

což zároveň odpovídá na otázku, jež se v této souvislosti přímo nabízí, zda po dvou českých úvodech do islámského práva má smysl vydávat třetí, byť specializovanější, publikaci. A přestože by bylo patrně příliš optimistické očekávat, že by recenzovaná publikace mohla proniknout i za rámec předpokládaného okruhu čtenářů, tj. odborné veřejnosti, jistě by dokázala přinést poučení účastníkům rozličných debat o islámu, jež v posledních letech zažívají tak nebývalý rozmach. Hodnocené dílo totiž může být obohacujícím zdrojem nejen pro zájemce, kteří mají o islámu již leccos načteno, ale jistě dokáže rozšířit obzory i mnohým praktickým muslimům. Spoustu podnětného ostatně přineslo i autorovi této recenze. A byť následná poznámka nežádka vyznívá jako fráze, domnívám se, že *Islámské rodinné právo se zaměřením na právo manželské* má veškeré předpoklady pro to, aby se stalo ve svém oboru respektovanou referenční příručkou, a to nejen proto, že se jeho autorce povedlo zdárně zaplnit prázdné místo v české orientalistické, religionistické i právnické produkci.

BRONISLAV OSTRÁNSKÝ

## **Barbora Spalová, Bůh ví proč: Studie pamětí a režimů moci v křesťanských církvích v severních Čechách,**

**Brno: Centrum pro studium  
demokracie a kultury 2012, 417 s.  
ISBN 978-80-7325-300-4.**

„Jak brát Boha ve výzkumu a v analýze vážně...“ (s. 6) – touto pro mnohé religionisty nejspíše provokativní citací by se dala uvést kniha Barbory Spalové. Ne že by bylo možné obsah knihy převést pouze na tuto otázku. Je to nicméně otázka, kterou si autorka kladla už na počátku svého disertačního výzkumu, jenž po sedmi letech vyústil do knihy *Bůh ví proč*. Navíc tato otázka evoku-

je téma, které je pro českou religionistiku v mnohém citlivé, už jen s ohledem na způsoby, jakým byla po dlouhou dobu konstruována její oborová identita. V širší perspektivě otevírá témata, jakými jsou volání po neredukcionistické sociologii či zpochybnění tzv. metodologického ateismu, kterým se sociologie náboženství ráda zaštiťovala jako zárukou neutrálního postoje při výzkumu náboženství (srov. např. kritiku tohoto přístupu ve studii Jana Palečka, „Mariánský sluneční zárak ve světle sociologie, sociologie ve světle slunečního zárazku“, *Biograf* 52-53, 2010, 41-66: 44-47).

Barbora Spalová se tak, i když to není primárním cílem její knihy, vyjadřuje k takovým základním otázkám, jako v čem spočívá „vědeckost“ v oblasti studia náboženství a kde leží hranice mezi „vědeckým“ a „nevědeckým“ textem. Dovedu si představit, že mnozí religionisté, jejichž vědecká subjektivita byla dlouhodobě produkována neustálým vymezováním se vůči teologii a důrazem na zásadní odlišnost religionistického a teologického přístupu, považují jakékoli „brání Boha vážně“ za tabu. Byla by ovšem škoda, kdyby se nechali tímto svým „instinktem“ odradit od dalšího čtení, a přišli tak o v mnohém inspirativně napsanou knihu. K „otázce Boha“ a povaze vědeckosti se ještě vrátím, nejprve ale představím strukturu knihy a témata, kterými se autorka zabývá.

Knihy *Bůh ví proč* zpracovává výsledky kvalitativního výzkumu realizovaného v několika křesťanských společenstvích v severočeském pohraničí. Výzkum byl veden jako kombinace etnografického terénního výzkumu a narativních rozhovorů, respektive sběru autobiografických vyprávění, přičemž míra využití jednotlivých metod se v různých lokalitách a fázích výzkumu lišila.

Text knihy je rozčleněn do tří hlavních částí. První část se věnuje studiu konstrukce paměti na případech tří náboženských společenství (dvě katolické farnosti a jeden baptistický sbor) a prostřednictvím toho také analýze způsobů, jakými se tato společenství „zabydlují“ v místech svého působení, jak si utvářejí své „domovy“. Teoreticky je studium paměti a utváření domovů zarámováno – vedle samotného konceptu sociální paměti – koncepty *globalizace* a *Církve*

(záměrně psáno s velkým počátečním písmenem) jako *globální diaspory*. Druhá část knihy se zaměřuje na otázky moci a autority v náboženských světech, skrze něž prozkoumává vztah jedince a společenství. Teoreticky je toto zkoumání inspirováno dílem Michela Foucaulta, konkrétně konceptem *režimů moci/autority/pravdy*. Třetí, „reflexivní“ část diskutuje důsledky působení výzkumníka v terénu; soustředí se zejména na popis a analýzu reakcí na výzkum i na texty, které autorka produkovala a posílala ke konzultaci.

V první části knihy, zabývající se studiem utváření paměti, jsem se zpočátku potýkala s hledáním smyslu a role používaných teoretických konceptů globalizace a Církve jako globální diaspory. Často jsem měla dojem, že by text mohl dobře fungovat i bez nich. Musím ale uznat, že autorka – nejspíše i vzhledem k reakcím na předchozí verze svého textu – věnovala hodně energie a prostoru tomu, aby vysvětlila a obhájila užitečnost těchto analytických nástrojů. Jejich funkce v textu se odhaluje spíše postupně, čtenář musí na okamžik, kdy do sebe některé střípky mozaiky zapadnou, trpělivě čekat, než se pročte k závěrečným pasážím první části či do dalších částí knihy.

Pojímání „Církve“ jako „globální diaspory“, tedy jako určité „křesťanské civilizace“ či repertoáru globálně dostupných křesťanských ideologických zdrojů, bylo zvoleno také jako protíváha k přístupům zaměřujícím se na jednotlivé křesťanské organizace, na strukturu a hierarchii. Koncept globalizace pak měl autorce pomoci sledovat střetávání těchto globálních zdrojů s lokálními selekcemi, formulacemi a praktikami – sledovat lokální děláni „křesťanství“. Tato interakce mezi „globálním“ a „lokálním“ pro mě ale z textu často mizela. Stejně tak jsem v toku textu jen stěžii, nebo jen příliš skrovně, nacházela odpověď na jinou, související otázku – „jak lokální vytváří globální“ (s. 22).

Ve vztahu k využití konceptu globální diaspory pro mě ale bylo důležité odůvodnění, že Spalové tato perspektiva umožňuje lépe zachytit mnohost názorů a přístupů různých aktérů v rámci „Církve“ (s. 24). Na základě toho jsem další text četla s očekáváním, že v něm bude autorka pracovat s vý-

pověďmi nejrůznějších věřících – jak laiků, tak náboženských profesionálů – a že zachytí střetávání mnohosti hlasů v terénu. Vzhledem k tomuto možná příliš unáhlenému očekávání jsem pak ale byla z první části knihy spíše rozpačitá. K této rozpačitosti přispěla zejména jedna z „materiálových“ kapitol, vycházející z výzkumu v rámci katolické farnosti kolem kláštera v Jablonném. Samotná strukturace i obsah textu této kapitoly byly totiž již od počátku vedeny předpokladem, že vůdčí roli při konstruování paměti farností hrají jednotliví kněží, jejichž představy a působení Spalová chronologicky sleduje. Autorka tak i upravuje své otázky: nově se ptá na to, „jaký domov v Jablonném prosazoval, spoluvytvářel“ ten který kněz a „jak za něj vypadalo umístování Církve“ (s. 56). Nejde o to, zda je tento předpoklad oprávněný, nebo ne (v dalších částech knihy autorka ještě argumentuje, proč by oprávněný být měl), ale spíše o to, že je hned na začátku kapitoly předložen „k uvěření“ a čtenář nemá přístup k cestě, kterou se autorka k tomuto přesvědčení dostala. V kapitole o klášteře v Jablonném tak hlasy farníků zaznívaly jen minimálně a velmi slabě a to textu z mého pohledu výrazně ubíralo na přesvědčivosti – zejména v situaci, kdy se ve vztahu k jiným terénům (včetně jedné další katolické farnosti) různost zachytit podařilo, alespoň do určité míry. Možná se nabízí jednoduché zdůvodnění: „tak to prostě v terénu bylo“. I tak ve mně ale přetrvává otázka, zda to tak bylo nutně, zda nebylo možné více hledat a „zviditelnit“ ty hlasy, které nejsou samy o sobě tak dobře slyšet. A to i navzdory tomu, že – jak Spalová upozorňuje na začátku druhé části knihy – utváření paměti je podřízeno specifickým mechanismům moci, které mimo jiné určují pravidla toho, kdo, kdy a o čem hovoří.

Po přečtení první části knihy ve mně zůstal dojem fragmentárnosti celého sdělení; zejména díky odlišnostem „materiálových“ kapitol, prezentujících data z terénu, se mi obtížněji skládal obraz toho, co chce autorka říci. Přispěla k tomu také nejednotnost v použitých metodách výzkumu v jednotlivých terénech a ve strukturaci textu u jednotlivých kapitol-obrazů z terénu.

Druhá část knihy, zabývající se režimy moci-autority-pravdy ve vybraných náboženských světech, oproti tomu působila mnohem kompaktnějším a jasnějším dojmem. Problémové a teoretické zarámování této části vyrůstalo ze zjištění a nových otázek, které autorce přinesl výzkum konstrukce paměti. Mezi významné podněty patřily i chvíle mlčení ze strany některých lidí v situacích, kdy měli možnost vyjádřit svou verzi vzpomínky (a tak i určitá zvláštní homogenita výsledného obrazu paměti). Tyto otázky vedly Spalovou k prozkoumání složitých vazeb v trojúhelníku individualita-společenství-autorita z perspektivy foucaultovských režimů moci.

Druhá část knihy pro mě také utváří mnohem ucelenější příběh, který má svůj konkrétní začátek: událost konfliktu mezi jednou farností a katolickým farářem, který odmítl pokřtít její dítě; konfliktu, jenž se na první pohled zdál absurdní a nepochopitelný. Čtenář tak má alespoň zprostředkovaně přístup k počáteční výzkumné hádance, která probouzí zvědavost a motivuje k dalšímu výzkumu. Pak může sledovat autorčiny další výzkumné kroky: nejdříve analýzu autobiografických vyprávění obou aktérů sporu a poté etnografické studie působení režimů moci ve společenstvích, jež s tímto příběhem souvisí (sbor Jednoty bratrské a katolická farnost v jednom nejmenovaném, protože anonymizovaném, severočeském městě). Prostřednictvím odlišných vztahů obou aktérů sporu k autoritám, institucím a k praxi společenství se autorka dostává k otázce, co jejich rozdílné pozice utvářelo. Sleduje tedy to, jaké režimy moci a techniky formování subjektivit působí v jednotlivých prostředích a jak a v jakých podobách se v těchto režimech utváří individuální religiozita.

Mízi skicovitý dojem, který jsem měla po přečtení první části. Přispívá k tomu i skutečnost, že zde autorka poskytuje dostatek prostoru pro podrobnější práci s daty (úryvky z rozhovorů a terénních poznámek), a tak jsou i o něco jasnější její analytické kroky a jejich návaznost na empirický materiál.

Vzhledem k celku knihy pak oceňuji, že se Spalová na závěr druhé části vrací zpět k tématu utváření paměti a ukazuje je v trochu jiném světle, ovlivněném zkušeností s prací s konceptem režimu moci.

Druhou částí knihy tak autorka zčásti odpovídá také na moje neuspokojení, které jsem pocítovala v průběhu čtení první části. Noří se hlouběji do jemnosti vztahů v terénu a také do problému té zvláštní jednostranné reprezentace paměti, která se objevila v první části.

Téma jemnosti a komplikovanosti vztahů v terénu je dále rozvíjeno ve třetí části knihy, věnované reflexím z terénu. Prostor zde dostává problematika (re)konstrukce a působení autorčiny identity v průběhu výzkumu, její vztahy s informátory a reakce informátorů na pracovní verze textů, které jim poskytovala ke konzultaci. Plodné je zejména propojení etických otázek s otázkami analytickými – reakce informátorů/konzultantů na autorčin text, potažmo výzkum, představuje zároveň cenný zdroj dat pro analýzu (například pro pochopení postupů sebelegitimizace a sebevymezení).

Tato „reflexivní“ část knihy je svým rozsahem skromná, takže ani nemohou být rozvedena některá, jinak zajímavá témata. Naštěstí ale není veškerá výzkumná reflexivita vtěsnána pouze do této poslední kapitoly. V tomto ohledu je zajímavá například analýza ustavování hranic s „okolním světem“, již se Spalová věnovala v rámci výzkumu režimů moci. Zajímavá byla proto, že způsob, jakým se zkoumaná společenství vztahují k okolnímu světu (a jak tento svět konstruují), bylo možné dobře sledovat právě skrze jejich vztah k výzkumnici samotné, skrze jejich reakce na její žádosti o informace i na texty, které produkovala.

Když Spalová reflektuje reakce na svůj text, vypovídá zároveň o tom, jak byla při působení v terénu konstruována její identita. Je sympatické, že neredukuje svou identitu jen na identitu badatelskou, ale pojímá ji jako něco mnohovrstevnatého, co zahrnuje také vrstvy náboženské sebedefinice a příslušnosti. Z pohledu lidí, s nimiž se v terénu potkávala, byla její katolická identita mnohdy významnější než její identita vědecká. Zároveň i ona sama se ve svém výzkumu, či obecněji při děláni vědy, snažila najít cestu, jak si i ve vztahu ke své vědecké identitě zachovat možnost „být dobrým katolíkem“ (srov. s. 394). Je to snaha zcela legitimní, protože vědec je také, a především, člověkem – sociálním akteřem mnohým do ži-

vota ve společnosti stejně jako jiní aktéři v terénu. Navíc pro zachování transparentnosti výzkumu a badatelské upřímnosti (vůči svým informátorům, čtenářům a konec konců i vůči sobě) je takový postoj nezbytný.

Přestože se o těchto reflexivních tématech hovoří v sociálních vědách stále více (a to i v českém prostředí), stále pocitují jakousi vděčnost vždy, když mohou nějakou takovou reflexi číst. Odhaluje se tím totiž něco velmi cenného o mnohdy komplikované povaze terénního výzkumu; o tom, co bylo dříve často ponecháváno v utajení někde v zákulisí.

Takové reflexivní výkony stejně jako metodologické postupy inspirované principem symetrie (na něž autorka odkazuje) mohou nicméně u některých akademiků vyvolat pocit, že ohrožují samotnou legitimitu a sociální pozici vědy. Zdá se, že i Spalová byla některými svými kolegy-akademiky (nakolik mohou soudit podle toho, jak popisuje reakce na svou disertační práci) postavena před otázku, zda je její text dostatečně „vědecký“. Před otázkou, která mimo jiné mířila na to, jakým způsobem v textu pracuje s různými, vědeckými i ne-vědeckými, diskurzů. Spíše než aby některé diskurzů (například diskurz katolický nebo neopentekostální) z textu vylučovala nebo je do textu zahrнула jen s autoritativním doprovodem vědeckého vysvětlení, snaží se ukázat, jak se tyto různé diskurzů při jejím výzkumu potkávaly, střetávaly a jak se mezi nimi v terénu překládalo.

Z mého pohledu nebyla kniha *Bůh ví proč* (která z textu disertace vychází) o nic méně vědecká než knihy produkované jinými sociálními vědci; jako čtenáři mi bylo jasné, z jaké (vědecké) pozice autorka píše, s jakými (vědeckými) cíli realizuje výzkum a vytváří výsledný text.

A to se týká také způsobu, jakým zahrнула do svého textu „transcendentno“. Její rozhodnutí „zapojit Boha“ do analýzy nevedlo k žádnému radikálnímu vybočení z diskurzivního rámce sociálních věd. „Bůh“ prostě vystupoval tam, kde jej informátoři tematizovali, figuroval v textu jako „diskurzivní realita“ (s. 151), jako (reálný) subjekt aktivní v rámci zkoumaných diskurzivních světů, a tedy i působící na lidi, kteří

se v daném diskurzu pohybují. Myslím, že otázka, jak postupovat při výzkumu tak, abychom respektovali (apriori nepopírali) zkušenosti a vysvětlení našich informátorů – at již odkazují na Boha, Pannu Marii nebo jakékoli jiné aktéry – je otázkou neodbytnou. Jak sama autorka hodnotí, podařilo se jí dostát tomuto přístupu tak napůl – někdy lépe, někdy hůře. Každopádně důležitým krokem je už samotné otevření diskuse ohledně jednoho tabu v sociálních vědách, které obestírá zapojení „nadpřirozen[é] bytost[í] ... tak, jak se dává v empirických situacích“ (s. 394) do vědecké analýzy.

MICHAELA ONDRAŠINOVÁ

## Courtney Bender, The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination,

Chicago – London: The  
University of Chicago Press 2010,  
x + 254 p.  
ISBN 978-0-226-04280-0.

According to Courtney Bender, the percentage of the US population which says it believes in God but does not have or chooses no religious preference has gone up 20% in the past 30 years. In the first few pages of the introduction to her book, *New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination*, Bender states that she was seeking to find out “how and where people became spiritual, not religious, and what kind of structures supported their narratives and practices” (p. 3).

What she finds in her research is that the line that many religious scholars draw with their methodologies between people who are “spiritual” and people who are “religious” is quite blurry and, at times, unnecessary. This is one of the main reasons that make this book so compelling for religious