

viňovali moderní spiritismus z materialismu.

Zásadní vliv na vývoj moderního esoterismu měl podle Goodrick-Clarka příchod Heleny Blavatské a založení Theosofické společnosti. Ta představovala nejen renesanci okultismu, ale, jak autor uvádí, také „pomohla přesměrovat zájem o spiritismus směrem ke koherentnímu učení, které kombinovalo kosmologii, moderní antropologii a evoluční teorii s lidským duchovním vývojem“ (s. 203). Tento přesun od stále konzumnější a povrchnější formy spiritismu k vědeckému pojetí moderního esoterismu je často v rozporu s tím, co je na něm obvykle nejvíce kritizováno, tedy jeho negativním postojem k vědě a vědeckým metodám. Podle Goodrick-Clarka vedla praktická forma esoterismu ve 20. století nejen ke vzniku alternativních terapií a technologií, ale někteří představitelé se přímo podíleli na vědeckém výzkumu. Ehrenfried Pfeiffer například realizoval výzkum v oblasti éterných sil na poli chromatografie a krystalografie a podařilo se mu vytvořit diapositivы krystalizované krve pro diagnostické účely. Lili Kolisková zase vytvořila techniku kapilární dynamolýzy, s jejíž pomocí se dala zjišťovat výživná hodnota jídel a potenciál homeopatických léků (s. 212). Goodrick-Clarke jde ovšem ještě dál. Uvádí, že esoterika nejen absorbuje vědecké diskursy, ale také je vytváří, jak tomu podle něj je u teorií vnímání nebo teorie pole. Ty se mimo jiné staly vděčným tématem autorů populárně-esoterické literatury. Lynne McTaggartová například spojila teorii pole s koncepty několika dalších myslitelů a použila pro ni nový poetizující termín „pole počátku“, které vyjadřuje zrcadlový obraz a záznam všeho, co v minulosti existovalo. Jakákoliv část vesmíru se může kdykoliv zkontaktovat s jinou a také ji ovlivňovat (s. 220). Tímto autorka vyslovuje názor, který se uchytil i v hlavách některých představitelů hnutí Nového věku.

U knihy jako celku je třeba ocenit autorův strážlivý přístup, snahu představit hlavní autority a směry v rámci dějin západního esoterismu a poskytnout o nich maximální množství informací na relativně malém prostoru. Ve svém výkladu přitom klade důraz na historický kontext a neopomíjí uvádět ani dalekosáhlejší vlivy. Následkem je, že místy

poněkud odbíhá od tématu a zahrnuje čtenáře jmény a daty. Snaha o věcnou důkladnost vede k poměrně malému seznámení s myšlenkovými koncepty jednotlivých autorů, což čtenáře častěji povede ke hledání alternativních zdrojů a k poznámkovému aparátu, na jehož kvalitu jsou tak kladeny vyšší nároky. Pokud bude čtenář chtít knihu používat jako odbornou příručku, bude předpokládat, že obsahuje jmenný rejstřík. Ten však bohužel nenajde. Protože ale publikace, která by se systematickým způsobem zabývala dějinami západního esoterismu, na českém trhu dosud chyběla, lze Goodrick-Clarkovu práci i přes zmíněné nedostatky považovat za velmi cennou příručku, která si zaslouží pozornost. A pokud představuje první z autorovy řady dalších, v nichž bude téma západního esoterismu rozvíjeno, mohou tyto budoucí knihy zmíněné nedostatky napravit.

MAREK ADAMÍK

Zdeněk R. Nešpor, Příliš slábi ve víře: Česká ne/religiozita v evropském kontextu,

Praha: Kalich 2010, 214 s.
ISBN 978-80-7017-147-9.

V krátkém časovém rozpětí se česká odborná veřejnost mohla setkat hned se dvěma publikacemi, jež si za svůj cíl vytkly důkladně zmapování náboženské situace v české společnosti. Vedle knihy brněnského religionisty Davida Václavíka *Náboženství a moderní česká společnost* (Praha: Grada 2010; viz recenzi Roman Vido, „David Václavík, Náboženství a moderní česká společnost“, *Religio: Revue pro religionistiku* 18/2, 2010, 250-256) se jedná o publikaci pražského historika a sociologa Zdeňka R. Nešpora s názvem *Příliš slábi ve víře: Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Oba texty spojuje nejen totožný předmět zájmu, ale do značné míry i zvolený přístup. Jak Václavík, tak Nešpor ve svém

badatelském úsilí využívají interdisciplinárních poznatků, takže ani jednu z uvedených prací nelze považovat za „čistě oborovou“. Čtenář tudíž může narazit na pasáže mající povahu historické sondy i na ty, jež mu nabízejí kvantitativní data ze sociologických šetření. Pojítko mezi oběma pracemi můžeme najít také ve faktu, že se pohybují na pomezí textu popularizačního a striktně vědeckého.

Zdeněk R. Nešpor patří k nejviditelnějším a autorsky nejplodnějším postavám současné české sociologie náboženství. Ve svých pracích zúročuje dvojí kompetenci historika a sociologa, což pro sledovanou problematiku představuje jednoznačné pozitivum. V recenzované knize tak čerpá z historických i sociologických dat a jeho hlavním úmyslem je předložit jejich interpretaci v širším mezinárodním kontextu. Nejde mu přitom o zahlcení čtenářů daty, ale spíše o nabídku kvalifikovaného vysvětlení toho, co ona data sdělují. Nešpor přitom hned v úvodu přiznává, že jeho kniha si neklade „nárok na úplnost, jako spíš na porozumění ústředním tématům, otázkám a ‚problémům‘ vztahu moderní české společnosti k (různým podobám) náboženství“ (s. 13). Případně zájemce o „podrobnější a náročnější sociologické analýzy“ odkazuje na jím užitou odbornou literaturu či jeho vlastní, dříve publikované studie. Tímto se hlásí k primárně syntetické a zpřehledňující funkci publikované práce a avizuje limitovanou míru její originality.

Odrasový můstek Nešporova výkladu tvoří – tak jako u Václavíka – hojně reprodukováné tvrzení o Česích jako „nejateističtější národu“; charakteristice, jež má údajně zakládat jeho (přinejmenším evropské) „specifikum“. Otázka „české (ne/náboženské) výjimečnosti“ dle Nešpora nebyla dosud uspokojivě badatelsky prozkoumána, a to zvláště v domácím akademickém prostředí (jako jeden z ojedinělých pokusů o zaplnění této mezery Nešpor zmiňuje Václavíkovu práci). Snaha dostat se pod její povrch a důkladně ji prozkoumat v širším historickém, společenském a mezinárodním kontextu s pomocí vědění, jež poskytují sociologie a dějiny náboženství, představuje Nešporův ústřední cíl. Jeho naplňování je rámováno obecnější reflexí nad „českou

otázkou“, do které Nešpor problematiku „českého ateismu“ zasazuje. Jak dokládá závěr knihy, samotný rozbor historických a sociologických dat představuje pouze empirický základ pro širší úvahy nad minulým i současným „údělem“ českého národa.

Oprávněnost propojení historické a sociologické perspektivy vychází ze skutečnosti odlišné situace ve vývoji religiozity v české společnosti a v jiných postkomunistických zemích po pádu komunistických režimů v roce 1989. Často konstatované „náboženské oživení“ nastalo v českých podmínkách jen ve velmi omezeném rozsahu (a dá se říct, že primárně jako automatický důsledek odstranění dřívějších politických překážek), což problematizuje ty výklady, které zdůrazňují zásadní roli protináboženské a proticírkevní politiky komunistického režimu při zrodu současného českého „ateismu“. Nešpor (ve shodě s Václavíkem) upozorňuje na to, že předchozí režim „sice napáchal velké škody (nejen) v náboženské a církevní oblasti, nicméně právě zde jeho politika mnohdy souzněla s názory podstatné části české společnosti a navazovala na mnohem starší antiklerikální tendence“ (s. 9). Absenci „náboženského oživení“ v české společnosti po roce 1989 je proto potřeba rozumět nikoliv jako (pouhému) plodu komunistické politiky, ale jako produktu dlouhodobějších společenských trendů, jež komunistické protináboženské tažení „pouze“ uspišilo, respektive zesílilo.

Vlastní text, v němž se Nešpor snaží tuto pracovní hypotézu rozvinout, se skládá ze tří částí. V první z nich čtenáře obeznámuje se sekularizační perspektivou, která až donedávna dominovala sociologii náboženství, jakož i s modifikacemi, na něž při studiu náboženského vývoje v západních společnostech můžeme v posledních letech narazit. Autor v ní odmítá dřívější svázanost sekularizačních teorií s ideologií sekularismu, vycházející z osvícenských představ o pokroku, skrze něž dojde k postupnému oslabení (ne-li konečnému vymizení) náboženství jako společensky vlivného fenoménu. Na druhou stranu však připouští, že „sekularizační tezi“, kladoucí do blízkého vztahu procesy modernizace a sekularizace, není na místě – alespoň v (západo)evropském kontextu – zcela zavrhat. Empirická fakta to-

tiž dokazují, že se všechny evropské země v průběhu 20. století vydaly na cestu poklesu společenského významu tradiční (církvní) religiozity a rozsáhlejších transformací duchovního života. (Západní) Evropa je tedy v globálním měřítku skutečně sekularizovaná (nebo alespoň výrazně sekularizovanější), ale nefunguje jako obecný (a závazný) model pro ostatní kouty světa, nýbrž spíše jako „výjimka“ (Davie) či jeden z mnohých kulturních vzorců modernity (Casanova).

Druhá část knihy se zaměřuje na historický vývoj náboženského života v českých zemích. Nejprve Nešpor „český případ“ sleduje s ohledem na dění v průběhu 19. a první poloviny 20. století, poté se snaží odpovědět na otázku, „za co mohou komunisté“. Tematizuje tak výše naznačený problém (dis)kontinuity mezi protináboženským, respektive antiklerikálním naladěním české společnosti v dobách před nástupem komunistického režimu a v období po něm. Třetí část se posléze soustředí na současný stav náboženství a individuální religiozity v České republice. Nešpor v nich nabízí hrubou typologii obyvatelstva podle jeho duchovní orientace („tradiční věřící“, „alternativní spiritualisté“ a „ateisté“), přičemž se pokouší popsat i jejich vzájemné vztahy, včetně tendence k vytváření příležitostných zájmových „koalic“. Všimá si také problematiky „cizí“ religiozity, jež se aktuálně pojí především s dynamikou migračních procesů (v Evropě i v širším měřítku). Prostor věnuje také vybraným dílčím otázkám spjatým s fungováním náboženství v českých podmínkách: jeho pozici v médiích a veřejném prostoru, jeho vlivu na sféru rodiny a rodinných hodnot nebo jeho souvislostem s problematikou umírání a smrti.

Jedním z klíčových rysů Nešporovy práce je její akcent na sociální a kulturní rovinu působení náboženství a religiozity. Jak sám autor uvádí, na rozdíl od oblastí politických a církevních dějin, které lze v současnosti považovat za – v českých poměrech – solidně zpracované, bylo dosud daleko méně pozornosti věnováno „náboženskému vlivu kulturnímu a společenskému“ (s. 12). Jinou (a spřízněnou) charakteristiku Nešporova uchopení tématu představuje jeho kritický postoj k představě „automatického“ či

„spontánního“ sekularizačního působení modernizace (představě, nutno dodat, pravidelně kritizované a zároveň pravidelně nedostatečně dokládané) a zohlednění významu idejí, respektive ideologií, pro společenské procesy týkající se náboženských otázek. Nešpor se tak řadí k autorům, kteří upozorňují na různé scénáře náboženského vývoje po nástupu modernity stejně jako na odlišné vzorce sekularizace, přičemž akcentují rovinu kulturních významů, které se ve zlomovém období s „náboženstvím“ spájelely. Potenciálů této perspektivy, která v současných sociálních vědách zažívá boom (Casanova, Taylor, VanAntwerpen, Modood, Kuru aj.), ovšem nevyužil a s analytickým konceptem „sekularity“ (případně „sekularismu“) ve své knize nepřeručuje.

Hlavní teze Nešporova výkladu lze shrnout následovně: česká společnost dle standardních indikátorů vykazuje v evropském/světovém kontextu nebývale nízkou míru religiozity, kterou mylně vydává za „ateismus“. Ve skutečnosti se přitom jedná spíše o distanci od úzce (tj. institucionálně/církvěně) vymezeného náboženství než o reálné odmítání náboženství a/nebo duchovna jako takového. U kořene této podoby české sekularity leží politicky zatížená kulturní definice náboženství vzešlá z kontextu zápasů o emancipaci českého národa uvnitř habsburské monarchie 19. a počátku 20. století, na niž navázala éra 1. republiky a posléze také období komunistického režimu. Posledně jmenovaný její účinnost (a důsledky z ní plynoucí) výraznou měrou podepřel příslušnými politickými prostředky, čímž mocensky posílil starší „progresivistickou“ představu o náboženství jako dějinném „přežitku“ odsouzeném k zániku. Ve výsledku daly uvedené tendence vzejít specifickému fenoménu bezvěrectví „ze zvyku“ spíše než z hlubokého přesvědčení. Nešporovými slovy, „minulou i současnou situaci české religiozity i jejího odmítání můžeme charakterizovat výrokem ‚přilíší slábi ve víře‘, ať už si pod vírou představíme cokoli, přičemž nejdůležitějším určujícím faktorem je – zvyk“ (s. 12).

Pátrání po původu zmíněné kulturní konstelace, která se následně v české populaci coby „zvyk“ udržovala, začíná Nešpor v éře předcházející Velké francouzské revoluci,

čímž se řadí po bok Reného Rémonda či Hughha McLeoda, kteří své historicky zaměřené práce o náboženském vývoji v (západní) Evropě rovněž započali rokem 1789. Z obou autorů (zvláště pak z McLeoda) ostatně Nešpor ve svém obecnějším dějinném nástínu výrazně čerpá, když na „český případ“ nahlíží v kontextu širšího procesu evropského odcírkevnění. Dodává však, že tento proces „je z historických důvodů hodně výjimečný i v rámci celé západní a střední Evropy“ (s. 37). Ve svém rozboru, založeném na kompilaci textů vybraných historiků a historiček, Nešpor akcentuje roli intelektuálních vrstev jako významného zdroje evropských sekularizačních procesů, respektive odcírkevnění. Navazuje tak na Casanovovu tezi o důležité úloze osvícenské kritiky náboženství při odnáboženštvání evropských populací, která – při srovnání s náboženským vývojem v moderních Spojených státech – představuje jednu z příčin jejich vysoké míry sekularizace (společně s odlišným modelem fungování vztahu mezi státem a církví). Nešpor o roli osvícenských intelektuálů píše: „Evropské odcírkevnění přitom z velké míry nastalo proto, že těmto intelektuálům bylo dopřáno sluchu a jejich názory vzaly za své širší vrstvy společnosti“ (s. 40). Nebere přitom dostatečně v potaz skutečnost, že osvícenství nepředstavovalo homogenní fenomén, a to ani v evropských podmínkách. Z hlediska svého intelektuálního zakotvení existovalo – slovy Gertrude Himmelbarb – vícero „cest k modernitě“, vícero podob osvícenství, v jejichž rámci tvořilo to francouzské antiklerikální pouze jednu (ač nepochybně vlivnou) z verzí (srov. též se sekularizační teorií Davida Martina).

Tím se dostáváme k jedné z hlavních slabin Nešporovy knihy, jíž je praktická absence komparativního postupu, který by si práce operující s termíny „specifičnost“ a „výjimečnost“ zasloužovala – jednak na úrovni deskriptivní, kde by se čtenář mohl dostatečně přesvědčit, že je „český případ“ v evropském měřítku (tj. v rámci celé Evropy, nejen ve srovnání s vybranými západoevropskými zeměmi, které jsou v literatuře dostatečně analyzovány) opravdu výjimečný, jednak na úrovni explanativní, kde by bylo možné prověřit, které z faktorů se

nejvýrazněji podílely na genezi identifikované podoby české ne/religiozity. Tak ostatně učinil Nešporem zmiňovaný Casanova tážající se, které z fenoménů přítomných v Evropě, ale absentujících ve Spojených státech můžeme pokládat za rozhodující pro sociologické vysvětlení (západo)evropské sekularity. Podobnou strategii nedávno zvolili také Peter Berger, Grace Davie a Effie Fokas ve své knize *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot – Burlington: Ashgate 2008), kde v rámci transatlantické komparace sledovali „variaci“ na několika klíčových úrovních (podoba vztahu mezi státem a církví, charakter osvícenství a vazba mezi náboženstvím a sociální strukturou), aby vysvětlili aktuální odlišnost mezi pozicí náboženství v USA a na evropském kontinentě. S ohledem na Nešporovu práci je jejich příspěvek o to inspirativnější, že se věnuje také významnému vlivu intelektuálů a všimá si i institucionálních nástrojů, skrze něž se osvícenské ideje „implementovaly“ do modernizujících se společností na obou březích Atlantiku (vzdělávací systém, politické strany, odbory). Právě zde totiž Nešpor nalézá kořeny české „bezbožnosti“. Vývoj v českých zemích podle něj reprezentuje dobrý příklad „toho, jak ideologie a vzdělanostní režim sekularismu ve jménu národa a pokroku destruovaly etablovanou zbožnost a samy se staly jakousi implicitní, náhražkovou religiozitou“ (s. 58). Opět se nabízí paralela s Václavíkovým výkladem, v němž je specifický český „ateismus“ (který ve skutečnosti ateismem není) interpretován ve světle utváření české národní identity prostřednictvím vymezení se vůči rakouskému/německému katolickému (tj. náboženskému) hegemónovi.

Zmíněná kritická slova vůči autorově strategii se s odvoláním na jeho v úvodu deklarovaný hlavní cíl práce mohou zdát jako nepatřičná. Problémem však je, že ani v jiných autorových sociologických textech nenajdeme znatelnější posun žádoucím směrem, tedy k systematictějšímu a metodicko-konceptuálně vyjasněnějšímu pojednání sledované látky. Nešporovo kombinování historické a sociologické perspektivy působí

spíše jako (nereflektovaný) eklekticismus než jako snaha demonstrovat, jakým způsobem může být při zkoumání problematiky české ne/religiozity analyticky přínosná spolupráce sociologie a historie (historiografie). Tato skutečnost je o to překvapivější, že sám autor (společně s Janem Horským – viz například Jan Horský, „Analýza makroprocesů v dějepiscetvi: Několik úvah o problematice propojení sociologických a historiografických postupů při studiu náboženských dějin“, *Lidé města / Urban People* 11/1, 2009, 99-142) otázku po vztahu sociologie a historie pravidelně explicitně tematizuje. Kupříkladu ve svém článku „Přínos sociologie náboženství církevnímu a náboženskému dějepiscetvi“ (Zdeněk R. Nešpor, „Přínos sociologie náboženství církevnímu a náboženskému dějepiscetvi“, *Církevní dějiny* 3/6, 2010, 109-118) Nešpor ukazuje inspirativnost sociologie pro historické bádání ve dvou základních ohledech: jako zdroje empirického materiálu (data ze sčítání lidu a sociologických výzkumů) a jako poskytovatele pojmově-teoretického aparátu (sociologické koncepty a teorie „středního řádu“). Ve svém vlastním rozboru se však povětšinou spokojuje pouze s prvním z nich. Sociologický konceptuální a teoretický aparát zůstává analyticky nevyužit. Odkazuje-li Nešpor ve výše zmíněném článku na Charlese W. Millse, kritizujícího u sociologických textů „ritualizovanou“ praxi předkládání „nástinu historického pozadí“, který ve skutečnosti bývá pouhou „vatou“, nelze se místy zbavit dojmu, že podobným způsobem nakládá on sám se sociologií, respektive sociologickou teorií. V tomto bodě si neškodí připomenout slova Miloslava Petruska o „deštníkové sociologii“ a *ad hoc* teoriích (Miloslav Petruska, „Návrat (sociologické) teorie do Čech? Východiska, stav a perspektivy“, *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 47/5, 2011, 1017-1033), jež varují před podceňováním teorie v sociologickém zkoumání, zejména pak její schopnosti „klást zajímavé otázky“.

Nepochybný přínos Nešporova textu se projevuje tam, kde se autor věnuje důkladnému popisu fungování institucionalizovaného náboženství a podob individuální religiozity, a to zvláště tehdy, zmiňuje-li fakta,

kteřá sociologům nejsou obecně známá a která načerpal při naplňování své profese historika. V okamžicích, kdy se však odhodlá tuto rovinu přebročit směrem k sociologické interpretaci či sociologickému vysvětlení (autor obojí příliš nerozlišuje), vyznívá jeho úsilí rozpačitě. Sociologický konceptuálně-teoretický aparát mu neslouží k hlubšímu porozumění zkoumané problematice, ale „namnoze“ jako pohodlný prostředek pro okomentování popisovaných faktů – pakliže jeho služeb vůbec využívá. V tomto smyslu Nešporův rozbor náboženské situace v české společnosti provází podobný nedostatek, jenž charakterizuje i Václavikovu práci (ačkoliv ta se přece jen pokoušela dané téma – byť s omezeným úspěchem – uchopit skrze sociologický koncept identity). Aby nedošlo k mýlce – nejde tady o horování pro „teoretizování za každou cenu“, ale o požadavek teoreticky podloženého a teorií inspirovaného sociologického zkoumání, které umožňuje klást (sociologicky) podnětné otázky a nacházet na ně přesvědčivé a netriviální odpovědi. Zdeněk Nešpor vhodným způsobem ukazuje nezbytnost (alespoň elementární) historické kompetence pro kohokoliv, kdo se chce seriózně věnovat sociologickému studiu náboženství a religiozity v moderních společnostech. Méně se mu již ovšem daří demonstrovat užitek sociologie pro historiky a historičky – nemá-li se tento omezovat jen na funkci zásobárny specifických „sociologických“ dat.

Zaměříme-li se na pozitivní aspekty Nešporovy práce konkrétněji, zaslouží si naši pozornost v prvé řadě důkladný rozbor náboženské situace po roce 1948, který přináší spoustu cenných postřehů. Nešpor v něm argumentuje, že komunistický režim cílil ve svém protináboženském tažení primárně na sociální dimenzi náboženství – a to dosti úspěšně (zčásti i zásluhou fraktur z dřívějších dob). Důsledkem tohoto jeho působení byla postupná a relativně hluboká privatizace a deinstitucionalizace náboženství, které bylo (až na regionální výjimky) úspěšně vypuzeno z veřejného prostoru do soukromí a „za kostelní dveře“ a současně sociálně ostrakizováno (z věřících se stávali „občané druhé kategorie“). Zásadní úlohu přitom sehrály zásahy do ustavených mechanismů náboženské socializace, mezige-

nerační reprodukce a transmise náboženské paměti (Nešpor však se socializací, generací či pamětí jakožto analytickými sociologickými koncepty nepracuje), jak v prostředí vzdělávacích institucí, tak jednotlivých farností. V této souvislosti Nešpor výstižně užívá pojmu „náboženský analfabetismus“, jímž se inspiroval u amerického religionisty Stephena Prothera. Označuje jím stav absence celospolečenských znalostí o náboženství, respektive přítomnosti silně redukováných a zkrácených představ o něm, jehož existenci můžeme v české společnosti pozorovat dodnes (například v rámci debat na téma majetkového vyrovnání mezi státem a církvemi). Za úvahu by nicméně stála také otázka, do jaké míry se na Nešporově popísaném procesu odcirkvevnění a šíření „náboženského analfabetismu“ podílely i jiné faktory, nesouvisející (alespoň ne přímo) s komunistickým režimem, ale spíše s obecnou dynamikou moderních společností (industrializace, urbanizace, sociální mobilita, růst vzdělanosti apod.). Podobné náboženské trendy se totiž nevyhnuly ani zemím na druhé straně „železného opony“ (čehož si je Nešpor vědom), kde nelze s „komunistickým faktorem“ počítat.

Ve vztahu k současné realitě se jako důležitý moment jeví Nešporova reflexe proměny povahy (křesťanských) věřících v české společnosti, v níž se stále významnějším fenoménem stávají takzvaní noví věřící, kteří se svým sociodemografickým profilem i chápáním víry/náboženství podstatně odlišují od „tradičního“, sociálně konzervativního typu věřících. Historická situace českých zemí, charakteristická ranějším a masivnějším procesem odcirkvevnění, také dovoluje větší prostor pro rozvoj pestrého „spirituálního trhu“, kde mají zvýšenou šanci na úspěch především ty skupiny či směry, které se drží v patriční vzdálenosti od etablovaných církví. Čeští „nevěřící“, konstatuje Nešpor, ve většině případů nejsou uvědoměnými a přesvědčenými ateisty. K jejich široce rozšířeným „protináboženským“ postojům je podle něj „dovedly jiné důvody než hluboké a reflektované vnitřní přesvědčení o neexistenci transcendentna a nesmyslnosti náboženství. Svůj postoj získali jaksi ‚automaticky‘ v procesu socializace, podobně jako dřívější generace získávaly svoji tradič-

ní religiozitu, a ztotožnili se s ním ani ne tak kvůli osobnímu rozhodnutí, jako spíše silou zvyku a vlivem okolní, většinou nenáboženské společnosti“ (s. 134).

Uvedená citace, která nepochybně reprezentuje důležitý sociologický postřeh, současně ilustruje již naznačené obtíže Nešporova textu. Na jedné straně sugeruje představu určitého specifického/výjimečného „modu“ české ne/religiozity (včetně jeho specifických příčin), aniž by měl čtenář možnost přesvědčit se o tom, že na tento modus nelze narazit i v jiných evropských (přinejmenším postkomunistických) zemích a že nepředstavuje něco ve skutečnosti obvyklého a standardního. Na straně druhé v sobě mísí popisnost se spekulací na úkor důkladně empiricky podložené a sociologicky fundované argumentace. Je nesporné, že by takový úkol nebyl ničím snadným a vyžadoval by vedle dat z kvantitativních šetření také vhodná „měkká“ data z výzkumů kvalitativních, jejichž dostupnost je v českém kontextu limitovaná. Přesto mohl autor svou argumentaci pojmout pečlivěji a necitat se tak často na úrovni textu spíše publicistického než odborného. (Pozor, v žádném případě nemá jít jen o to „tvářit se učeně a sofistikovaně“. Srozumitelnost a fundovanost výkladu se nevylučují.) Právě v takových případech se u Nešpora odhaluje jeho konceptuální a teoretická nezakotvenost, která ústí v nesociologické výkladové berličky typu „jakési automatickosti“. Přitom mohl explanačně či interpretačně využít některé z konceptů (třeba náboženskou paměť – Davie, Hervieu-Léger) užívaných v dostupné zahraniční literatuře z oboru sociologie náboženství.

Jako nejproblematičtější z celé knihy působí ty stránky, na nichž se Nešpor snaží o zasazení české situace do evropského kontextu a její závěrečné obecné zhodnocení. Aktuální stav Evropy (jak přesně je vlastně vymezena?) charakterizuje jako „postkřesťanský“, čímž míní kombinaci odklonu evropské populace od (explicitní) křesťanské religiozity (zvláště její institucionalizované/církevní formy) a přetrvávání její „křesťanské“ sociokulturní identity a (sebe)identifikace. Tento ne zcela konzistentní svazek na jedné straně plodí rezervovaný (a místy – jako třeba ve Francii – až odmítavý) vztah

k veřejně se projevujícímu náboženství, na druhé straně však nevede k bezproblémové inkluzivnosti evropských společností, nýbrž k ostrážitosti vůči „cizím“ náboženským a kulturním tradicím (především islámu). Pozice České republiky se podle Nešpora vyznačuje speciální vyhrcovaností negativního postoje k náboženství a umenšenou rolí křesťanství jakožto funkčního sociokulturního základu společnosti – ve prospěch „pokrokového sekularismu“. V praxi tak vztah české populace k náboženství funguje na bázi jeho odmítnutí, přičemž je jeho chápání výrazně formováno dějinnou zkušeností s církevním křesťanstvím (zejména katolicismem). Při líčení těchto skutečností se Nešpor (inspirován studií Ladislava Holého o „malém českém člověku a skvělém českém národu“, viz Ladislav Holý, *Malý český člověk a skvělý český národ: Národní identita a postkomunistická transformace společnosti*, Praha: Sociologické nakladatelství 2001) uchyluje k formulacím, v nichž předkládá obraz Čechů a Češek jako národa přesvědčeného o vlastní pokrokovosti, jež se významně projevuje v oprostěnosti od „náboženských přežitků“, a výjimečnosti/vyvolenosti, která jej předurčuje k tomu vést svět. Nešpor doslova píše: „Překvapivě častou součástí vysokého českého národního sebehodnocení je tvrzení, že jsme se na rozdíl od jiných národů dokázali rychle „zbavit náboženství“. Sekularizace je v české společnosti stále vnímána jako jeden z klíčových projevů „pokroku“ ...“ (s. 156). Není přitom vůbec jasné, jakým způsobem autor k takové diagnóze došel a v jakých sektorech společnosti bychom takový autostereotyp našli. Lze si představit, že se podobná formulace může zakládat na rozboru myšlenek a projevů význačných představitelů českých kulturních, společenských a politických elit. S ničím takovým ovšem autor své čtenáře neseznamuje, a ti tak mohou pouze spekulovat o tom, jedná-li se o (ne zrovna přesvědčivou) extenzi jeho dřívější monografie *Ne/náboženské naděje intelektuálů: Vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu* (Praha: Scriptorium 2008).

Samotný závěr knihy jakoby ani moc nepatřil do stejného celku jako předchozí kapitoly, které – přes uvedené výhrady –

přinesly nemálo zajímavého poznání. Svou povahou se přibližuje spíše moralizujícímu komentáři či apelu než věcnému souhrnu předložených poznatků a formulaci jasných analytických závěrů. (Možná však šlo o autorův záměr vedený zacílením na jiné čtenářské publikum, než jakým je odborná veřejnost.) Nešpor v něm konstatuje skutečnost aktuálně vysoké míry nenáboženskosti české společnosti, na níž jsou údajně „mnozí z nás ... pyšní“ (s. 187), ačkoliv k tomu není příliš důvodů. Absencí (církevního) křesťanství a slabým fungováním jeho moderních alternativ v české populaci totiž „společnosti i jejím jednotlivým členům chybí etické, psychologické i spirituální zakotvení, bortí se sociální vztahy, neexistuje hráz proti bezbřehému egoismu a konzumnímu způsobu života“ (s. 187). Moderní Češi se ukazují být „příliš slabými ve víře“ svých předků, kterou „ze zvyku“ zapírají. Vlivem politických zápasů 19. století mezi „klerikály“ a „progresivisty“ a jejich následným pokračováním (a za komunistického režimu i posilováním) je současná česká společnost silně proticírkevně založená (nikoliv „ateistická“, i když si to podle Nešpora o sobě „hrdě“ myslí). V oblasti duchovního života se orientuje především na takové „produkty“, které se vzdalují v kolektivní paměti hluboce zasuté představě církevního křesťanství a vyhovují individualizačním a subjektivizačním trendům, v jejichž rámci jedinci preferují osobní volbu a subjektivní uspokojení a stavějí se zády k autoritativně daným, „prefabrikovaným“ odpovědím na spirituální otázky. Cesta od „progresivního odnáboženštění“ zpátky k silné „tradiční“ víře není dle Nešpora pravděpodobná.

Výsledný dojem z četby knihy je takový, že čtenáři přes množství nepochybně zajímavých faktů a dílčích postřehů hlavní sdělení jakoby uniká mezi prsty. Umocňuje jej – pro Zdeňka Nešpora charakteristické – nedůsledné a nejasné nakládání s klíčovými pojmy: náboženství, religiozita, spiritualita, ateismus, sekularismus. Již mnohokrát bylo konstatováno, že žádná uspokojivá definice náboženství v sociálních vědách neexistuje (přičemž někteří dodávají, že ani z principu existovat nemůže). Tento stav ovšem nijak nevyklučuje možnost využití některé z pracovních definic, které čtenáři nedsledují nic

o tom, čím náboženství „skutečně je“, ale pouze ho informují, jak daný pojem příslušný autor ve své práci používá, co jím má na mysli, když s ním operuje. Definičních strategií existuje vícero; volba některé z nich se odvíjí od předchozí teoretické rozvahy a základní otázky, kterou si autor ve své práci klade. Nejedná se přitom pouze o známou dichotomii substantivní a funkcionální definice, ale také o rozlišení „aktérské“ a „pozorovatelské“ perspektivy. V Nešporově knize tato otázka otevřeně reflektována není, přestože vymezení toho, co je to „náboženství“, představuje klíčový bod autorovy argumentace na podporu jeho hlavních tezí (připomeňme si: Češi jsou takovými „ateisty“ mimo jiné proto, že si „náboženství“ vymezují reduktivním způsobem). Faktická „elasticitá“ užívaných pojmů tak snižuje vypovídací hodnotu jakýchkoliv tvrzení, v nichž tyto pojmy figurují.

Máme-li poslední monografii Zdeňka Nešpora stručně a souhrnně zhodnotit, nabízejí se nám slova o nevyužitě šanci – podobně jako v případě knihy Davida Václavíka. Přestože si autor (jak sám deklaroval) publikací této knihy nečinil přehnané ambice, co se týče rozsahu jí pokrývané problematiky i míry její originality, lze její výslednou podobu jen stěží přijmout bez výhrad. Na vině jsou přitom hlavně absence jasně výkladové linie textu, kvalitativní nepoměr mezi jeho historicko-popisnou a sociologicko-výkladovou složkou, nepodloženost jeho ústředních tezí (zejména té o „specifičnosti“ či „výjimečnosti“ české ne/religiozity), jež úzce souvisí s nepřítomností relevantní komparace, a jeho místy nepřiměřená stylistická stránka (především v závěru). Pro sociologického čtenáře je pak zklamáním způsob, jakým autor ve své práci sociologii (ne)využívá. Přísně vzato, Nešporův text reprezentuje publikaci historika, který je sociologii inspirován a poučen (což je samo o sobě respektuhodné), ve své práci z ní však nijak promyšleně a systematicky nečerpá. Pojednávání téma přitom vyložené vyobízí ke zpracování z pozic historické sociologie, s jakou se v oblasti sociologie náboženství můžeme setkat například u Philipa Gorskiho, volajícího po „historicizaci“ sekularizační debaty (Philip S. Gorski, „Historicizing the Secularization Debate: Church,

State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700“, *American Sociological Review* 65/1, 2000, 138-167), nebo v českých podmínkách u Miloše Havelky (který je ovšem orientován teoretičtěji). Zapojení komparativního prvku by pak mohlo dovolit sledování například rozdílů v utváření kulturních obsahů spjatých s „náboženstvím“ a „sekularitou“ v modernizujících se evropských společnostech, v charakteru a efektivitě protináboženských/proticírkevních politik komunistických režimů či v podmínkách a mechanismech náboženské socializace a intergeneračního přenosu religiozity ve sledovaných populacích.

ROMAN VIDO

Jan Váně, Komunita jako nová naděje? Náboženské (ne)institucionalizované komunity z pohledu sociologie náboženství,

Plzeň: Západočeská univerzita
v Plzni 2012, 188 s.
ISBN 978-80-261-0085-4.

Jan Váně se ve své monografii zaměřuje na neinstitutionalizované laické náboženské komunity (dále NLNK) v prostředí katolické církve v České republice. Představuje zde dva kvalitativní terénní výzkumy, z nichž první se zabýval navozováním veřejné agendy katolickou církví v České republice, druhý pak dvěma komunitami z prostředí katolické církve v západních Čechách.

V úvodní kapitole autor především vymezuje terminologii, v níž zaujímá klíčové místo pojem pozdní moderna, což je podle autora proces, který představuje „vyústění radikálních proměn probíhajících v západních společnostech“, jehož „nejviditelnějším projevem je vzestup nejistoty ve všech sociálních sférách“ (s. 6-7). Klíčovým faktorem pozdní moderny je pluralismus, který je úzce provázán s procesy individualizace