

Která témata soudobá sociologie náboženství chápe jako (ne)aktuální?

Jan Váně

Úkolem sociologie náboženství není zvyšovat náboženské povědomí populace. Rozhodně není jejím posláním ani ambicí rozhodnout, které náboženské společenství je to pravé či alespoň z nějakého důvodu to nejlepší. Sociologie náboženství vychází z předpokladu, že (náboženská) očekávání, přesvědčení a záměry, které jsou brány jako reálné, jsou skutečně reálné ve svých důsledcích. Sociologové náboženství proto zkoumají samotná náboženská očekávání, přesvědčení a záměry, jež ovlivňují společnosti v jejich jednáních a metamorfózách, a z nich plynoucí důsledky.

Ptáme-li se po povaze a místu sociologie náboženství mezi sociálními vědami a jejím vlivu na předkládané analýzy společnosti, dostane se nám poměrně rozporuplných reakcí. Avšak jejich společným jmenovatelem je skutečnost, že tato subdisciplína sociologie rozhodně patří mezi ty, které prožívají renesanci zájmu o její analýzy, ale i predikativní závěry. Chceme-li nalézt odpověď na otázku, co je příčinou „znovuzrození“ zájmu o sociologii náboženství, pak se nabízí poměrně očekávatelná odpověď, jíž je alespoň mediálně velmi dobře podkreslený nástup nejrůznějších forem náboženského fundamentalismu. Kromě toho existuje již po několik desetiletí – s různou intenzitou – vedená debata o nových náboženských hnutích [srov. Wilson – Cresswell 1999, Davson 2006, Lužný 1997, Václavík 2007a]. Jejich dynamický nástup a rozvoj je součástí širší změny v náboženském životě západních společností. Výsledkem toho je ustanovování plurality a různorodosti náboženských forem, které je nutné zkoumat. V neposlední řadě důkazem vzestupu náboženského vlivu jsou realizované studie v postkomunistických zemích, které dokládají, že se v nich viditelně zvětšila role náboženství ve veřejné, ale i politické sféře [Need – Evans 2001, s. 229–248].

Soudobá sociologie náboženství se vyrovnává s následujícími problémy. V první řadě je vedena polemika o zastávané paradigmatu, výhody či nevýhody aplikovaných metod a otázka po cíli, jenž má být „naplněn“. Kromě toho sociologie náboženství dlouhodobě upírá svou pozornost k následujícím oblastem, jako jsou individuální náboženská zkušenost, so-

ciální mechanismy konverze a přijímání náboženských závazků, občanské (civilní) náboženství, různé formy procesu sekularizace či vztah náboženství k sociální změně.

Zmíněné téma sekularizace je nadále konstitutivní částí samotné sub-disciplíny, neboť patří mezi výchozí paradigma a v různé intenzitě se stává předmětem teoretických a praktických úvah a výzkumů od prvopočátku až do současnosti. Dalším, dlouhodobě zohledňovaným tématem sociologie náboženství zůstávají již zmiňovaná nová náboženská hnutí. Ta představovala nový impuls pro zvýznamnění sociologie náboženství v rámci vlastního oboru a svou aktuálností jej poskytují doposud. A samozřejmě je zde otázka po dopadech individualizačních procesů, které jsou zároveň doprovázeny procesem deprivatizace.¹ S tím souvisí další procesy, jako

¹ Procesy individualizace ve svých důsledcích nepopíratelně proměnily náboženskou sféru natolik, že dlouhodobě převládající formy náboženství vzaly za své. Nejviditelněji se to projevuje v tom, že roste počet jedinců, kteří usilují o samostatně utvářenou formu religiozity. Studium procesů a forem individualizace a jejich dopadů na religiozitu patří ke konstitutivním znakům soudobé sociologie náboženství. Nejvýznamnějším představitelem věnujícím se problematice individualizace je Thomas Luckmann, který diverzifikaci institucionálního náboženství a individuální religiozity [Luckmann 1967, s. 102] označil jako projevy tzv. skrytého náboženství. Kromě Luckmanna se problematice vztahu mezi individualizací a náboženstvím věnují i další sociologové náboženství. Jmenujme alespoň některé, jako např. Daniele Hervieu-Léger [srov. 2000] nebo Grace Davie [srov. 2002]. Sociologové svým zájmem o individualizační „trendy“ dokládají, že v sociologii náboženství došlo k proměně paradigmatického náhledu. Vzrůstající pozornost věnovaná právě procesům individualizace souvisí s polemikou o platnosti sekularizačního paradigmatu. Individualizační teorie a teze, které jsou s ní spojovány [srov. Friedrichs 1998], se totiž postupně prosazují jako - zpočátku alternativní, posléze - nosnější výkladový rámec pro interpretaci celé řady sociálních jevů, jež jsou spojovány s fenoménem náboženství [Pollack - Pickel 2007, s. 603-632]. Po určitou dobu situace nasvědčuje tomu, že dochází k následné polarizaci. Na jedné straně že stojí tradiční náboženství, jež brání „standardní“ podoby („komunitní“) pospolitosti. Na straně druhé stojí individua preferující vlastní formy sebezpazení bez ohledu na potřeby společnosti. Součástí takového přístupu je i utváření individuální podoby religiozity. Tento proces coby jediný a konstitutivní pro směřování moderních společností je relevantně zpochybněn např. José Casanovou. Ten detekuje jev, který posléze popíše jako deprivatizaci náboženství. Ta se projevuje jednak opětovným pokusem prosadit náboženskou optiku v politické a ekonomické sféře, rovněž však i vpracovanou polemikou a nabídkou „alternativ“ k procesům individualizace nahliženým jako styly narušující funkčnost moderních společností [Casanova 1994, s. 211-234]. Posléze se ukazuje, že dochází k paralelní realizaci dvou procesů, které se v jistých aspektech dialekticky ovlivňují. Preferované formy individualizace - nastartovaná modernou - nadále pervertují do náboženských představ generovaných oficiálními strukturami. Paralelně ale probíhá proces deprivatizace, jenž formy individualizace v náboženském sektoru redefinuje.

jsou detradicionalizace a deskularizace. Stále rychleji se proměňující podoby a míra religiozity u jednotlivců poskytují prostor pro opětovné znovuzasazení tématu náboženství do obecných teoretických diskusí. Abychom pochopili pluralitu nestabilních náboženských jevů, jsou sociologové náboženství postaveni před nutností studovat paralelně se zkoumanými fenomény i konsekvence, které jsou s prověřovanými jevy spojovány, a to jak v praktické rovině, tak v rovině teoretické. Jedná se o vlivy pocházející z politické, ekonomické, hospodářské atd. sféry života.

Nastolená témata a problémy, jimiž se sociologie náboženství zaobírá, nejsou něčím samo o sobě existujícím. Daná témata, otázky, spory, teorie, modely, ale i omyly či nepřesnosti koncipují konkrétní lidé, tj. badatelé působící (nejen) v oboru. Jelikož problematika náboženství je interdisciplinární záležitostí, je pochopitelné, že jmenný seznam by čítal nepřehledné množství důležitých myslitelů. Dokonce i když zúžíme výběr jen na „kované“ sociology náboženství, nevyhne se nutnosti někoho opomenout.

Nejen odborná periodika zaměřující se na sociologii náboženství, jako např. *Sociology of Religion: a quarterly review*, *The British Journal of Sociology*, *Review of Religious Research*, *Social Compass*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, *Soziologische Revue*, *Zeitschrift für Soziologie*, *Archives de Sciences Sociales des Religions* atd., jsou dokladem toho, že badatelů v dané oblasti je celá řada. Proto lze představit jen některé soudobé sociology náboženství.

Mezi nejvýznamnější představitele oboru patří myslitelé jako: Peter Berger [1967, 1999], Thomas Luckmann [1967] či Niklas Luhmann [1977, 2000], kteří jsou důležití pro pochopení, jak sociologie náboženství nahlíží problematiku sekularizace, individualizace či funkcionální pojetí náboženství. Na problematiku individualizace dále navazuje např. Marcel Gauchet [2004] nebo Daniele Hervieu-Léger [2000], která s ohledem na individualizační procesy upíná svou pozornost k rozpadu kolektivní (náboženské) paměti, jež je procesy individualizace destruována. Významný sociolog náboženství Thomas O'Dea [1966], vycházející z myšlení Talcotta Parsonse, je představitelem strukturálního funkcionalismu. Konstitutivní práce pro obor napsali Rodney Stark a William Slim Bainbridge [1985, 1987], kteří otevřeli cestu k přechodu od sekularizačního paradigma k paradigmatu opírajícímu se o teorii racionální volby.²

² Teorie racionální (náboženské) volby aplikuje ekonomistické interpretace, čili vysvětluje náboženství na principu „tržního“ fungování. Jinými slovy, jedná se o kombinaci ekonomismu (Becker) a teorie sociální směny (Blau). Základní výkladový princip je postaven na předpokladu, že jedinec uvažující racionálně maximalizuje vlastní zisk

Přestože bylo sekularizační paradigma zpochybněno, nadále představuje téma, díky němuž – ať už jeho obhajobou nebo zpochybněním – získali uznání svými pracemi následující autoři: Steve Bruce [1996, 2002], Richard Fenn [1978, 2001], José Casanova [1994], Karel Dobbelaere [2002] či David Martin [2005]. Paralelně s polemikou o významu sekularizace probíhaly studie nových náboženských hnutí, které představují jeden z prvotních impulsů pro znovuoobnovení významu sociologie náboženství. Proto nelze nevpomenout např. Paula Heelase [1996]. Nelze rovněž opomenout významného sociologa náboženství zaobírajícího se problematikou vztahu náboženství a globalizace, kterým je Roland Robertson [1992], přičemž neméně vlivným teoretikem pro úvahy o náboženství a globalizaci, respektive rizikové společnosti, je Ulrich Beck [Beck - Cronian 2006]. Jednou z reakcí na globalizaci je náboženský fundamentalismus. Jeho různé projevy a dopady na moderní společnosti studovali a zohlednili myslitelé, jako jsou Gill Kepel [1996] nebo Mark Juergensmeyer [2007]. Mohli bychom pokračovat ještě celou řadou dalších významných sociologů náboženství, přesto, nebo právě proto zakončíme posledním vlivným jménem, a to v souvislosti s teoretickými úvahami spojenými s otázkou, kam má směřovat sociologie náboženství i do budoucna a jaké je postavení tohoto oboru, jež předkládá socioložka Grace Davie [2007].³

Sociologie náboženství je ve světě od svých prvopočátků nedílnou součástí sociologie. V českém prostředí se sociologie náboženství oproti tomu prosazuje postupně. Ve své rané fázi je součástí náboženské sociologie aplikované v teologických kruzích, z kterých se postupně vymaňuje.⁴ Tzn. sociologie náboženství se posléze stává součástí institucionalizované sociologie na českých univerzitách. S příchodem druhé světové války a s nástupem komunismu je sociologie náboženství marginalizována, případně funguje v závislosti na požadavcích vládní nomenklatury. Jisté pokusy o renesanci sociologie náboženství, tj. snaha o reflexi a začlenění teoretic-

v jakékoli sféře, včetně té náboženské. Tudíž i náboženství lze nahlížet jako systém poskytující zhodnocení „vkladů“ a jako poskytovatele kompenzací za ztráty. Zastánci teorie racionální volby v sociologii náboženství jsou Rodney Stark, William Sims Bainbridge, Roger Finke a Laurence Iannaccone. Srov. jejich práce [Stark - Bainbridge 1985, Finke - Stark 2000]. Souhrnná studie o teorii racionální volby a její vliv na soudobou sociologii náboženství srov. [Lechner 2007, s. 81-97].

³ K propracovanějšímu nástinu nejvýznamnějších (nejen) soudobých sociologů náboženství viz např. [Nešpor 2008b, s. 385-439].

⁴ Srov. k tomu [Nešpor 2004, s. 447-468].

kých a metodologických impulsů ze zahraničí, které probíhaly v 60. letech minulého století, záhy přehlušilo normalizační prostředí.⁵

Určující zlom představuje pro sociologii náboženství u nás až rok 1989, kdy se opětovně otevírá prostor pro bádání, jež není dirigováno politicky motivovanými zakázkami a příkazy. Zároveň dochází k souběhu několika okolností, které nabízejí prostor nejen pro znovuoživení této subdisciplíny, ale k jejímu etablování mezi subdisciplíny sociologie v ČR. Jednak je to již zmiňovaný celosvětový „obrat“ k náboženství. Druhou příčinou je skutečnost, že nastal příznivý čas pro studium východo- a (středo)evropských zemí, které jsou zasaženy strukturální přeměnou, což se projevuje i v proměnách náboženských představ. Tento strukturální přerod je nahlížen, jak u nás tak především v zahraničí, jako ideální příležitost sledovat procesy změn „okamžitě“. To z toho důvodu, že dynamika proměn je mnohonásobně vyšší než v západních společnostech, které daným procesem buď již prošly, nebo se v něm dlouhodobě nacházejí a změny nejsou tak snadno patrné.

Obdobně jako v případě světové sociologie náboženství, tak i v případě té české, existuje celá řada badatelů věnujících se problematice náboženství, konkrétně sociologii náboženství. Máme-li zmínit alespoň neaktivněji působící badatele, činíme tak opět s vědomím neúplnosti. Myslitelé, kteří na poli sociologie náboženství působí, se rekrutují nejen z řad sociologů, ale i z řad religionistů, filozofů a antropologů. Přechodovou fází konce 80. a počátku 90. let ztělesňují autoři Stanislav Hubík [1987, 1989, 1990] a Aleš Sekot [1985, 1987]. Tito autoři ztělesňovali od poloviny 80. let jistý pozitivní posun v přístupu k sociologii náboženství oproti praxi 70. let. Avšak již na počátku 90. let, kdy se naopak otevřel prostor pro aplikování sociologie náboženství bez direktiv, oba tento prostor opouštějí. Sekot přesouvá svou pozornost k sociologii sportu a Hubík k sociologii jazyka.

Postupně vystupuje do popředí několik autorů, kteří svou výzkumnou aktivitou a publikační činností dominují a tím pádem vtiskují svébytnou podobu sociologii náboženství až do současnosti. Jisté dějá vu v analogii k 19. století české sociologie náboženství ztělesňuje Tomáš Halík [1992, 1995, 2000], když se pohybuje na pomezí náboženské sociologie a sociologie náboženství, přičemž jeho texty stále více tendují k esejistické formě

⁵ K podobě sociologie náboženství v letech 1948 až 1989 srov. [Nešpor 2007a, s. 675-698] nebo [Václavík 2007b, s. 471-487].

[srov. 2002, 2004]; má rozhodně své neopominutelné místo v sociálních vědách, avšak v českém prostředí svou pozici teprve hledá.

Badatelem, který výrazně ovlivňuje domácí scénu, je Dušan Lužný [1997, 1999, 2004, 2005, 2007⁶], který od 90. let minulého století věnuje pozornost jednak problematice sekularizace. Dále se věnuje působení východních náboženství na Západě a nových náboženským hnutí. Tomuto tématu se rovněž věnuje David Václavík, který provedl sociologickou typologii metodologických přístupů ke studiu nových náboženských hnutí, přičemž akcentoval zejména metodologické problémy vyvstávající při jejich studiu a popisu [2007a].

Sociologii má veřejnost povětšinou spojenou s kvantitativními výzkumy. Avšak podle četnosti kvalitativních studií po roce 1989 by se mohlo zdát, že sociologie náboženství u nás od kvantitativních měření upustila. Důkazem, že tomu tak není, jsou studie Dany Hamplové [2000, 2008a, 2008b]. Avizované texty jsou dokladem, že studium náboženských fenoménů prizmatem kvantitativních přístupů je stále relevantní a nosný přístup a že tento styl zpracování dat nelze marginalizovat. Posledním, koho zmíníme v českém kontextu sociologie náboženství, je Zdeněk Nešpor [2004, 2005, 2007a⁷, 2007b, 2008a⁸]. Zmiňovaný autor se primárně zaměřuje na dějiny sociologie náboženství, přičemž na rozdíl od Dany Hamplové je představitelem těch autorů, kteří věnují pozornost převážně kvalitativním výzkumům. Nešpor je také prozatím jediný, který se pokusil předložit ucelenější nárys o směřování sociologie náboženství (nejen té naší), a to na základě srovnání tří přístupů k sociologii náboženství aplikovaných v Evropském kontextu [Nešpor 2008c, s. 557–578].⁹

Z výše řečeného je patrné, že v českém prostředí rozhodně existují snahy o etablování sociologie náboženství a její uvedení mezi standardizované disciplíny. Avšak abychom mohli lépe porozumět tomu, s čím se popisovaný obor aktuálně potýká, je nutné sledovat problematické oblasti nikoli skrze výčet jmen autorů, kteří se problematice věnují, ale na základě komplexního studia problémů samých.

⁶ Spoluautorem publikace je Zdeněk Nešpor.

⁷ Spoluautorem publikace je Dušan Lužný.

⁸ Spoluautorem publikace je David Václavík.

⁹ K polemice s tímto „nástinem“ srov. [Váně 2008a, s. 579–584].

Věčně nekončící problém

Předmětem zkoumání, jenž se dostává do zorného úhlu pohledu sociologie náboženství, je fenomén náboženství. Z podstaty věci jde o něco proměnlivého, co se jeví, vyjevuje, ale i skrývá svou podobu, tedy jedná se o studium jevu, který podléhá temporálním a sociokulturním změnám. Při předpokladu, že náboženství je antropologickou konstantou, lze vyvozovat minimálně dva závěry. Na jedné straně vyvstává pro sociologii náboženství jistota, že bude stále dostatek „náboženských“ projevů, které ve své časoprostorové rozrůzněnosti poskytnou prostor pro výzkum. Na straně druhé ji to nezabavuje starosti o co nejpřesnější definici náboženství, jelikož definice je nahlížena jako nutný krok, abychom byli schopni alespoň rámcově vytyčit předmět našeho studia.

Otázka, co vše lze pod kategorií „náboženství“ subsumovat, není nijak triviální. Základní přístupy jsou dva. Esenciální nebo funkcionální definování toho, co je náboženství [srov. Christiano, K. J. – Swatos, H. Jr. – Kivisto, P., 2008, s. 4–12, nebo Knoblauch 1999, s. 109–127]. K problému definice náboženství přistupovali jednotliví myslitelé odlišně.¹⁰ Prvním možným přístupem je snaha o taxativní určení atributivních znaků náboženství. Tzn. jedná se o pokus určit substantivní entity, na jejichž základě stanovíme, zda se jedná o náboženské projevy, nebo nikoli. Výsledkem jsou typologie charakteristických, tj. „typických“ náboženských projevů. A to od uctívání posvátných symbolů, víru v osobního boha, člověka, zvíře, nebo naopak víru v neosobní sílu přes definování náboženských rituálů, určení posvátných míst až po deskripci interakce mezi vlastními příslušníky komunity i s vnějším okolím a kodifikaci normativních systémů. Jinými slovy klasifikace jsou vytvářeny na základě domněle charakteristických

¹⁰ Jen pro příklad uvedme ukázky definice náboženství od klasiků oboru, kterými jsou Émile Durkheim a Max Weber. Durkheim říká: „Náboženství je jednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, to jest k věcem odtažitým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev“ [Durkheim 2002, s. 55–56]. Zatímco Weber nedefinuje náboženství explicitně, nepočítáme-li výrok, že „náboženství poskytuje význam a smysl životu“ [Weber 1978, s. 399], přesto lze u něj vypožorovat šest komponent, jež by utvářely celkovou podobu definice. Náboženství je: Víra v jednu nebo více podob supranaturální síly, které se projevují v rozdílných charismatických manifestacích, jsou artikulovány různými formami a skrze symbolická vyjádření rozdílnými typy vůdců, přičemž jsou tvořeny modely chování vytvořenými jednotlivými lidmi (laiky) v konkrétních společenstvech [srov. Swatos – Gustafson 1992, s. 7–12, nebo Christiano – Swatos – Kivisto 2008, s. 5].

náboženských znaků, jejichž povaha je chápána jako neměnná substance, jejíž přítomnost či nepřítomnost umožňuje badateli rozhodnout, zda se jedná či nejedná o náboženský jev.

Problém substantivního definování náboženství spočívá v sporu o zvolená kritéria konkrétních typologií definujících podoby religiozity a vlastního náboženství. Dále, celá řada sociálních jevů v případě substantivních definic nemůže být zahrnuta mezi náboženské projevy. Tím by mohly být tyto jevy legitimně vyřazeny ze zájmu studia sociologie náboženství. Potom je otázkou, zda se sociologie náboženství v takovém případě neochuzuje, ba přímo nevystavuje „dobrovolné“ slepotě. Pro lepší pochopení uveďme jev, který Thomas Luckmann označil jako „neviditelné náboženství“¹¹ [Luckmann 1967], které by skrze esencialistický přístup definování náboženství nebylo možné detekovat.

Byl to právě Luckmann, který poukazoval na fakt, že údajný pokles konfesní (institucionalizované) religiozity neznamená nutně zánik religiozity. Jinak řečeno, jenom proto, že sociologie náboženství nedokázala individualizující se religiozitu zachytit, neznamenalo to pro Luckmanna nutně, že mizí. Aby bylo možné prokázat – nebo naopak vyvrátit – předpoklad přetrvávající religiozity v západní společnosti v zmorfované podobě, bylo nutné změnit metodologii, ale i definici religiozity, resp. náboženství. A je to Luckmann s Bergerem, kteří otevřou cestu funkcionálnímu přístupu při definování a kategorizaci náboženství.¹² Funkcionalistické definování náboženství začne postupně v sociologii náboženství převažovat a je poplatné reflexi proměňující se společnosti. Funkcionalističtí teo-

¹¹ Luckmannův koncept tzv. neviditelného náboženství se snaží doložit, že moderní formy náboženství se privatizují. Tzn. že religiozita se stává subjektivní a privátní záležitostí. Jinými slovy řečeno, dlouhodobě převažující formy religiozity vázané na specializované instituce, jako jsou církve či denominace, ztrácejí svůj vliv a jejich působení ve veřejném, ale i soukromém sektoru se marginalizuje. Výsledkem je strukturální změna, která vede k demonopolizaci náboženského trhu. Náboženské formy generování smyslu světa již nejsou nadále předávány náboženskými institucemi, ale vytvářejí se v neviditelné sféře soukromí. Tzn. podle Luckmanna symptomy úpadku tradičního křesťanství jsou spíš symptomem daleko revolučnější změny, tj. nahrazení institucionální specializace náboženství jeho novou sociální formou.

¹² Avšak chápat Luckmanna jako striktního zastávce funkcionalistického přístupu k definování náboženství je zavádějící. V jeho textech, stejně jako např. u Bergera [srov. 1974, s. 125–133], nalezneme definiční elementy jak funkcionalistické tak esencialistické povahy. Tzn. že Luckmann oba dva kategoriální přístupy při vysvětlování náboženských elementů kombinuje [srov. Luckmann 1983]. Celkově jsou Luckmann s Bergerem řazeni mezi zastávce fenomenologického přístupu.

retici jako Niklas Luhmann nebo Thomas O'Dea s odkazem na Talcotta Parsonse přebírají jeho základní předpoklad, že moderní společnost stále více umocňuje vlastní diferenciaci. Výsledkem je, že jednotlivé subsystémy (např. náboženství, politika, ekonomie, školství atd.) jsou na jedné straně vzájemně závislé, na straně druhé jsou „autonomní“. A to do té míry, že nepodléhají a ani nedokáží prosadit hierarchické uspořádání mezi jednotlivými subsystémy.

Abychom mohli mluvit o funkcionalistickém pojetí při interpretaci náboženství, připomeňme v hrubých rysech obecnou typologizaci psychologických a sociologických funkcí, které náboženství nabízí. Jsou rozlišovány a) *kognitivní funkce náboženství* – náboženství slouží k tomu, aby učinilo srozumitelným převládající nesrozumitelnost světa a překonalo ji, b) *afektivní funkce náboženství* – náboženství umožňuje jednak prožití, především ale zvládnutí, tj. převzetí kontroly nad obzvláště emocionálně náročnými situacemi, c) *pragmatická funkce náboženství* – náboženství umožňuje překonat krizové situace a poskytuje příslušné prostředky a strategie k jejich zpracování a začlenění do forem běžného života, d) *funkce poskytnutí základu* – náboženství zakládá konstitutivní, ale zároveň i ultimativní hodnotový systém jak pro individuum, tak pro skupiny a společnosti, e) *integrativní funkce náboženství* – náboženství generuje a konstituuje ústřední společné hodnoty, které drží společnost, ale i celé kultury pohromadě a zakládají tak jejich solidaritu a soudržnost, f) *legitimační funkce náboženství* – ať už jsou náboženství ve větší či menší míře nezávislá na politické moci, vždy do jisté míry slouží k ospravedlnění formy vlády, ať už jsou to náboženští experti či jakékoli mocenské skupiny, g) *kompensační funkce náboženství* – náboženství přislubuje kompenzace pro trpící, zbídačené, bez jakékoli sociální prestiže atd., kterých mají dosáhnout na onom světě a kde jim bude zabezpečena patřičná kompenzace za jejich strádání [srov. Knoblauch 1999, s. 114–117].

Příklon k funkcionalistickému pojetí umožnil sociologii náboženství zahrnout do svého bádání i takové sociální jevy, které by tam s ohledem na substantivní definice nemohly být zařazeny, natož vysvětleny. A to od putování k hrobům popových muzikantů přes vytváření rituálních forem společenské koexistence ve virtuálním kyberprostoru po již zmiňované „neviditelné náboženství“. Nevýhodou funkcionálního přístupu je, že ozřejmování latentně skrytých náboženských významů je posléze neuváženě aplikováno na jakýkoli jev.

Sledujeme-li spor o definici náboženství bedlivě, zjistíme, že ačkoli je náboženství proměnlivou entitou, má vždy tendenci usilovat o esenciálně

konstituované formy zdůvodnění. Zároveň sociologie náboženství nemůže přistupovat k fenoménu náboženství jako k souboru jevů, pro které by platilo, že jsou neodvoditelné ze sociálního kontextu. S ohledem na tento fakt jsou esencialistický a funkcionalistický přístup sice problematické, ale rozhodně legitimní a mají své opodstatnění. Existují pokusy překonat tradiční obtíže spojené se substanciální či funkcionální definicí náboženství. Jako příklad zde uvedme pokus Hervieu-Légerové, která vzniklou dichotomií řeší pokusem o konceptualizaci náboženství skrze typizaci kolektivní paměti. Tu nahlíží jako ústřední kategorii pro pochopení fenoménu náboženství a jeho působení ve společnosti [Hervieu-Léger 2000].

Když prostředí formuje

Sociologové věnující se náboženství předpokládali, že v moderních společnostech dojde k zániku náboženství nebo se stane bezvýznamným. Tento předpoklad byl spojován s konceptem sekularizace. Stejný osud měl čekat i sociologii náboženství, protože se zánikem předmětu výzkumu by jí nebylo více zapotřebí. Avšak předpokládaný scénář nenastal. Důvodů je několik. V prvé řadě je to nástup kontrakultury 60. let 20. století a prosazení funkcionalistické teorie náboženství, která položila důraz na jevy do té doby s náboženstvím nespojované. V neposlední řadě jsou to ještě dva další sociální jevy, globalizace a postmoderna. Nelze rovněž opominout prokazatelnou schopnost náboženství flexibilně se přizpůsobit situaci.

Sociologie náboženství byla proto nucena se během posledních čtyřiceti let vyrovnat s otázkou po nosnosti doposud zastávaných výchozích předpokladů a paradigmat. Zejména lze-li důsledně nadále prosazovat sekularizační paradigma. Nutnost vypořádat se s touto obtíží souvisí s nástupem postmoderního diskursu, jenž zpochybnil tzv. velká vyprávění [Lyotard 1993]. Po jistou dobu se tendence opustit tzv. velká vyprávění coby sebestředné narace produkované modernou [Furseth – Pal 2006, s. 75–96] zdála být nejpříjemnější variantou pro směřování sociologie náboženství a je v jistém ohledu vlivnou myšlenkovou pozicí doposud. Paralelně s tím se sociologie náboženství pokouší vyrovnat s vlivy globalizace.

Diskuse, která se vede o poměr mezi modernou, sekularizací, postmodernou a globalizací, může posloužit jako syžet pro porozumění vlivům a myšlenkovým pnutím uvnitř sociologie náboženství. Pro porozumění klíčovému tématu uvnitř sociologie náboženství je nezbytné, abychom

se alespoň v letném exkurzu dotkli nejen charakteristických znaků, jimiž se sekularizační teorie vyznačují, ale i nejčastěji se vyskytujících námitek, jež jsou proti dominujícím sociologickým konceptům studia náboženství vznášeny.

Sekularizace

Moderna, respektive moderní společnosti, jsou nesené několika základními idejemi. Je to víra v dosažitelnost pravdy, která se prokazuje na základě vědeckých metod. Garantem pravdivosti a správného užití metod je nejvyšší instance, kterou je lidský rozum podporovaný zkušeností. S tím se pojí idea progresu, a to jak v oblasti vědění tak v oblasti technického a sociálního pokroku. Poslední stěžejní ideou, na níž jsou vystavěny moderní společnosti, je víra ve svobodu [Furseth – Pal 2006, s. 75]. Z těchto idejí vyplývají základní charakteristické rysy moderní společnosti, jako je položení důrazu na disciplínu a askezi, víra v instrumentální rozum a jeho univerzální platnost, diferenciací mezi veřejnou a soukromou sférou, byrokratizace společnosti, která zasahuje dominantní institucionální sféry (ekonomiku, politiku, armádu atd.) a sekularizace [Turner 1990].

Klíčovým se pro nás v tuto chvíli jeví položení důrazu na scientifikaci, která sloužila k impregnaci závěrů o společnosti a víra moderny v sekularizaci. Sekularizace¹³ se stala ústředním sebereflexivním pojmem moderních společností. Fenomén sekularizace byl včleněn do bytostného sebeuvážování o kultuře, náboženství, státnosti a morálních hodnotách Západu natolik, že je postupně přijímán jako samozřejmost. V zásadě se pozornost upírala nikoli k samotnému vymezení a definování procesu sekularizace, ale k predikaci a prognózám spojeným s očekáváním sekularizace společnosti. Příčinu takového postoje můžeme hledat v neopodstatněném pojetí sekularizace jako neodmyslitelné součásti lidských dějin.

Otřes s přijímáním sekularizačních procesů jako něčeho samozřejmého sice přispěl k opětovnému rozprouzení studia a diskuse na téma sekulari-

¹³ Hovoříme-li v textu o sekularizační teorii, sekularizačním paradigmatu a sekularizační tezi, je nutné mezi nimi metodologicko-konceptuálně rozlišovat. Uvažuje-li se v sociologii náboženství o sekularizaci jako konceptu, pak se většinou jedná o deskriptivní označení daného procesu. Sekularizační paradigma je obecným sociologickým náhledem, který rámuje očekávání, jež se vztahují k náboženství v modernitě. Sekularizační teze je tvrzení, že dojde k poklesu společenského významu náboženství v moderních společnostech, zatímco sekularizační teorie jsou pokusy vyložit sekularizační procesy. Srov. např. [Berger 1997, s. 25, Giddens 1999, s. 439-441, Vido 2008, s. 27].

zace, ale nedaří se odstranit kontaminaci pojmu „sekularizace“. V sociologii náboženství se proto volá po tom, aby jako sociologický pojem prošel radikálním očištěním. Tzn. hledají se kritéria, na jejichž základě by bylo možné striktně rozhodnout, co do procesu sekularizace spadá a co nikoli. Jednotlivé navrhované typologie podob a průběhu sekularizace mají pouze jediný společný bod, jímž je důraz na pokles náboženského vlivu či náboženského povědomí ve společnosti [Lambert 1999, s. 303–304]. Avšak volená kritéria vykazují schopnost – jako ostatně jakékoli jiná kritéria – být indiferentní, protikladná, rozporuplná či navzájem si konkurující. S ohledem na tuto skutečnost proto platí, že sekularizace je multi-dimenzionální koncept, uvnitř kterého panuje názorová pluralita. Dokladem toho jsou v zásadě tři základní myšlenkové tábory, z nichž se rekrutovali teoretici sekularizace. Do prvního tábora patří teoretici jako Talcott Parsons [1937, 1966] či Niklas Luhmann [1977], kteří sekularizaci nahlížejí optikou funkcionalismu a myšlenkově jsou ukotveni v Durkheimovi. Vedle nich paralelně existují zastánci fenomenologického přístupu k dané problematice jako Peter Berger [1967, 1999] nebo Thomas Luckmann [1967], kteří, hledáme-li ukotvení v rané sociologii, vycházejí primárně z myšlenek Alberta Schütze. Třetí tábor staví na dialektické¹⁴ teorii sekularizace a jejími zastánci jsou např. Bryan Wilson [1966, 1982], David Martin [1978, 2005] a Richard Fenn [1998, 2001].¹⁵

Koncept sekularizace se paradoxně v sociologii prosazuje jako odborné téma až na počátku 20. století. V momentě, kdy si sociologie náboženství osvojí pojem sekularizace, ten se paradoxně propadá do „bezvýznamnosti“ a ztrácí na interpretativní věrohodnosti. Z reflexivního pojmu se naopak stává ambivalentní termín. Sekularizace ke všemu nikdy není chápána striktně jednoznačně v negativních či pozitivních konotacích, a to včetně náboženských kruhů ať už na úrovni teologů či „běžného“ věřícího. Tzn. že přístup k fenoménu sekularizace od prvopočátku, kdy se stane předmětem vědecké polemiky, osciluje od striktního odmítnutí či pojí-

¹⁴ Termín „dialektika“ se u těchto autorů nepojí s teorií argumentace či s technikou myšlení, jak by se mohlo na první pohled zdát a jež by zkratkovitě mohlo odkazovat k marxistickým teoriím. Tento termín v jejich podání charakterizuje kritický přístup k praktickým politickým, sociálním a sociokulturním problémům.

¹⁵ K srovnání funkcionalistického, fenomenologického a „dialektického“ přístupu v sekularizačních teoriích srov. [Goldstein 2009, s. 157–159]. Kromě již výše zmíněných nelze opomenout autory, kteří se jen s obtížemi dají přiřadit k jednotlivým táborům, přesto jsou jako myšlenkoví inspirátoři v polemice o sekularizaci neopominutelní – viz Karel Dobbelaere [2002] a Steve Bruce [2002].

mání tohoto fenoménu jako destruktivní síly zaběhnutého společenského řádu po pozitivní očekáváníí.

Mezi konkrétními sekularizačními teoriemi nalezneme jak tzv. „tvrdé“ tak „měkké“. Mezi „tvrdé“ sekularizační teorie patří zejména teorie 19. století, které počítají s nutným poklesem vlivu náboženství na společnost. Dané sekularizační teorie se vyznačují očekáváním a přesvědčením, že sekularizace společnosti je neodkladná. Tzn. sekularizace je primárně nahlížena jako lineární proces (Comte, Spencer, Marx).

Za „měkké“ sekularizační teorie lze považovat všechny ty, které proces sekularizace nějakým způsobem zohledňují. V těchto teoriích se předpokládá, že sekularizace je významotvorný aspekt pro utváření společnosti, ale zároveň ta není nahlížena jako plošný lineárně jednosměrný proces, naopak sekularizace je interpretována jako cyklický/dialektický/paradoxní proces (srov. např. Karel Dobbelaere, David Martin, Richard Fenn). Co vše lze zařadit pod „měkké“ sekularizační teorie, komplikuje skutečnost, že ne vždy je jasné, co jsou neodmyslitelné typické sekularizační procesy, co jsou případné důsledky a co jsou jen „přidružené“ efekty. Souhrnně řečeno, nejrigidnější sekularizační koncepty předpokládají celkové vymizení náboženství, jelikož to ztratí svou společenskou funkci. Oproti tomu stojí „měkčí“ teorie, které připouštějí, že náboženství podrží jistou míru významu a bude nadále bráno jako adekvátní prostředek pro určité skupiny při jejich konstituování identity a sebevymezení.

Sporným tématem, které poskytuje dostatek prostoru pro vedení polemik uvnitř sociologie náboženství, je pře vedená o příčinu rozkladu sekularizačního paradigmatu. Není totiž doposud jednoznačně prokázáno, že idea sekularizace je nerealizovatelná. Prozatím můžeme tvrdit, že to, co bylo zpochybněno, je absolutní nárok jedné z koncepcí sekularizační teze, kterou bylo přesvědčení o nevratnosti sekularizačního procesu. Avšak teorie sekularizace se sama o sobě stala tradicí západního myšlení. A ve svých nárocích, očekáváním a omylech představuje totalitu uvažování konkrétního období. Je syžetem, který využívají další myslitelé k tomu, aby z konceptu sekularizace čerpali podněty pro vlastní interpretace světa.

Faktem zůstává, že sociologie náboženství se musí vyrovnat s nově nastolenou perspektivou. Ta je provázena poznáním, že náboženství se vymkla sekularizačním očekáváním a opětovně nabývají vlivu. V daném okamžiku se zdá, že sekularizační teorie přecenily svou schopnost analyzovat sociální jevy a na základě získaných poznatků stanovit relevantní a násled-

ně i afirmativní predikace. Taková interpretace nastalé situace je, alespoň podle některých [Casanova 2007, s. 322–351], zavádějící.

Jsou to (byť neúmyslně) paradoxně sekularizační teorie, které otevřely cestu k návratu náboženství, respektive modifikovaným formám religiozity (v podobě nových náboženských hnutí, individualizace religiozity atd.). Sekularizace chtěla stvrdit na jedné straně „smrt Boha“, čímž mu ale zároveň otevřela cestu zpět. Ne nadarmo je mýtus vzkříšení jedním z konstitutivních mýtů evropské kultury. Jak je to možné? Sekularizační proces se úspěšně vypořádal s ideou Boha/náboženství jako s „absolutní metafyzickou strukturou skutečnosti“, která normovala život jedince i společnosti. Sekularizační paradigma umožnilo sesadit Boha/náboženství z jeho absolutistické pozice. A právě jeho deklasování, tzn. zpochybnění Boha/náboženství jako poslední instance, umožňuje znovu věřit. Podoba náboženství, forma religiozity se samozřejmě mění, ale je tu [srov. Vattimo 2002, s. 5], a to je něco, co sociologie náboženství nikdy nemůže ve svých úvahách o sekularizaci ztratit ze zřetele.

Sociologie náboženství tak především hledá nástroje, které jí umožní ještě precizněji rozlišovat mezi vlastním sekularizačním procesem a doprovodnými znaky sekularizace, které lze definovat jako nutné, ale nikoli dostačující, a vlastním efektem sekularizace až po „vedlejší“ důsledky sekularizace.

Od moderny k postmoderně s globalizací v zádech

Sekularizační paradigma je od 60. let minulého století postupně zpochybnováno. Na jeho místo se postupně prosazují jiná paradigma, přičemž velké pozornosti se dostává zejména teorii racionální volby. Avšak je to primárně až postmoderna, která sekularizaci delegitimizuje. Postmoderna je ambivalentní a sám o sobě problematický pojem [srov. Horyna 2001, s. 172–181, Váně 2008b, s. 270–293]. Obdobně jako Bellova „postindustriální společnost“ [1973] nebo Inglehartův „postmaterialismus“ [1977, 1990] zahrnuje postmoderna v sobě reflexi změn nastalých v moderně. V náboženské sféře se to projevuje odklonem od tradičních či konvenčních denominací a forem zbožnosti k „alternativní“ spiritualitě a hledání posvátna.

S ohledem na postmoderní předpoklad, že tzv. velká vyprávění již negarantují normativitu světa a že v důsledku „neexistence“ silných filozofických důvodů není zapotřebí a ani možné zastávat pevně ukotvené pozice, sociologie náboženství vyvozuje několik závěrů. V prvé řadě že je nutné akceptovat vzniknuvší prostor, v němž je umožněna koexistence proti-

kladných názorů, pozic, životních stylů, které dokonce mohou vykazovat inkluzivní charakter. Tento stav se nevyhýbá ani náboženstvím, navzdory jejich snahám o univerzalizující zastřešující interpretace smyslu světa. Charakteristické dualismy typu věřící/nevěřící, deista/teista, které ovlivňovaly náboženskou polemiku a poskytovaly studijní materiál pro sociologii náboženství, ztrácejí svou (předpokládanou) plausibilitu. Sociologie náboženství proto vychází z faktu, že zpochybnění pravd poskytovaných modernou je jiným typem odkouzlení. Tzn. jestliže sociologie náboženství stála na sekularizačním paradigmatu, nedošlo k ničemu jinému než k „sekularizaci sekularizace“ [Swatos – Christiano 1999, s. 25].

Jinými slovy postmoderní myšlení se vyznačuje rozostřením obrazu, co je náboženství. To přestává být entitou s vyhraněnými konturami. Nejenže postmoderna nepřijímá náboženství jako jasně danou entitu, která prochází předem danými fázemi vývoje, o nichž je již „vše“ známo. Nepřiklání se ani ke kritice náboženského absolutismu, s nímž začalo osvícenství a z něhož čerpala sociologie moderny. Postmoderna sází na schopnost podrobit kritice i své vlastní myšlení. Tento impuls zasahuje i sociologii náboženství, což se projevuje v nutnosti znovupromyšlet základní otázky ontologické povahy, tj.: Co je náboženská realita?, epistemologické, tj.: Jak můžeme poznat náboženství?, axiologické, tj.: Jaká je role hodnot, jež náboženství zastává?, to vše ústí v metodologický problém, tj.: Jak zvolit vhodný proces k získání validních poznatků o náboženství? Kromě toho k těmto základním otázkám se následně přidává požadavek na uspořádávání získaných znalostí podle pragmaticky daných kritérií, nutnost systematizovat vědění, jež musí projít metodickou reflexí, jejímž výsledkem je organizace poznání a jeho systematizace. Nedílnou součástí je pak i systematizace případných pochybností, otázek po podmínkách chápání skutečnosti, odkrývání a hledání případných alternativ vysvětlení až po zřejmě nezbytné uznání plurality významů.

Kromě toho existuje i nejasnost ohledně směřování oboru. Existují tři základní myšlenkové reakce na postmoderní pluralitu myšlení. Položení důrazu na „zdržení se“ velkých vyprávění, tzn. hledání nového paradigmatu a snaha o začlenění sociologie náboženství do obecné sociologické teorie, je nahlíženo jako destruktivní a nesmyslný počín. Zároveň vystupují myslitelé, kteří apelují na vytvoření „nové“ sociologie náboženství. Tato idea je nejčastěji spojována s požadavkem na interdisciplinaritu a přehodnocení euro-amerického diskursu (Knoblauch, Davie). Třetí proud je spojován s pokusy o udržení myšlenkových forem vygenerovaných modernou nebo alespoň v nějaké redefinované podobě. Proto je např. značná pozornost v sociologii

náboženství věnována konceptu tzv. druhé moderny (Beck) a již několikrát zmiňovaným teoriím racionální volby (Stark, Bainbridge, Iannaccone).

Shrneme-li dopad postmoderního myšlení na sociologii náboženství, pak ten se projevuje především v rezignaci na výsadní postavení jedné konkrétní racionality a přijetí plurality paradigmat, teorií, metod atd. Je zajímavé, že tento způsob myšlení krystalizuje paralelně s procesem, který má (alespoň v počátcích) zcela opačnou ambici. Tím je nová podoba univerzalizace, jež se skrývá za označením globalizace.

Navzdory sporům o to, co je globalizace,¹⁶ existuje poměrně jasný konsenzus, který předpokládá, že existuje proces, jenž celosvětově prostupuje společenskými systémy [Robertson 1991, s. 50–52] a nabývá institucionální podoby. Pokusy o osvětlení příčin globalizujícího se světa se samozřejmě liší. Výklady oscilují mezi tvrzeními, že globalizace je důsledek snah elit moderních společností o prosazení a ovládnutí čelních pozic v konstituující se globální společenské hierarchii [Nettl – Robertson 1968] po argumenty dokládající, že se jedná o „samovolný“ důsledek dlouhodobých proměn v dynamice kapitalismu, především v ekonomické sféře.

Pro demonstrování úvah v sociologii náboženství o globalizaci a náboženství je nejvhodnějším představitelem Ronald Robertson. Je to on, kdo se primárně obrací k této problematice a kdo usiluje o hlubší analýzu dopadů globálních změn na povahu náboženství. Všichni další teoretici sociologie náboženství se vždy v nějaké míře musí vyrovnávat s jeho tezemi. Robertson se od počátku 90. let minulého století pokouší doložit, že hlavním motorem a tvůrcem „světového řádu“ nejsou pouze ekonomické tlaky, které mnozí pojmají jako jediný skutečně globální aspekt.¹⁷ Robertson proti této převládající tezi předkládá své argumenty,

¹⁶ Jedním z klasiků typologizujících projevy globalizace je Ulrich Beck. Ten striktně rozlišuje mezi termíny globalismus, globalita a globalizace. Pod globalismem rozumí chápání, podle kterého „světový trh vytěšňuje nebo nahrazuje politické jednání, tzv. ideologie panství světového trhu, ideologie neoliberalismu“, což vede k popření základní diferenciaci první moderny mezi politikou a hospodářstvím. Vedle toho rozlišuje negativní globalismus – který v domnění o jasné a neodstranitelné nadvládě pozitivního globalismu uniká do celé řady forem protekcionismu. Pod pojmem globalita chápe skutečnost, že žijeme ve světové společnosti, která není uzavřeným celkem a kde by existovaly neprostupné hranice. Globalizace je pojem, který v sobě začleňuje „procesy, v jejichž důsledku jsou národní státy a jejich suverenita podkopávány a vzájemně spojovány prostřednictvím národních aktérů, jejich mocenských šancí, orientací, identit a sítí“ [Beck 2007, s. 17–19].

¹⁷ Kromě Robertsona kritizuje tuto myšlenku velmi tvrdě a dokládá její neopodstatněnost např. Ulrich Beck [srov. Beck 2007, s. 136–137].

podle kterých náboženství ztělesňuje výrazného globálního spoluhráče a jeho vliv se promítá do struktura globálního řádu. Nejen to, podle něj je náboženství i neopominutelnou integrativní silou celého globalizačního procesu.¹⁸

Ve svých úvahách o globalizaci vychází z teze, že diferencující proces, který vede na jedné straně ke globalizujícím tendencím, a reakce na to v podobě lokalizačních aktivit, se vzájemně nevylučují. Obrací tento názor a naopak se pokouší doložit, že lokalizace je jedním z projevů globalizace. Výsledkem je proces, který označuje jako glocalizace [srov. Robertson 1995]. Zásadní proměna obrazu globalizace u Robertsona spočívá v položení důrazu na kontingentnost charakterů procesů, jež v globalizaci probíhají a které jsou zároveň dialektické povahy. Odmítá proto pojímat globalizaci jako čistě ekonomickou záležitost, ale naopak chápe ji jako rozporuplnou formu „nalézání“ cesty k jednotě, která ale v sobě neruší „globální“ charakter jednotlivých společností.

Vliv náboženství v globálním světě Robertson dokládá argumentem, že jsou to právě ona, která dokáží v sobě úspěšně zahrnout multinárodní rozdíly a jsou aktivními a vlivnými spoluhráči, ale i protihráči národních vlád. Výsledkem je, že v nejednom případě se schopnost nadnárodních náboženství koordinovat působení svých členů a schopnost prosazovat své názory stává zdrojem konfliktů s lokálními představiteli moci, kteří svůj vliv legitimují v naprosté většině národními zájmy. Z tohoto úhlu pohledu globalizace není jen povrchně přijímaným aktem unifikace.

Vedle unifikujících tendencí paralelně probíhají i diferenciací procesy, které se rovněž promítají do otázek po soudobé podobě identity jedince a společností vůbec [Beyer 2007, s. 98–117]. Jsou to náboženství, která svým odkazem – především reálnou mocí zohlednit tradici a zakomponovat ji do světonázoru komunity a jedince – představují sílu, jež je schopna konstituovat a následně i stabilizovat rozkolísané podoby lid-

¹⁸ Robertson rozlišuje tři základní fáze, jimiž globalizace prochází. První datuje do období 1880–1925. Průvodními znaky této periody je podle něj položení základu pro utváření „mezinárodního společenství“, které je „tvořeno“ jednak individui, skupinami participujícími na společných zájmech, jež podmiňují mezinárodní vztahy, a je ovlivňováno ideou lidstva. Ve druhé fázi globalizace, kterou klade do 60. let, nastává posun, který kulminuje v 90. letech (3. fáze) 20. století a jehož nejviditelnějším projevem je zpochybnění identit, jež byly definovány na základě výše zmíněných bodů a jež své nejviditelnější vyjádření našly v národních státech, respektive národních kulturách [Robertson 1992].

ské identity,¹⁹ což je jedním z nejviditelnějších projevů globalizace. Rovněž jsou ale patrné tendence využít globální vliv náboženství nikoli k zformování „nové“ podoby společnosti, ale k „revitalizaci“ tradic a již „vyzkoušeného“. Znepokojení, které s sebou globalizace přináší, vede k obrácení se zpět do minulosti, tj. jakéhosi zlatého věku, kde je spatřován ten správný model fungování společnosti. Revizionistické volání po návratu k prvotní ummě, raným křesťanským církvím atd., je jen jednou z nejradiálnějších podob, která nabývá své vyjádření u celé řady fundamentalismů. Nejsou to jen rané náboženské celky, jimiž se náboženství inspirují, z minulosti jsou vyvolávány různě staré modelové obrazy. Důležité ale je, že je to minulost, která se stává předobrazem a legitimujícím zdrojem, jenž je třeba aplikovat v (globalizované) destabilizované situaci [Robertson 1991, s. 45–61].

Avšak není možné působení náboženství redukovat pouze na fundamentalistické projevy, byť ty jsou v mediální sféře nejvíce akcentovány. Náboženství se projevuje ve vztahu ke globalizaci do jisté míry ambivalentně. Na jedné straně neusiluje o přímý vliv na globalizační procesy, naopak se zdá, že je chápe jako problematické, ba až destruktivní. Na straně druhé vstupují významní představitelé náboženských denominací do diskuse a evidentně přispívají svým vlivem k definování či redefinování globálních tendencí a situací. Tzn. že při studiu náboženství a jejich postojů ke globalizaci je nutné rozlišovat mezi přístupy odmítajícími globalizaci a akceptací diverzity a plurality přístupů, které globalizace neunifikuje, ale naopak podporuje. V prvním případě se jedná o fundamentalistický, tj. odmítavý přístup k procesům globalizace, který vychází z přesvědčení o vlastní univerzální (náboženské) výlučnosti, jíž je třeba se držet a již je nutné prosadit. V druhém případě se jedná o jisté implicitní přijetí faktu plurality. Rozhodně se ze strany náboženství nejedná o deklarativní odstoupení od univerzalistických nároků konkrétního náboženství. Žádné náboženství nemůže nikdy nic takového učinit, jinak by znevěrohodnilo samo sebe. Avšak diverzita mezi náboženstvími je chápána jako forma vyjádření světa, jež je poplatná historicky, geograficky a sociálně jednotlivým společnostem, které zároveň mohou být obohacením sobě navzájem. Tyto přístupy jsou charakteristické pro liberální proudy uvnitř jednotlivých náboženských bloků a usilují o pozitivní zformování „světové kultury“ či nového světového étosu [Küng 1992, 1997, 2000].

¹⁹ Srov. např. práce Hanse Künga, který na předpokladu, že náboženství je nadále jedinou globální konstitutivní silou, vystavěl koncept „světového étosu“ [Küng 1997, 2000].

Z výše řečeného pro některé sociology, jako např. Petera Beyera, plyne, že náboženství získávají dominantní vliv, jenž má postupně výrazně větší dosah na podobu globálního diskursu než instituce, které jsou chápány za doposud hlavní aktéry tvořící celosvětové poměry [Beyer 1990, s. 373–395]. Jinými slovy řečeno, pokud národní státy chtějí úspěšně fungovat uvnitř globalizujícího se světa, nemohou ignorovat vliv náboženství. Respektive měly by jej zohlednit do svých strategických úvah.

Oproti výše předkládané interpretaci vztahu náboženství a globalizace stojí jiná, jejímiž představiteli jsou například sociolog náboženství Frank J. Lechner nebo Mark Juergensmeyer. Ti poukazují na to, že globalizace nahrává především náboženským představitelům fundamentalistických proudů [srov. Lechner 1993, s. 19–36, Kepel 1996, Juergensmeyer 2007]. Podle této interpretace je globalizace těmito náboženskými skupinami pochopena jako nástroj pro celosvětové prosazení konkrétního typu víry. Technologické, ekonomické, sociální, kulturní a politické páky mají tak sloužit jediné věci: „obnovení“, respektive prosazení (konkrétní) náboženské optiky do řádu světa, který tak konečně ztratí svůj profánní charakter a stane se naopak posvěceným a posvěcujícím lidské životy. Takto pojímaná globalizace směřuje k jedinému cíli. K zakonzervování konkrétního typu kultury, společenského uspořádání, vidění světa, které je chápáno jako jediné správné a autentické a o němž jsou jeho nositelé přesvědčeni, že má univerzální platnost. Zastánci takového přístupu ke globalizaci nepředstavují marginální skupinu, naopak ztělesňují aktivní spoluutvářitele podmínek sociokulturní změny. Avšak změna a přizpůsobení se proměně globalizace není primárním fundamentalistickým záměrem, „pouze“ představuje faktor, který slouží jako katalyzátor na cestě k sebeprosazení.

Globalizace v jednom ze svých nejzávažnějších důsledků otevřela cestu k vymknutí se politiky ze zaběhnutých modelů její aplikace v rámci fungování národních států. V důsledku toho mizí rozdíl mezi politickým a ne-politickým, což se projevuje např. i v rovině „emancipace“ náboženství a jeho aktivním vstupováním do veřejné sféry, odkud bylo od dob osvícenství vytlačováno. Globalizace znamená radikální politizaci a vede k oslabování národněstátní politiky, která doposud zastřešovala formy státně-společenské koexistence. To otevírá cestu k tomu, aby se i náboženství začala politizovat. Globalizace tak poskytuje prostor k postupnému rozkládání doposud známých forem vnitřní sociální integrace. Diskuse o formování identity/identit jedince je zástupný problém, pokud není zohledňován ve vztahu k soudržnosti s okolím. Náboženství získává své

společensko-politické body tím, že dosahuje vysokého stupně soudržnosti, zároveň ale v sobě obsahuje „preferenci“ k nadnárodnímu uspořádání. Sociologie náboženství se tudíž v otázce vztahu globalizace a náboženství zaměřuje na dopady globalizace na velká světová náboženství a na jejich proměnu a sebereflexi.

Nemůžeme opomenout kritiky, kteří zpochybňují pozitivní vztah a dopad globalizace na náboženství. Mezi takové kritiky patří např. David Lehmann [srov. 2002, s. 299–315], John Esposito, Darrell Fasching či Todd Lewis [Esposito – Fasching – Lewis 2008]. Tito autoři se pokoušejí empiricky zachytit a prověřit, nakolik předkládané globalizační teorie, jež usilují o stanovení poměru mezi náboženstvím a globalizací, jsou prokazatelné. Hledají odpověď na otázku, zda v případných globalizačních teoriích nejsou zamlčované předpoklady a ad hoc zdůvodnění. Ještě jinak řečeno, je kladena otázka po míře racionálních strategií, jež údajně náboženství volí v reakci na globalizaci. Tato otázka je zásadního charakteru, jelikož jsme svědky, že racionalizující přístupy jsou mnohdy paralelně následovány velmi populistickými přístupy, jež jsou určeny dovnitř i vně náboženské komunity.

Sociologie náboženství ve snaze analyzovat proměny náboženství v globálním věku naráží na své vlastní limity. Ty jsou dány tím, že sociologie je spojena pupeční šňůrou s fungováním – tzn. studiem a chápáním – národního státu. Předobrazem „platné/dobré/fungující“ společnosti je uspořádání národního státu. S tím souvisí i přisuzované místo náboženství. S rozpadem národního státu vzniká nejistota, která se promítá i do sociologie náboženství. Ta doposud převážně analyzuje vliv, působení a význam náboženství v národních státech optikou, která už ale neexistuje. V reakci na nastalou změnu je proto patrný posun, když sociologové náboženství ve svých empirických studiích obracejí svou pozornost a zkoumají generování, reprodukci, modifikaci a případný zánik regionálně-globálních interakcí, jež náboženství vytvářejí v daném geografickém prostoru (ale dnes již i ve virtuálním/masmediálním světě) a které se splétají v síť komplexních vazeb. Velmi důležité potom je, jak se tyto nově (globálně) utvářené sociopoliticky-náboženské vazby promítají do politické, kulturní, sociální, ale i vědecké či ekonomické roviny (stále ještě) národních států.

Posledním z dopadů globalizace na směřování sociologie náboženství je následující. Doposud se hovořilo o specifikách národních sociologií a jejich přínosu pro obor. Zdá se však, že budoucnost sociologie náboženství nelze nadále spojovat s úvahami na téma národní svébytnosti sociologie

náboženství. Jsou-li vůbec rozdíly mezi „regiony“ zohledňovány, pak spíše jako doklad historického vývoje a podoby oboru než jako relevantní aktuální téma [Cipriani 2000]. Pokusy vysvětlit rozdíly mezi „národními“ sociology náboženství, dokládající rozdíl např. mezi angloamerickým mainstreamem a „zbytkem“, tj. evropskou a mimoevropskou sociologií náboženství, odpovídají poválečné situaci, maximálně s přesahem do 80. let minulého století. Avšak právě s nástupem globalizace coby dominantního tématu sociálních věd se rozdíl v přístupech stírá.

Jak je to s paradigmaty a „velkými“ teoriemi?

Snahy o reflexi globalizace a postmoderny v sociologii náboženství se nejmarkantněji projevily ve sporu o význam tzv. velkých teorií pro sociologii náboženství. Otřesem sekularizačního paradigmatu vznikl prostor pro polemiku, je-li možné dané paradigma suplovat či adekvátně nahradit jiným paradigmatem. V předkládaných odpovědích není shoda, která by „definitivně“ stanovila preference a pro sociologii náboženství platí obdobně jako pro celou sociologii, že je multiparadigmatická. Koncepce sekularizace je sice redefinována a nejčastější protiváhou jsou explanační vysvětlení náboženských jevů opírajících se o teorii racionální volby. Avšak svůj vliv udržují nadále i teorie opírající se o koncept teorie konfliktu a zcela neoddiskutovatelně patří mezi stále vlivné teorie funkcionalistické [Christiano - Swatos - Kivisto 2008, s. 35-45].

Rozklad jednoho dominantního paradigmatu a otřes tzv. velkou teorií vede k otázce, jaký je nadále status historicky nejvlivnější velké teorie, jíž je teorie sekularizace. Postupně se kanonizuje názor, že sekularizační teze je sice problematicky uchopitelná, ale v zásadě již ztratila na průkaznosti a nosnosti. S kritikou sekularizačního paradigmatu je zpochybňován i přínos velkých teorií. Spor o povahu sekularizace, který je základem nedůvěry vůči velkým teoriím, dospěl k modifikaci interpretace sekularizace. V soudobé debatě probíhá pře o její význam mezi teoretiky sociologie náboženství, ale nejen mezi nimi [srov. Taylor 2007].

Se vzrůstem vlivu náboženství ve veřejné sféře se opětovně vyskytuje volání po začlenění teorií sociologie náboženství do obecné teorie sociologie. Otázkou je, jak to učinit, když chybí nebo selhává velká teorie. Nemožnost dosáhnout něčeho takového je zdůvodňováno tím, že právě díky dlouhodobému prosazování sekularizační teze se sociologie náboženství

sama připravila o místo v obecné teorii a přispěla k izolaci subdisciplíny. Respektive že sekularizačním konceptům se paradoxně stalo to, že lpění na nich postupně vedlo k jejich sakralizaci [Hadden 1987, s. 588].

Sociologii náboženství by ale nemělo v prvé řadě uniknout následující. Formy zpochybnění sekularizace se postupně měnily [Swatos - Christiano 1999, s. 209–228], především ale došlo k celkovému ochabnutí či vyprázdňení všech modelů čerpajících své oprávnění z principu domnělé schopnosti pronikat zdánlivými či falešnými jevy a předpoklady ke skutečné podstatě věcí. Jinými slovy „patent“ na schopnost chápat, vysvětlovat a porozumět navzdory překážkám a to vše začlenit do velké teorie, by měl být permanentně korigován přístupem označovaným jako „hermeneutika podezření“. Z tohoto úhlu pohledu se zdá, že velkým teoriím je konec.

Na druhou stranu je nutné podotknout, že kritické zhodnocení otázky po možnostech dalšího využití sekularizačního paradigmatu a na něj se vážící velké teorie nebylo dokončeno. Aneb je skutečně rozumné, abychom je tak rychle opustili? Peter Berger, který je jedním z těch myslitelů, kteří přestali zastávat sekularizační paradigma, tvrdí, že zastánci sekularizační teze jsou především teologové. Oproti nim, společně např. s José Casanovou [srov. např. 1994, s. 11–39], se pokouší argumentačně doložit, že sekularizační paradigma ztratilo svou funkčnost [srov. Berger 1999, s. 1–18]. Spor o jeho platnost a aktuálnost vyústil postupně v typologizaci sekularizace s konstatováním o strukturovanosti tohoto fenoménu, což se projevuje rozdílnou intenzitou průběhu sekularizace na společenské, organizační a individuální úrovni [srov. Dobbelaere 2002, s. 29–43].

Postupně začala převládat teze o rozštěpení sekularizačního procesu, přičemž se někteří teoretici sekularizace shodují v tom, že k vysvětlení sekularizačního procesu (alespoň v Evropě) rozhodně nestačí „pouhý“ odkaz na modernizační procesy. Zpochybňování a odmítání platnosti sekularizační teze vedlo až k dnes zastávané velmi módní pozici o výjimečnosti sekularizačního procesu v Evropě [Casanova 2007, s. 334], který je tak pojímán jako „anomálie“, tj. výjimka z normálu.²⁰

Prokazatelně se objevují texty dokládající hlubší porozumění skutečnosti, kterou je zohlednění různých forem příčin vzniku a následných časoprostorových modifikací průběhu sekularizace [srov. Himmelfarb 2005,

²⁰ Casanova ve své ironické poznámce na téma podléhání módnímu trendu o výjimce, jíž má být sekularizační proces v Evropě, což ji má do jisté míry „vylučovat“ z normálu, explicitně naráží na Davie Grace [2002]. Tuto skutečnost o následování Casanovou kritizovaného „módního trendu“ můžeme pozorovat i u nás.

Martin 2005]. Navzdory tomu se pořád zdá, že v současnosti převládá interpretace sekularizace coby sebenaplňujícího se proroctví, které přestalo být určujícím. Avšak unáhlené či nereflektované odmítnutí konceptu sekularizace by se mohlo stát chybným počinem. Ukazuje se totiž, že bohaté státy se stávají čím dál více sekulárními, ačkoli svět sám o sobě je stále více religiózní, přičemž tuto skutečnost dokládají i empirické studie [Norris – Inglehart 2007, s. 21–241]. Argument stále sekularizovaného světa je spojován s ekonomickou globalizací, o které se předpokládá, že je jediným skutečně globálním procesem. A to natolik určujícím, že opuštění teze o sekularizaci se jeví jako předčasné.

Kromě toho spíš než o sebenaplňující se proroctví by se v případě sekularizace naopak mohlo jednat o sebenenaplňující se proroctví. K jeho „neuskutečnění“ nedošlo proto, že by nebyl platný daný koncept sekularizace, ale proto, že v reakci na něj došlo ke změnám v náboženském prožívání a jednání (viz proměny strategického jednání velkých církví, diverzifikace forem individualizace atd.). Otázkou rovněž je, zda případná rozšiřující se forma individualizace náboženství nepovede ve svém důsledku k témuž jako sekularizace, a to možná ještě lépe. Pokles vlivu náboženství by mohl pokračovat, jelikož individualizovaná religiozita není schopna zajistit garance poskytované na institucionální úrovni, jimiž je schopnost integrace.

Jsou to právě tzv. velké teorie, které umožňují diskusi, tříbí ostří argumentačních polemik a tím napomáhají rozvíjení oboru. Proto jejich odmítání či bagatelizování, které je spojováno s cílem zamezit návratu „velkých vyprávění“, nebo pokus o jejich rozbití postmodernou se ukazuje jako kontraproduktivní. Respektive při existenci většího počtu velkých teorií nastává problém pouze tehdy, pokud se stanou monomýtem [Marquard 1981, s. 91–118] a prosadí se jako definitivní koncové slovníky [Rorty 1989, s. 73]. Dokud je jim ale možné vzdorovat, je jich zapotřebí a volání po překročení dosavadních paradigmat včetně začlenění doposud méně rozvíjených narativních diskursů neřeší, kudy se má obor sociologie náboženství skutečně ubírat, nemá-li se vůči čemu vymezit.

Závěr

Sledujeme-li, co jsou hlavní témata a problémy, s nimiž se sociologie náboženství v současnosti potýká, jsou to tyto: Spor o definování předmětu svého zájmu, kterým není myšlena pouze otázka po definici, ale otázka

po epistemických možnostech poznání. Ne náhodou se proto sociologie obecně poohlíží po neurologických či sociobiologických zdůvodněních, která by pomohla vysvětlit a obhájit náboženské vnímání a jednání [Eaves 2004, s. 102–122, Parkes 2004, s. 34–57]. Kromě toho sociologie náboženství doposud vycházela z předpokladu, že náboženství není jen symptomem změny společnosti, ale že je i jeho příčinou. Avšak s postupujícím procesem globalizace [srov. Robertson 1992, Berger 2002] se vkrádá stále častější pochyba. Ta se nepojí s působením náboženství ve světě, ale s otázkou, zda náboženství má skutečně ještě nějakou nosnou roli při integrování společnosti [Knoblauch 1999, s. 220].

Pokud by platilo, že náboženství sice přetrvává v nejrozmanitější podobě na individuální bázi, ale není konstitutivní pro ovlivňování sociálních institucí a dění ve světě vůbec, pak by sociologie náboženství směřovala do pozice vědy studující a vytvářející „pavilon kuriozit“. Protože ať chceme nebo ne, pro sociologické bádání obecně je rozhodující působení institucí na společnost. Pokud tomu tak není, pak by měla být sociologie náboženství schopna poskytnout relevantní důkazy o tom, že dokáže předložit soubor logicky bezrozporných analýz, jež jí umožní vstupovat i do interdisciplinárních debat. V pozadí tohoto nároku je skryt probíhající spor ohledně redefinování sociologie náboženství a sociologie vůbec. Spor se vede o výchozí předpoklady a směřování oboru sociologie obecně. Je proto kladena otázka po „nových“ možnostech sociologie, která je např. spojována s apelací na hlubší propojení s jinými obory, jako např. antropologie, etnologie či historie. To je dáváno do souvislosti s „nutností“ širšího uplatnění kvalitativních metod či smíšených postupů [srov. Knoblauch 2003, Creswell 2003, Denzin – Lincoln 2005] pro lepší porozumění zkoumaného fenoménu, jímž je náboženství.

Rovněž se ukazuje jako nutné redefinovat výchozí předpoklady, na nichž byla sociologie ve svých počátcích zbudována. Pozitivní očekávání se projevují v tom ohledu, že sociologie náboženství se ústy svých protagonistů dožaduje většího podílu vlivu na formování nejen sociologie. To, na co sociologie náboženství naráží, je fakt, že stojí a padá s formami sebechápání, jež se utvářely v moderních společnostech. Volání po interdisciplinaritě a demonstrativní odmítání etnocentrismu je doplňováno proklamativními výzvami na zahrnutí ne-amerických a ne-evropských přístupů. Touha po přijetí a začlenění jinakosti naráží na jeden zamlčovaný či vytěsňovaný problém. Snaha o zahrnutí jinakostních přístupů ke studiu moderny, postmoderny, globalizace, fundamentalismu (jevy navrhované

jako velká témata pro sociologii náboženství) je sice zajímavá a jistě může přinést podnětné přístupy, ale stále se jedná o sice reflexivní pojmy, avšak zkonstruované západním myšlením.

To, s čím si sociologie náboženství neví úplně rady a co potichu obchází, není pluralita přístupů, „stud“ nad etnocentrismem či „nedostatek“ velkých teorií nebo omezené metodologické prostředky pro studium konkrétních případů. Obor naráží na problém nemožnosti se rozhodnout, který typ vědecké racionality (a z toho plynoucích diskursů) má a je vůbec schopen hájit a jaká kritéria umožní posoudit relevanci zastávaných racionalit. Ještě jinak řečeno, vede se polemika, jak rozlišit, co jsou akceptovatelné přístupy – ať ontologické, epistemologické, metodologické či axiologické povahy – a co již přístupy spadající do kategorie „nepřípustné“ [Feyerabend 2002]. Odpověď na tuto otázku může poskytnout pouze věcná polemika, která však pořád bude oscilovat okolo vztahu centrum-periferie vědeckých institucí a názorů; polemika vedená s velkými teoriemi/vyprávěním, bez nichž se sociologie náboženství neobejde, pokud chce zachovat interpretativní schopnost sociální kritiky, a v neposlední řadě otázka po využitelnosti metod, jež jsou k dispozici.

Vzhledem k tomu, že fenomén náboženství představuje v současnosti poměrně výbušné téma, pak společným jmenovatelem úvah o budoucí podobě sociologie náboženství je následující otázka, a to, zda sociologie náboženství dokáže odolat ideologizaci a nakolik odborně zužitkuje ve svůj prospěch módní trendy. Jinými slovy, zda sociologie náboženství prokáže, obhájí a udrží případně svou autonomnost.

Literatura:

- Beck, Ulrich – Cronin, Ciaran, 2006: *Cosmopolitan Vision*. Cambridge, Polity Press.
- Beck, Ulrich, 2007: *Co je globalizace*. Brno, CDK.
- Bell, Daniel, 1973: *The Coming of Postindustrial Society*. New York, Basic Book.
- Berger, Peter L., 1967: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, Doubleday.
- Berger, Peter L., 1974: „Some second thoughts on substantive versus functional definitions of religion.“ *The Scientific Study of Religion*. No. 13, s. 125–133.
- Berger, Peter L., 1997: *Vzdálená sláva*, Brno, Barrister & Principal.

- Berger, Peter L., 1999: „The Desecularization of the World: A Global Overview.“ S. 1-18 in: Peter L. Berger (ed.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington – Grand Rapids, EPPC + Eerdmans.
- Berger, Peter L. – Huntington, Samuel P., 2002: *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford, Oxford University Press.
- Beyer, Peter, 1990: „Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society.“ S. 373-395 in: Featherstone, Mike (eds.): *Global Culture. Nationalism, globalization and modernity*. London, Sage.
- Beyer, Peter, 2007: „Globalization and Glocalization.“ S. 98-117 in: Beckford, James – Demerath III., N. J. (eds.): *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, London, Sage.
- Bruce, Steve, 1996: *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. Oxford, Oxford University Press.
- Bruce, Steve, 2002: *God Is Dead. Secularization in the West*. Oxford, Blackwell.
- Casanova, José, 1994: *Public Religions in the Modern World*. Chicago – London, The University of Chicago Press.
- Casanova, José, 2007: „Die religiöse Lage in Europa.“ In: Hans Joas and Hans Wiegandt (eds.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag.
- Cipriani, Roberto, 2000: *Sociology of Religion: An Historical Introduction*. New York, Aldine Transaction, s. 322-351.
- Creswell, John W., 2003: *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Los Angeles – London, Sage Publications.
- Davie, Grace, 2002: *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London, Dartan, Lungmann and Todd.
- Davie, Grace, 2007: *The Sociology of Religion*. Los Angeles – London, Sage Publications.
- Davson, Lorne L., 2006: *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*. Oxford, Oxford University Press.
- Denzin, Norman K. – Lincoln, Yvonna (eds.), 2005: *The Sage Handbook of Qualitative Research*. London, Sage Publications.
- Dobbelaere, Karel, 2002: *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels, P. I. E.-Peter Lang S.A.
- Durkheim, Émile, 2002: *Elementární formy náboženského života*. Praha, Oikúmené.
- Eaves, Lindon, 2004: „Genetic and Social Influence on Religion and Values“, in: Jeeves, Malcolm (eds.): *From Cells to Souls and Beyond*, Michigan, Eerdmans Publishing, s. 102-122.

- Esposito, John - Fasching, Darrell - Lewis, Todd, 2008: *Religion and Globalization: World Religions in Historical Perspective*. Oxford, Oxford University Press.
- Fenn, Richard, 1978: *Toward a Theory of Secularization*. Storrs, CT, Society for the Scientific of Religion.
- Fenn, Richard, 2001: *Beyonds Idols: The Shape of a Secular Society*. Oxford - New York, Oxford University Press.
- Feyerabend, Paul, 2002: *Against Method*. London, Biddles Ltd.
- Finke, Roger - Stark, Rodney, 2000: *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Los Angeles, University of California Press.
- Furseth, Inger - Pål, Repstad, 2006: *An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot, Ashgate.
- Gauchet, Marcel, 2004: *Odkouzlení světa*. Brno, CDK.
- Giddens, Anthony, 1999: *Sociologie*. Praha, Argo.
- Goldstein, Warren S., 2009: „Secularization Patterns in the Old Paradigma“, in: *Sociology of Religion: a quarterly review*. Vol. 70, no. 2, s. 157-178.
- Hadden, Jeffrey, 1987: „Toward Desacralizing Secularization Theory.“ *Social Forces*. Roč. 65, s. 587-611.
- Halík, Tomáš, 1992: *O přítomnou církev a společnost*. Praha, Křesťanská akademie.
- Halík, Tomáš, 1995: *Víra a kultura*. Praha, Zvon.
- Halík, Tomáš, 2000: „Katolická církev v české republice po r. 1989.“ S. 144-158 in: *Společnost v přerodu. Češi ve 20. století*. Praha, Masarykův ústav ČSAV.
- Halík, Tomáš, 2002: *Co je bez chvění, není pevné. Labyrintem světa s vírou a pochybností*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny.
- Halík, Tomáš, 2004: *Vzýván i neuzýván. Evropské přednášky k filozofii a sociologii dějin křesťanství*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny.
- Hamplová, Dana, 2000: „Šetření ISSP 1999 - Náboženství.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*. Roč. 36, č. 4, s. 431-440.
- Hamplová, Dana, 2008a: „Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*. Roč. 44, č. 4, s. 271-294.
- Hamplová, Dana, 2008b: „Kvantitativní sociologické výzkumy náboženství.“ a „Religiozita a demografické charakteristiky.“ S. 92-97 a 198-206 in: Nešpor, Zdeněk R. - Václavík, David, 2008a: *Průručka sociologie náboženství*. Praha, Slon.
- Heellas, Paul, 1996: *The New Age Movement. Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*. Wiley Blackwell.

- Hervieu-Léger, Daniele, 2000: *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge, Polity Press.
- Himmelfarb, Gertrude, 2005: *The Roads to Modernity: the British, French and American Enlightenments*. London, Random House.
- Horyna, Břetislav, 2001: „Po postmoderně skepse.“ S. 172–181 in: Horák, Petr – Krob, Josef – Rivenc, François (eds.): *Filosofie po postmoderně*. Brno, MU.
- Hubík, Stanislav – Karola, Josef – Sekot, Aleš, 1987: *Náboženství a globální problémy*. Praha, Horizont.
- Hubík, Stanislav, 1989: „Příroda a ekologický problém v náboženské reflexi.“ In: Šmajš, Josef a kol.: *Věda a ekologický problém*. Praha, Horizont.
- Hubík, Stanislav, 1990: „Globální problémy a křesťanství v interkulturní komunikaci.“ S. 19–28 in: Svoboda, Jiří (eds.): *Křesťanství a globální problémy*. Brno, Ústav pro výzkum společenského vědomí ČSAV.
- Christiano, Kevin J. – Swatos, William H., Jr. – Kivisto, Peter, 2008: *The Sociology of Religion*, Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers.
- Inglehart, Ronald, 1977: *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Inglehart, Ronald, 1990: *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Juergensmeyer, Mark, 2007: *Teror v myslí Boží*. Brno, CDK.
- Kepel, Gilles, 1996: *Boží pomsta*. Brno, Atlantis.
- Knoblauch, Hubert, 1999: *Religionssoziologie*. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- Knoblauch, Hubert, 2003: *Qualitative Religionsforschung*. München – Wien – Zürich, Ferdinand Schöningh.
- Küng, Hans, 1992: *Světový étos, projekt*. Zlín, Archa.
- Küng, Hans, 1997: *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. Piper.
- Küng, Hans, 2000: *Globalisierung erfordert ein globales Ethos*. Jena, Kolegium Europaeum Jenese.
- Lambert, Yves, 1999: „Religion in Modernity as a New Axial Age: Sekularization or New Religions Paradigms?“ *Sociological Analysis* 1999/3, roč. 60, s. 303–333.
- Lehmann, David, 2002: „Religion and Globalization.“ S. 299–315 in: Woodhead, Linda – Fletcher, Paul – Kawanami, Široko – Smith, David (eds.): *Religions in the Modern World*. London, Routledge.

- Lechner, Frank J., 1993: „Global Fundamentalism.“ S. 19–36 in: Swatos, William H., Jr. (ed.): *A Future for Religion? New Paradigma for Social Analysis*, London, Sage.
- Lechner, Frank, 2007: „Rational Choice and Religious Economies.“ S. 81–97 in: Beckford, James – Demerath III., N. J. (eds.): *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. London, Sage.
- Luckmann, Thomas, 1967: *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York, Macmillan.
- Luckmann, Thomas, 1983: *Life-World and Social Realities*. London, Heinemann.
- Luhmann, Niklas, 1977: *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas, 2000: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Lužný, Dušan, 1997: *Nová náboženská hnutí*. Brno, Masarykova univerzita.
- Lužný, Dušan, 1999: *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno, Masarykova univerzita.
- Lužný, Dušan, 2004: *Hledání ztracené jednoty*. Brno, Masarykova univerzita.
- Lužný, Dušan, 2005: *Řád a moc*. Brno, Masarykova univerzita.
- Lytard, J. F., 1993: *O postmodernismu*. Praha, Filosofický ústav Akademie věd.
- Marquard, Odo, 1981: „Über Monomythie und Polymythie“. S. 91–118 in: Odo Marquard (ed.): *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart, Reklam.
- Martin, David, 1978: *A General Theory of Secularization*. New York, Harper & Row.
- Martin, David, 2005: *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot, Ashgate.
- Need, Ariana – Evans, Geoffrey, 2001: „Analysing patterns of religious participation in post-communist Eastern Europe“, in: *British Journal of Sociology*. Vol. 52, No. 2, s. 229–248.
- Nešpor, Zdeněk R., 2004: „Dvojí tradice české sociologie náboženství.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 40, č. 4, s. 447–468.
- Nešpor, Zdeněk R., 2005: *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha, Sociologický ústav AV ČR.
- Nešpor, Zdeněk R. – Lužný, Dušan, 2007: *Sociologie náboženství*. Praha, Portál.
- Nešpor, Zdeněk R., 2007a: „Česká sociologie náboženství v letech 1948–89.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 43, č. 4, s. 675–698.
- Nešpor, Zdeněk R., 2007b: *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem, Albis international.

- Nešpor, Zdeněk R. – Václavík, David, 2008a: *Příručka sociologie náboženství*. Praha, Slon.
- Nešpor, Zdeněk R., 2008b: „Klíčové postavy sociologie náboženství.“ S. 385–439 in: Nešpor, Zdeněk R. – Václavík, David: *Příručka sociologie náboženství*. Praha, Slon.
- Nešpor, Zdeněk R., 2008c: „Three European Sociologies of Religion“ *Sociologický časopis/Czech sociological review*, roč. 44, č. 3, s. 557–578.
- Nettl, J. P. – Robertson, Roland, 1968: *International Systems and the Modernization of Societies*. London, Faber and Faber.
- Norris, Pippa – Inglehart, Ronald, 2007: *Sacred and Secular*. New York, Cambridge University Press.
- O’Dea, Thomas, 1966: *The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Parkes, David, 2004: „The Vulnerability of Persons: Religion and Neurology,“ in: Jeeves, Malcolm (ed.): *From Cells to Souls and Beyond*, Michigan, Eerdmans Publishing, s. 34–57.
- Parsons, Talcott, 1937: *The Structure of Social Action*. New York, The Free Press.
- Parsons, Talcott, 1966: *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Pollack, Detlef – Pickem, Gert, 2007: „Religious individualization or secularization? Testing hypotheses of religious change – the case of Eastern and Western Germany.“ *The British Journal of Sociology*, Vol. 58, No. 4, s. 603–632.
- Robertson, Roland, 1991: „After Nostalgia? Wilful Nostalgia and the Phases of Globalization.“ S. 45–61 in: Turner, Brayen S. (eds.): *Theories of Modernity and Postmodernity*. London, Sage.
- Robertson, Roland, 1992: *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London, Sage.
- Robertson, Roland, 1995: „Globalization.“ In: Featherstone, M. – Lash, S. M. – Robertson, R. (eds.), 1995: *Global Modernities*. London, Sage.
- Rorty, Richard, 1989: *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York, Cambridge University Press.
- Sekot, Aleš, 1985: *Sociologie náboženství*. Praha, Svoboda.
- Stark, Rodney – Bainbridge, William S., 1985: *The Future of Religion*. Los Angeles – London, University of California Press.
- Stark, Rodney – Bainbridge, William S., 1987: *Theory of Religion*. New Brunswick – New Jersey, Rutgers University Press.
- Swatos, William, Jr. – Gustafson, Paul M., 1992: „Meaning, Continuity and Change.“ S. 2–20 in: Swatos, William, Jr. (eds.): *Twentieth-Century*

- World Religious Movements in Neo-Weberian Perspective*. Lewiston, New York, Erwin Mellen Press.
- Swatos, William H. – Christiano, Kevin, 1999: „Secularization Theory: The Course of Konzept.“ *Sociology of Religion* 3/1999, s. 209–228 (ročník 60).
- Taylor, Charles, 2007: *A Secular Age*. New York, Balknap Press.
- Turner, Bryan S., 1990: „Periodization and Politics in the Postmodern.“ In: týž (ed.): *Theories of Modernity and Postmodernity*. London, Sage.
- Václavík, David, 2007a: *Sociologie nových náboženských hnutí*. Brno, Praha, Masarykova univerzita, Malvern.
- Václavík, David, 2007b: „Český ateismus ve dvacátém století. K vývoji a institucionalizaci v letech 1948–1989.“ *Soudobé dějiny*, č. 2–3, s. 471–487.
- Váně, Jan, 2008a: „Where Is the Sociology of Religion Heading? Some Comments to ‘Three European Sociologies of Religion’.“ *Sociologický časopis/Czech sociological review*, roč. 44, č. 3, s. 579–584.
- Váně, Jan, 2008b: „Postmoderna – předsudky, pomluvy, nedorozumění aneb pokus o typologii.“ S. 270–293 in: Šubrt, Jiří (ed.): *Soudobá sociologie III: Diagnózy soudobých společností*. Praha, Karolinum.
- Vido, Roman, 2008: „Náboženství a modernita v současné sociologii náboženství“, in: *Posvátno*, roč. 5, č. 3–4, s. 27–51.
- Weber, Max, 1978: *Economy and Society*. Berkeley, University of California Press.
- Wilson, Bryan, 1966: *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London, C. A. Watts.
- Wilson, Bryan, 1976: *Contemporary Transformations of Religion*. London, Oxford University Press.
- Wilson, Bryan – Creswell, Jamie (eds.), 1999: *New Religious Movements: Challenge and Response*. New York, Routledge.
- Zabala, S., 2007: „Náboženství bez ateistů.“ S. 8–32 in: Zabala, S. (ed.): *Budoucnost náboženství. Richard Rorty – Gianni Vattimo*. Praha, Karolinum.