

paná ako synonymum sovielizácie. Toto počas existencie Sovietskeho zväzu nikdy neuskutočnené začlenenie bývalých gréckokatolíkov do ruského pravoslávia umožnilo, paradoxne, po rozpade ZSSR v 90. rokoch 20. storočia obnoviť gréckokatolícku cirkev na Ukrajine.

Katharina Kunter (s. 217-243) ukazuje na príklade protestantov v Čechách a v NDR, ako náboženské presvedčenie sa stalo východiskom angažovanosti v boji za ľudské práva. Ich chápanie „ľudských práv“ bolo pritom odlišné: kým pre nemeckých protestantov „ľudské práva“ mali príchut francúzskej revolúcie a boli synonymom chaosu, anarchie a antiklerikalizmu, českí protestanti zaangażovaní v Charte 77 videli svoju aktivitu ako integrálnu súčasť českobratskej tradície boja proti nespravodlivosti a útlaku.

Záverčným textom je esej Brucea R. Berglunda (s. 329-371), jedného z editorov zborníka, o historickej geografii východoeurópskeho kresťanstva. Východná Európa (do ktorej zahŕňa aj región strednej Európy) nie je pre neho „iba miesto, ale je to konceptuálne miesto, bez viditeľných hraníc“ (s. 330), pričom jej obyvatelia si uvedomujú svoju periférnu pozíciu (s. 332). Štúdie zborníka sa Berglund snaží systematizovať do akejsi súhrnnej teórie o „kresťanstve“ a „národe“ v oblasti strednej a východnej Európy. Región definuje externým kritériom: východnou Európou je to, čo prežilo niekoľko desaťročí komunistickej vlády. Z pohľadu Západu je to nerozvinutá, zaostávajúca zóna, stále si uchováajúca náboženské a nacionalistické koncepty. Komunistická minulosť je pre neho jednotiace regionálne kritérium, ktoré vysvetľuje všetko týkajúce sa náboženstva a národa. Podľa Berglunda sa európsky kontinent skladá vlastne z dvoch kultúrnych častí: Európy (t.j. rozvinutej, západnej časti kontinentu) a zvyšku, t.j. „východnej Európy“. Z „východnej Európy“ Berglund robí jednotlivy celok so spoločnými náboženskými a národnými charakteristikami. Jeho závery považujem za zjednodušujúce a umelé. Hoci je Berglund jedným z editorov zborníka, ktorý v úvode deklaruje snahu prekonávať stereotypy o strednej a východnej Európe, jeho

text je v zborníku jediný, ktorý tieto stereotypy svojimi závermi v konečnom dôsledku podporuje.

Religionista vo „východnej Európe“ nebude pri čítaní knihy otvárať ústa nad úplne neznámymi súvislosťami. Na našinca môže zborník pôsobiť ako tematická a metodologická všehochuť, ako zmes namiešaná z viac alebo menej atraktívnych tém, ktoré v budúcnosti azda pritiahnu väčšiu a koncentrovanejšiu pozornosť. Pre nevýchodoeurópskeho čitateľa dosiaľ len povrchno oboznámeného s náboženskými dejinami nášho kultúrneho priestoru je však publikácia priekopníckym činom: poslúži ako kvalitný a pútavý úvod do problematiky, ktorá – a v tom treba dať editorom za pravdu – si právom zaslúži systematickejšiu pozornosť vedeckej obce, vrátane religionistickej. Západných akademikov bude snáď motivovať mentálne prekonať Alpy aj Odru a pozrieť sa aj na dejiny kresťanstva v strednej a východnej Európe.

ROMAN KEČKA

David Václavík, Náboženství a moderní česká společnost,

Praha: Grada 2010, 243 s.
ISBN 978-80-247-2468-3.

Teze o českém národu jako jednom z nejbezbožnějších na světě se řadí mezi nejpůvodnější mediální klišé. Snahy o jeho zpochybnění bohužel kolikrát nepřekonávají hloubku argumentace, na níž tento stereotyp staví. Publikace Davida Václavíka představuje pokus o důkladnější analýzu vztahu české společnosti k náboženství a pátrání po kořenech zmíněného (sebe)obrazu české společnosti. V obecnější rovině se snaží předložit širší přehled osudů religiozity v českých zemích a v tomto smyslu navázat na počín Jána Mišoviče z roku 2001 (recenze Mišovičovy knihy *Víra v dějinách zemí Koruny české* z pera Zdeňka R. Nešpora vy-

šla v *Sociologickém časopise* 38/5, 2002, 637-641).

Jak se dočteme na přebalu publikace, je tato určena primárně studentům humanitních a společenskovědních oborů. Také nakladatelství, v němž vyšla, nepřímou naznačuje, že její charakter má být spíše přehledový a edukační, nikoliv striktně vědecký. To před recenzenta klade otázku, do jaké míry je oprávněně posuzovat takový text měřítky standardními pro odborné práce nebo případné nedostatky autorovi tolerovat, vzhledem k tomu, že jeho ambice byly skromnější. Jelikož lze v práci nalézt vícero náznaků toho, že Václavíkovým záměrem nebylo vytvoření pouhé „učebnice“, ale že mu šlo i o demonstraci vlastního badatelského potenciálu, pokládám za legitimní přistupovat k jeho knize jako ke standardnímu vědeckému textu.

Václavík si pro dosažení svého cíle podání „plastického obrazu náboženského života české společnosti“ zvolil atraktivní formát vyprávění příběhu českého národa a jeho vztahu k Bohu. Skrze něj pak chtěl zpochybnit některé „hluboce zažitá, mýty“ v čele s tvrzením o Čechách jako nejateističtější národě na světě. Autor se přitom soustředil úžeji na moderní české dějiny a zvolil kombinaci historické a religionistické perspektivy. V praxi to znamená, že se po úvodní teoretické kapitole věnoval nejprve historickému přehledu časového úseku od 19. století po rok 1989, aby posléze navázal částí prezentující a komentující empirická data z nedávných kvantitativních sociologických výzkumů, resp. censů. V úvodu práce se ovšem nedozvídáme nic bližšího o tom, proč si autor vybral zrovna takto formulované téma, jakým konkrétním způsobem se jej rozhodl uchopit a proč. Až v první kapitole čtenář pochopí, že klíčový koncept, s nímž Václavík ve své analýze pracuje, reprezentuje (kolektivní) *identita* a že teoretické základy, na nichž jeho analýza staví, z velké části sestávají z příspěvků sociologických teoretiků (zejména Bergera a Luckmanna).

Identité se pak autor explicitně věnuje v podkapitole „Náboženství a identita“, která tvoří nejméně zdařilou část práce. Tento fakt je nemilý o to více, že právě propojení

témat náboženství a identity představuje klíčový bod Václavíkovy argumentace při výkladu údajné české „bezbožnosti“. Václavík bohužel namísto toho, aby jasně předstěšl, jak se daný teoretický koncept k záměru jeho práce vztahuje a jak ho bude v následujících, empirickými daty vydatně naplněných kapitolách využito, čtenáře (místy až „středoškolsky“) seznamuje s ne příliš systematicky vybranými teoriemi, které se otázek identity a jejího formování nějak dotýkají. Vazba mezi poměrně abstraktním teoretizováním na straně jedné a specifickou otázkou formování identity moderního českého národa na straně druhé není zřetelná.

Ukázku nepřilíh zvládnutého propojení obecné teorie se sledovanou problematikou nabízí pasáž, kde autor po silně frázovitěm nástínu tématu krize (osobní) identity kvapně přeskakuje do oblasti procesů utváření národních identit v moderních evropských dějinách (s. 25). Je zarážející, že v těchto klíčových pasážích teoretické části, které by měly ukotvit a legitimizovat autorův přístup k analýze a výkladu tématu vztahu českého národa k „Bohu“, Václavík v podstatě neodkazuje na žádnou relevantní odbornou literaturu a spokojuje se s velmi obecnými formulacemi typu „Spousta věcí se skutečně mění ze dne na den a my jsme těmto změnám vystaveni“ (s. 26) nebo „Na jednu stranu se jakoby počítá s tím, že se budeme automaticky měnit i se změnami našeho okolí. To se také děje, nicméně u různých jednotlivců v různé míře“ (s. 26). V souboru problematických formulací se potom ztrácí zásadní teze, jakou je například ta o procesu vytváření moderního českého národa, ve kterém sehrálo určující roli cílené vymezování se vůči germanizaci středoevropského prostoru po roce 1848. Prací a autorů, z nichž by zde Václavík mohl čerpat, se přitom nabízí velké množství. Ať už se jedná o základní literaturu zaměřenou na problematiku národa a nacionalismu (Gellner, Smith, Anderson, Hobsbawm, u nás Hroch, Hanuš nebo i Holý) nebo úžeji na propojení dimenze národní/etnické a náboženské (Martin, Bruce). Nemluvě o tom, že sociální vědy disponují řadou dalších teoretických konceptů, které by Václavíkově analýze mohly být prospěšné, pokud by je autor vzal

v potaz (např. paměť či trauma). Na nic z toho ovšem čtenář na stránkách recenzované publikace nenarazí.

O něco lépe si Václavík počíná v další kapitole, která se zaobírá oblastí, jež je mu s ohledem na jeho dosavadní badatelské aktivity bližší – sekularizací. V ní nejprve představuje některé klasické teorie sekularizace (Wilson, Luckmann, Berger), aby následně poukázal na jejich slabiny a zpochybnil jejich platnost. K tomu ovšem nevolí zrovna přesvědčivou argumentaci. Je dosti odvážné nabízet jako důkaz pro neplatnost „sekularizační teze“ jednu americkou studii z počátku 80. let, jejíž závěry dle slov autora „zcela vyvrátily“ tvrzení o klesající roli a významu náboženských institucí v americké společnosti 20. století. Stejně tak ošemetné je autorovo stručné konstatování, že „[p]odobné závěry mají i výzkumy zaměřené na evropský kontext“ (s. 40), které podkládá odkazem na jedinou práci A. Greeleyho (2003), jejíž závěry rozhodně nelze přijímat nekriticky. Vedle empirické argumentace si Václavík na pomoc v polemice se sekularizační tezí bere známou teoretickou stať amerického sociologa J. K. Haddena (1987) i slavné „kajjicné odvolání“ dřívějšího proponenta sekularizační teze P. L. Bergera z 90. let. Vedle kritiky sekularizační teze dává Václavík zaznít i hlasům, které artikuluji nové přístupy pro analýzu náboženství v moderním světě (zejména Casanova a Martin), které by dokázaly sociální realitu uchopovat jemněji než klasické sekularizační teorie z 60. let.

V této souvislosti se Václavík dostává k situaci české společnosti a prohlašuje, že se v jejím případě „ukazuje být neudržitelné považovat za hlavní (a v některých podáních dokonce jedinou) příčinu sekularizace komunistický režim“ (s. 46), přičemž blíže nespecifikuje, kde se lze s takto orientovanými výklady setkat. Nejedná se přitom zdaleka o ojedinělou nejasnost tohoto typu. I na jiných místech publikace může čtenář natrefit na autorovu polemiku s výklady náboženského vývoje v českých zemích, jejichž bližší určení zůstává zahaleno v mlze (např. na s. 29 autor píše, že „banální“ fakt povahy náboženství jako historicky podmí-

něného jevu bývá „často zapomínán či takticky ‚odsouván‘ do pozadí“).

V této části rovněž postrádám obsáhlejší zmínku o teoretické reflexi situace náboženství ve střední a východní Evropě v období komunistických režimů, která by – přestože autor dopad této historické éry na současný stav náboženství v české společnosti výslovně odmítá pokládat za určující vysvětlující faktor – pro rozbor „českého příběhu“ mohla být cennější než obecné teze o teoriích sekularizace. Václavík pouze komentuje periodizaci dějin tohoto regionu v 19. a 20. století z pera M. Tomky, kterou navíc představuje nepřesně. Tomkova periodizace má podle něj „opodstatnění pouze v některých částech střední a východní Evropy“, zatímco jinde (např. v České republice) „zcela jistě neplatí“, protože tyto společnosti „začaly procházet procesem modernizace dříve“ než společnosti první skupiny (např. Polsko či balkánské země – s. 49-50). Přitom sám Tomka si je této (nepochybně správně identifikované) skutečnosti dobře vědom (viz např. jeho studii „Contradictions of Secularism and the Preservations of the Sacred: Four Contexts of Religious Change in Communism“, in: Rudy Laermans – Bryan Wilson – Jaak Billiet [eds.], *Secularization and Social Integration*, Leuven: Leuven University Press 1998, 177-189).

V následujících kapitolách Václavík přistupuje (1) k načrtu historického kontextu, v němž se odehrával proces modernizace českých zemí, (2) k popisu společenských a politických proměn české společnosti od vzniku samostatného Československa po rok 1989 a (3) k rozboru aktuální náboženské situace v polistopadových podmínkách. První z těchto kapitol patří mezi nejzajímavější úseky Václavíkovy práce, neboť ji autor pojal jako otevřenou polemiku s některými „mýty“ (údajně) vysvětlujícími náboženské specifikum české společnosti, které v textu ztělesňují odlišné verze obrazu českého národa („katolický“, „Husův“, „liberální“ a „pragmatický“). Václavík konstatuje vysokou míru konsensu, jež v české badatelské obci existuje v otázce pojmenování obecných kořenů sekularizace české společnosti, které jsou nacházeny v modernizač-

ních procesech 19. století. Tato obecná shoda se podle něj ovšem začíná štěpit v okamžiku přechodu ke specifikaci konkrétních mechanismů, skrze něž modernizace „českou sekularitu“ zplodila. Můžeme se tak setkat s argumenty o „povrchní“ rekatolizaci (v hloubi duše protestantského) českého národa, antikatolickém zaměření českého národního obrození, programovém odmítnutí klerikalismu z pozic občanského liberalismu významnou částí české politické reprezentace či hodnotovém pragmatismu české populace.

Václavík s využitím vybrané literatury postupně nad všechna tato vysvětlení klade otazník a upozorňuje na jejich nedostatečnost. Přesvědčivost jeho argumentace může fundovaně posoudit historicky proškolený čtenář, nicméně i laik mistry rozpozná problematické pasáže. Na druhou stranu lze jako na podnětnou nahlížet na polemiku s představami o „mělké“, „neautentické“ či „pouze formální“ katolickosti českého národa v době pobělohorské či programové antikatolickosti a „protestantskosti“ českého národního obrození. Václavík vůči tezi o „bytostném“ antikatolickém zaměření českých emancipačních snah namítá, že „programový antikatolicismus a s ním spojená koncepce husitského (protestantského) charakteru českého národa se objevují nejdříve koncem 60. let 19. století, tj. v době, kdy národní obrození již skončilo a formování české národní identity se dostává do nové fáze“ (s. 60). Důležitý poznatek v této souvislosti tvoří postřeh o nekonfesionální povaze českého národně emancipačního procesu (na rozdíl např. od Polska či Srbska). Škoda jen, že klíčový problém vztahu mezi náboženstvím, sekularizací a formováním moderních evropských národů autor netematizoval v teoretické části své práce, kde mohl kupříkladu využít klasické knihy Davida Martina *A General Theory of Secularization* (New York: Harper & Row 1978), v níž lze narazit mimo jiné na tezi o důležitosti propojení náboženství a „národního mýtu“ pro otázku společenské vitality náboženství v moderních národních společnostech.

Uvedená kapitola je vydatně zásobena historickými fakty, avšak tato její hutnost představuje současně i její slabinu. Mnohé

ze zajímavých bodů autor pouze načrtnul, aniž by se pouštěl do jejich hlubšího a systematictějšího rozboru. Čtenář by v této souvislosti uvítal i výraznější zapojení komparativní perspektivy (alespoň v rámci regionu střední Evropy) a zapojení dostupných analytických prací z pera historiků a sociologů (např. McLeod, Rémond či Davie), které rozlišují různé roviny pojednávané problematiky a zohledňují rozmanitost vlivu jednotlivých procesů či událostí na sekularizaci společnosti. Ne zcela přesvědčivě působí i Václavíkovo shrnutí kapitoly, v němž svou polemiku sumíruje do prohlášení, že „jediná relevantní teze se tak jeví ta, která dává proměny v náboženském chování Čechů do souvislosti s hlubokými ekonomickými, sociálními a politickými změnami, jimiž procházela česká společnost od poloviny 19. století“ (s. 74). Shrnutí v této obecné podobě příliš nepřekračuje dříve konstatovaný konsensus ohledně modernizace v 19. století jako základního sekularizačního činitele. Nabízí se také otázka, zdali Václavíkem předstřené alternativní výklady příčin české sekularity nejsou spíše odlišnými interpretacemi (vycházejícími z různých ideologických či paradigmatických pozic) téhož než odbornými výklady pracujícími s odlišnými faktory coby „příčinami“, případně zdali se tyto výklady pohybují ve stejném diskursivním prostoru (je argument o antiklerikálním zaměření politické reprezentace národních obrozenců souměřitelný s argumentem o pragmatismu jako důsledku mravního rozkladu?).

Další dvě kapitoly rekapituluji osudy náboženství (zejména katolicismu) v samostatném československém státě, přičemž výchozím bodem tohoto nástínu je z kulturní antropologie vycházející koncept liminální situace, jež se vztahuje k průběhu přechodového rituálu od jedné sociální identity ke druhé. Václavík ji za přispění polského sociologa W. Pawluczuka aplikuje na moment vzniku ČSR v roce 1918 v kontextu konce I. světové války, která otřásla dosavadními společenskými strukturami a navodila stav „liminality“ vedoucí k hledání kolektivní identity nově zrozeného národa. Právě v těchto okamžicích sehrál klíčovou úlohu (klerikální) katolicismus jakožto fenomén,

vůči němuž se v ideové/ideologické rovině mladá československá republika negativně vymezovala, což se následně odrazilo v dalším náboženském vývoji české společnosti. Převážně deskriptivně pojatý text kapitoly o meziválečném období ožívuje pouze prezentace Mertonem inspirované typologie postojů vůči náboženským institucím (s. 86-87), jejíž funkce a analytický přínos ovšem nejsou zcela zřejmé. Poněkud překvapivá je s ohledem na téma Václavíkovy práce skutečnost, že ve svém přehledu prakticky vůbec netematizuje nejen krátké, leč pro budoucí politický vývoj důležité období tzv. druhé republiky, ale ani protektorátní úsek let 1939-1945. Obsáhlejší výklad pokračuje až rokem 1945. Etapu od osvobození Československa po únor 1948 Václavík charakterizuje jako „dobu náboženské obnovy a stabilizace“, i když to podle něj „neznamená to, že by šlo o období klidu“ (s. 96). Nelze se pak neptat, v čem tato „stabilita“ (zvláště když sám autor zmiňuje zásadní událost odsunu německého obyvatelstva) spočívala a zdali má vůbec smysl takto vymezené období pojednávat samostatně.

Perioda po roce 1948 je zpracována formou souhrnu nejdůležitějších událostí a politických kroků, s nimiž se český čtenář může seznámit v detailnější podobě zejména v pracích S. Balíka a J. Hanuš, ze kterých ostatně sám Václavík bohatě čerpá. Bohužel se přitom nevyhýbá stylistickým prostředkům, které místy hraničí s žurnalismem, a rétorice, ze které občas prosakuje antikomunistická díkce, které by se měl autor odborné práce pokud možno vyhýbat. K zajímavým pasážím této části patří reflexe proměny strategie komunistického režimu v boji proti církvím (zejména katolické) a faktu „překvapivé“ odolnosti tradiční religiozity v podmínkách rodícího se socialistického řádu, ačkoliv z vysvětlení, která Václavík na některých místech nabízí, není patrné, oč je opírá. Proč se například podle něj Češi v „porovnání s jinými národy, které se dostaly do sovětského područí, ... zdály být „nejlépe připraveni“ na postupnou ateizaci“ (s. 106)? Za významné lze v kontextu rozboru éry po roce 1968 pokládat také autorovo tvrzení, že „[s] jistou nadsázkou můžeme říci, že právě v době normalizace

byl završen postupný přerod českého antikerikalismu v náboženskou lhostejnost podtrhnutou „rovníci“: náboženství = náboženská instituce = problém“ (s. 123), které by si bezpochyby zasloužilo důkladnější analýzu.

Na rok 1989 pohlíží Václavík jako na druhý rozhodující milník a „liminální situaci“ v dějinách moderního českého národa. V rovině náboženské podle něj také „zde šlo o stav spojený s výraznou změnou, která se nesla v duchu diskontinuity s předchozím režimem. Rozdíl ale spočíval v tom, že demokratický režim vznikající po roce 1989 vytvářel svoji identitu pomocí vymezování se vůči „ateistickému“ komunistickému režimu, v němž byly cirkve a náboženské společnosti předmětem politického útlaku. ... Došlo tak vlastně k vytvoření zrcadlově obrácené situace, jejíž logika však byla v obou případech stejná“ (s. 131-132). Po vyjasnění ovšem volá skutečnost, proč podle autora bylo náboženství (a cirkve) po roce 1989 vnímáno jako současný zdroj morální obnovy národa, když současně na s. 129 píše, že „vliv posrpnové normalizace na pozici náboženství v české společnosti byl velmi významný“, poněvadž „[t]radiční nedůvěra vůči náboženským institucím byla výrazně posílena konzumní a individualistickou orientací společnosti“, což „se odrazilo zejména ve vztahu k tradičním náboženským skupinám“.

Kapitola zaměřená na náboženskou situaci v kontextu polistopadového demokratického režimu se řadí k nejprínosnějším částem Václavíkovy publikace. Důvodem je v prvé řadě fakt, že v dosud nejucelenější podobě předkládá souhrn, komparaci a analýzu dostupných empirických dat z kvantitativních šetření provedených po roce 1989. Autora je ovšem nutno poopravit v tvrzení, že narozdíl od 90. let „byly v prvním desetiletí nového tisíciletí provedeny pouze dva větší výzkumy, které se jí [tj. religiozitě] explicitně věnovaly“ (s. 204). Kromě jím zmiňované další vlny projektu Aufbruch a výzkumu DIN se totiž v roce 2008 realizovala i další vlna šetření ISSP – Náboženství a EVS. V záplavě údajů se Václavík pokouší nalézt určité vzorce a identifikovat základní vývojové trendy. K tomu mu slouží metafora „duchovního tržiště“ či Bauma-

nem inspirovaný koncept „tekuté víry“, což jsou v podstatě jen atraktivní názvy pro „staré známé“ procesy pluralizace, detraditionalizace a individualizace náboženství. Rušivě působí místy opět přítomný žurnalistický sloh, kdy autor například konstatuje, že „náboženství se v tomto novém pojetí postupně stává zábavou, stejně jako se zábava již dávno stala dobročinnost nebo světová politika“ (s. 169), stejně jako autorovo „neorganické“ zařazení dlouhé teoreticko-výkladové části věnované novým náboženským hnutím (s. 170-175 a 182-185). Poněkud paradoxní přítom je, že konkrétní vymezení pojmu nová náboženská hnutí, které by jej odlišilo do příbuzných termínů „alternativní religiozita“, „spiritualita“ apod., zde autor čtenáři nepřináší. Jak potom ale rozumět tvrzení, že „[p]odobně jako v ostatních zemích i u nás existují zřejmě stovky náboženských a spirituálních skupin, které bychom mohli označit za nová náboženská hnutí“ (s. 175)? Co je zde kritériem pro přiřazení určitého fenoménu pod hlavičku nového náboženského hnutí?

V závěrečné kapitole práce Václavík v koncentrované podobě shrnuje její základní argumenty. Nejprve ale znovu poněkud záhadným způsobem objasňuje svůj hlavní cíl, který reprezentuje „metodicky ukotvená dekonstrukce některých značně rozšířených představ týkajících se vztahu Čechů k náboženství“, přičemž je podle autora „zajímavé sledovat, jak velmi si mnozí Češi a především pak jejich politické a intelektuální elity zakládají na údajné sekularizaci české společnosti“ (s. 213). Dá se skutečně něco takového v masivním měřítku v české společnosti najít, nebo se jedná o vyhocenou formulaci zakrývající fakt, že převažující charakteristikou české populace ve vztahu k náboženským otázkám je indiference (podpořená náboženskou „negramotností“), nikoliv hrdě deklarovaná sekularnost? Moudřejší bychom při hledání odpovědi na tyto otázky byli, kdyby nám autor alespoň naznačil, kam směřoval jeho pohled, jenž mu přinesl takto vykreslený obrázek české společnosti.

Matoucím dojmem působí i další odstavce, v nichž autor opakovaně konstatuje svůj odmítavý postoj vůči dříve představeným

„mýtickým“ výkladům sekularizovanosti české společnosti. Nikoli „vrozené husitství“ či „švejkovský katolicismus“, ale charakter a hloubka procesu modernizace ve spojení s náboženskou (katolickou) uniformitou 19. století poskytují klíč ke třinácté komnatě české náboženské vlačnosti. „Identitotvorný“ antiklerikalismus, resp. antikaticismus 1. republiky a protináboženský režim komunistické nadvlády pak představovaly jen pověstné „poslední hřebíky do rakve“ tradiční (křesťanské) religiozity v českých zemích.

Je tedy podle autora mýtem fenomén české sekularnosti, na němž si (zejména) česká elita údajně zakládá, nebo jím jsou „jen“ některé výklady jejího původu? Polemizuje ve své knize Václavík s představou o sekularnosti české společnosti, nebo s teoriemi vysvětlujícími její příčiny? Anebo se staví proti zaměňování sekularizace a ateizace? Prolínání těchto rovin i v samotném závěru práce znesnadňuje uchopení její hlavní myšlenky. Stejně jako nedůsledné vymezení klíčových pojmů: náboženství, sekularizace, sekularismus, ateismus apod. Tato pojmová rozostřenost v podstatě zabraňuje adekvátnímu posouzení přesvědčivosti autorovy argumentace.

Jako nejpravděpodobnější se mi jeví varianta, že autor chtěl v první řadě odlišit sekularizovanou společnost jakožto společnost s rezervovaným vztahem k tradičnímu (křesťanskému) institucionalizovanému náboženství a společnost ateistickou jakožto společnost lidí s materialistickým a jakékoliv „duchovno“ odmítajícím světonázorem. Proto v úvodu práce zmiňuje nedostatky sekularizačních teorií a jejich kritiku a v empirické části zdůrazňuje nezanedbatelný prostor, který v současné české pluralitní společnosti přináší různým formám „alternativní“ religiozity či spirituality. Vedle toho pak hodlal zpochybnit ta vysvětlení takto chápáné sekularizovanosti, která spatřují ústřední faktor ve čtyřicetiletém působení komunistického režimu nebo v „protestantském charakteru“ českého národa vzešlého z lůna katolické monarchie. Je-li tomu tak, lze takové úsilí pokládat za smysluplné a přínosné – jen by mu slušela jednoznač-

nější a explicitnější artikulace v samotném úvodu práce.

Rozmlženost cíle ovšem není jedinou rozmlžeností Václavíkova textu. Podobně lze totiž charakterizovat celkovou koncepci recenzované knihy (resp. její „dramaturgii“), její metodologické a teoretické zakotvení a v neposlední řadě i její zacílení ve smyslu orientace na publikum. Publikace se vyznačuje určitou vnitřní nesourodostí a roztržičností, kdy se v ní ne příliš elegantně a „organicky“ střídají a prolínají různé perspektivy (historická, religionistická, sociologická), žánry (popisný, výkladový, analytický) i styly (odborný, žurnalisticko-popularizační). Některé pasáže vykazují vysokou míru detailnosti a fundovanosti, jiné působí velmi povrchně a neodborně. Prezentace empirických dat se mísí s teoretickými úvahami – a to i tam, kde by čtenář očekával pouze jedno či druhé. A konečně není příliš jasné, zdali chce být Václavíkova kniha primárně přehledovou prací pro studentské publikum, nebo má jít o odbornou studii, která nabízí vlastní badatelské poznatky a rozšiřuje odborné vědění v oblasti sociálněvědního zkoumání náboženství v moderní (české) společnosti.

Práce, jejíž jádro tvoří téma utváření identity, tak paradoxně sama vykazuje známky nevyhraněné identity. Navíc je patrné, že se autor kromě explicitně zmíněných „mýtů“ vymezuje i vůči určitému způsobu studia problematiky náboženství – způsobu, o němž se dozvídáme jen z náznaků roztroušených po celé knize. Můžeme pouze odtušit, že jsme zde svědky implicitní polemiky v rámci interní diskuse o identitě religionistického studia náboženství, kde se David Václavík staví na stranu těch, kdo si zachovávají zřetelný odstup od spekulativních a „teologizujících“ výkladů ve prospěch empirického a o metodologii sociálních věd opřeného badatelského přístupu. Přes atraktivitu a nespornou užitečnost Václavíkova počínu se ovšem nelze vyhnout pochybnostem o tom, zdali si autor neuzmul příliš velké sousto, případně zdali výsledek jeho práce nezůstal někde na půli cesty mezi polotovarem a hotovým produktem.

Znovu ale připomínám – adekvátnost zhodnocení se odvíjí od výše ambicí, kterou

publikace Davida Václavíka měla. Pokud mělo být cílem skutečně jen poskytnutí „základní orientace v problému, který se zdá být jedním z nekontroverznějších témat moderní české historie“ (s. 7), pak je nutno konstatovat, že se úkol podařilo splnit. Chtěl-li však autor dosáhnout vyššího cíle, jsou na místě opatrnější, ba kritičtější slova.

ROMAN VIDO

Monika Šlajerová, Palestinská církev dnes: Politická a teologická problematika,

Červený Kostelec:

Pavel Mervart 2009, 289 s.

ISBN 978-80-87378-02-1.

Knihy Moniky Šlajerové *Palestinská církev dnes: Politická a teologická problematika* je vůbec první obsáhlejší studii na toto téma v českém prostředí. Od samotného začátku čtenáře velmi zasvěceně seznamuje s fenoménem palestinských křesťanů, pestrého společenství křesťanských ortodoxních, katolických i protestantských církví. Problematiku palestinských křesťanů autorka zpracovává z pohledu historického, politického i teologického.

Recenzovaná kniha vznikla původně jako disertační práce, a i proto je podrobně strukturována a dosahuje vysoké odborné úrovně. Monika Šlajerová svoji disertační práci obhájila na Evangelické teologické fakultě v Praze a získala doktorský titul v oboru praktické a systematické teologie.

Monografie je rozdělena do tří stěžejních částí, které jsou dále členěny do jednotlivých kapitol a podkapitol. První část uvádí čtenáře do dané problematiky – popisuje širší historické souvislosti, ve kterých je palestinské křesťanství ukotveno a se kterými je neoddělitelně spojeno. Tato úvodní část je tedy věnována historickému nástínu vývoje postavení křesťanských církví v regionu Velké Sýrie (tj. dnešní Sýrie, Libanon, Jor-