

dřit evropské Vánoce jako projev kulturního společenství“ (s. 446), spojovaného sdílenou duchovní a kulturní zkušeností. Vánoce – jedinečné vrstvené kultur – se nedají v podobě Božího narození odvodit od jednoho počátku (s. 441). Tento přístup je i odborně sympatický, neboť v rámci monografického kompendia ani nelze mnohé další naléhavé otázky řešit. Autorky oprávněně upozorňují na potřebu široce koncipovaného kulturně prostorového studia vánočních tradic v širším rámci (nejen křesťanského Východu a Západu), neboť pouhé rozlišování Východu a Západu „pro poznání lidové kultury evropských Vánoc nestačí“ (s. 444). Jde o významný podnět, který by neměl zaniknout.

Snaha zhutnit text by si někdy přece jen vyžádala další dopovězení, která by prohloubila zejména pohled na ontologické a gnoseologické kořeny jisté diskrepance dvou poloh slavení Vánoc: kultu (tvůření) a kultury Vánoc (s. 442) a jejich spojení s myšlenkou, že „se ve vánočních tradicích lidové kultury přibližuje posvátné a pozemské, prostřednictvím jejich nahlížení lidskou zkušeností“ (s. 444). To však již překračuje etnologickou kompetenci a přímo vybízí k mezioborovému diskursu o fundaci pohanské a neteistické (nejen) kultury Vánoc. Jak autorky dokládají, etnologie má čím přispět i ke studiu neapoštolské a neevangelijní transcendence, zpodobované v úkonech kompenzujících tajemství plynutí času, cyklického vznikání a zanikání rituály obnovy a reprodukce konceptů duchovní a solidární spřízněnosti osudem a lásky k bližnímu. Celkovým uchopením tématu se autorky dotýkají řady průřezových mezioborových problémů religionistických, kulturně historických, hymnologických, sociálně psychologických i teologických. Jde o zásadní, čtivě napsanou odbornou práci, která nabízí zajímavé úhly pohledu, využitelné v kontextech dalších oborů. Soustředění roztroušeného, a přitom reprezentativního materiálu je ojedinelé, jeho kladení vedle sebe často ponechává prostor pro vlastní zamyšlení čtenáře nad jeho antropologickými, sociálními a kulturními souvislostmi. Graficky vkusně ztvárněná publikace je vybavena bohatou černobílou i barevnou fotografic-

kou a obrazovou dokumentací. Významným počinem je také věcný rejstřík a výběr z rozsáhlé literatury, jejíž soupis je již sám o sobě důležitým zdrojem pro studium tohoto období.

ALEXANDRA NAVRÁTILOVÁ

Dušan Lužný – David Václavík a kol., Individualizace náboženství a identita: Poznámky k současné sociologii náboženství,

Praha: Malvern 2010, 351 s.
ISBN 978-80-86702-69-8.

K sepsání recenze jsem přistoupil po vyzvání redakce, a to jako člověk, který není příliš seznámený se stavem oboru. I proto jsem splnění slibu odkládal s tím, že si knížku vezmu jako letní čtení a poskytnu „názor čtenáře“. Mezitím se první autor publikace stal mým přímým nadřízeným. Funkční nadřízenost je však daleka vztahu *paramparry*, a tak jsem se ze slibu napsat recenzi odkazem na střet zájmů nevykroutil.

Podtitul práce („Poznámky k současné sociologii náboženství“) je výstižný. Kniha nemůže nahradit ucelený pohled na východiska, předmět a metody dané sociologické disciplíny. Shrnuje spíše dílčí pohledy, které mohou být pro jednotlivé čtenáře velmi inspirativní, ale někdy také nesrozumitelné, ať už pro vlastní obsah či formu zpracování. Z knihy není zřejmé, zda editoři uvažovali o předpokládaném publiku a tomu přizpůsobili zpracování jednotlivých textů. Problémem může být i nevyrovnaná kvalita příspěvků, které zřejmě neprošly klasickým recenzním řízením (v knize jsou zmíněni dva lektori, nikoliv recenzenti). Na druhé straně knižní publikace dokládá odvalu jít s kůží nejen na trh vlastního oboru, neboť sociologie náboženství má potenciál oslovit

i širší veřejnost. Dodejme, že vydání knihy bylo podpořeno grantem „Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich sociopolitické a socioekonomické důsledky“ (GA ČR, 2006-2008).

Většina přispívajících v nedávné době studovala nebo dále studuje na Ústavu religionistiky FF MU v Brně, kde se snaží v rámci studia religionistiky konstituovat „proud sociologického uvažování o náboženství“ (s. 7). Vrchol odborné kariéry těchto lidí teprve přijde, píše „staršina“ editor v předmluvě. Knihu ale nelze považovat za manifest vnitřně koherentní skupiny lidí. Spíše každý zvlášť předkládá to, co vyčetl, čemu se naučil, co vybádal.

Do určité míry je možné recenzovanou publikaci srovnávat se sborníky věnujícími se sociologickým teoriím, které editoval Jiří Šubrt a vydalo nakladatelství Karolinum. I ony obsahují většinou texty mladších autorů, ale zřetelnější je u nich snaha v podobě učebního textu podat témata, na která se jinde zatím příliš nedostalo. V případě *Individualizace náboženství a identity* jakoby šlo víc o to, dát o sobě vědět. Z názvu je však patrné určité metodické vymezení. Nehleďte v knize statistiky ani výsledky velkých kvantitativních šetření, ale spíše představení a diskusi používaných konceptů a narativní přístup ke zkoumaným tématům.

Rozdělení knihy o 350 stranách do tří částí nabízí čtenáři volbu, odkud začít, a do jisté míry jej chrání před utopením v houšti stránek. S vnitřní strukturací některých textů je to už horší. Tu a tam se stává, že se nové téma objevuje takřka uprostřed odstavce.

Dušan Lužný sám sebe logicky vyjímá z porevoluční generace religionistů/sociologů náboženství, kterou se při přípravě knihy obklopil. Jeho příspěvek „Globalizace a sociologie náboženství“ (s. 13-40) uvádí první část knihy se spřízněným názvem „Náboženství, globalizace a (de)sekularizace“. Text patří mezi „nejkantorstější“ z celé knihy. Autor srovnává různé přístupy k tématu globalizace a vztahu mezi individualizací a náboženstvím. Pro začínající nabízí systemizovaný pohled, pokročilí mohou celkem logicky najít různá čertova kopytka. Například má-li ekonomická globalizace vyjádřit kvalitativně odlišnou podobu a dynamiku

současného světa, pak jejím jádrem musí být asi víc než jen „vzrůstající objem směny zboží (včetně služeb), který se děje bez ohledu na hranice národních států“ (s. 14). Globalizace by také byla dost starou záležitostí, kdyby byla spojena s okamžikem, v němž směna a s ní spojený spletenec vztahů vzájemně provázanosti překročily hranice národních států (*ibid.*). Přednější je ovšem programatické vyznění textu, které se odráží například ve spojení „globální sociologie náboženství“ a v požadavku interkulturní komparace. Jinými slovy, budoucnost sociologie náboženství – i v českém kontextu – autor zřejmě nevidí ve zkoumání témat lokálních, tradičních a s historizujícím akcentem. Toto shrnutí je však už interpretací recenzenta a může být snadno relativizováno odkazem na závěrečný text celé knihy, který Dušan Lužný pojmenoval „Základy perspektivy sociologie náboženství“ (s. 343-347).

Text Romana Vida „Vstanou noví bohové: Odkaz Ěmila Durkheima pro moderní sociologii náboženství“ (s. 41-63) jako by naplňoval staré pravidlo, že myšlenky evropských otců sociologie se po překonání oceánu rozvíjí do amerických rozměrů a posléze uplatňují při interpretaci dění v tamní společnosti. Velký prostor je věnován konceptu občanského náboženství (Bellah). Nejde zrovna o jednoduché čtení, které navíc působí vzdáleně. Možná i zde lze hledat příčiny toho, proč dnes těžko chápeme fenomény typu Tea party. Místy se zdá, že ve zjednodušené podobě by občanské náboženství českému čtenáři/divákovi mohly lépe představit vybrané díly seriálu Simpsonovi. Roman Vidó nepochybně klade zajímavé otázky, například k tématu náboženství a jeho potenciálu přispívat k sociální soudržnosti společnosti nebo také povzbuzovat společenský konflikt. Z evropského hlediska by bylo zajímavé sledovat náboženské základy různých tradic sociálního státu, které poměrně zřetelně odolávají nějaké podobě evropeizace.

„Sociologie náboženství v době nejen postmoderní“ z pera Jana Váněho (s. 64-86) má z celé knihy největší polemický potenciál. Potíž vidím v tom, že argumentační linie je místy tak zašmodrchaná, že není vždy

zřejmě, jakou pozici zaujímá samotný autor. Snad za to může i jeho úzkostlivě obranářský postoj. Blýská se sociologií náboženství na lepší časy? Dostává se jí zájmu veřejnosti? Pozor na svody, volá Váně. Musí zůstat vědou! Svody k čemu? Jakou vědu má v oné nejen postmoderní době na mysli, ptá se pak čtenář. Může zůstat věda nezasazena mocí a zároveň zůstat kompetentní? Užívá-li autor pro dnešní význam a vliv médií metaforu „Extra Media nulla salus“ (s. 73), pak lze na jeho adresu poznamenat, že by sociologii náboženství budoval nejráději podle vzoru „Sociologia religiosa semper reformanda“.

Osobně mně v knize poznámek k současné sociologii náboženství nejvíce zaujala (a co víc, konvenovala mi) jedna z poznámek pod čarou, v níž Milan Fujda komentuje tezi o vlivu tištěné kultury na chápání náboženství v industriálních společnostech: „Humanitní vědy se stávají aktivitou zaměřenou převážně na studium psaných materiálů, takže mají tendenci vnímat náboženství nikoliv jako to, co se dělá, jako písně, které se zpívají a jako příběhy, které se vypráví, jako sociální interakce, k nimž dochází na základě stanovených pravidel, ale jako věroúčinné systémy, v které se věří“ (s. 107). Zdá se mi totiž, že tam, kde (nejen) sociologové náboženství žádnou zjevnou (nejlépe černě na bílém tištěnou) doktrínu nenachází, obrací se k žitému náboženství, k tomu, co se dělá, vypráví a podobně. Pak snadno postulují podstatný rozdíl mezi individualizovanými a detradicionalizovanými formami náboženství, jimž věnují hlavní pozornost, a tím, co označují například jako religiozitu církevní, tradiční, dogmatickou, prostě vše, co je pro sociologii náboženství budoucností pasé. Milan Fujda naopak svůj text „Modernizace, krize a náboženství: Média a šíření detradicionalizované religiozity“ (s. 87-117) otevírá s odkazem na literaturu tvrzením, že „můžeme vnímat vznik církevní religiozity (ve smyslu pluralizace církví působících v Evropě) jako souběžný se vznikem té necírkevní, individualizované a detradicionalizované“ (s. 88). Pro někoho může být hlavním přínosem tohoto příspěvku poukaz na vliv rozšíření tisku na náboženství. Pro mne Fujdův text (snad nezamyšleně) klade současné sociologii nábo-

ženství přinejmenším tak podstatné otázky, jaké se pokusil formulovat Jan Váně.

Text Michaely Ondrašínové „Jak uchopit „neuchopitelné“: Diskuse o detradicionalizované spiritualitě“ (s. 118-142) se hlásí do obecnější metodologické diskuse týkající se pojmenování, vymezení a klasifikací „náboženských“ jevů (s. 119). Autorka poukazuje na vágnost výrazů „New Age“ a „spiritualita“, ale také na to, že hranice mezi institucionalizovaným náboženstvím a detradicionalizovanou spiritualitou není jednoznačná a je spíše produktem různých diskursů (s. 128). Širší rozpracování dle mého soudu zaslouží Ondrašínovou zmiňovaný koncept „spirituálního trhu“ a zohlednění existence sítí.

David Václavík přispěl přehledovou studií „Konformita a změna: Sociální napětí, jeho transformace a role ve vývoji nových náboženských hnutí“ (s. 145-157), která se opírá o literaturu anglosaské provenience a mohla by sloužit i k výukovým účelům. Vztah tématu transformace hnutí k názvu části, v které figuruje na prvním místě („Individualizace a identita“), není příliš zřejmý.

Tři další texty se věnují tématu (de)konverze, jejíž úzká souvislost s titulem je naopak nesporná. Jan Krátký v textu „Analýza biografické narace při studiu náboženské konverze“ (s. 158-175) představuje biograficko-narativní paradigma a dochází mimo jiné k závěru, že „nahlížení náboženské konverze pomocí individuálních příběhů je ospravedlnitelné jen pokud nově získané informace dovolí zobecnit náš závěr směrem za individuální případ“ (s. 172).

Jakub Cigán v příspěvku „Metafóra racionality náboženské konverze“ (s. 176-202) z pozice kognitivní vědy horlivě kritizuje uplatnění teorie racionální volby ve studiích náboženské konverze. Přes řadu postřehů je trochu s podivem, jak jednolitě vykresluje kritizovanou teorii. Naopak u kognitivní vědy poznamenává, jak se jím zvolená dvojice autorů zásadně vymezuje vůči svým předchůdcům. Právě tento nový přístup má mít takovou váhu, že je nutné přehodnotit značnou část tradiční filozofie, respektive její chybné předpoklady. Čtenáři však možná bude scházet věrohodnější a argumentačně

silnější zdůvodnění, proč se více spolehnout na jedny teze (kognitivců Lakoffa a Johnsona) a odmítnout jiné (Starka a Bainbridge za uplatnění teorie racionální volby). Lze snadno kritizovat jednostranně ekonomizující přístup ke zkoumání konverze, již těžší je ubránit se tomu, aby byl jednoduše vyměněn za jiný dílčí pohled.

Silvie Kotherová v textu „Kam odchází Haré Kršna: Apostaze a udržení identity ‚oddaného‘ mimo ISKCON“ (s. 203-229) uvádí svůj badatelský počin do poměrně širokého kontextu. Ten se vyznačuje snad až přemírou odkazů na literaturu, která v několika případech není uvedena v seznamu na konci práce. Naopak v menší míře autorka představuje svůj vlastní výzkum včetně použitých metod. Čtenář se nedozví, jak autorka získala „výpovědi respondentů“ a jak je vybírala. Naopak se od něj očekává jistá znalost českého prostředí Haré Kršna, zejména spory, ke kterým v nedávné minulosti došlo. V tomto ohledu je nezřetelné autorčino vymezení vůči starším textům Zdeňka Vojtiška na dané téma. Poukaz Kotherové na neradikální podobu dekonverze je inspirativní. Neměl by však vést k přílišné generalizaci bez prověření toho, zda nejde o závěr ovlivněný metodologií autorčina šetření. Výběr respondentů (je to správná volba termínu?), který nezahrnuje „odpadlíky“ (s. 218), jistě má vliv na zjištění, že dekonverze je „spíše postupný odklon, který nemusí vždy dojít k úplnému završení“ (s. 226). Důležité je také to, v jakém místě tohoto odklonu byli respondenti vyslechnuti.

Stručné výsledky empirického zkoumání předkládá také případová studie Lucie Hlavinkové „Šíření forem ‚subjective-life spirituality‘: Komunikace homeopat-klient“ (s. 230-249). S pomocí „disciplín na pomezí sociologie a lingvistiky“ (s. 230) se snaží uchopit možnosti šíření tzv. klasické homeopatie. Pro věrohodnější vyznění by bylo dobré věnovat více prostoru přiblížení rozhovorů a metody analýzy získaných výpovědí. Výpovědi akcentující aktivitu klientů mohou být reakcí na to, jak se ptala autorka. Dle ní jde o to, „jak respondenti sami chápou danou situaci, kterou prožívají a jak díky tomuto chápání přizpůsobují svou řeč“

(s. 234). Autorka však někdy výpovědi terapeutů předkládá také jako objektivní popis toho, co se odehrává v kontaktu s klienty včetně toho, s jakými očekávaními do něj klienti vstupují. Jazyk formuje nejen to, jak se ptáme, ale také jak píšeme. Ač je mezi komunikačními partnery jen o něco více než „homeopatický“ podíl mužů (jeden z osmi), nemluví se o terapeutkách.

Texty Daniela Topinky a Jakuba Havlíčka jsou zdaleka nejrozsáhlejší, a vydají tak na samostatnou část nazvanou „(Staro)nové formy kolektivní identity“. Topinkův text „Integrace imigrantů/muslimů do ‚české‘ společnosti“ (s. 253-301) by možná zůstal nejdelším i po té, co by z něj bylo odstraněno místy nadbytečné opakování. Pro autora je typická metodická pečlivost, což na druhé straně dovoluje kladení otázek. Nestálo by za to z největší turkické sunnitské kategorie muslimů vyčlenit například „evropské muslimy“, u nichž snad může integrace nabývat jiných podob už s ohledem na určitou míru společné historie zemí původu, někdy i pro podobu jazyka? Trochu překvapivé je, že se zástupci některých významnějších zemí původu (Bosna a Hercegovina, Bulharsko, Afghánistán a Pákistán, srov. s. 258) nedostali do výběru (viz výčet na s. 263). Není to tím, že například muslimové z evropských zemí byli záměrně pominuti, neboť nesplňovali podmínku deklarace vlastního muslimství? Co tato podmínka konkrétně obnáší, když ji splňuje asimilovaný Husajn i (momentálně) odpadlý Umar? Otázku rozlišování důrazu kladeného buď na etnokulturní, nebo na religiozní identitu také může komplikovat to, že minimálně o části migrantů ze zemí bývalé Jugoslávie lze mluvit nejen jako o muslimech, ale také jako o Muslimech. Jakým způsobem byli vybíráni reprezentanti čtyř typů integrace? Vzešla kategorizace jejich integračních projektů z analýzy rozhovorů (tj. zdola), nebo aplikací Les-thaegheho typologie (výběr vhodných případů)? To jsou jen některé otázky, které mne napadaly při čtení Topinkova důkladného textu.

V textu Jakuba Havlíčka „Případ svatyně Jasukuni – ‚náboženské‘ a ‚sekulární‘ v dějinách moderního Japonska“ (s. 302-339) se podobně jako u Milana Fudgy vyskytuje vě-

ta, kterou jsem si – obrazně řečeno – v knize dvakrát podtrhl. Dvakrát s odkazem na Talala Asada a potřetí v parafrázi, tj. s velkým akcentem, se Havlíček dovolává toho, že je třeba se stále ptát, „kdo, kdy, proč a jakým způsobem vymezuje sféry ‚sekulárního‘ a ‚náboženského‘, neboť je to právě tato dichotomie, která nám vůbec dovoluje vznášet otázku po náboženství“ (s. 331). Příklad svatyně Jasukuni je pro takové tázání velmi příkladný. Obsah analýzy (zvláště otázky „proč“ a „jak“) by mohl být ještě daleko důkladnější. Havlíček však celkem pochopitelně věnoval poměrně velký prostor přiblížení historie a současnosti tohoto důležitého místa japonského státního šintó.

Přehlížím-li své poznámky k tomu, co jsem se dozvěděl o sociologii náboženství, zbývá mi ještě pár otázek. Nechci a nemohu nikomu předepisovat, čím se má zabývat, ale silná orientace na nová náboženská hnutí se mi jeví jako trochu jednostranná a snad i schematická. Vše církevní jakoby bylo spojeno s „nesmíš“ nebo „musíš“, kdežto v nových náboženských hnutích jsou jednotlivci nadáni alespoň určitou mírou svobody (konzumenta). Zdá se mi, že sociologie náboženství má sklony k neofilii. K ní přičítám i jakési nutkání vymezovat se (někdy až ostentativně či s určitým despektem) vůči teologům, jako by bylo zjevné a nerozporné, o co všichni usilují, ale hlavně jako by to vše nějak patřilo minulosti a bylo plné ideologie. S odkazem na stať Milana Fujdy se pak ptám, zda v tom není kus chybějícího historického přehledu nebo snad efekt dřívějšího soustředění humanitních věd na psané dokumenty. Je snad například církevní religiozita s jejími dnes rozmazanými konturami dostatečně popsána a nemá jako téma co nového nabídnout? Není snadné to předhazovat po-revoluční generaci autorů, přesto se však zdá, jako by přijali „před-revoluční“ náhled, že vše teologické se týká kněžských seminářů a učilišť, které nemají co dělat na univerzitách, a vše náboženské/církevní je jen to, co se děje za zdmi kostelů a modliteben. Pak se obávám, zda si religionisté a sociologové náboženství skutečně kladou otázku vymezení „sekulárního“ a „náboženského“, nebo se jí v nějaké zjednodušené podobě vyhýbají. Může se jim totiž snadno stát, že se této

úlohy zhostí někdo docela jiný. Z nedávné doby mne napadá případ shromáždění v Krupce 9. 4. 2011, které se postavilo do cesty ohlášenému pochodu příznivců Dělnické strany sociální spravedlnosti. Kritiku policejního zásahu odvracel nejprve mluvčí Ministerstva vnitra ČR pro Českou televizi a později policejní prezident podobnými argumenty. Petr Lessy v rozhovoru pro týdeník *Respekt* mimo jiné uvedl: „Policie se často stává jakýmsi arbitrem, který posuzuje vyváženost mezi svobodou shromažďování a svobodou projevu. Navíc ten nový fenomén protestu formou bohoslužby byl zcela účelový a neměl s charakterem náboženského shromáždění nic společného. Tam šlo vlastně o obehnutí práva shromažďovacího“ (Ondřej Kundra – Jaroslav Spurný, „Musíme přiznávat i své chyby“, *Respekt* 22/29, 2011, 46-51). Tak vida, v České republice je možné konat bohoslužby, které nemají charakter náboženského shromáždění. Co na to sociologie náboženství?

Letní čtení knihy *Individualizace náboženství a identita* mne inspirovalo k řadě otázek. Pokud i další čtenáře přivede ke kladení otázek a nikoliv k hotovým odpovědím, splní publikace svůj účel.

DAN RYŠAVÝ