

vat faktické popření pluralismu.“ (s. 24) Podle Sartoriho vede k diskriminaci, kterou produkují znevýhodněné skupiny protestující a dožadující se náhradních výsad.

Za zmínku stojí Sartoriho úvahy o „nedobrovolných“ identitách. Podle něj je zásluha pluralismu, že i z těchto identit můžeme „vystoupit“. Jako příklad uvádí dobrovolné opuštění náboženské obce, získání bilingvální výchovy atd. Sám však potvrzuje, že například z identity získané pohlavím lze vystoupit těžce. U žen sice přiznává jejich častou diskriminaci, ovšem zdráhá se feminismus označit za „kauzu multikulturální“. Feminismus podle něj patří do afirmativní akce, ženy (ani muži) totiž nejsou podle jeho pojetí multikulturalismu „kulturně odlišní“ a nejsou zásluhou porodnosti ani „utlačovanou menšinou“ (jako například černoši nebo indiáni ve společnosti, kde je většina bílých).

Podle Sartoriho je multikulturalismus nebezpečný také tím, že „posiluje identity“. Zatímco pluralismus vychází z protínajících se sociálních a kulturních dělicích linií a jeho cílem je „nediferencovaný občan“, multikulturalismus staví na liniích kumulativních a jeho výsledkem je „diferencovaný občan“ a ustavení státu citlivého k odlišnostem (*difference sensibility*), který své občany separuje a v separaci je i udržuje. „Pluralismus tedy pracuje s křížícími se cleavages, jež se navzájem neutralizují či minimalizují, zatímco multikulturalismus zdůrazňuje cleavages, které se sčítají a tím se navzájem posilují.“ (s. 77) Nebezpečí podle Sartoriho spočívá v tom, že pluralismus toleruje mnohočetné příslušnosti. Multikulturalismus podle něj usiluje o přesný opak, o strukturální nerovnováhu a vede k rozpadu pluralitní komunity do uzavřených a homogenních komunit. Výsledkem působení multikulturalismu je pak například balkanizace, tedy preferenční a nerovný přístup. M. I. Young hovoří v souvislosti s vlivem multikulturalismu o „diferencovaném občanství“. Tato nerovnost je přijatelná pouze tehdy, má-li své opodstatnění a nestává-li se z ní pravidlo. Zato například Evropská unie je podle něj výsledek inter-

kulturalismu – nikoli multikulturalismu – a opírá se o ocenění hodnot právní ochrany a rovných svobod občanů jednotlivých členských zemí. Sdílení pacifických metod řešení konfliktů a respekt cílové kultury by proto měl být základním cílem každého z nově přichodících migrantů. Na druhé straně Sartori připomíná, že společnosti poskytuje ochranu pouze univerzální zákon, který se vztahuje na všechny a neuděluje výjimky.

Sartori se ztotožňuje s konstatováním francouzského antropologa a sociologa Clauda Karnouha, že „interkulturalismus splývá s utvářením Evropy *tout court*“ (s. 78). Zde narážíme na slabé místo Sartoriho argumentace, termín interkulturalismus není vysvětlen, kromě toho by zde jako i na jiných místech jeho složitých myšlenkových pochodů čtenář očekával konkrétní příklady, které by o jeho teoretických tvrzeních více přesvědčily.

Sartori si ve své knize klade nesmírně aktuální cíl: zabývat se včleňováním příslušníků odlišných kultur – především z islámského světa – do západních demokracií. Jeho teoretická pojednání včetně místy až štvavé rétoriky proti fenoménu multikulturalismu přinášejí nové pohledy na dosavadní migrační pohyby. I přes výtku nedostatečného uvádění ilustračních příkladů, které by zesílily jeho teoretické koncepty, je kniha mimořádně inspirujícím materiálem a přínosem pro zkoumání migrace a přistěhovalectví.

Lukáš Novotný

Paul Heelas, Linda Woodhead
(ve spolupráci s B. Steelem,
B. Szerszynskim a K. Tustingovou):
*The Spiritual Revolution. Why Religion
is Giving Way to Spirituality*
Malden, MA, Oxford, Blackwell Publishers
2005, 204 s.

Sociologická analýza současných náboženských/spirituálních forem, nepočítáme-li upadající církevní zbožnost, je velmi obtížná

a podle známého britského sociologa náboženství dokonce nemožná (S. Bruce. *Religion in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press 1996, s. 222). Kolegové z Lancaster-ské univerzity, vedení (již tradičně) P. Heelasem a L. Woodheadovou, mu v recenzované knize ukázali, že to vůbec není vyloučené, a ostatním poskytli pregnantní návod, jak na to. Navzdory mnohoslibnému názvu totiž *Spirituální revoluce* není než podrobnou zprávou shrnující výsledky terénního výzkumu (realizovaného prostřednictvím pozorování, dotazníků a interview) ve dvacetitisícovém městě Kendal v severozápadní Anglii v letech 2000–02 (design a časový průběh výzkumu přibližuje příloha na s. 151–154). Širší kvantitativní výzkumy, včetně censů a mezinárodních postojových šetření v oblasti náboženství, totiž přinášejí řadu problémů, obtížnou komparabilitou dat počínaje, přes různoběžnost interpretací, až po skutečnosti, že respondenti dobře nerozumějí otázkám, případně neodpovídají pravdivě. Proto je vedle těchto výzkumů nezbytné provádět i hlubší šetření na kvalitativní a/nebo lokální bázi, ačkoli je to drahé a výpovědní hodnota vzhledem k celé populaci omezená, jinak budeme vyrábět přesná čísla postrádající smysl (abstraktní empiricismus) nebo empiricky nepodložené „velké teorie“ (obojí v díce Ch. Wrighta Millse), ale poznání skutečných sociálních institucí, procesů a významů nám bude jaksi unikat. Mají-li totiž Heelas s Woodheadovou pravdu (o čemž nepochybuji), v britské sociologii náboženství, která je rozhodně bohatší než třeba česká, byli kupříkladu první od roku 1904, kdo zjišťoval počet věřících na nedělních bohoslužbách pozorováním (s. 34). Všichni ostatní se sto let spoléhali na sebe-deklarace a odhady duchovních, jejichž výpovědní hodnotu již v 70. letech zpochybnil přinejmenším P. Briesley!

Základní hypotézy, jež pětičlenný tým testoval, vycházely (1.) z teze kanadského filosofa a sociologa Charlese Taylora a dalších autorů, že v pozdně moderní / postmoderní společnosti dochází k obratu k subjektivitě (viz moji recenzi v *SC/CSR* 40 (3): 385–387).

Náboženství proponující „objektivní“ sociální role a transcendentní autority by tak mělo (2.) ustupovat subjektivnější, ne nutně individualističtější, spiritualitě. Sekularizaci církevní zbožnosti na jedné straně (což bylo hlavní výzkumné téma Woodheadové) by proto měla doplňovat sakralizace v případě „holistického milieu“ (dříve označovaného jako New Age; téma P. Heelase), kam byly zahrnuty všechny *sociální* formy alternativní religiozity/spirituality. Na tyto dvě části (církevní doména *vs.* holistické milieu) pak bylo rozděleno všech pět kapitol knihy, protože provedený výzkum ukázal jejich zásadní odlišnost (s. 12–32). Pěťadvacet kendalských církví sice mohlo být rozděleno na společenství „humanistická“ (zdůrazňující spjitost tohoto světa s transcendentnem) a „diferenciační“ (zdůrazňující vzájemné rozdíly), v obou případech ve standardních a „zkušenostních“ verzích (k tomuto rozdělení viz P. Heelas, L. Woodhead (eds.). *Religion in Modern Times*. Oxford, Malden: Blackwell Publishers 2000, s. 27–109), nicméně vždy upřednostňovaly vnější autority a objektivní role, dualismus (tohoto a onoho světa, těla a ducha) a v neposlední řadě maskulinní dominanci v hierarchii. Naproti tomu přestože většina stoupenců spirituálních skupin a aktivit věřila v existenci duchovních sil/energie, zřídka kdy je spojovali s transcendentnem (aniž docházelo k nějaké postmoderní synkresi), hledali osobní naplnění/rozvoj a celost, a jejich velkou většinu tvořily ženy. Nadto se prakticky nevyskytovali lidé, kteří by participovali na obou typech religiozity/spirituality současně.

Druhá kapitola (s. 33–48) prostřednictvím kvantitativních dat odpovídá na otázku, došlo-li v Kendalu k předpokládané spirituální revoluci (hypotéza 2.)? Pokud jde o současný kvantitativní stav církevní zbožnosti, byl zkoumán hlavně skrze návštěvnost standardních nedělních bohoslužeb (7,9 % obyvatelstva), složitější, avšak ne nemožný byl výzkum týdenní participace v rámci „holistického milieu“ (1,6 %). Námitce, že ne všichni zájemci o alternativní medicínu, jogínské a *tai čí*

kurzy, čarodějnické seance a podobně na nich participují ze spirituálních důvodů (čímž by jejich počet poklesl na validních 0,9 %), autoři rozmyslně čelí poukazem, že ani návštěvnost církevních akcí není stoprocentně zdůvodnitelná náboženskými zájmy (s. 46). I přes mohutný nárůst spirituálních aktivit a mnohem více než komplementární pokles aktivních participantů na standardní církevní zbožnosti za několik posledních desetiletí je nicméně zřejmé, že náboženství *není* nahrazováno spiritualitou, alespoň nikoli v úplnosti. V následující kapitole proto autoři obrátili pozornost k dalším výzkumům ve Spojeném království a Spojených státech, které tezi o spirituální revoluci dokládají či vyvracejí, a srovnali je s výsledky vlastního šetření (s. 49–76). Došli k tvrdému závěru, že – alespoň pokud jde o „nabídkovou“ stránku náboženství – „není důvod souhlasit s rostoucím množstvím studií, které potvrzují subjektivizaci řady církevních náboženských forem“ (s. 67), současně však připomněli, že „duchovno“ se stalo běžně obchodovatelnou entitou mainstreamové kultury. Ačkoli tedy nedochází k spirituální revoluci v rámci sociálních (náboženských) aktivit, je pravděpodobné, že k ní došlo v rámci *privatizované* zbožnosti, a pokud jde o první doménu, platí (1.) hypotéza o *subjektivizační* revoluci. Jinak řečeno, co do počtu „věřících“ by měly nejvíce prospívat holistické skupiny a relativně dobře náboženství „zkušenostní humanity“, špatně „náboženství rozdílů“ a nejhůře klasická „náboženství humanity“, tedy liberální církve, což ve čtvrté kapitole Heelas s Woodheadovou dali jednak do souvislosti s širšími sociokulturními změnami a současně propracovali ve vztahu k demografickým charakteristikám (s. 77–128).

Zůstaneme-li u vlastního výzkumu (neboť Bellahovy, Giddensovy, Grossovy, Inglehartovy, Rieffovy, Sennetovy, Taylorovy, Veroffovy či Yankelovichovy názory jsou jistě dobře známé), potvrdil výraznou převahu žen (cca 80 %), nejčastěji středního věku a vyššího vzdělání, mezi participanty na holistickém milie, což autoři vysvětlují kulturní

podmíněností a rozdílnými životními drahami. Obrat k subjektivitě jistě zasáhl muže stejně jako ženy, avšak zatímco první vedl k individualismu (a tedy privatizované zbožnosti, pokud vůbec nějaké), ženy prostřednictvím holistického milie realizují sociální vztahy a závazky (pravda, až *po* svém vlastním *wellbeing*, časově po ne/uspokojení rodinných a rozmnožovacích potřeb, lze-li to tak ve zkratce říci). Vůbec to však neznamená, že by k holistické spiritualitě směřovaly nějaké deprivantky, nýbrž ženy spíše spokojené se svými životy, *ipso facto* doufající v jejich zlepšení, podobně jako v případě zdravotní situace. Převaha vyššího středního věku s jeho starostmi o zdraví by mohla vést k hypotéze, že tyto kruhy vyhledávají nemocní, ale výzkum to nepotvrdil. Vzhledem k tomu, že většina se do holistického milie zapojila již těsně *před* středním věkem, je pravděpodobnější, že v mládí podobné funkce plní jiné instituce nebo na ně prostě není čas (s. 107n). Heelas s Woodheadovou ostatně nabízejí (netestovanou) hypotézu, že může jít o kompenzaci vysokého podílu participace na objektivních rolích v předcházejícím životě, případně ve společnosti vůbec – dodávám ovšem, že výrazně selektivní (přinejmenším) vzhledem k askribovaným charakteristikám zájemců. Každopádně je významné, což potvrzují i jiné výzkumy, že nemalá část Britů středního a vyššího věku (zhruba jedna čtvrtina) *dobrovolně* snižuje své příjmy změnou zaměstnání, které jim současně přináší větší osobní uspokojení, včetně participace na obou stranách rozšiřujícího se spirituálního trhu (*ibid.*).

V poslední, páté kapitole se autoři logicky pokusili odhadnout budoucí vývoj, tentokrát v celobritském měřítku. Jak přitom je v části současné sociologie módní, definují různé vývojové scénáře, ale o závěry vlastního výzkumu se opírají jen omezeně (s. 129–150). V případě holistické spirituality soudí, že její růst bude pokračovat, ale zpomalí se; už dnes je v ní totiž angažováno zhruba 30 % (zatímní) „cílové skupiny“, takže přes předpokládané rozšíření již nelze očekávat opa-

kování *boomu* osmdesátých a devadesátých let (v průběhu poslední dekády 20. století šlo o 300 %; s. 45). Tradiční kongregační zbožnost bude naopak slábnout, jde jen o to, jak rychle, což bude záviset na množství zájemců o vnější identity a autority, „tradiční“ rodinu a sexuální role, případně fundamentálních odpůrců současného společenského vývoje (a schopnosti církví oslovovat je). Relativně nejlépe si přitom povedou „náboženství zkušenostního rozdílu“, evangelikální a charismatické směry, což znamená, že jejich ztráty budou nejmenší, ale k zisku významného podílu nových členů nemůže dojít bez teologických změn. Dáme-li oba trendy dohromady, „zhruba za čtyřicet let se v Británii vyrovná sektor církví a holistické milieu. Na každém z nich bude ve standardním týdnu participovat mezi 3 a 4 procenty populace“ (s. 149). Autoři to sice neříkají, ale není-li toto (nějaká verze) spirituální revoluce, pak už sotva co jiného – nedojde sice k *náhradě* organizovaného náboženství subjektivistickými holistickými organizacemi, ale bude dokončeno snižování jeho sociálního významu. Církev sice pro mnohé jsou spolky mezi jinými spolky už dnes, takto však budou mít rovnocenné konkurenty i na svém (dosud *vylučném*) vlastním poli působnosti.

Výrazným kladem recenzované knihy je ojedinělé empirické zázemí, široce pojatý výzkum, ze kterého vychází. Jedni z vůdčích autorů současné britské sociologie náboženství se jejím prostřednictvím přihlásili k premise *acta, non verba* (přeložme si ji jako „méně řečí, více práce“), přičemž na empirickém materiálu prokázali nebo naopak vyvrátili řadu v literatuře neustále omílaných tezí. Z nejdůležitějších připomeňme alespoň zpochybnění představ stoupenců teorie racionální náboženské volby o automatickém růstu striktních denominací jako důsledku jejich striktnosti (s. 123–124), nebo jejich vlastní tezi o radikálních současných posunech od náboženskosti směrem ke spiritualitě, již tehdy oponoval P. L. Berger (L. Woodhead et al. *Peter Berger and the Study of Religion*. London, New York: Routledge 2001, s. 43–72, resp.

192–193). Naproti tomu nelze obecně souhlasit s tvrzením, že nedochází k subjektivizačním posunům uvnitř církevní zbožnosti, protože jiní významní autoři prokázali opak (D. Hervieu-Léger. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard 2003; totéž ostatně vyplývá z pozn. č. 13 na s. 164), a na několika místech lze zpochybnit i Heelasovu a Woodheadové práci se sekundární literaturou. Přinejmenším P. Berger a G. Davieová totiž nejsou zastánci americké výlučnosti v rámci moderní religiozity (s. 49), nýbrž naopak výjimečnosti (západo)evropské. Závažnějším nedostatkem nicméně zůstává skutečnost, že se v případě holistického milieu autoři omezili na jeho sociálně organizované formy, což zdůvodnili komparabilitou s církevním prostorem. Lze to sice pochopit, avšak sociologie náboženství jako by tím zůstávala v zasetí paradigmatu „sociologie farnosti“, na které si před čtyřiceti lety stěžoval T. Luckmann – jen ty „farnosti“ už nemusí být explicitně křesťanské, natož církevní. Potíž takového přístupu však je v tom, co všechno mu uniká, potenciální (ale naprosto neznámou) výše zmiňovanou mužskou privatizovanou religiozitou počínaje, ale rozhodně nekonče. Druhým kruciólním problémem je samozřejmě reprezentativnost dat získaných z případové studie vzhledem k celé (britské) populaci; jistě by bylo pěkné, kdybychom si jí mohli být jisti, a autoři v tomto směru vynaložili nemalé přesvědčovací úsilí (zejm. s. 52n a celá 5. kapitola), nicméně pochybnosti (zákonitě) zůstávají. *Jak* průměrné je průměrné město? Nebylo by v daném případě lepší na širší výpovědní hodnotu (alespoň deklarativně) rezignovat, i když by tím bylo porušeno jedno z nepsaných pravidel mainstreamové (kvantitativní) sociologie?

Uvedené pochybnosti a výhrady nechť čtenáře nemýlí, ve formě výzkumné zprávy (a právě v ní) má možnost seznámit se s významným dílem současné britské sociologie náboženství, které nepochybně bude mít širší dopady nejen na vývoj (pod)oboru, ale i sociologie kultury, organizací, ekonomické sociologie ad. Důkladná prezentace vlastní-

ho výzkumu spojujícího kvantitativní a kvalitativní metody, vhodně doplňovaná relativně častými citacemi respondentů, výsledky dotazníkového šetření a v neposlední řadě teoriemi (snad až příliš často opakovanými, nicméně alespoň vhodně volenými, pokud jde o dosah – Heelas s Woodheadovou nechodí „na křečka s medvědobijkou,“ čehož se alespoň česká sociologie ještě nezbavila), totiž nemůže mít jiný cíl než vyprovokovat ostatní, aby to dělali také tak – a tím autorům zajistit komparativní data. Z tohoto úhlu pohledu lze jen litovat, že v tištěné verzi knihy nejsou uvedeny použité dotazníky a základní plán/struktura interview, protože webová

stránka, kde je tato dokumentace k dispozici (www.lancs.ac.uk/fss/projects/ieppp/kendal), jistě nebude v provozu věčně. Ponechme v tuto chvíli stranou, bude-li relativně drahý i jinak náročný (ale potřebný) výzkum lancasterských sociologů následován, radujeme se alespoň z toho, že se vůbec někdo něčeho takového odvážil a ukázal novou možnost. I v českém prostředí totiž máme kolegy, kteří sociologii náboženství urputně „dělají postaru“ (nejnověji např. L. Prudký. *Církev a sociální soudržnost v naší zemi*. Praha: FSV UK CESES 2004), a tak lze alespoň doufat, že to nebudou úplně všichni.

Zdeněk R. Nešpor