

k utrpení lidí třetího světa při zcela odlišných reakcích na americké oběti z 11. září. Jako příklad slouží (na Slovensku vydaná) Glucksmannova kniha *Dostojevskij na Manhattanu*, která sice s chutí a věcně kritizuje zločiny Číňanů, Rusů, Severokorejců, ale nemá ani slůvko kritiky k aktům násilí a k obětem intervenčních zásahů NATO – jako byli např. Kurdové, případně Palestinci. Ostatně u nás o tom víme leccos z provokativní a proto záslužné knížky Jiřího Krupičky *Flagelantská civilizace*.

Závěr, tedy odpověď na autorčinu otázku – kam?, není pochopitelně ani jednoznačný, ani útěšný. Stav současného světa nedovoluje předvídat, jakým směrem se bude ubírat: „Protože však všechny naše aktuální volby spoluurčují naši existenci a osudy budoucích pokolení, jedinou alternativou zůstává hledání řešení založených na pocitu kolektivní odpovědnosti za věci veřejné“ (s. 267).

Jakkoliv tedy nejde o „převrat vědy“, možná že právě tento typ knížky u nás chybí – práci Marie Hirszowiczové může totiž s užitkem číst čtenář sociologicky erudovaný, stejně tak jako začínající bakalář. Oba rajdou dost podnětů k přemýšlení, a to rozhodně není málo. O skvělé závěrečné bibliografii nemluví. O to je smutnější, že další knihy se od Marie Hirszowiczové, velké přítelkyně Československa, již nedočkáme.

Miloslav Petrusěk

Miroslav Tížik: *K sociologii novéj religiozity. Podoby zmeny náboženského života v 20. storočí*

Bratislava, Univerzita Komenského 2006, 392 s.

Po nedávno publikované práci Adely Kvasničkové (recenzované v SČ/CSR č. 2 tohoto roku) nás bratislavská katedra sociologie obohatila další nepominutelnou prací z oblasti sociologie náboženství, která

je v mnohém protikladem první uvedené – rozsahem, teoretickým zázemím (zatímco Kvasničková vyšla především z D. Hervieu-Léger, Tížik přibližuje mnohem rozsáhlejší paletu zahraničních studií) i prezentovanými daty (sčítání lidu *vs.* mezinárodní kvantitativní výzkumy). Ač nemohu nevyzdvihnout zásadní přínos Tížikovy monografie, přeci mám za to, že extrémny nejsou vždy tím nejšťastnějším řešením, a nad objemnou knihou bych rád zdůraznil, že někdy méně bývá více. Studium některých pasáží první části knihy totiž vyžaduje vsutku otrlého čtenáře, zatímco poslední kapitola se mi jeví nejen neúplná, ale i nadbytečná, čímž může dojít k nešťastnému pomnutí toho „mezi“, co je v *Sociologii novéj religiozity* opravdu výjimečné – pregnantního popisu náboženské situace a vývoje na Slovensku po roce 1989. Dalším kladem je publikace výsledků u nás jinak nedostupného výzkumu Political Culture in Central and Eastern Europe z roku 2000, samozřejmě vedle celé řady dalších – obecněji známých a využívaných – šetření.

Otevřeme-li monografii *K sociologii novéj religiozity* zhruba v polovině, objeví se zásadní stať – třetí kapitola „Náboženská zmena na Slovensku“ (s. 218–330). Tížik zde popisuje měnící se institucionální hranice slovenské náboženské scény po roce 1989, dokládá své dřívější tvrzení, že „náboženská otázka sa prejavila ... pri rozpade Československa“ (s. 60) a signifikantní desekularizaci slovenské společnosti „shora“, srovnatelnou ze středoevropských postkomunistických zemí pouze s Polskem. Ukazuje výjimečné postavení katolické církve, na které *de facto* přistoupily i ostatní registrované náboženské společnosti (jež však stále mají výhodnější postavení než církve neregistrované; s. 273, 288), a průnik náboženských prvků a symbolů do veřejného prostoru (školním vyučováním počínaje až po symboliku platidel) a v neposlední řadě i do „oficiální“ religionistiky produkované Ústavem pre vzťah štátu a cirkví (protisek-tářské tendence). Deskriptivní formou uvá-

dí i konkrétní příklady nových náboženských hnutí na Slovensku, včetně (katolických i protestantských) skupin typu *ecclesia in ecclesia*, které jsou kvůli stávající legislativě favorizovány před novými náboženskými hnutími *sensu stricto* (s. 254–269). Současně s popisem „christianizace“ státní moci (přesněji by bylo říkat „katolizace“, symbolickým výrazem může být i to, že na slovenské bankovky – zmiňované na s. 282 – se kromě Štefánikovy mohyly nedostal žádný protestant, Štúra nevyjímaje) však uvádí, že „napriek tomu, že sa uskutočňuje rekristianizácia krajiny, nejde už o návrat k religiozite prvej polovice 20. storočia, ale skôr ku kresťanstvu, ktoré si individuálne a kriticky osvojujú jednotlivci,“ tedy k detradicionalizované a privatizované víře (s. 314). Správně uzavírá, že „christianizace“ Slovenska budí značný sociální odpor a je některými politickými stranami zvolna opouštěna, proto mám za poněkud přehnané jeho obavy, že Slovensko „dnes je na polceste opačným smerom, k štátnej cirkvi“ (s. 288). Nebezpečí „shora“ vnucené desekularizace slovenské společnosti jsou ovšem značná, a proto je jejich sociologická artikulace nanejvýš potřebná. V tom můžeme kromě výstižného popisu současné slovenské religiozity, jejich organizovaných forem i prožívání běžnými občany, spatřovat největší přínos Tížikovy práce.

Jistě se dočká nesouhlasu ze strany „oficiálních“ slovenských religionistů, jejichž některé aktivity či závěry odmítá, tento typ kritiky ale rozhodně nechceme podporovat. Přesto je třeba říci, že i další části Tížikovy argumentace vyvolávají diskuse. Zvažovat můžeme například jeho zdůvodnění diskrepance mezi počty lidí hlásících se ke Svědkům Jehovovým v censu a jejich aktivními věřícími (s. 245, 247), vysvětlování relativního úspěchu malých náboženských skupin prostřednictvím teorie racionální volby (s. 237), nebo kritiku absence *laissez faire* v oblasti religiozity, jako by někde v Evropě skutečně nerestrihovaný náboženský trh existoval (s. 246). Také

u některých prezentovaných dat není zcela jasné, vztahují-li se pouze na Slovenskou republiku nebo na celé někdejší Československo. Obecně přitom platí, že Tížik je mnohem silnější při popisu organizovaných náboženských forem a institucionálních hranic religiozity (respektive v jejich kritice; i zde však chybí například zdůvodnění, proč v letech 1999–2004 nejrychleji rostla státní podpora Církvi československé husitské a židovským náboženským obcím; viz tab. č. 79 na s. 236) než v rovině sociologických analýz, neřku-li v prolegomenálních historických pasážích snažících se o výklad slovenské specifčnosti.

Naproti tomu jsou první dvě kapitoly recenzované práce především teoretické, autor v nich ukazuje různá (nejen) sociologická pojetí religiozity a snaží se vyvinout vlastní „multidimenzionální“ definici (s. 14–121), respektive přibližuje proces aktuální deprivatizace náboženství a (částečně) desekularizace postindustriálních společností (s. 122–217). Užívá-li k tomu hojných citací výsledků mezinárodních komparativních výzkumů, není to než „statistická stafáž“, ilustrace prezentovaných teorií, což by nemuselo být na škodu, kdyby mu právě zde nechyběl širší kontextuální rozhled. Čtenářsky únavné prezentování kvantitativních dat totiž není nijak shrnuto, absentuje nějaký základní přehled vývojových trendů, který by tato data „zarámoval“ a zpřístupnil a stejně tak chybí ucelený obraz sociologických teorií religiozity (ať už partikulárních nebo i nějaký zjednodušený přehled jejich celkového směřování). Čtenář bez výraznější průpravy v sociologii náboženství se tak ve změti „částkových“ informací nutně ztrácí, nechybí-li mu tato znalost, nenachází zase mnoho nového – a pokud ano, musí zaznamenat, že některé Tížikovy interpretace jsou dost svévolné (např. konceptualizace Maxe Webera jako teoretika laicizace, rozumí-li se tím šíření náboženských sekt (s. 29), resp. vůbec užívání termínu *laicité* mimo specifický francouzský kontext). Hledání vlastní defini-

ce (sociologicky zkoumatelné) religiozity je pak poněkud *l'art-pour-l'artistní*, musí-li autor konstatovat, že „tento model je len teoretický, v takejto podobe ešte při výskumov použitý nebol“ (s. 103) a „vyťahovat“ některé jeho složky z jinak pojatých existujících šetření, zapomínaje přitom, že zde jednotlivé otázky často figurují v rámci složitějších škál (mimochodem: mezi použitou literaturou chybí z tohoto ohledu nepominutelná příručka *Measures of Religiosity*. Birmingham: Religious Education Press 1999).

Vedle celé řady důležitých zjištění a reprodukovaných informací o podrobněji sledovaných fenoménech (např. implicitní religiozita, „návrat náboženství“, formy nové religiozity) se zde naneštěstí objevují i nepřesnosti, problematická či zkratkovitá tvrzení. Nemělo by smysl zabývat se jimi jednotlivě (méně zainteresovaným čtenářům bych rovnou doporučil obě kapitoly přeskočit), uvedu jen ty nejdůležitější. Peter L. Berger už dávno nezdůrazňuje výjimečnost americké religiozity na pozadí sekularizačního paradigmatu (např. s. 107), nýbrž právě naopak hovoří o „evropském exceptionalismu“; není to přitom jediný důvod, proč jeho sborník *The Desecularization of the World* (Washington, Grand Rapids: Ethics and Public Policy Center 1999) v citované literatuře o současném „návratu náboženství“ chybí opravdu citelně. Sekularizační paradigma odmítl i další z jeho velkých teoretiků David Martin, jehož proměna také není zaznamenána (původně článek v *British Journal of Sociology* 1991, 42 (4): 465–474, dnes i monografie *On Secularization*. Aldershot: Ashgate 2005). Z druhé, hovoříme-li o „návratu náboženství“, dochází k němu především – i když nikoli výlučně – v zemích Třetího světa, což dosavadní sociologii náboženství kromě jiného usvědčilo z výrazného etnocentrismu. Proto se moderní religiozitou nelze zabývat jen v kontextu tzv. vyspělých společností, byť autor má nepochybně pravdu, že situaci na Slovensku ovlivnu-

je hlavně vývoj v západní Evropě a severní Americe (s. 145). Konečně nejdůležitější problém, který se promítl i do již zmíněné třetí části knihy, představují autorova tvrzení o Evropě, „která postupne presadzuje odluku štátu od náboženstva“ (s. 122 aj.). Může se to tak jevit jen z kontextu institucionalizované deprivatizace náboženství na Slovensku, která Tížikovi z dobrých, liberálních důvodů vadí, není to však pravda a budoucí vývoj lze jen těžko predikovat. I v „evropské patnáctce“ totiž o odluce aktuálně můžeme hovořit jen ve dvou dost specifických případech, ve Francii a v Irsku (každý je ovšem zvláštní jinak, případně sem lze zařadit i Nizozemsko), a vedle signifikantní menšiny „archaických“ zřízení se státní církví (Dánsko, Řecko, Spojené království, omezení Finsko a v pohřebních záležitostech Švédsko) se zde uplatňují především různé modely vzájemného soužití a státní podpory vybraným církvím, nikoli striktní odluka, která je kromě Francie (s výjimkou Alsaska a Lotrinska) a dvou z šestadvaceti švýcarských kantonů paradoxně charakteristická především pro Spojené státy (podrobnější informace přináší např. Gerhard Robbers (ed.). *Stát a církev v zemích EU*. Praha: Academia 2002).

Tvrdím-li přitom, že práce podobné té recenzované nelze psát bez dostatečného, teprve po dlouhém čase a obtížně nabytelného rozhledu, projevuje se to i v maličkostech: Vatikán sice „prejavuje veľký záujem o výstavbu Európy“ (s. 131), neměli bychom však zapomínat, že není členem EU. O amerických církvích nejde v téže knize tvrdit, že jich je více než cca 260 (katolíci, 250 protestantských církví, tři židovské a několik muslimských; s. 139) a přes 80 000 (tolik má být jen charismatických církví vzniklých po roce 1980; s. 194), jméno zakladatele Církve sjednocení by mělo být psáno jednotně („Mun“ na s. 175 a „Moon“ na s. 195), zatímco nevím, kde Durkheim „přišel“ k přehlásce – tentokrát uživaně důsledně v celé knize? Podobné lap-