

čímž přispívá také k identifikaci původců myšlenek, které se objevují i v populární kultuře. Mně osobně zde však chybí hlubší akademická reflexe fenoménu new age jakožto značně problematické kategorie soudobé religiozity/spirituality. Tato reflexe by si možná v knize zasloužila i samostatnou kapitolu.

Dovedu si nicméně představit, že si kniha, a to i vzhledem k dobře srozumitelnému jazyku, našla své čtenáře krom akademické obce například i mezi hráči počítačových her, zájemci o sci-fi a fantasy a také v řadách různých příznivců alternativní spirituality. Její prodej pak také patrně souvisel i s velkým zájmem o „fenomén 2012“ u široké veřejnosti.

MIROSLAV VRZAL

Hubert Knoblauch, Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft,

**Frankfurt – New York:
Campus Verlag 2009, 311 s.
ISBN 978-359-3388-830.**

Německý sociolog náboženství Hubert Knoblauch (nar. 1959) pravil: „Do světa se vrací posvátno“ (*Das Heilige kehrt in die Welt zurück*), a obsah těchto slov chápe jako fakt, který vyplývá ze společenských procesů, jež se odehrály v euroamerické kultuře zejména ve 20. století. Jimi začíná pro kritického sociologa Knoblaucha cesta k „nové spirituální společnosti“. Těžiště religiozity se přenáší mimo velké klasické církve, jejich vliv klesá, odcírkevnění náboženskosti plodí vedle sekularizace také nové či znovuoživené formy víry, odhaluje její nová zřídla v rozpětí od esoteriky po náboženský fundamentalismus. Privatizace náboženství podle hesla „sám sobě jsem si církví“; otevřený trh náboženství s nabídkou pro každého, kdo jde právě kolem; nová náboženská hnutí, nové církve, nové sekty, nové hereze; nábo-

ženství jako politický faktor s nepřehlédnutelným geopolitickým vlivem – to všechno jsou předpoklady nové náboženské revoluce, jejíž příchod mají dokládat dílčí sociologické výzkumy. Byť mnoho z nich již zastaralo, jejich výsledky se nepotvrdily a proměny uvnitř velkých církví a v nově vzniklých náboženských uskupeních probíhají způsobem, který experti neočekávali, pro Knoblaucha zakládá souhrn všech těchto fenoménů „epochální trend“ naší doby.

Pro tvrzení o epochálnosti nachází Knoblauch důkaz v již poněkud obstarožení a ne zcela spolehlivé tezi: v nových formách víry vedoucích ke spirituální společnosti nastupuje na místo církevních dogmat osobní náboženská zkušenost. Už jenom v tomto stručném soupisu Knoblauchových východisek se nachází několik zvláštních, ne zcela samozřejmých pojmů: posvátno, spirituální společnost, náboženská zkušenost a další. Jako v každé jiné empirické vědě, má užívání pojmů, které tvoří výchozí axiomy určité teorie, svá pravidla také v sociologii: jev, o němž se hovoří, musí být empiricky doložitelný; musí být testovatelný; musí splňovat podmínky platné pro vysvětlení; musí umožňovat formulaci deskriptivních vět; musí umožňovat identifikaci nějakého poznatku. Vědecký jazyk není nikdy soukromým jazykem a pojmy vědeckého jazyka nelze naplňovat podle vlastního přesvědčení, vlastní vůle nebo víry. Osobní přesvědčení není důkaz a bez důkazu není vědecké poznání možné. Pokud vědec používá termín „posvátno“, nemůže obejít svou celou argumentační a důkazovou povinnost prostým odkazem na vlastní „pracovní definici“. Jestliže tak činí, pak dává čtenářům k dispozici jen další více či méně zajímavé vyprávění o svých subjektivních představách a přáních, ale nenabízí vědeckými prostředky ověřitelnou nebo vyvrátitelnou teorii.

Knoblauch své vědecké závazky obchází a odkazuje ideu nové spirituality a nového nábožensky determinovaného světa na velice nesnadno určitelnou náboženskou zkušenost vybraných individuů. Vybraných proto, že se jeho sdělení odvíjí od výzkumného projektu, velkoryse financovaného univerzitou v Kostnici, jehož předmětem je zkušenost vlastní klinické smrti, kdy člověk opouští své tělo, putuje na návštěvu do zásvěti

a opět se vrací ke svému pozemskému životu. Tito lidé podávají zprávu o své zkušenosti ze setkání, vyprávějí o tom, co viděli (zpravidla o rajských obrazech blaženosti) a prostřednictvím jejich přepravěných prožitků se do světa vrací posvátno: začíná velký trend a lidé vycházejí na cestu ke spirituální společnosti.

V principu je jen těžko uvěřitelné, že by soudobá sociologie náboženství měla být reprezentována předpojatostí a autorským voluntarismem. Nechci klást přímo otázku, co může vzniknout ze spojení nedefinovatelných termínů, jako je posvátno nebo náboženská zkušenost, s vyprávěními o subjektivním prožitku vystoupení z vlastního nemocného těla a opětovném návratu do něj, jejichž statistika je považována za závažný argument proto, že takových případů je „hodně“. Je to metodologie sice zvláštní, v sociologie patrně ne příliš rozšířená a uznávaná, ale je to metodologie Knoblauchova, který z ní vyvozuje dalekosáhlé závěry. S nimi se setkáváme v jeho nejnovější publikaci *Populární náboženství*, jíž se nyní budu věnovat.

U přehledových prací typu Knoblauchova *Populárního náboženství* se občas stává, že vynikají nepřehledností. Zvláště markantní je to tehdy, není-li vyjasněna struktura, podle které jsou jednotlivé problémy či kapitoly popisovaného předmětu řazeny do určitého sledu a v něm klasifikovány. Čtenář, zejména není-li dostatečně zběhlý v současné religionistice, sociologii náboženství a ve faktických znalostech nových náboženských hnutí, se může dostat do problémů, protože mu není nabídnuta žádná z obvyklých metod výkladu: historická, komparativní (která by zřejmě vůbec nepřicházela v úvahu, protože nelze odhalit, co srovnávat s čím), ale ani žádná z metod sociologie náboženství. Zřejmě v tom se dá najít důvod, proč v recenzované práci stojí vedle sebe bez jasného důvodu náboženství osové doby a dnešní zaměňování náboženství transcendentí, islámský fundamentalismus a esoterika, okultismus a New Age, mariánské zjevení v Marpigenu, ájurvéda, Taizé, andělé a reinkarnace, náboženství on-line a halloween, mizení hranic mezi pop-kulturou a papežem a populární smrt. Ještě před patnácti lety byl tento styl módní a říkalo se mu postmoderní

všehochuť; potpourri jako anti-systém ke všemu metodologicky systémovému. Nedomnívám se, že by se tento styl osvědčil.

Dá se připustit, že by uvedená směs náboženských nebo populárně-náboženských fenoménů mohla mít jistý účel. Před více než čtyřiceti lety napsal Knoblauchův učitel Thomas Luckmann práci, jež změnila tehdejší pohled na klasické církve a nové náboženské fenomény. Vyšla pod názvem *The Invisible Religion: The Problem of Religion in the Modern Society* (New York: Macmillan 1967) a Luckmann v ní dokládal, že sekularizační teze nepostihuje skutečnou náboženskou realitu. Náboženská víra ze světa nemizí, ale pouze přenáší své těžiště z veřejných oficiálních církví, tzn. z oficiálních institucionalizovaných forem v rámci tzv. kamenných církví, do soukromé sféry. Náboženství, respektive náboženská víra, se privatizují, individualizují, a vyvolávají tím dojem, jakoby se zneviditelnily. O několik desetiletí později ukazuje Knoblauch na další vývoj tohoto předpokladu a říká, že byl v zásadě správný, ovšem s tím, že vyústil v neočekávaném efektu. Původně neviditelné individualizované formy náboženství se staly převažujícími, sociálně a politicky významnějšími, prostě řečeno „viditelnými“. Pokud má Knoblauchova kniha tuto vůdčí úvahovou linii – která ale není v knize expressis verbis uvedena –, bylo by možné pochopit jednotlivé ne zcela související kapitoly jako ilustrace a doklady k ní.

Problémy by pak spočívaly v jiné metodologicky závažné okolnosti. Dějiny náboženství se stejně jako dějiny ostatních sociálně-kulturních jevů neodvíjejí po přímých linkách: v tomto případě po lince „od neviditelného k viditelnému“. Vývojové linie se štěpí, mnohé výběžky zanikají, jinde se objevují průniky, z nichž vyrůstá něco zcela odlišného, než co by odpovídalo původnímu podnětu, v mnoha případech je vůbec těžké najít nějakou přímou a doložitelnou spojnicí mezi různými historicko-náboženskými ději. Ať už se ale v této oblasti odehrává cokoliv, platí vždy, že není možné postihnout změny jejich demonstrativním výčtem, což je přesně metoda, kterou Knoblauch používá. K tomu by byla zapotřebí jistá normativní pravidla, závislá nikoli na dějinné variabilitě náboženských fenoménů, ale na pře-

dem daných normách jejich klasifikování a strukturování. O takový normativní systém se kdysi pokusila fenomenologie náboženství. Knoblauch ji nevyužívá jako komplexní metodu, ale sahá po některých jejích krocích jako po záchranné brzdě, zejména když se dostává do hodnotových asociací a mluví například o „paracirkvích“, „pověrách“, „karnevalizaci náboženství“ a podobně. Takový postup mu umožňuje samo vnitřní uzpůsobení fenomenologie náboženství, která může formulovat své závěry na několika nepřímě závislých úrovních. Standardní je deskriptivní fenomenologie, která se omezuje na popis, klasifikaci a systematizaci náboženských fenoménů. Především klasifikační a systematizační funkce není u Knoblaucha nijak zřetelná. Vcelku úplně chybí druhá, typologická fenomenologie, jejímž úkolem je zkoumat jednotlivé typy náboženství obvykle v členění na náboženské genotypy a fenotypy. Naproti tomu, a právě to je nejvýraznější v hodnotových úvahách o moderních necírkevních formách náboženství, využívá Knoblauch fenomenologickou metodu ve vlastním slova smyslu, čili metodu, která se zabývá podstatou, smyslem a strukturou náboženských fenoménů, což představuje způsoby, jak dosáhnout jejich návodného normativního rozumění.

Tyto komponenty patří k sobě jako součást fenomenologické metody, aniž by ji nutily vést přísnou hranici mezi empirickým výzkumem a filosofickou spekulací. První dvě roviny, jež můžeme označit souhrnně jako empirickou komponentu, zdůrazňují faktický popis a základní rozumění náboženským prožitkům a jejich výrazům, tzn. náboženským fenoménům, jak je chápe fenomenologie náboženství. Zprvu proto vytváří určitá logická schémata jednotlivých dílčích jevů, náboženských skutečností, která potom zařazuje do větších smyslových souvislostí. Z toho vyplývá, že nejen fenomenologické, ale i morfologicky neurčité přehledové práce Knoblauchova typu musí pracovat s observačními a deskriptivními větami, které jakožto elementární prvek nevyčerpávající obsah jevů (v daném případě „populárního náboženství“) nemohou samy o sobě vést například k teorii „návratu posvátna“, „spiritualizace společ-

nosti“, „revoluce smrti“, ba ani k hypotéze vzájemné závislosti „transformace náboženství a transformace společnosti“. Deskripce a fenomenologie náboženství sdílejí vzájemně jen jeden prvek, totiž shromažďování, popis a pořádání (klasifikaci) náboženských fenoménů.

Teprve až třetí metoda, která se zabývá podstatou, smyslem a strukturou náboženských fenoménů a kterou lze označit jako komponentu transcendentální fenomenologie, odhaluje spojení fenomenologie náboženství s filosofickou a teologickou spekulací. Podstatu a účel transcendentální fenomenologie můžeme vidět zejména v tom, že vytváří ontickou a hodnotovou axiomatiku náboženského předmětu (jevu), teorie náboženského předmětu (jevu), nauky o náboženských aktech, náboženské noetiky (teorie poznání), nauky o podstatě náboženských předmětů a jednotlivých náboženských aktů. Protože axiomatická metoda předpokládá práci s určitými východiskovými větami, které se přijímají bez důkazu (bývají označovány jako axiomy), dále bezrozpornost axiomů a odvozovacích pravidel, a nakonec také stanovení pravidel odvozování, definičních pravidel celé teorie a principů důkazu jednotlivých vět, můžeme uzavřít, že se v transcendentální fenomenologii náboženství jedná o výstavbu logiky náboženského smyslu. Není to malý úkol, ale současně klade sám sobě nemalé překážky tím, že z něj musí vyplývat zdůvodněné, ověřitelné a důvěryhodné argumenty svědčící ve prospěch podmínek možnosti logiky náboženského smyslu vůbec.

V obecné podobě řečeno, transcendentální fenomenologie náboženství neusiluje pouze o intuitivní zření náboženského vědomí a jeho základních předmětných idejí. Jejím cílem je vypracovat tzv. eidetické zákony, což mají být podle fenomenologů zákony, které umožňují nahlédnout podstatu náboženských jevů a vést logiku náboženského smyslu. Eidetické zákony mají tvořit apriorní základnu pro všechny další disciplíny zabývající se výzkumem náboženství. Tímto požadavkem na stanovení apriorní metodické základny výzkumu náboženství se transcendentální fenomenologie dostává na půdu spekulací. Původně to byl požadavek Maxe Schelera, jenž první formuloval

spekulativní filosofii náboženství, která měla založit teorii nazření podstaty náboženství a možnost popisu náboženské ideje. Pokud by byla taková náboženská idea explikovatelná, získal by rovněž Knoblauch dobrý a spolehlivý základ pro řeč o odchylkách od ní v podobě novonáboženských hnutí, případně o jejich celkových proměnách ve smyslu vzniku nových „hlavních náboženských trendů“ současnosti. Obtíž, jež tomu brání, spočívá v tom, že i v případě dostatečné komparace jeví a forem náboženského vědomí (kterou Knoblauch neprovádí) neposkytuje transcendentální fenomenologie nutně a metodologicky pevné základy poznání logiky náboženského smyslu.

Ve svém *Populárním náboženství* využívá Knoblauch jiné možnosti, kterou mu fenomenologie nabízí. Místo sociologicky reprezentativního souboru dat pracuje s libovolnými izolovanými či přímo náhodnými empirickými jevy, na kterých provádí nezbytné reduktivní kroky a popíše danost dotyčného kroku. Protože eidetická metoda je sama o sobě tímto aktem ukončena a nadto mají prvky náboženského vědomí, které jsou její pomocí získány, čistě ideální povahu, nebrání nic tomu, aby mohly být konstituovány na základě jednoho jediného případu: andělského kultu, svatojakubské pouti, mariánských zjevení, kultury populární smrti, UFO, neopaganismu atd. Jejich konstituce jako sociálních a náboženských skutečností nevyžaduje žádnou širší komparaci ani verifikaci.

Avšak proto, že konstituce – řečeno Knoblauchovým výrazem – populárního náboženství nemůže probíhat zcela bez základů, zaujímá místo komparativní metody a argumentativního testování dosažených výsledků intuitivnost. V některých koncepcích teorie poznání se považuje intuice za legitimní prvek kognitivních procesů. Věta „Osoba jménem Hubert Knoblauch intuitivně ví, že se do světa vrací posvátno“ (*S* intuitivně ví, že *P*) je relevantní pro racionální (tzn. ne výhradně pro smyslovou) rekonstrukci dotyčného poznávaného předmětu; v tomto případě různorodých forem a projevů populárního náboženství, jejichž prostřednictvím se společnost spiritualizuje a otevírá se posvátnu.

Relevance takové věty opřené o základní intuici však není bezpodmínečná. Pokud by měla být bez podmínek, jak se někdy předpokládá zvláště ve výzkumech náboženství (kdy se občas bere za dostatečnou podmínku intuice z víry badatele), pak bychom se mohli spokojit s tím, že sociolog náboženství, historik, fenomenolog či obecně religionista je nazírací typ badatele, který oprávněně očekává, že se během zkoumání bude odehrávat proces rostoucí názornosti náboženského fenoménu. Tyto fenomény jsou bezprostředně dány v jeho intuici a při svém bezprostředním vnímání musí být pouze zbavovány nánosu pokrivených či přímo nepravdivých významů, rozumění a symbolů. Věta „Do světa se vrací posvátno“ by následně umožňovala intuitivní rozumění a mohla by pro sebe nárokovat platnost pouze na základě eliminace těch symbolů a toho způsobu rozumění, které mluvcí považuje za nepravé. Neznamená to nic jiného než volný vstup subjektivismu do vědeckých (sociologických) výzkumů sociálněkulturního jevu zvaného „náboženství“ a spolu s ním intuitivismu jako naplnění evidence.

Především z tohoto důvodu byly vymezeny jisté podmínky, které podmiňují platnost základních intuic. Existuje jich sice několik variant, jak se ale domnívám, jedna z nejsrozumitelnějších pochází od Richarda Rortyho. Ten vyžaduje, aby platilo, že *P* (do světa se vrací posvátno) bylo pravdivé, aby *S* (Hubert Knoblauch) měl dobré důvody věřit v pravdivost *P*, a konečně aby fakticky neexistovala metoda, jak zpochybnit víru *S* (Huberta Knoblaucha) v pravdivost *P* (věty o návratu posvátna). Nyní můžeme začít uvažovat, zda Knoblauch v knize *Populární náboženství* tyto podmínky splňuje. Pokud jde o první, tzn. o pravdivost návratu posvátna, neposkytuje autor důkaz, o něž by bylo možné tezi opřít. Nejblíže má tato věta k metafoře, avšak bez kognitivního významu. Poskytuje prostor pro jakoukoli subjektivní interpretaci, ale není sama vysvětlena ani nic nevysvětluje. Nadto je pochybná rovněž předmětné: otázka „Co je posvátno?“ zůstala v dějinách výzkumů náboženství zatím vždy bez odpovědi, což není nijak překvapující, mnohem závažnější je ale okolnost, že se nikdy nepodařilo prokázat, že by „posvátno“ představovalo víc než

výtvar obrazotvornosti jednotlivých lidí. Na vědecké úrovni, kterou chce Knoblauch reprezentovat, je ale diskuse o pravdivosti imaginace jakožto důkazu absurdní.

Druhá podmínka vyžaduje „dobré důvody“ a je v tomto ohledu zdánlivě vágní. Vzbuzuje dojem, že za dobrý důvod lze považovat osobní přesvědčení, víru, domněnku, tzv. vlastní názor či stanovisko. „Co je to argument? Předkládat argumenty znamená zdůvodňovat nějaký názor. Hodnocení argumentů pak stojí na tom, jestli je rozumné, abych přijal postoj na základě důvodů, které byly na jeho podporu předloženy, respektive abych nějaký názor odmítl na základě důvodů, které byly předloženy k jeho zpochybnění. Tuto otázku můžeme rozdělit na další dvě otázky. Jednak se ptáme, zda jsou předložené důvody samy o sobě přijatelné. A také se ptáme, zda tyto důvody skutečně podporují (respektive popírají) prezentovaný názor. Argument můžeme předběžně chápat jako nějakou sekvenci, kde něco (premisy) vystupuje jako dobrý důvod pro akceptaci něčeho dalšího (závěr). Všimněme si, že výraz „vystupuje jako dobrý důvod“ je dvojnásobný. Můžeme tomu rozumět tak, že premisy společně opravdu tvoří dobrý důvod pro akceptaci závěru. Ale lze tomu rozumět i tak, že premisy jsou prezentovány jako dobrý důvod pro akceptaci závěru. Premisy údajně poskytují rozumný důvod pro přijetí závěru, ale jestli to skutečně je rozumný důvod zůstává jako otevřená otázka“ („Normativní síla důvodu: Teorie právní argumentace“ [online], <pravo.wz.cz/vyb/data/logika-nova.doc> [17. 5. 2013]). V Knoblauchově přehledové práci převládá zcela jednoznačně druhé uvedené rozdělení: souhrn svých premis v podobě dílčích poznámek k jednotlivým formám soudobé religiozity využívá jako dobrý důvod k akceptování tvrzení, že se do světa vrací posvátno. Zřejmě je právě toto důvod, proč je kniha sestavena mozaikovitým způsobem, v němž chybí nezbytné analytické komponenty.

A posléze třetí podmínka žádá, aby fakticky neexistovala metoda, jak zpochybnit víru *S* (Huberta Knoblaucha) v pravdivost *P* (věty o návratu posvátna). Zpochybnit víru jiných lidí je samozřejmě nepřipustné, protože víra tvoří integrální součást osoby, je jeho čistě privátní záležitostí a z hlediska

druhé osoby je nedotknutelná. Logika a její prostředky nehrají v otázkách víry sebestmíší roli. To vše ale platí, pokud mluvíme o náboženské víře. Pokud se na místo termínu víra dosadí termín důvěra, spolehnutí se, přesvědčení, obecně řečeno víra v nenáboženském slova smyslu, která se vztahuje k různým psychickým jevům, může již být otázka po metodě vyvrácení nebo potvrzení věty o návratu posvátna regulérním problémem. U věty *P* se totiž ptáme po její pravdivosti, ne po existenci fenoménu označovaného jako posvátno. Aby mohla být této větě přisouzena pravdivostní hodnota „pravda“, musí být splněny jiné požadavky než jen pouhá víra. Jeden ze základních říká, že pravdivost věty (výroku) závisí na souladu mezi jeho obsahem a stavem věcí, tzn. fakty. Aby mohla být výroku o návratu posvátného přisouzena pravdivostní hodnota „pravda“, musí být tudíž prokázán jako fakt. Neurčitý pojem „posvátno“ je co do obsahu závislý na čistě subjektivních interpretacích, z nichž každá může být pochopena jako explanandum, tj. jako věta popisující jev, který má být vysvětlen, v daném případě jako věta popisující posvátno. Tak jak se budou odlišovat interpretace posvátna, bude se odlišovat také explanandum, a proto se bude odlišovat také třída vět (explanans), jež se použije k vysvětlení jevu posvátna. Pak není splněno to, že explanandum musí být logickým důsledkem explanans (v případě posvátna je situace přesně opačná: vysvětlení posvátna je formulováno až po předjimané fakticitě posvátna), ani to, že věty tvořící explanans musí být pravdivé (jsou závislé na interpretaci posvátna, a mohou být tudíž pravdivé jen v některých interpretacích). Výsledek zřetelně ukazuje, že není splněna ani třetí podmínka pro uznání základní intuice v Knoblauchově uchopení problému nových náboženství.

Pak je pochopitelné, že v krabičce posledního záchranu sahá Knoblauch po psychickém založení, utváření a podobě individuální náboženské zkušenosti, obecněji řečeno po argumentu duševního prožitku náboženské víry. Není obtížné vytvořit statistiku, která říká, že existuje jen v Porúří tisíc esoterických center, kde se lidé setkávají s duchy svých zemřelých; že při výzkumech v různých zemích světa udává v průměru



75 % respondentů, že udělalo alespoň jednou teistickou zkušenost; že v roce 2005 věřilo 66 % Němců v existenci anděla strážného, což je dokonce větší počet než u víry v Boha; že stále stoupá počet osob, které vyprávějí o zkušenosti svého pobytu na hranici smrti, kam vystoupali ze svého těla, aby se do něj opět vrátili (lidé s tímto prožitkem jsou u různých vykladačů označováni jako reprezentanti dalšího evolučního stupně, jenž se vyznačuje „širším vědomím“). Nejsm ale schopni rozhodnout, jaká je sociologická a religionistická hodnota těchto údajů, a to bez ohledu na skutečnost, že Knoblauch nikde nevysvětluje, co myslí „náboženskou zkušeností“: kdy je zkušenost „náboženská“, podle jakých kritérií ji lze odlišit od ostatních zkušeností, jaká je mož-

nost empirické testovatelnosti toho, co se označí za „náboženská“?

Knoblauchovo *Populární náboženství* je skutečně populární. Jistě zaujme sběratele kuriozit, méně už odborníky, kteří chtějí pracovat kritickými metodami ať již sociologie, dějin náboženství nebo religionistiky. Námět knihy je nesporně zajímavý, její zpracování ovšem spíše povrchní, závěry bez důkazů a protknuté libovůlí, stranicí jednoznačným interpretacím. Kniha sama se stává dokladem nejen toho, co všechno dnes nalezneme na „trhu náboženství“, ale také na trhu publikací, které se na nových náboženstvích přizívají.

BŘETISLAV HORYNA