

ní a východní Evropě v posledních desetiletích dobře připravily teoretické zázemí k vlastnímu výzkumu. Jednotlivé kapitoly sborníku fungují jako solitéry, bezdětnost popisují z hlediska demografie, odborné i mediální diskuse tohoto jevu a také z hlediska postojů lidí, jichž se týká jedna její konkrétní podoba – dobrovolná bezdětnost. Málo přehledná struktura sborníku (shrnutí obsahu jednotlivých kapitol se čtenář dočká hned na třech místech, nadpisy grafů jsou výrazně větší než nadpisy podkapitol, jednotlivým teoriím je věnován odlišný prostor) je spolu s těžkopádným jazykem některých příspěvků jeho hlavní slabinou. Tou další je nedostatečná reflexe skutečnosti, že nárůst bezdětnosti v mnoha kontextech splývá s dalšími demografickými jevy, popisovanými v souvislosti s radikální proměnou reprodukčního chování po rozpadu východoevropského politického bloku (výrazné je to například v mediální diskusi těchto změn, kdy je obtížné oddělit témata snižující se plodnosti, odkládání rodičovství a nárůstu bezdětnosti).

Lenka Slepíčková

Adela Kvasničková: *Náboženstvo ako kolektívna pamäť. Prípady Slovenska a Čiech*

Bratislava, Univerzita Komenského 2005, 121 s.

Zatímco v ČR v posledních letech dochází k výraznému rozvoji moderní sociologie náboženství, byť dost pomalu a bolestně, situace slovenských sociologů je o něco obtížnější i vzhledem ke slabšímu institucionálnímu zakotvení, grantovým možnostem a podobně. M. Piscová na jednom *podujatie* nedávno přirovnala slovenské kolegy (SAV) k živočichům „velkým, pomalým a takmer vyhynutým“, zatímco českou sociologii podle ní reprezentuje mrštná a dynamická šelmička střední velikosti. Přestože slovenská *Sociológia* věnovala

jedno číslo náboženské problematice (2001, 33 (1)), u našich nejbližších sousedů dosud chybí tradice systematického zkoumání této oblasti, které by vycházelo z aktuálních západoevropských a světových trendů. Právě proto je třeba uvítat prolegomenální publikaci A. Kvasničkové, ačkoli má značné rezervy a v řadě ohledů spíše jen naznačuje možné budoucí směřování slovenské sociologie náboženství, aniž by se touto cestou skutečně vydala.

Útlá kniha je rozdělena na tři části. V první z nich autorka srovnává náboženskou situaci v ČR a na Slovensku na základě posledních dvou sčítání lidu, případně odkazů k různým historickým souvislostem vzájemné divergence (s. 7–24). Jistě lze souhlasit s jejím tvrzením, že by bylo příliš zjednodušující postulovat nějakou „středoevropskou“ náboženskou situaci; srovnávat lze pouze srovnatelné a situace v obou částech někdejšího společného státu k tomu alespoň do určité míry vybízí. Kromě censů by samozřejmě bylo možné vyjít z dalších podrobnějších výzkumů, zejména v případě ČR, ale Kvasničková má pro výlučné užívání těchto dat určité důvody, k nimž se dostaneme později, netřeba jí to tedy na tomto místě vyčítat. Je si dobře vědoma, že censy vypovídají jenom o určitém typu zbožnosti, stejně jako nelze jednoduše srovnávat data z období do roku 1950 včetně a oba popřevratové censy; k jejím důvodům bych mohl přidat ještě jeden (dále odlišující českou a slovenskou situaci) – změny ve struktuře a etnicitě obyvatelstva českých zemí po druhé světové válce, způsobené odsunem/vyhnaním českých Němců, reemigracemi a migracemi ze Slovenska. Jejich důsledky se odrazily i v náboženských otázkách, počínaje vyšší deklarovanou religiozitou v roce 1950, než byla v roce 1930: čeští Němci byli z větší části katolíky, odsun dále zcela likvidoval německou církev a. v. a silně proměnil charakter starokatolicismu, zatímco reemigrace a poválečné nacionalistické tendence posílily „církevní tábor“, katolíky i obě velké nekatolické

církve. Nezávisle na těchto – neuváděných – zásadních změnách je třeba s Kvasničkovou souhlasit, že současná církevně-náboženská situace v obou zemích a její rozdíly ve velké míře odrážejí starší vývojové tendence (s. 22), jichž si byli vědomi jak autoři píšíci za první republiky (kromě poněkud svérázného A. Kompánka, který je v knize citován, bych zmínil alespoň dílo E. Čapek: *Politická příručka ČSR. Sociologická studie*. Praha: Melantrich 1931: zejm. 25–28, 39–43, 195–198), tak marxističtí sociologové a architekti státní ateizační politiky. Nepřináší-li autorka v tomto směru mnoho nového – stejně jako v případě analýzy závislosti deklarované religiozity na velikosti sídel a geografických faktorech, doplněné samozřejmě o data z aktuálních censů –, není to na škodu, protože i takovéto potvrzování známých skutečností a jejich obohacování o aktuální data je naprosto nezbytné.

Více výhrad bych měl jen k poněkud zjednodušujícím historickým interpretacím, ačkoli jsou v případě sociologů dost časté (cf. např. knihu J. Mišoviče *Víra v dějinách zemí (Koruny české a její recenzi v SČ/CSR 2002, 38 (5): 621–625)*. Po vzniku RČS například žádná „husitská“ církev neexistovala (ad s. 11 aj.), protože ČČS si toto adjektivum do názvu dala až v roce 1971, větším problémem je postulace kategorie jazykové/etnické (sebe)identifikace pro předmoderní dobu (s. 68), docela zásadním pak autorčina nevědomost o českém náboženském (ne nutně církevním) oživení ve druhé polovině osmdesátých let. Jeho důsledkem, jehož si už v té době všimla J. Šiklová (*Spovědci* 1986, 20 (79): 513–520), byl nejen větší zájem o církevní zbožnost, ale především růst individualizovaného a detradicionalizovaného „mladokřesťanství“, které se sice po převratu (resp. v censu z roku 1991) na čas přihlásilo k církvím, rychle je však opustilo ve prospěch alternativních náboženských/spirituálních forem. K žádné konvergenci náboženské situace v obou republikách, která by později v devadesátých letech opět vymizela (s. 12), tedy nedo-

cházel – náboženská sebedeclarace v prvním svobodném sčítání lidu jen v obou republikách pro značnou část populace znamenala něco trochu jiného. Podobně se v obou zemích značně liší státní náboženská politika, na Slovensku nejen dochází k jisté desekularizaci, ale ta je „pod státní taktovkou“, přičemž tyto změny nahrávají především majoritní (a politicky dobře reprezentované) katolické církvi. Kdyby autorka tento rozdíl náležitě interpretovala, mohla by jeho prostřednictvím vysvětlovat například odlišné změny v institucionálních hranicích a formách moderní religiozity.

Druhá část studie je spíše teoreticky zaměřená, autorka v krátkosti představuje někdejší dominantní paradigma sociologie náboženství, tzv. sekularizační tezi – i když by bývala mohla podrobněji rozpracovat její různé varianty –, místo níž nabízí konceptualizaci náboženské paměti v dílech M. Halbwachse a D. Hervieu-Léger (s. 25–65). Jelikož jde o první větší českou/slovenskou práci, která s tímto nosným přístupem seznamuje, lze ji jednoznačně uvítat, i když ani zde se recenzent nemůže zbavit některých pochybností. Oba francouzští autoři sice jistě patří mezi nejdůležitější proponenty tohoto konceptu, ale přeci jen je dělí víc než půl století, kdy se nějakému typu (sociální) paměti věnovali také jiní – namátkou lze uvést A. Leroi-Gourhane či J. Goodyho, o nichž se z posuzované práce bohužel nedozvídáme vůbec nic. Navíc ani v případě obou hlouběji probíraných autorů není výklad téhož rázu: starší Halbwachs je pojednán více analyticky a jeho interpretka se seznámila s větším počtem jeho děl, i když je čte hodně blízce současné pozici Hervieu-Léger. Horší je to s touto autorkou: Kvasničková *de facto* vychází jen z jediné její práce (*La religion pour mémoire*, 1993), další významná díla (především *Le pèlerin et le converti*, 1999, a *Catholicisme, la fin d'un monde*, 2003) „velkodušně“ pomíjí, ačkoli je – s frapantními chybami – uvádí v seznamu použité literatury. Její výklad

se tak mění v „učebnicové převyprávění“ názorů jedné monografie, aniž by byly hlouběji analyzovány, podrobeny kritice, nebo vyloženy ve vztahu k myšlenkovému vývoji jejich autorky. Dosti přesný popis práce Hervieu-Léger, třebaže sám navýsost potřebný, podle mého názoru nestačí; její analýzu pozdně moderních náboženských změn by bylo třeba srovnat přinejmenším s (poněkud) odlišným přístupem P. Heelase, nemluvě o „pohrobcích“ sekularizační teze (S. Bruce) nebo názorech americké teorie racionální náboženské volby (jména jejich proponentů Kvasničková alespoň zmiňuje v úvodu k této části). Tyto nedostatky odsuzují druhou část knihy k tomu, že vypadá jako (část) poněkud zastaralých skript – ne méně, ale také ne více. Koncept náboženské paměti navíc není – kromě nejobecnější roviny – v dalším textu analyticky využit.

Ve třetí části knihy (s. 66–96) A. Kvasničková vlastně kopíruje jiné dílo, *Religion in Modern Europe: Memory Mutates* britské socioložky G. Davie. „Vzorová“ práce přitom představuje neotřelý mnohovrstevnatý komparativní pohled na současnou evropskou religiozitu, zatímco slovenská autorka si stanovila poněkud nižší cíle, diskutovat některé z pojednávaných témat na případu českých zemí a Slovenska (především tzv. objektivní ukazatele religiozity, v ostatních případech spíše ukazuje, co by budoucně mohlo být studováno). Dochází přitom k některým důležitým poznatkům, pro českého čtenáře je zajímavá například vysoká (byť po přelomu tisíciletí poněkud klesající) míra církevních *rites de passage* na Slovensku, v případě křtů v některých letech dokonce převyšující počet živě narozených dětí (s. 73). I když autorka jistě správně dovozuje, že mnohdy nejde o víc než o „sezónní konformismus“ (H. Desroche), je to jasná známka desekularizace slovenské společnosti; v případě našich východních sousedů bych proto souhlasil s jejím závěrem, že tyto a další údaje potvrzují relevanci údajů o náboženské příslušnos-

ti v rámci censů (s. 74, 76), v případě základních náboženských charakteristik tedy zbytnují výše zmíněná výběrová šetření. Situace silně dezeklesializované české společnosti je ale složitější – právě zde se uplatňuje schopnost církví dělat takovéto obřady „pěkněji“ než kdokoli jiný, na niž upozornila Davie, stejně jako v jiných (častějších) případech necírkevní náboženské formy. Výsledky českých sčítání lidu ani kvantitativních výzkumů náboženství proto nelze jednoznačně považovat za výraz církevní afiliace (malé křesťanské církve v nich totiž např. mají více „příznivců“ než podle svých vlastních statistik), a tím méně za znak náboženského/spirituálního předsvědčení, protože třeba mnozí necírkevní věřící se raději označují za ateisty.

Spirituální scénu České republiky na-prosto nelze redukovat na působení náboženských organizací, tím méně těch oficiálně registrovaných podle církevního zákona, čímž se dostáváme k dalšímu důležitému tématu Davie, jež Kvasničková naprosto pominula: vnějším institucionálním hranicím, které určuje stát (*alternative memories 1: pluralism and the law*). Prvky „protisektářského boje“, jehož strůjci mnohdy jsou zástupci etablovaných církví obávající se konkurence, se sice objevily i u nás, ale v mnohem menší míře než na Slovensku. A nejde přitom jen o tzv. nová náboženská hnutí, nýbrž i o další alternativní náboženské/spirituální formy, které Kvasničková při svých analýzách pominula. Jakoby neplatil čtyřicet let starý postulát T. Luckmanna, že církev tvoří jen jednu, a to nikoli nejdůležitější formu současné religiozity (*The Invisible Religion*. New York: Macmillan 1967: 17–40)! Na Slovensku je tomu v důsledku desekularizačních procesů evidentně jinak, proto nemohu přijmout autorčino tvrzení o absenci výraznějších rozdílů mezi Českou republikou a Slovenskem (s. 95), zejména pokud jde o ne/existenci církevně neorganizované zbožnosti, případně takové, jež jako religiozita aktéry vůbec není tematizována (nezapomeňme,