

K definici náboženství v sociálních vědách

Roman Vido

Problematika definice

Chceme-li se zaměřit na problém definice náboženství v sociálně vědním bádání, je potřeba si v první řadě všimnout širších souvislostí, v nichž se proces vymezování „náboženství“ nachází. Diskuse na toto téma se odehrává zejména v kontextu anglosaské literatury.

A. L. Molendijk¹ upozorňuje na fakt, že otázka vymezení pojmu „náboženství“ není pouze záležitostí odborníků, kteří se zabývají zkoumáním náboženství, nýbrž hraje důležitou roli i v oblasti práva či politiky. Mimo to, dodává Molendijk, je definice náboženství „do určité míry vyjednána ‚v ulicích‘ moderních multikonfesních a multikulturních společností po celém světě“.² Ti, kteří studují náboženství, by tudíž neměli opomíjet způsob, jakým lidé sami sebe definují – ať už v rámci náboženských či nenáboženských termínů. Ani ne tak proto, že by veřejnost rozhodovala o tom, co se bude pokládat za náboženství a co nikoliv, nýbrž proto, že nelze popřít, že tato skutečnost ovlivňuje vědecké bádání.³

Rovněž Jan G. Platvoet⁴ připomíná, že kontext akademického výzkumu není jediným kontextem, v jehož rámci fungují definice náboženství.⁵ Vedle tohoto kontextu je zde jednak oblast běžného jazyka, jednak sféra institucionálně-administrativní (právo, politika, ekonomika apod.). Obzvláště druhý z těchto mimoakademických kontextů se v posledních letech ukazuje být neopominutelným.

V jedné ze svých statí si J. A. Beckford⁶ všímá určitého pozoruhodného aspektu, jenž se týká současné pozice náboženství v západních společ-

1 Arie L. Molendijk, „In Defence of Pragmatism“, in: Jan G. Platvoet – Arie L. Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Leiden: E. J. Brill 1999, 3-8.

2 *Ibid.*, 6.

3 Problematice ovlivňování odborné definice náboženství ustálenými a zakořeněnými kulturními představami bude věnována pozornost později.

4 Jan G. Platvoet, „Contexts, Concepts & Contests: Towards a Pragmatics of Defining ‚Religion‘“, in: Jan G. Platvoet – Arie L. Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Leiden: E. J. Brill 1999, 512.

5 Podobně vyzývá k reflexi mimoakademického kontextu i Andrew M. McKinnon, „Sociological Definitions, Language Games, and the ‚Essence‘ of Religion“, *Method & Theory in the Study of Religion* 14, 2002, 61-83.

6 James A. Beckford, „The Politics of Defining Religion in Secular Society: From a Taken-For-Granted Institution to a Contested Resource“, in: Jan G. Platvoet – Arie

nostech. V protikladu k očekáváním sekularizačních teorií způsobily sociální a kulturní změny, které proběhly a probíhají v posledních desetiletích společenského vývoje moderních západních společností (sekularizace a privatizace náboženství), že se účinky náboženství staly více diskutabilnějšími a kontroverznějšími než v minulosti. Beckford uvádí, že namísto poklesu pravděpodobnosti, že náboženství bude nadále bodem kontroverzí, tato pravděpodobnost stoupá. Ukazuje se tak, že v jistém ohledu náboženství neztratilo nic ze své sociální relevance.⁷ Tuto skutečnost demonstruje na několika příkladech z Velké Británie v oblasti náboženského vzdělávání a náboženské reklamy v televizi. Právě u nich se ukazuje potřeba definovat náboženství mimo akademický kontext.⁸ Definice náboženství je zde prezentována jakožto nástroj s velkým politickým významem. Společnost v této souvislosti představuje pole, na němž se odehrává tuhý boj o stanovení oficiálních významů náboženství a vymezení jeho hranic ve veřejné sféře. Konkrétní, oficiálně stanovená definice má posléze vážné praktické důsledky. Toto zápolení se odehrává do značné míry nezávisle na vědeckých diskusích o dané otázce. Následkem toho pak ve sféře práva či vzdělávání mohou fungovat definice náboženství, které jsou velmi vzdáleny aktuálním trendům akademického studia. Je tudíž jasné, že náboženství je ve společnosti definováno bez ohledu na vědecké zkoumání náboženství. Beckford však zároveň upozorňuje, že „skutečnost, že jsou určité definice oficiální, nemá žádný význam pro to, jaká je jejich hodnota či užitečnost. Jsou to jednoduše fakta sociálního či kulturního života.“⁹ Úkolem sociálního vědce je v tomto případě studium metod, jimiž jsou tyto oficiální definice konstruovány, a důsledky, jež z nich plynou pro společnost a kulturu.

L. Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Leiden: E. J. Brill 1999, 23-40.

- 7 Podle Beckforda přispělo k tomuto stavu několik faktorů: (1) Náboženství slouží jako „jazyk“, který si mnoho lidí, kteří již nadále nejsou nijak spjatí s žádnou náboženskou organizací, volí k vyjádření svých obav, smutků, aspirací, radostí či přání. (2) Náboženské symboly jsou stále velmi rozšířené jakožto symbolické ukazatele osobní a kolektivní identity, ačkoliv jejich spojení s ortodoxními vírami a rituály může být velmi slabé. (3) Některé náboženské symboly slouží jako nositelé idejí týkajících se např. křehké povahy životního prostředí, posvátnosti lidských práv či hodnoty spravedlnosti. Tím, co pomáhá udržovat užívání náboženských symbolů potenciálně kontroverzním, je fakt, že tyto symboly již nejsou výhradním vlastnictvím náboženských organizací a společenství, a nejsou tudíž pod jejich kontrolou. Beckford v této souvislosti hovoří o „deregulaci“ náboženství, kterou pokládá za jeden z ironických důsledků sekularizace.
- 8 Nutnost definovat náboženství pro administrativní účely nebyla dle Beckforda dlouho pocítována v důsledku dominance křesťanství jakožto náboženství. „Křesťanství“ takto bylo chápáno v podstatě jako ekvivalent k „náboženství“.
- 9 J. A. Beckford, „The Politics of Defining Religion...“, 24.

Veřejné dimenze vymezování pojmu „náboženství“ si všímá i M. Introvigne.¹⁰ Pracuje přitom s termínem „etnodefinice“, který má označovat „pracovní definici, které sociální aktéři sami užívají ve snaze vynášet v každodenním životě určité soudy“.¹¹ Etnodefinice jsou definicemi, které fungují právě mimo rámec akademického zkoumání, tj. na úrovni každodenního života a v rovině administrativní a jsou vyjednávány v průběhu sociální interakce.¹² S ohledem na tyto „etnodefinice“ pak „náboženství“ není charakteristikou, která je vlastní určitým jevům, nýbrž kulturním zdrojem, o nějž soupeří konkurenční zájmové skupiny. „Náboženství“ v tomto případě není entitou, ale nárokem vznášeným určitými skupinami a vybojovávaným v konfliktu s jinými skupinami. Jedná se povětšinou o soubor o práva na privilegia, která jsou v dané společnosti spjata se statusem „náboženství“.¹³ Etnodefinice jakožto sociální konstrukce vytvářená soupeřícími zájmovými skupinami může být mocným strategickým nástrojem. Upření statusu „náboženství“ určité skupině tak umožňuje diskriminaci, aniž by došlo k narušení principu náboženské tolerance. Politický náboj aktu definování náboženství se může výrazně projevit při výběru konkrétní definice ze strany určitého institucionálního aktéra. Ten může postupovat čistě pragmaticky (s ohledem na výsledek) a při konfrontaci se specifickým problémem zvolit tu z nabízených definic, která umožňuje vyloučení skupiny, jež je jím vnímána jako subverzivní. Stejně jako Beckford podotýká i Introvigne, že vliv vědeckých definic náboženství na veřejnou sféru je jen částečný. Navíc upozorňuje na skutečnost, že i samotní vědci jsou specifickou omezenou skupinou s vlastními zájmy. Ani jejich pohled na věc není nezaujatý.¹⁴

Ale vraťme se ke kontextu vědeckému, kde definice funguje jako jeden z pilířů vědeckého zkoumání, a pokusme se zodpovědět otázku po smyslu a účelu definice jako takové.

Zajímavou definici definice, kterou předložil R. Robinson, cituje H. J. Adriaanse.¹⁵ Podle Robinsona rozumíme definici:

10 Massimo Introvigne, „Religion as a Claim: Social and Legal Controversies“, in: Jan G. Platvoet – Arie L. Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Leiden: E. J. Brill 1999, 41-72.

11 *Ibid.*, 42.

12 Introvigne zde odkazuje na Greilovo členění etnodefinic na „lidové“, tj. ty, jež jsou běžně založené na křesťanství a jsou jen velmi málo tolerantní vůči odchylkám od křesťanského paradigmatu; a „institucionální“, tj. ty, které mohou být pokusem o prostřednictví mezi „lidovými“ a odbornými (vědeckými) definicemi náboženství.

13 Typickým příkladem jsou zde daňové výhody.

14 Zájmem zde může být např. snaha ochránit své „pole“ před zásahy „amatérů“ a „diletantů“.

15 Henrik J. Adriaanse, „On Defining Religion“, in: Jan G. Platvoet – Arie L. Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Leiden: E. J. Brill 1999, 227-244.

jakýkoliv proces, verbální či jiný, jímž nějaký jedinec, ať už Bůh, anděl, člověk či zvíře dovádí nějakého jedince, ať již sebe či jiného, k poznání významu nějakého elementárního symbolu, ať již slova či něčeho jiného, a v případě, že jde o slovo, jedná se o podstatné jméno, přídavné jméno, předložku či jiný slovní druh.¹⁶

Co vyplývá z výše zmíněného vymezení? V prvé řadě poznatek, že definice není jen produktem, ale i aktem, činností, která produkuje vysvětlení. Tato definiční činnost je ve své podstatě komunikativní, poněvadž reaguje na potřebu objasnění, ať už ze strany samotného definujícího, či partnera v hovoru. Tvorba definice je věcí příležitosti, protože je konstruována ve specifické situaci, jíž může být určitý komunikační problém (např. hrozba nedorozumění). V důsledku toho lze definici posuzovat nejen podle kritéria pravdivosti, nýbrž i úspěšnosti (tzv. pragmatická hodnota). Dále je možno říct, že definice obvykle ustavuje korelaci mezi určitým slovem a určitou věcí, jejíž význam pak vyjadřuje („*word-thing*“ *definitions*). Způsobů jak sestavit definici existuje vícero.

Po formální stránce je definice určitým typem rovnice, na jejíž jedné straně stojí *definiendum*, tj. výraz, který má být definován, na straně druhé *definiens*, tj. výraz (či výrazy), jehož pomocí se definuje. Mezi oběma stranami je umístěn znak definiční rovnosti. Každá správná definice musí vyhovovat jistým přesně formulovaným logickým požadavkům.¹⁷

Ptáme-li se po potřebě definice, můžeme si společně s Ch. Y. Glockem a R. Starkem¹⁸ odpovědět, že definice je nezbytným startovním bodem, kterého je zapotřebí při studiu jakéhokoliv fenoménu. Díky ní lze totiž stanovit kritéria, „skrze něž může být daný fenomén identifikován a odlišen od ostatních jevů“.¹⁹ Definice se stává prostředkem pro získání představy o tom, co je a co není legitimní pro diskusi.²⁰ Ukazuje, co bude do následujících úvah zahrnuto a co bude vyloučeno.²¹

V případě snahy o vědeckou definici náboženství se musíme zastavit u dvou důležitých bodů, které s vytčeným úkolem úzce souvisejí. Prvním z nich je analýza historického vývoje termínu „náboženství“ v rámci západního nevědeckého diskurzu; druhým potom reflexe současné role pojmu „náboženství“ na úrovni nevědeckého, každodenního jazyka. Domní-

16 *Ibid.*, 231.

17 Blíže k požadavkům na správnou definici viz např. Vladimír Čechák, heslo „definice“, in: Jiří Linhart – Alena Vodáková – Pavel Klener (eds.), *Velký sociologický slovník I*, Praha: Karolinum 1996, 169-170.

18 Charles Y. Glock – Rodney Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago: McNally 1965.

19 *Ibid.*, 3.

20 Viz Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, Homewood: The Dorsey Press 1984, 44.

21 Viz Susan Budd, *Sociologists and Religion*, London: Collier – Macmillan 1973, 5-6.

vám se totiž, že jak dědictví, které si s sebou daný pojem nese z historie, tak i jeho zakomponovanost v běžné mluvě jsou fakty, od nichž se chtít nechtě odvíjí každý jednotlivý pokus o vědecké (či odborné) vymezení pojmu „náboženství“.

Historie pojmu „náboženství“ v západní kultuře

Máme-li sledovat historii termínu „náboženství“ (v tomto případě spíše jinojazyčných ekvivalentů, jež ovšem vyjadřují týž pojem), je třeba se vrátit až do období antického Říma, kde podle mnohých autorů leží jeho kořeny.²² Zde se v podobě latinského *religio* objevuje u dramatika Plauta jakožto označení, jež se vůbec nevztahuje ke sféře náboženství. *Religio* vyjadřuje „povinnost přijmout pozvání k jídlu“.

V dalším průběhu římských dějin pak dochází ke zřetelnému významovému posunu. *Religio* se postupně stává termínem pro označení „pečlivého vykonávání rituálního aktu“. Zde je již zřetelná souvislost s náboženstvím. *Religio* se týká veřejného projevování úcty římským bohům. Z předchozího Plautova užití tohoto termínu přetrvává moment určitého závazku.²³ S oním aspektem pečlivosti souvisí známý Ciceronův pokus o výklad etymologie termínu *religio* ze slovesa *relegere* (znovu sebrat, pečlivě dbát), který poukazuje ke spjatosti s vykonáváním kultických záležitostí.²⁴

Druhým známých příspěvkem k objasnění původu daného termínu je výklad křesťanského řečníka Lactantia (3. stol.), který nesouhlasil s Ciceronovou verzí a sám předložil vlastní. V ní odvozuje *religio* od latinského *religare* (znovu svázat). Základem této změny je posun od chápaní *religio* jako odpovídání na poselství bohů, tj. od římského, do značné míry neosobního vykonávání rituálních aktů, ke křesťanskému uctívání jakožto (znovu)svazování s osobním Bohem.

Platvoet upozorňuje, že termín *religio* byl v etapě raného křesťanství (patristiky) užíván pouze v souvislostech konfrontace křesťanů s římským

22 Např. J. G. Platvoet, „Contexts, Concepts & Contests...“, 466-470.

23 Za zmínku jistě stojí, že souběžně s termínem *religio*, který můžeme překládat jako české „náboženství“, se vyskytuje latinský termín *superstitio*, česky „pověra“. Tyto dva pojmy fungovaly v opozici a jsou produktem vyšších římských vrstev, které prvním termínem označovaly (ze svého pohledu) přijatelnou a schvalovanou formu uctívání, zatímco termínem druhým rituály těch lidí, kteří se v jejich očích jeví být lehkověrnými, nevědomými, hloupými, zaostalými apod. Samotný termín *superstitio* původně neměl negativní konotace a ve tvaru *superstitiosus* označoval věštec.

24 Toto vysvětlení ovšem bývá zpochybňováno. Viz např. Jan Heller – Milan Mrázek, *Nástin religionistiky: Uvedení do vědy o náboženstvích*, Praha: ÚCN – Kalich 1988, 10.

státem ohledně vykonávání římského kultu (*cultus deorum*). Pro latinské křesťany samotné tento termín nebyl sám o sobě nijak důležitý.²⁵

V období středověku přetrvával dosavadní význam *religio* jakožto *cultus deorum*, a to zvláště v jeho veřejné podobě. Mimoto se objevil nový, dodatečný, čistě křesťanský význam tohoto termínu, který souvisel s institucí náboženských řádů. *Religio* rozšířilo význam jakožto „život v klášteře“.²⁶

Výraznější posun v chápání pojmu *religio*, respektive „náboženství“ směrem k jeho modernímu významu nastává zhruba až od 15. (Platvoet) či 16. století (Smith). Přispělo k tomu hned několik faktorů, které Platvoet dělí do dvou skupin: na vnitřní (*ad intra*) a vnější (*ad extra*). K těm prvním řadí znovuobjevení antiky v renesančním období, náboženskou rozštěpenost Evropy v éře náboženských válek, dále pak počátky rozvoje věd, průmyslové revoluce a v neposlední řadě i osvěcenská hnutí. K vnějším činitelům patří v první řadě postupné ovládnutí světa ze strany západoevropských států prostřednictvím zámořských objevů, kolonizace Ameriky a rostoucího obchodování s Dálným Východem. Vedle toho připadla důležitá úloha i obchodu s otroky a zlatem, misionářskému úsilí křesťanských řádů či rozvoji plantážového hospodářství v Americe. „Obě skupiny událostí byly klíčové pro formování moderních konceptů ‚náboženství‘ (*concepts of religion and religions*).“²⁷ První z nich vedly k ustavení četných náboženských uskupení na evropské půdě. Ty druhé k rozšíření geografických znalostí, a tudíž i poznatků (ať už jakkoliv zkreslených) o jiných společnostech, kulturách a „náboženstvích“.

25 Platvoet shrnuje vývoj termínu *religio* v éře patristiky do několika tezí: (1) Termín *religio* nikdy nebyl centrálním pojmem latinského patristického křesťanství: byl pouhým plodem konfrontace s římským státem, nikoliv prostředkem sebe-chápání. (2) Význam tohoto pojmu zůstal omezen na *cultus*, uctívání a niterný postoj „zbožnosti vůči Bohu“ na podkladě spravedlnosti. (3) Polemiky ohledně pronásledování křesťanů ve 3. a 4. století přivedly některé křesťanské autory ke ztotožnění římského *cultus deorum* s *falsa religio* (falešným náboženstvím) a *superstitio* (pověrou) a svého vlastního *cultus dei* s *religio vera* (pravým náboženstvím), „správným uctíváním“.

26 Viz J. G. Platvoet, „Contexts, Concepts & Contests...“, 475; Jonathan Z. Smith, „Religion, Religions, Religious“, in: Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: The University of Chicago Press 1998, 270. Ve smyslu dnešního neutrálního významu pojmu „náboženství“ se užívaly jiné termíny, zejména *secta*, kdy středověcí scholastikové rozlišovali celkem tři sekty (*sectae*): židy, křesťany a muslimy. Termín *secta* v tomto významu pak přetrvával i nadále, přičemž počet „sekt“ se rozšiřoval.

27 J. G. Platvoet, „Contexts, Concepts & Contests...“, 477. Jednou z velkých nevýhod českého termínu „náboženství“ je kromě explicitního odkazu k entitě označované jako „bůh“ i jeho totožný tvar pro jednotné a množné číslo. Tento fakt působí komplikace zvláště při konfrontaci s anglickou terminologií, kde má rozlišení singuláru *religion* a plurálu *religions* meritorní povahu.

Celkový výsledek měl potom podobu rostoucího povědomí o náboženské pluralitě a diverzitě.²⁸

Důležité kroky na cestě k modernímu, neutrálnímu významu pojmu „náboženství“ znamenaly dva fenomény v oblasti duchovního života raně novověké Evropy, které na sebe do určité míry navazovaly. Tím prvním byla reformace. V rámci polemik uvnitř křesťanství, vedených jednak vůdčími postavami reformace, jednak školou tzv. cambridgeských platoniků, vykristalizovala koncepcce tzv. paganopapismu, jejímž jádrem bylo postavení katolicismu na stejnou úroveň s „pohanským modlářstvím“. Souběžně s tím se objevila představa, „že do srdcí všech lidí bylo vepsáno určité přirozené vědění o Bohu, které ovšem bylo pokřiveno pokřiveným myšlením lidí a stvořilo pouze modlářství jakožto formu uctívání společnou všem lidem“.²⁹ V očích reformátorů, jako byli Kalvín či Luther, bylo katolické křesťanství „zamořeno a zkaženo“ řeckou filozofií, tedy „pohanskou filozofií“, čímž samo sebe degradovalo na pohanství, tj. modlářství, polyteismus a nakonec ateismus. Tradiční křesťanské formy uctívání a bohoslužeb byly takto vnímány jakožto pohanské. Cestou jak uniknout z tohoto pohanství a přitom zůstat křesťanem se pro reformátory stalo přimknutí k „víře“. *Religio* se tudíž pod vlivem reformace začalo posouvat od „rituálu“ směrem k „víře“, tedy doktrinální dimenzi.³⁰ Uprostřed Evropy rozdělené reformačním procesem začal termín *religio* sloužit mj. jako synonymum pro slova „sekta“ (*secta*), „víra“ (*fides*) a „vyznání“ (*confessio*). Odrážel tak pluralitu náboženských společenství v evropských společnostech a pozvolna se stával ekvivalentem pro jednotlivé křesťanské „církve“.³¹

Vedle tohoto reformačního impulsu sehrála nepominutelnou roli postupně se vynořující koncepce tzv. přirozeného náboženství. Jak uvádí Smith, měla představa „přirozeného náboženství“ v literatuře 17. století vícero různých obsahů. Jeden z nich souvisel s výše zmíněnou schizmatickou situací v reformační Evropě a vycházel z vnitřekřesťanské disputace, přičemž se primárně opíral o procesy introspekce. Skrze ni se mohl člověk jako individuum sám dobrat k náboženské „pravdě“. Jiný z obsa-

28 Důsledky plynoucí z tohoto vědomí byly pochopitelně značně odlišné od nynějšího stavu, kdy si současný svět rovněž uvědomuje pluralitu a diverzitu v oblasti náboženství. V daném období bylo toto vědomí často základnou pro uchopení náboženské plurality za pomocí pojmů „modlářství“ či „pověra“.

29 J. G. Platvoet, „Contexts, Concepts & Contests...“, 480.

30 *Ibid.*, 480; J. Z. Smith, „Religion, Religions, Religious...“, 271.

31 Platvoet ovšem poznamenává, že takové užití termínu *religio* bylo v této době pouze příležitostné, a existovalo-li, pak zvláště v rámci politického kontextu nebo lidové mluvy. Klíčovou konotací až do počátku 18. století nicméně zůstávala ciceronská představa *religio* jakožto vědomého uctívání Boha či bohů, zvláště užíval-li se tento termín v singuláru.

hů měl zcela odlišné kořeny, dnešním slovníkem by se daly označit za „antropologické“, neboť se odvíjely ze studia různých „náboženství“ a jejich komparace. „Přirozeným náboženstvím“ tak mělo být to, co bylo společné pro rozmanité aktuální víry, jež existovaly ve světě. Tento směr uvažování o „přirozeném náboženství“ se stal základnou pro pozdější konstituování filozofie náboženství a religionistiky, poněvadž jeho jádrem byla snaha nenáboženskými a neteologickými prostředky pátrat po původu náboženství mezi lidmi. Konkrétní teorie vysvětlující náboženství „přirozenými“ prostředky se pak od sebe lišily, přičemž k nejvýznamnějším jejím proponentům patřili skotský filozof David Hume a angličtí deisté (např. Mathew Tindall).³²

Shrme-li dějiny pojmu „náboženství“ v období před 17. stoletím, lze říci, že nakládání s tímto termínem bylo do značné míry irelevantní pro současné užití. Platvoet píše, že sémantická historie termínu „náboženství“ (*religio*) potvrzuje, že byl pojmem nahodilým, arbitrárním a selektivním. Během této doby se dotýkal jen mála aspektů toho, co dnes nazýváme „náboženstvím“. Navíc je historie důkazem, že většina z toho, co tvořilo náplň termínu *religio*, se zrodilo uprostřed polemik a konfrontace.

J. Z. Smith připomíná, že užívání pojmu „náboženství“ v cestopisných publikacích ze 16. století nese svědectví o velkém rozšíření tohoto pojmu, jež počalo v 16. století a anticipovalo některé z trvalých problémů, jež přinesla tato expanze. Jedná se zde o čtyři důležité body: (1) „Náboženství“ není původní (*native*) kategorií, není prostředkem sebe-chápání. Je to kategorie aplikovaná z vnějšku na určitý aspekt původní kultury; je to „jiný“ (v tomto případě kolonizátor), kdo je výhradně zodpovědný za obsah tohoto pojmu. (2) I v raných významech daného pojmu je implicitně přítomen moment univerzality; náboženství je považováno za všudypřítomný lidský jev, jehož případná absence v nějaké kultuře je hodna pozornosti. (3) Při konstrukci termínu „náboženství“ jakožto rodové kategorie druhého řádu jsou za její charakteristiky pokládány ty aspekty, které se jeví být přirozenými pro „jiné“, tj. pro ty, kdo tuto kategorie používají, nikoliv pro sledované osoby. (4) „Náboženství“ je antropologickou, nikoliv teologickou kategorií. Na jiném místě pak Smith uvádí, že „problematika ‚náboženství‘ (*religions*) vyvstala v reakci na prudký nárůst dat“.³³ S rostoucím objemem údajů a informací o odlišných kulturách, jehož byla Evropa svědkem od 18. století, se objevovala potřeba klasifikace. Nejběžnějším

32 Zatímco angličtí deisté pracovali s pojmem „přirozeného náboženství“, který chápali jako soubor základních (metafyzických) pravd, jež jsou obecně a každému dostupné a poznatelné, a to skrze užívání lidského rozumu, pokládal Hume „náboženství“ za plod lidské úzkosti a lidských obav, pramenících z nejistého postavení člověka ve světě, nikoliv za nějaký původní lidský instinkt či dispozici.

33 J. Z. Smith, „Religion, Religions, Religious...“, 276.

prostředkem se zde ukázalo být kritérium založené na dualitě „naše“ a „jejich“. Slovo „náboženství“ bylo používáno jakožto komparativní kategorie k označení rozdílu mezi „my“ a „oni“. W. Braun³⁴ dokonce prohlašuje, že termín „náboženství“

měl mnohem úspěšnější kariéru jakožto ukazatel difference a separace než coby nositel nějakého neredukovatelného, pevného a zkoumání umožňujícího vědění. Nebo přesněji, substance, o níž se předpokládá, že je v „náboženství“ obsažena, se zdá být zcela proměnlivou, přičemž je tato proměnlivost závislá na klasifikační funkci pojmu tak, jak ji určily zájmy klasifikujícího. ... Jednou z možností, jak se s tímto faktem vyrovnat je uchopit jej s porozuměním jakožto dar z minulosti v rámci našeho pole bádání [religionistiky] a pokládat „náboženství“ v podstatě za prázdný pojem, jenž je k užítu pouze jako demarkační nástroj. Přitom ... není třeba současně přebírat i klasifikační zájmy a společenské hodnoty minulosti, které konstruovaly ony opozice jako jejich čáry versus naše vědění, jejich pověra versus naše náboženství.³⁵

Ale vraťme se opět do 18. století, éry osvícenské, abychom si všimli posledního mezníku na cestě pojmu „náboženství“ západními dějinami až k současnosti. Jak již bylo řečeno, pod vlivem reformačního hnutí se pojem „náboženství“ do velké míry překrýval s konceptem „víry“. Výše zmíněný posun od aspektu uctívání k aspektu víry bychom mohli nazvat odklonem od ritualistického (katolického)³⁶ chápání „náboženství“ k chápání intelektualistickému.³⁷ Tato skutečnost se odráží i v prvních pokusech o „sekulární“ vymezení „náboženství“, v nichž byl akcentován onen intelektualistický moment. W. E. Arnal uvádí, že hlavním impulsem pro takovéto chápání náboženství byl „archetypální osvícenský kontrast mezi ‚dogmatem‘ na straně jedné a ‚racionálním a vědeckým‘ věděním na straně druhé“.³⁸ Daný protiklad byl součástí širšího osvícenského politického programu, v jehož rámci byly církevní instituce a absolutistické vlády, jimi do určité míry legitimizované, podrobeny „racionální“ kritice. Pro Arnala tato skutečnost signalizuje riziko, že „náboženství“ samo o sobě může být v podstatě intelektuálním vynálezem modernity, zvláště pak osvícenství. „Náboženství“ by v tomto případě bylo v podstatě plodem

34 Willi Braun, „Religion“, in: Willi Braun – Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London: Cassell 2000, 3-18.

35 *Ibid.*, 8.

36 O úzké spjatosti katolického chápání náboženství s rituální stránkou viz J. Z. Smith, „Religion, Religions, Religious...“, 271.

37 Termín „intelektualistický“ použil ve svém textu W. E. Arnal pro charakteristiku takového badatelského přístupu k vymezení „náboženství“, pro nějž je určujícím prvkem víra jakožto „určitý způsob chápání světa“. Daný přístup zdůrazňuje „intelektuální“ aspekt náboženství oproti jiným (např. behaviorálnímu či emocionálnímu) a Arnal jej dává do spojitosti se jmény D. Huma, E. B. Tylora či J. G. Frazera. Viz William E. Arnal, „Definition“, in: Willi Braun – Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London: Cassell 2000, 21-34.

38 *Ibid.*, 23.

osvícenského úspěchu, entitou, kterou osvícenství „vytvořilo“ a kterou se posléze badatelé jako Edward Burnett Tylor či James George Frazer snažili objasnit.

V podobném duchu se nese i poznámka T. Asada,³⁹ když upozorňuje, že koncept „náboženství“ jakožto „náboženské víry“ je vedlejším produktem specifických historických a politických podmínek západní moderny. Proto definice náboženství do té míry, do jaké počítají s privatizovanou a kognitivní povahou náboženství (jakožto „náboženské víry“), jednoduše odrážejí a (současně berou jako normativní) specifickou západní skutečnost, jíž je sekularizovaný stát. Náboženství v tomto případě není jevem sociálním, donucujícím, nýbrž individuálním a na víru orientovaným, poněvadž instituce jako církev jsou toho času vyloučeny z politické sféry státu. Asad si všímá, že není náhodou, že první snahy o univerzalistické chápání a vymezení náboženství ve formě koncepce „přirozeného náboženství“ se objevují od 17. století po éře náboženských válek a že příznačným rysem těchto pokusů je odklon od vnímání náboženství v politickém či institucionálním smyslu. Tyto názory podle něj podporují normativní charakter oddělení státu od (alespoň určitých) kulturních institucí, a proto daný koncept náboženství slouží politickým cílům moderny a odráží moderní politické podmínky.⁴⁰

Arnal jde ještě o něco dále, když tvrdí, že „samotné pojetí náboženství jako takového – jakožto entity jakýmkoliv způsobem odlišené od jiných lidských jevů – je funkcí týchž procesů a historických momentů, které generují jeho individualistický koncept“.⁴¹ Koncept náboženství je podle něj nástrojem k demarkaci určité sociálně-politické reality, která je problematizována jen díky příchodu moderny, konkrétně pak moderního sekulárního státu, který se snaží zachovat oddělení od sféry kultury.⁴²

39 *Ibid.*, 30-33.

40 Zde se opět ukazuje, že koncept náboženství může být významným politickým zdrojem, jak již bylo naznačeno dříve. Viz J. A. Beckford, „The Politics of Defining...“, 23-40; M. Introvigne, „Religion as a Claim...“, 41-72.

41 W. E. Arnal, „Definition...“, 31.

42 Tento zajímavý postřeh Arnal rozvádí dále: Jedním z politických důsledků této separace státu a kultury je „vykuchání“ kolektivních cílů z „těla“ státu. Už jen pouhé postulování „náboženství“ je podle Arnala skrytým ospravedlněním moderní tendence státu vymezovat se v rostoucí míře v negativních termínech. Sekulární stát je spíše institucionálním aparátem, jehož prostřednictvím je společnost jakožto sociální útvar chráněna před vpádem jiných do sféry osobního a individuálního, než prostředkem, který umožňuje dosahování společných cílů a kolektivního dobra. Samotná definice moderního demokratického státu tak ve skutečnosti vytváří „náboženství“ jako své alter ego. „Náboženství“ je vnímáno jako prostor, „v němž a skrze nějž jsou jakékoliv kolektivní cíle (spása, spravedlivost atd.) individualizovány a učiněny otázkou osobního závazku či morálky“ (W. E. Arnal, „Definition...“, 32). V podobném duchu hovoří Braun, který rovněž pohlíží na „náboženství“ jako na víceméně prázdný pojem,

Když bychom na základě této analýzy chtěli formulovat nějaký předběžný závěr týkající se postavení pojmu „náboženství“ v rámci evropské (či západní) kultury, můžeme konstatovat společně s Molendijkem,⁴³ že je zapotřebí si uvědomit skutečnost, že představa „náboženství“ byla konstruována v průběhu západních dějin. Molendijk v této souvislosti cituje slova W. L. Kinga, autora hesla „náboženství“ v Eliadově *Encyklopedii náboženství*:

Samotné úsilí definovat náboženství, nalézt určitou specifickou nebo možná jedinečnou esenci či soubor vlastností, která odlišuje „náboženské“ od zbytku lidského života, je primárně západním zájmem. Toto úsilí je přirozeným výsledkem západních spekulativních, intelektualistických a vědeckých dispozic. Je to rovněž produkt dominantního náboženského modu Západu, jenž bývá nazýván židovsko-křesťanským ovzduším, či přesněji teistickým dědictvím judaismu, křesťanství a islámu. ... I západní myslitelé, kteří jsou si vědomi své kulturní podmíněnosti, shledávají, že je obtížné z ní uniknout, poněvadž předpoklady teismu pronikají jazykovými strukturami, které tvarují jejich myšlení.⁴⁴

Tohoto faktu si musíme být vědomi, protože jen maximální reflexe proměn pojmu „náboženství“ v evropské intelektuální historii nám umožní důkladně pochopit složitost problematiky definování tohoto pojmu pro účely současného vědeckého zkoumání.

Pojem „náboženství“ v běžném jazyce

Druhým z významných faktorů, který rovněž (vedle právě analyzovaných dějinných peripetií) sehrává důležitou roli při pokusu vymezit vědecky pojem „náboženství“, je skutečnost, že daný pojem, lépe řečeno termín (či slovo), je již stabilní součástí každodenního jazyka obyvatel společností, jež přísluší k tzv. západní kultuře.⁴⁵ Není pochyb, že tento fakt je nerozlučně spjat právě s dlouhodobou historií existence „náboženství“ jakožto termínu v evropské kultuře. Projevuje se tak, že obsah pojmu „náboženství“ s sebou v rovině běžné mluvy nese zřetelné stopy významů, které tomuto pojmu byly v minulosti přisuzovány.

který se v určité situaci konstituoval jako prostředek negativního vymezování, tentokrát ve vztahu k teologii.

43 A. L. Molendijk, „In Defence of Pragmatism...“, 4-5.

44 W. L. King, heslo „religion“, in: Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion I*, New York: Macmillan 1987, 282; cit. dle A. L. Molendijk, „In Defence of Pragmatism...“, 5.

45 Podobně jako Beckford a Introvigne upozorňuje i McKinnon na sociální, mimoakademickou dimenzi konceptu náboženství. Náboženství dle něj zdaleka není termínem, který by byl primárně užíván odborníky a badateli, nýbrž naopak – jeho pole působnosti je ve větší míře záležitostí mimoakademickou (A. McKinnon, „Sociological Definitions...“, 76).

O vztahu mezi vědeckým úsilím o vymezení náboženství a kulturně zakotvenými, neartikulovanými představami badatele hovoří kupříkladu J. L. Cox,⁴⁶ když se zamýšlí nad situací výzkumníka, který se snaží definovat náboženství. Podle Coxe vědomí badatele předtím, než přikročí k výzkumu náboženství, na jehož základě by pak měl předložit kýženou definici, není v žádném případě ona pověstná *tabula rasa*.

Formální definice, jichž užívají badatelé ..., jsou prezentovány tak, jako by byly odvozeny z pečlivého výzkumu věr a praktik náboženských společenství, jako výsledky daného výzkumu a jakožto validní na základě toho, že byly „ustaveny“ právě tímto způsobem. Lze ovšem ukázat, že definice náboženství je stejně tak produktem předchozích, kulturně a sociálně udržovaných neartikulovaných představ (či „intuic“) o „náboženství“ jako plodem zkoumání náboženství.⁴⁷

Již zmiňovaný J. G. Platvoet potvrzuje, že moderní termín „náboženství“ je tzv. prototypickým termínem. Prototypický termín je podle Platvoeta „všední slovo (lidový‘ pojem či kategorie ‚přirozeného jazyka‘), díky němuž nabývají jeho uživatelé pre-teoretického intuitivního chápání jeho širokého významu a rozsahu v procesu socializace a jazykového osvojování“.⁴⁸ Účel tohoto termínu není analytický; nemá být prostředkem k pečlivé klasifikaci či jednoznačné definici, nýbrž médiem plynulé, pre-teoretické komunikace uprostřed běžných záležitostí každodenního života. „Prototypické termíny slouží jako pragmatické nástroje snadné, ale efektivní komunikace mezi uživateli ‚přirozeného‘ jazyka v běžném sociálním životě.“⁴⁹ Kognitivní obsah těchto termínů bývá omezený a z velké části skrytý. „Náboženství“ je takto označením, jež zahrnuje nejasnou škálu velmi komplexních a rozmanitých fenoménů v lidských kulturách a společnostech, které jsou vměstnány pod společnou hlavičku, poněvadž je my (jakožto „lidé Západu“, *Westerners*) na základě svých západních představ shledáváme v určitých ohledech podobnými. Smyslem zde totiž není detailní, nýbrž pouze rychlé, snadné a povšechné porozumění (*comprehension in outline*) tomu, co je daným termínem sdělováno; jejich účel je pragmatický.

Důsledkem takového zaběhnutého a nereflektovaného fungování termínu „náboženství“ v západní kultuře je skutečnost, že jej lze jen obtížně naplnit nějakým přesvědčivým a obecně uznávaným obsahem. „Náboženství“ je tak jakýmsi „přízrakem“ (*specter*),⁵⁰ něčím, s čím se běžně setká-

46 James L. Cox, „Intuiting Religion: A Case for Preliminary Definitions“, in: Jan G. Platvoet – Arie L. Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*, Leiden: E. J. Brill 1999, 267-284.

47 *Ibid.*, 267.

48 J. G. Platvoet, „Contexts, Concepts & Contests...“, 463.

49 *Ibid.*, 464.

50 W. Braun, „Religion...“, 3.

váme a o čem se domníváme, že víme, co je, ale co se při bližším pohledu ukáže být vlastně něčím zcela neznámým a neuchopitelným. Vědění o „náboženství“ je automatickou součástí obecného, byť nejasného vědění o našem světě. Lingvistický výraz „náboženství“ je důvěrně známou kategorií, kterou rutinně používáme, podobně jako slova „sex“ nebo „politika“. Ovšem stejně jako v případě těchto termínů se pod nimi skrývá rozsáhlý soubor přidělovaných významů, takže se v konečném důsledku ukáže, že obsah termínu „náboženství“ je velmi neurčitý.⁵¹

Mechanismy, skrze něž se konstituuje běžná, „lidová“ představa „náboženství“, identifikuje M. Southwold.⁵² „Náboženství“ pokládá za polytetickou třídu:⁵³

... většina tříd, skrze něž klasifikujeme jevy, je polytetická. Je to proto, že jsou vedlejšími produkty užívání běžného jazyka: taková třída je pouhou sumou věcí, pro něž lidé používají určité slovo. Je vytvářena postupně a nikoliv striktně pro vědecké účely. Fenomén je zařazen do určité třídy tehdy, pokud významně připomíná alespoň jednoho jejího uznávaného člena; nikdo se nezajímá o to, zda každý člen připomíná každého dalšího člena tím, že by sdílel stejnou společnou sadu atributů.⁵⁴

To je důvodem, proč je termín „náboženství“ na jedné straně tak široce aplikovatelný a na straně druhé natolik problematický. Zde leží jádro problému odborné definice náboženství, neboť je obtížné definovat „náboženství“ v situaci, kdy takřka každý na úrovni „zdravého rozumu“ ví, co „náboženství“ je.

Potřeba explicitní odborné definice náboženství

Na předcházejících řádcích jsme mohli vidět, jak komplexní je při bližším pohledu problematika definování náboženství pro odborné účely. Nejenže jsou jednotlivé dílčí pokusy o vytvoření konkrétní definice náboženství do velké míry determinovány zakotveností badatele ve vlastní kultuře, nýbrž i samotná idea, samotný „nápad“ definovat „nezaujateř“ náboženství je produktem specifických kulturních a sociálních podmínek.

51 Braun podotýká, že neurčitost pojmu „náboženství“ může být někdy udržována záměrně s cílem zachovat určitou „mysterióznost“ náboženství, třeba jako záležitost čistě osobní neartikulovatelné zkušenosti.

52 Martin Southwold, „Buddhism and the Definition of Religion“, *Man* 14/4, 1978, 362-379.

53 Polytetickou třídou lze jednoduše řečeno rozumět takový soubor jevů, pro něž neplatí, že u všech jeho členů jsou přítomny všechny znaky důležité pro zařazení určitého jevu do této skupiny.

54 M. Southwold, „Buddhism and the Definition...“, 370. Tento přístup k definicím se opírá o koncepci jazykových her, jak byla prezentována Ludwigem Wittgensteinem. Blíže viz A. McKinnon, „Sociological Definitions...“, 70-77.

Vraťme se ale opět k tomu, co nás zde zajímá, tedy k problému definice náboženství v sociálních vědách. Již jsme zmínili, v čem spočívá obecně potřeba definice. Nyní nám by již mělo být jasné i to, proč je užitečné konstruování definice náboženství při společenskovědním studiu. Jak jsme ukázali, je slovo „náboženství“ něčím, co je v běžném jazyce pevně zakomponováno a každý člověk tudíž svým způsobem „ví“, co náboženství je.⁵⁵ Takovéto vědění ovšem pro účely odborného zkoumání nepostačuje, a proto musí být určitým způsobem systematizováno. Je potřeba vymezit „náboženství“ tak, aby mohlo být předmětem další vědecké analýzy.

Jak už víme, není tento úkol snadný, poněvadž to, co se v běžném jazyce označuje jako „náboženství“, se projevuje rozsáhlou diverzitou. V tomto bodě proto někteří autoři hovoří o tom, že by definice neměla být stanovena na počátku studia, nýbrž až na jeho konci a po důkladném zkoumání. Definice by měla být výsledkem takového výzkumu. V této souvislosti se často odkazuje na Maxe Webera.⁵⁶ Že však tento postup má svá úskalí, potvrzuje samotný Weber, který „jak se zdá, nepokročil ve svém studiu natolik, aby došel k jasnému názoru na tuto otázku, poněvadž nám nezanechal žádnou definici“.⁵⁷

Weberův postup má samozřejmě svou logiku. Nikdy si totiž nemůžeme být jisti, že daný předmět zkoumání známe natolik, abychom mohli stanovit jeho adekvátní definici. Na druhé straně je ovšem třeba připomenout nebezpečí, na něž upozorňuje M. B. Hamilton. Ilustruje je na příkladu antropologa S. F. Nadel, který byl přesvědčen o tom, že „ať už je oblast ‚věcí náboženských‘ jakkoli definována, zůstane zde vždy prostor ... pro nejistotu a bude obtížné určit, kde přesně leží dělící čára mezi náboženstvím a ne-náboženstvím. Navrhuje proto popisovat vše, co má nějaký vztah k náboženství, až do chvíle, kdy si budeme jisti, že jsme nic nevynechali.“⁵⁸ Hamilton dává Nadelovi za pravdu v tom, že každá definice s sebou nese dávku nejistoty. Zároveň však odhaluje past, do níž se Nadel chytil. Jak totiž může někdo vědět, co má vztah k náboženství, když neví, kde leží jeho hranice?

Dostáváme se tak k tomu, co bývá některými autory označováno jako *implicitní* definice. Podle McKinnona právě implicitní uchopování náboženství není typické pouze pro Maxe Webera, ale obecně pro celou socio-

55 Ronald L. Johnstone, *Religion in Society: A Sociology of Religion*, New Jersey: Englewood Cliffs 1983, 9; K. A. Roberts, *Religion in Sociological...*, 21.

56 Např. H. Paul Chalfant. – Robert E. Beckley – C. Eddie Palmer, *Religion in Contemporary Society*, Sherman Oaks: Alfred Publishing 1981, 16; A. McKinnon, „Sociological Definitions...“, 67.

57 Malcolm B. Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, London: Routledge 1995, 11.

58 *Ibid.*, 11.



logickou debatu ohledně definice náboženství.⁵⁹ Dané slovní spojení označuje situaci, kdy badatelova kritéria pro identifikaci určitého jevu zůstávají skrytá (tedy implicitní) a nejsou přístupná „veřejné kontrole“ (*public scrutiny*).⁶⁰ Každé zkoumání totiž vždy vychází z určité představy, z určité „intuice“, pokud jde o vymezení zkoumaného předmětu.⁶¹

V této situaci je proto rozumnější (a poctivější) učinit užívaná kritéria explicitními hned na počátku, čímž se můžeme vyhnout zmatku a omylům. Zde se pak již otevírá pole pro samotnou diskusi o konkrétní podobě odborné definice náboženství.

59 A. Mc Kinnon, „Sociological Definitions...“, 67.

60 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday Anchor Books 1969, 175-176; M. B. Hamilton, *The Sociology of Religion...*, 12.

61 Blíže viz J. L. Cox, „Intuiting Religion...“, 267.

SUMMARY

Defining Religion in Social Sciences

If one wants to deal with the problem of defining religion in the field of social sciences, one needs to consider, at first, the broader aspects of the process of defining such a subject. What is of great importance here is the fact that the academic context is not the only context where religion is defined. There are also other areas that operate with definitions of religion – the ordinary language sphere and the institutional-administrative sphere (law, politics, economy).

How religion is “operationalized” or “conceptualized” there strongly influences every effort to define religion for academic and scientific purposes. For this, at least two important facts need to be borne in mind.

First, it is the historical development of the term “religion” in the Western non-academic discourse. What the word “religion” means has not always been the same throughout history. The notion of what “religion” is has been constructed in the course of the history of Western civilization. As the centuries were passing, the meanings were changing. From a certain point of view, the very notion of religion as something autonomous is a sort of “invention” that has its origin in the era of the Enlightenment.

Secondly, it is a fact that the given term is the established part of everyday, ordinary language of the people of the western culture, which is connected with the previous “historical” factor. In the meanings which the word “religion” has in modern Europe in ordinary speech, one can see clear traces of its earlier meanings brought from the past.

In conclusion, it could be seen that not only every particular effort to create a definition of religion, but also the very idea of an “unbiased” definition of religion is the product of the specific cultural and social conditions. What the author of the article is calling for, is not any kind of resignation in defining religion. In his opinion, such a “strategy” is not even possible because at least an “implicit” definition is always present when “religion” is being dealt with. Thus, it is better to reflect our cultural biases at the beginning, and then, to establish our “explicit” criteria for what one understands by the term “religion”. In doing so, we can avoid a lot of confusion and mistakes. Then, there would be enough space for discussing which definition of religion is the most suitable or the most practical and useful for further analysis.

Katedra sociologie
Fakulta sociálních studií
Masarykova univerzita
Gorkého 7
602 00 Brno

ROMAN VIDO

e-mail: vido@fss.muni.cz