivnilo průběh sběru dat a tím víc, což už neříká, jejich interpretaci (např. už zmiňovaná „náboženská nemuzikalnost“, použijí-li Jamesova termínu, ve vztahu k barokním katolickým formám). Ještě důležitější však je, chceme-li udržet rodící se český vědecký diskurs o náboženství, zachovat zásadní dichotomii mezi sociologií, zabývající se (také) náboženstvím a „angažovanou teologií“ která využívá sociologických poznatků k oslovení „nezúčastněných“. Obojí je jisté legitimní – ale v obou případech jde o různé, vzájemně dispartné diskursy! Mimo teologické či filosofické úvahy proto nemůžeme, ať už přímo nebo implicitně hodnotit, stojí-li výš „řád zjevnosti“ nebo „řád zjevení“, ani jaká je podstata dichotomie „chladných“ a „vřelých“ světů, nýbrž jen to, jaké jsou jejich sociokulturní formy a projevy. Udržet tuto hranici je jisté obtížné, jak na příkladu Jamese nedávno ukázal Taylor (2002: 34, stov. i 41), ale je to jediná cesta ke skutečné vědeckému studiu religiozity, byť si by vycházelo z metod biografického výzkumu (nebo jakýchkoli jiných).

Jak v Čechách, na Moravě a ve Slezsku dělat sociologii náboženství?

Považuji za svou povinnost se na závěr svých úvah nad článkem Barbory Spalové autorce částečně omluvit – mé kritické výtky nebo zamýšlení nebyly nesený snahou o zlehčení její práce, které si vážím, ani nízkou úrovní její studie, již jsem přečetl se zájmem a vskutku s potěšením. Přesto mám za to, že se nevyhnula některým zásadním problémům při aplikaci svých teoretických a metodických východisek (začasté apriorních, což ovšem není chyba – ostatně všichni máme své apriorní představy a úsudky), přičemž dost podobnými problémy trpí značná část (beztak nebohaté) české sociologie náboženství. Článek kolegyně Spalové mi tak posloužil k alespoň letmému a nutné jen částečnému rozkrutí otázek mnohem obecnější povahy, za což autorka jistě nemůže a čímž by její práce neměla být zlehčována nebo diskvalifikována. Avšak obecnější úvahy by měly vést také k obecnějšímu závěru – jak tedy v dnešní České republice dělat sociologii náboženství?

Nebudu-li opakovat výše zmíněné premisy o její rozdílnosti od teologických či filosofických postupů, o potřebě kontextuálního zakotvení a náležité teoretické a metodické průpravy, nutně vycházející z pregnantní znalosti zahraničních autorů, zdířaznil bych především vlastní badatelskou práci s konkrétním empirickým materiálem a širší kvalitativní záběr. Po roce 1989 se totiž u nás začala uplatňovat snad dobře míněná snaha o zpřístupnění klasiků, která je sice důležitá pro budoucnost, ale aktuálně podvazuje vlastní výzkum. Rozhodně přitom nejde jen o problém sociologie náboženství.

Například i sociální antropologie byla totiž pojata jako disciplína povytce akademická, takže kromě překladů a publikací z dějin oboru v posledních letech vlastně žádné původní dílo ve smyslu výzkumné monografie nevytvorila. Sociologii náboženství podobně do značné míry „suplují“ překlady klasiků (M. Havelka, P. Sadílková, J. Škoda a jiní), aniž by došlo k jejich uplatňování v konkrétních výzkumech a aniž by šlo o moderní, skutečně aktuální díla (výjimky existují, ale bez širšího ohlasu a často bez náležitě tého výběru ze strany překladatelů).

Zásadními počiny tak vlastně je jen několik konkrétních studií, zaměřených buď na problematiku malých náboženských skupin a vztahů církvi a státu (Lužný 1997, 1999; Mrázek 2000; Stampach 1994, 1998), na historicko-metodologickou dimenzi základních epistemologických otázek oboru (Horský 1994, 1999), nebo spojujících sociologický přístup se sociálně-antropologickým na mimoevropském materiálu (zejména výzkumy brněnských religionistů v Burijsku). Patnáct let po Sametové revoluci mi to přijde trochu málo, zvláště když už sociologie náboženství byla etablována (ať už v rámci studia sociologie nebo religionistiky) na bezmála deseti akademických pracovištích. Namísto planého „převyprávění“ cizích myšlenek bychom se tedy měli zaměřit na vlastní, metodicky čistý a teoreticky poučený empirický výzkum. O to se pokusila, byť s proměnlivými úspěchy, i Barbora Spalová – a právě za to jí musí být vzdán dík, protože řada jejích kolegů a kolegyně tohoto nejvladnějšího badatelského počínu zřejmě není schopna nebo se mu alespoň „urputně“ brání.

Literatura

- ARON, R. (1969): *Marxism and the existentialists*. New York: Harper & Row
- ARON, R. (1977): *Plaidoyer pour l'Europe décadente*. Paris: R. Laffont
- ARON, R. (2001): *Opium intelektuálů*. Praha: Mladá fronta
- BELLAH, R.N. (1991): *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditional world*. Berkeley: University of California Press
- BERGER, P.L. (1997): *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal
- BERGER, P.L., ed. (1999): *The de secularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Washington / Grand Rapids: EPPC + W. B. Eardmans
- CASANOVA, J. (2003): *Das katholische Polen im nachchristlichen Europa. Transit, Europäisches Renne*, (25)
- DAVIE, G. (1994): *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*. Oxford: Blackwell
- HEELAS, P. / WOODHEAD, L. (2001): „Homeless minds today?“ In: L. Woodhead et al., eds.: *Peter Berger and the study of religion*. London / New York: Routledge. Str. 43-72
- HORSKÝ, J. (1994): *Noetika kulturních věd Maxe Webera a české dějepisectví*. Ústí nad Labem: Albis international

- HORSKÝ, J. et al. (1999): *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení*. Ústí nad Labem: Albis international
- JAMES, W. (1930): *Druby náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich
- JUERGENSMEYER, M. (1993): *The new cold war? Religious nationalism confronts the secular state*. Berkeley: University of California Press
- LUŽNÝ, D. (1997): *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova Univerzita
- LUŽNÝ, D. (1999): *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova Univerzita
- MIDGLEY, M. (2002): *Evolution as a religion*. London / New York: Routledge
- MRÁZEK, M. (2000): *Děti modrého boha. Tradice a současnost hnutí Haré Kršna*. Praha: Dingir
- SMOLÍK, J. (1993): *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. Praha: ISE
- ŠTAMPACH, O. I. (1994): *Sešty a nová náboženská hnutí*. Praha: Oliva
- ŠTAMPACH, O. I. (1998): *Náboženství v dialogu. Kritické studie na pomezí religionistiky a teologie*. Praha: Portál
- TAYLOR, Ch. (2002): *Varieties of religion today. William James revisited*. Cambridge / London: Harvard University Press
- VOEGELIN, E. (1936): *Antiquaire Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*. Wien: J. Springer
- VOEGELIN, E. (1939): *Die politischen Religionen*. Stockholm: Bermann – Fischer
- WEBER, A. (1953): *Der dritte und der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins*. München: R. Piper
- WEBER, M. (1998): „Objektivita“ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání. In: M. Weber: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikymen. Str. 7-63
- WOODHEAD, L. et al., eds. (2002): *Religions in the modern world. Traditions and transformations*. London / New York: Routledge
- Zdeňěk R. Nešpor** vystudoval základy společenských věd (1998) a sociální antropologii (2001) na Fakultě humanitních studií UK, religionistiku na FF UK (2002). Je doktorem Ústavu českých dějin FF UK, pracovníkem Sociologického ústavu AV ČR a asistentem na Fakultě humanitních studií UK. Věnuje se českým dějinám, kulturní a institucionální sociologii, sociální antropologii a religionistice. V roce 2003 obdržel Cenu J. Hlávky.
E-mail: nespor@soc.cas.cz