

Vido, Roman

K definici náboženství v sociálních vědách

Sacra. 2003, vol. 1, iss. 0, pp. 25-35

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118337>

Access Date: 22. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

K definici náboženství v sociálních vědách

Roman Vido

1. Problematika definice

Chceme-li se zaměřit na problém definice náboženství v sociálně-vědním bádání, je potřeba si v prvé řadě všimnout širších souvislostí, v nichž se proces vymezování „náboženství“ nachází.

Arie L. Molendijk [1999] upozorňuje na fakt, že otázka vymezení pojmu „náboženství“ není pouze záležitostí odborníků, kteří se zabývají zkoumáním náboženství, nýbrž hraje důležitou roli i v oblasti práva či politiky. Mimo to, dodává Molendijk, je definice náboženství „do určité míry vyjednávána „v ulicích“ moderních multikonfesních a multikulturních společností po celém světě“ [Molendijk 1999: 6]. Ti, kteří studují náboženství, by tudíž neměli opomíjet způsob, jakým lidé sami sebe definují, ať už v rámci náboženských či ne-náboženských termínů. Ani ne tak proto, že by veřejnost rozhodovala o tom, co se bude pokládat za náboženství a co nikoliv, nelze však popřít ovlivňování vědeckého bádání touto skutečností.¹ Rovněž Platvoet [1999b] připomíná, že kontext akademického výzkumu není jediným kontextem, v jehož rámci fungují definice náboženství. Vedle tohoto kontextu je zde jednak oblast běžného jazyka, jednak sféra institucionálně – administrativní (právo, politika, ekonomika apod.). Obzvláště druhý z těchto mimoakademických kontextů se v posledních letech ukazuje být neopominutelným.

V jedné ze svých statí si J. Beckford [1999] všímá určitého pozoruhodného aspektu, jež se týká současné pozice náboženství v západních společnostech. V protikladu k očekávaním sekularizačních teorií způsobily sociální a kulturní změny, které proběhly a probíhají v posledních desetiletích společenského vývoje moderních západních společností (sekularizace a privatizace náboženství), že se účinky náboženství staly více diskutabilnějšími a kontroverznějšími než v minulosti. Namísto poklesu pravděpodobnosti, že náboženství bude nadále bodem kontroverzí, tato pravděpodobnost stoupá. Ukazuje se tak, že v jistém ohledu náboženství neztratilo nic ze své sociální relevance.² Tuto skutečnost demonstruje na několika příkladech z Velké Británie – na problematice náboženského vzdělávání a náboženské reklamy v televizi. Právě u nich se ukazuje je potřeba definovat náboženství mimo akademický kontext.³ Definice náboženství jsou

- ¹ *Problematice ovlivňování odborné definice náboženství ustálenými a zakořeněnými kulturními představy bude věnována pozornost později.*
- ² *Podle Beckforda přispělo k tomuto stavu několik faktorů. Za prvé - náboženství slouží jako „jazyk“, který si mnoho lidí, kteří již naddále nejsou nijak spjati s žádnou náboženskou organizací, volí k vyjádření svých obav, smutků, aspirací, radostí či přání. Za druhé - náboženské symboly jsou stále velmi rozšířené jakožto symbolické ukazatele osobní a kolektivní identity, ačkoliv jejich spojená s ortodoxními věrami a rituály může být velmi slabá. Za třetí - některé náboženské symboly slouží jako nositelé idejí týkajících se např. křehké povahy životního prostředí, posádnosti lidských práv či hodnoty spravedlnosti. Tím, co pomáhá udržovat užívání náboženských symbolů potenciálně kontroverzními, je fakt, že tyto symboly již nejsou výhradně vlastnictvím náboženských organizací a společnosti a nejsou tudíž pod jejich kontrolou. Beckford v této souvislosti hovoří o „deregulaci“ náboženství, kterou pokládá za jeden z ironických důsledků sekularizace.*
- ³ *Nutnost definovat náboženství pro administrativní účely nebyla dle Beckforda dlouho pocítována v důsledku dominance křesťanství jakožto náboženství. „Křesťanství“ takto bylo chápáno v podstatě jakožto ekvivalent k „náboženství“.*

zde prezentovány jakožto nástroj s velkým politickým významem. Společnost v této souvislosti představuje pole, na němž se odehrává tuhý boj o stanovení oficiálních významů náboženství a vymezení jeho hranic ve veřejné sféře. Konkrétní, oficiálně stanovená definice má posléze vážné praktické důsledky. Toto zápolejí se odehrává do značné míry nezávisle na vědeckých diskusích o dané otázce. Následkem toho pak ve sféře práva či vzdělávání mohou fungovat definice náboženství, které jsou velmi vzdáleny aktuálním trendům akademického studia problematiky. Je tudíž jasné, že náboženství je ve společnosti definováno bez ohledu na vědecké zkoumání náboženství. Zároveň však Beckford upozorňuje „skutečnost, že jsou určité definice oficiální, nemá žádný význam pro to, jaká je jejich hodnota či užitečnost. Jsou to jednoduše fakta sociálního či kulturního života“ [Beckford 1999: 24]. Úkolem sociálního vědce je v tomto případě studium metod, jimiž jsou tyto oficiální definice konstruovány, a důsledky, jež z nich plynou pro společnost a kulturu.

Veřejné dimenze vymežování pojmu „náboženství“ si všimá i M. Introvigne [1999]. Pracuje přitom s termínem „etnodefinice“, jež má označovat „pracovní definici, které sociální aktéři sami užívají ve snaze vynášet v každodenním životě určité soudy“ [Introvigne 1999: 42]. Etnodefinice jsou definicemi fungujícími právě mimo rámec akademického zkoumání, tj. na úrovni každodenního života a v rovině administrativní a jsou vyjednávané v průběhu sociální interakce⁴. S ohledem na tyto „etnodefinice“ pak „náboženství“ není charakteristikou, která je vlastní určitým jevům, nýbrž kulturním zdrojem, o něž soupeří konkurenční zájmové skupiny. „Náboženství“ v tomto případě není entitou, ale nárokem vzneseným určitými skupinami a vybojovávaným v konfliktu s jinými skupinami. Jedná se povětšinou o souboj o práva na privilegia, která jsou v dané společnosti spjata se statusem „náboženství“.⁵ Etnodefinice jakožto sociální konstrukce vytvářená soupeřícími zájmovými skupinami může být mocným strategickým nástrojem. Upření statusu „náboženství“ určité skupině tak umožňuje diskriminaci, aniž by došlo k narušení principu náboženské tolerance. Politický náboj aktu definování náboženství se může výrazně projevit při výběru konkrétní definice ze strany určitého institucionálního aktéra. Ten může postupovat čistě pragmaticky (s ohledem na výsledek) a při konfrontaci se specifickým problémem zvolit tu z nabízených definic, která umožňuje vyloučení skupiny, která je jím vnímána jako subverzivní. Stejně jako Beckford podotýká i Introvigne, že vliv vědeckých definic náboženství na veřejnou sféru je jen částečný. Navíc upozorňuje na skutečnost, že i samotní vědci jsou specifickou omezenou skupinou s vlastními zájmy. Ani jejich pohled na věc není nezaujatý.⁶

Ale vraťme se ke kontextu vědeckému, kde definice funguje jako jeden z pilířů vědeckého zkoumání, a pokusme se zodpovědět si otázku po smyslu a účelu definice jako takové.

Zajímavou definici definice, kterou předložil R. Robinson, cituje H. J. Adriaanse [1999]. Podle Robinsona rozumíme definici „jakýkoliv proces, verbální či jiný, jímž nějaký jedinec, ať už Bůh, anděl, člověk či zvíře dovádí nějakého jedince, ať již sebe či jiného, k poznání významu nějakého elementárního symbolu, ať již slova či něčeho jiného, a v případě, že jde o slovo, pak ať jde o podstatné jméno, přídavné jméno, předložku či jiný slovní druh“ [Adriaanse 1999: 231]. Co vyplývá z výše zmíněného vymezení?

4 Introvigne zde odkazuje na Greulova členění etnodefinic na „lidové“, tj. ty, jež jsou běžně založené na křesťanství a jsou jen velmi málo tolerantní vůči odchylkám od křesťanského paradigmatu; a „institucionální“, tj. ty, které mohou být pokusem o prostřednictví mezi „lidovými“ a odbornými (vědeckými) definicemi náboženství [Introvigne 1999].

5 Typickým příkladem jsou zde daňové výhody.

6 Zájem zde může být kupříkladu snaha ochránit své „pole“ před zásahy „amatérů“ a „diletantů“.

V prvé řadě poznatek, že definice není jen produktem, ale i aktem, činností, která produkuje vysvětlení. Tato definiční činnost je ve své podstatě komunikativní, poněvadž reaguje na potřebu objasnění, ať už ze strany samotného definujícího či partnera v hovoru. Tvorba definice je věcí příležitosti, protože je konstruována ve specifické situaci, jíž může být určitý komunikační problém (např. hrozba nedorozumění). V důsledku toho lze definici posuzovat nejen podle kritéria pravdivosti, nýbrž i úspěšnosti (tzv. pragmatická hodnota). Dále je možno říct, že definice obvykle ustavuje korelaci mezi určitým slovem a určitou věcí, jejíž význam pak vyjadřuje („word-thing“ definitions). Způsobů, jak sestavit definici, existuje vícero [Adriaanse 1999]. Po formální stránce je definice určitým typem rovnice, na jejíž jedné straně stojí definiendum, tj. výraz, který má být definován, na straně druhé definiens, tj. výraz či výrazy, jejichž pomocí se definuje. Mezi oběma stranami je umístěn znak definiční rovnosti. Každá správná definice musí vyhovovat jistým přesně formulovaným logickým požadavkům.⁷

Ptáme-li se po potřebě definic, můžeme si společně s Glockem a Starkem [1965] odpovédět, že definice je nezbytným startovním bodem, kterého je zapotřebí při studiu jakéhokoliv fenoménu. Díky ní lze totiž stanovit kritéria, „skrze něž může být daný fenomén identifikován a odlišen od ostatních jevů“ [Glock, Stark 1965: 3]. Definice se stává prostředkem pro získání představy o tom, co je a co není legitimní pro diskusi [Roberts 1984]. Ukazuje, co bude do následujících úvah zahrnuto a co bude vyloučeno [Budd 1973].

V případě snahy o vědeckou definici náboženství se musíme zastavit u dvou důležitých bodů, které s vytčeným úkolem úzce souvisí. Prvním z nich je analýza historického vývoje termínu „náboženství“ v rámci západního ne-vědeckého diskurzu; druhým potom reflexe současné role pojmu „náboženství“ na úrovni ne-vědeckého, každodenního jazyka. Domnívám se totiž, že jak dědictví, které si s sebou daný pojem nese z historie, tak i jeho zakomponovanost v běžné mluvě jsou fakty, od nichž se chtě nechtě odvíjí každý jednotlivý pokus o vědecké (či odborné) vymezení pojmu „náboženství“.

2. Historie pojmu „náboženství“ v západní kultuře

Máme-li sledovat historii termínu „náboženství“ (v tomto případě spíše jinojazyčných ekvivalentů, jenž ovšem vyjadřují tentýž pojem), je třeba se vrátit až do období antického Říma, kde podle mnohých autorů leží jeho kořeny [např. Platvoet 1999b]. Zde se v podobě latinského „religio“ objevuje u dramatika Plauta jakožto označení, jež se vůbec nevztahuje ke sféře náboženství. „Religio“ vyjadřuje „povinnost přijmout pozvání k jídlu“.

V dalším průběhu římských dějin pak dochází ke zřetelnému posunu významu slova „religio“. „Religio“ se postupně stalo termínem pro označení pečlivého vykonávání rituálního aktu. Zde je již zřetelná souvislost s náboženstvím. „Religio“ se týká veřejného projevování úcty vůči římským bohům. S předchozího Plautova užití tohoto termínu přetrvává onen moment určitého závazku [Platvoet 1999b].⁸ S oním aspektem pečlivosti také souvisí známý Ciceronův pokus o výklad etymologie termínu „religio“ ze slo-

7 Blíže k požadavkům na správnou definici viz např. *Velký sociologický slovník* [1996].

8 Za zmínku jistě stojí, že souběžně s termínem „religio“, který můžeme překládat jako české „náboženství“, se vyskytuje latinský termín „superstitio“ (česky: pověra). Tyto dva pojmy fungovaly v opozici a jsou produktem vyšších římských vrstev, které prvním termínem označovaly (ze svého pohledu) přijatelnou a schvalovanou formu uctívání, zatímco termínem druhým rituály těch lidí, kteří se v jejich očích jeví být lehkověrnými, nevědomými, hloupými, zaostalými apod. Samotný termín „superstitio“ původně neměl negativní konotace a ve tvaru „superstitiosus“ označoval věštec [Platvoet 1999b].

vesa *relegere* (znovu sebrat, pečlivě dbát), který poukazuje ke spjatosti s vykonáváním kulturních záležitostí.⁹

Druhým známým příspěvkem k objasnění původu daného termínu je výklad křesťanského řečníka Lactania (3. stol. n. l.), který nesouhlasil s Ciceronovou verzí a sám předložil vlastní. V ní odvozuje „religio“ od latinského *religare* (znovu svázat). Základem této změny je posun od chápání „religio“ jako odpovídání na poselství bohů, tj. od římského, do značně míry ne-osobního vykonávání rituálních aktů, ke křesťanskému uctívání jakožto (znovu)svazování s osobním Bohem. Platvoet [1999b] upozorňuje, že termín „religio“ byl v etapě raného křesťanství (patristiky) užíván pouze v souvislosti konfrontace křesťanů s římským státem ohledně vykonávání římského kultu (*cultus deorum*). Pro latinské křesťany samotné tento termín sám o sobě nebyl nijak důležitý.¹⁰

V období středověku přetrvával dosavadní význam „religio“ jakožto *cultum deorum*, a to zvláště v jeho veřejné podobě. Minoto se objevil nový, dodatečný, čistě křesťanský význam tohoto termínu, který souvisel s institucí náboženských řádů. „Religio“ rozšířilo význam jakožto „život v klášteře“ [Platvoet 1999b, Smith 1998].¹¹

Výraznější posun v chápání pojmu „religio“, respektive „náboženství“ směrem k jeho modernímu významu nastává zhruba až od 15. [Platvoet 1999b] či 16. století [Smith 1998]. Přispělo k tomu hned několik faktorů. Platvoet [1999b] je dělí do dvou skupin: na vnitřní (*ad intra*) a vnější (*ad extra*). K těm první řadí znovuoživení antiky v renesančním období, náboženskou rozštěpenost Evropy v éře náboženských válek, dále pak počátky rozvoje věd, průmyslové revoluce a v neposlední řadě i osvícenské hnutí. K vnějším činitelům patří v první řadě postupné ovládnutí světa ze strany západoevropských států prostřednictvím zámořských objevů, kolonizace Ameriky a rostoucího obchodování s Dálným Východem. Vedle toho připadla důležitá úloha i obchodu s otroky a zlatem, misionářskému úsilí křesťanských řádů či rozvoj plantážového hospodářství v Americe. „Obě skupiny událostí byly klíčové pro formování moderních konceptů „náboženství“, (v singuláru – *pozn. R. V*) a „náboženství“, (v plurálu – *pozn. R. V*)“ [Platvoet 1999b: 477].¹² První z nich vedly k ustavení se četných náboženských uskupení na evropské půdě. Ty druhé k rozšíření geografických znalostí (ať už jakkoliv zkreslených) a tudíž i poznatků o jiných společnostech, kulturách a „náboženstvích“. Celkový výsledek měl potom podobu rostoucího povědomí o „náboženské“ pluralitě a diverzitě.¹³

9 Toto vysvětlení ovšem bývá zpochybňováno [např. Heller, Mrázek 1988].

10 Platvoet shrnuje osudy termínu „religio“ v éře patristiky do několika tezí: 1. termín „religio“ nikdy nebyl centrálním pojmem latinského patristického křesťanství; byl pouhým plodem konfrontace s římským státem, nikoliv prostředkem sebe-chápání; 2. význam tohoto pojmu zůstal omezen na *cultus*, uctívání a náterní postoj „piety vůči Bohu“ na podkladě spravedlnosti; 3. polemiky ohledně pronásledování křesťanů ve 3. a 4. století n. l. přivedly některé křesťanské autory ke ztotožnění římského *cultus deorum* s *falsa religio* (falešným náboženstvím) a *superstitio* (pověrou) a svého vlastního *cultus dei* s *religio vera* (pravým náboženstvím), „správním uctíváním“ [Platvoet 1999b].

11 Ve smyslu dnešního neutrálního významu pojmu „náboženství“ bylo užíváno jiných termínů, zejména *secta*, kdy středověcí scholastikové rozlišovali celkem tři sekty (*sectae*): Židy, křesťany a muslimy. Termín „secta“ v tomto významu pak přetrvával i nadále, přičemž počet „sekt“ se rozšiřoval [Platvoet 1999b].

12 Jednou z velkých nevýhod českého termínu „náboženství“ je kromě explicitního odkazu k entitě označované jako „bůh“ i jeho totožný tvar pro jednotné a množné číslo. Tento fakt působí komplikace zvláště při konfrontaci s anglickou terminologií, kde rozlišením singuláru „religion“ a plurálu „religions“ má meritorní povahu (viz dále v textu).

13 Ovšem důsledky plynoucí z tohoto vědomí byly pochopitelně značně odlišné od nynějšího stavu, kdy si současný svět rovněž uvědomuje pluralitu a diverzitu v oblasti náboženství. V daném období bylo často toto vědomí základem k orientaci v této pluralitě za pomoci pojmů „modlářství“ či „pověra“.

Důležité kroky k rozhodujícímu příklonu k modernímu, neutrálnímu významu pojmu „náboženství“ znamenaly dva fenomény v oblasti duchovního života evropské rané novověké Evropy, které na sebe do určité míry navazovaly. Tím prvním byla reformace. V rámci polemik uvnitř křesťanství, vedených jednak vůdčími postavami reformace, jednak školou tzv. cambridgeských platoniků, vykristalizovala koncepce tzv. paganopapismu, jejímž jádrem bylo postavení katolicismu na stejnou úroveň s „pohanským modlářstvím“. Souběžně s tím se objevuje představa, „že do srdcí všech lidí bylo vepsáno určité přirozené vědění o Bohu, které ovšem bylo pokážděno pokriveným myšlením lidí a stvořilo pouze modlářství jakožto formu uctívání společnou všem lidem.“ [Platvoet 1999b: 480]. V očích reformátorů, jakými byli Kalvín či Luther, bylo katolické křesťanství „zamořeno a zkaženo“ řeckou filozofií, tedy „pohanskou filozofií“, čímž samo sebe degradovalo na pohanství, tj. modlářství, polyteismus a nakonec ateismus. Tradiční křesťanské formy uctívání a bohoslužeb byly takto vnímány jakožto pohanské. Cestou, jak uniknout z tohoto pohanství a přitom zůstat křesťanem, se pro reformátory stalo přimknutí k „víře“. „Religio“ se tudíž pod vlivem reformace počalo posouvat od „rituálu“ směrem k „víře“, tedy doktrinální dimenzi [Smith 1998, Platvoet 1999b]. Uprostřed reformačním procesem rozdělené Evropy začal termín „religio“ sloužit mj. jako synonymum pro slova „seкта“ (*secta*), „víra“ (*fides*) a „vyznání“ (*confessio*). Odrážel tak pluralitu náboženských společenství v evropských společnostech a pozvolna se stával ekvivalentem pro jednotlivé křesťanské „církve“.¹⁴

Vedle tohoto reformačního impulsu sehrála neopominutelnou roli postupně se vynořující koncepce tzv. přirozeného náboženství. Jak uvádí Smith [1998], měla představa „přirozeného náboženství“ v literatuře 17. století vícero různých obsahů. Jeden z nich souvisel s výše zmíněnou schizmatickou situací v reformační Evropě a vycházel z vnitřekřesťanské disputace, přičemž se primárně opíral o procesy introspekce. Skrze ni se mohl člověk jakožto individuum sám dobrat k náboženské „pravdě“. Jiný z obsahů měl zcela odlišné kořeny, dnešním slovníkem by se daly označit za „antropologické“, neboť se odvíjely ze studia různých „náboženství“ a jejich komparace. „Přirozeným náboženstvím“ tak mělo být to, co bylo společné pro rozmanité aktuální víry, jež existovaly ve světě. Tento směr uvažování o „přirozeném náboženství“ se stal základnou pro pozdější konstituování filozofie náboženství a religionistiky, poněvadž jeho jádrem byla snaha ne-náboženskými a ne-teologickými prostředky pátrat po původu náboženství mezi lidmi. Konkrétní teorie vysvětlující náboženství „přirozenými“ prostředky se pak od sebe lišily, přičemž k nejvýznamnějším jejím proponentům patřili skotský filozof David Hume a angličtí deisté (např. M. Tindall) [Smith 1998].¹⁵

Shrňme-li osudy pojmu „náboženství“ v období před 17. stoletím, lze říct, že nakládání s tímto termínem bylo do značné míry irelevantní současnému užití [Smith 1998]. Sémantická historie termínu „náboženství“ (*religio*) dle Platvoeta [1999] potvrzuje, že tento byl pojmem nahodilým, arbitrárním a selektivním. Během této doby se dotýkal jen mála aspektů toho, co dnes nazýváme „náboženstvím.“ Navíc je historie důkazem, že

14 Platvoet [1999b] ovšem poznamenává, že toto užití termínu „religio“ bylo ještě v této době pouze příležitostné a existovalo-li, pak obzvláště v rámci politického kontextu nebo lidové mluvy. Klíčovou konotací až do počátku 18. století nicméně zůstávala ciceronská představa „religio“ jakožto vědomého uctívání Boha či bohů, zvláště bylo-li tohoto termínu užíváno v singuláru.

15 Zatímco angličtí deisté pracovali s pojmem „přirozeného náboženství“, který chápali jako soubor základních (metafyzických) pravd, které jsou obecně a každému dostupné a poznatelné, a to skrze užívání lidského rozumu, pokládal Hume „náboženství“ za plod lidské úzkosti a lidských obav, pramenících z nejistého postavení člověka ve světě, nikoliv za nějaký původní lidský instinkt či dispozici [bliže viz Smith 1998].

většina z toho, co tvořilo náplň termínu „religio“, se zrodilo uprostřed polemik a konfrontace.

Jonathan Z. Smith [1998] připomíná, že užívání pojmu „náboženství“ v cestopisných publikacích ze 16. století nese svědectví o velkém rozšíření tohoto pojmu, jež počalo v 16. století a anticipovalo některé z trvalých problémů, jenž přinesla tato expanze. Jedná se zde o čtyři důležité body. Za prvé – „náboženství“ není původní (*native*) kategorií, není prostředkem sebe-chápání; je to kategorie aplikovaná z vnějšího na určitý aspekt původní kultury; je to „druhý“ (v tomto případě kolonizátor), kdo je výhradně zodpovědný za obsah tohoto pojmu. Za druhé – i v raných významech daného pojmu je implicitně přítomen moment univerzality; náboženství je považováno za všudypřítomný lidský jev, jehož případná absence v nějaké kultuře je hodna pozornosti. Za třetí – při konstrukci termínu „náboženství“ jakožto rodové kategorie druhého řádu jsou za její charakteristiky pokládány ty aspekty, které se jeví být přirozenými pro „druhé“, tj. pro ty, kdo tuto kategorii používají, nikoliv pro sledované osoby. Za čtvrté – „náboženství“ je antropologickou, nikoliv teologickou kategorií [Smith 1998]. Na jiném místě pak Smith uvádí, že „problematika „náboženství“, (v plurálu – *pozn. R. V.*) vyvstala v reakci na prudký nárůst dat“ [Smith 1998: 276]. S rostoucím objemem údajů a informací o odlišných kulturách, jehož byla Evropa svědkem od 18. století, se objevovala potřeba klasifikace. Nejběžnějším prostředkem se zde ukázalo být kritérium založené na dualitě „naše“ a „jejich“. Slovo „náboženství“ bylo používáno jakožto komparativní kategorie k označení rozdílů mezi „my“ a „oni“. Braun [2000] dokonce prohlašuje, že termín „náboženství“ měl mnohem úspěšnější kariéru jakožto ukazatel diference a separace než coby nositel nějakého neredukovatelného, pevného a zkoumání umožňujícího vědění. Nebo přesněji, substance, o níž se předpokládá, že je v „náboženství“, obsažena, se zdá být zcela proměnlivou, přičemž je tato proměnlivost závislá na klasifikační funkci pojmu tak, jak ji určily zájmy klasifikujícího.“ Jednou z možností, jak se s tímto faktem vyrovnat, je „uchopit jej s porozuměním jakožto dar z minulosti v rámci našeho pole bádání (tj. vědy o náboženství – *pozn. R. V.*) a pokládat „náboženství“, za v podstatě prázdný pojem, jenž je k užítu pouze jako demarkační nástroj. Přitom ... není třeba současně přebírat i klasifikační zájmy a společenské hodnoty minulosti, které konstruovaly ony opozice jako *jejich* čáry versus *naše* vědění, *jejich* pověra versus *naše* náboženství“ [Braun 2000: 8].

Ale vraťme se opět do 18. století, éry osvícenské, abychom si všimli posledního mezníku na cestě pojmu „náboženství“ západními dějinami až k současnosti. Jak již bylo řečeno, pod vlivem reformačního hnutí se pojem „náboženství“ do velké míry překrýval s konceptem „víry“. Výše zmíněný posun od aspektu uctívání k aspektu víry bychom mohli nazvat odklonem od ritualistického (katolického¹⁶) chápání „náboženství“ k chápání intelektualistického.¹⁷ Tato skutečnost se odráží i v prvních pokusech o „sekulární“ vymezení „náboženství“, v nichž byl akcentován onen intelektualistický moment. Arnal [2000] uvádí, že hlavním impulsem pro takové chápání náboženství byl „archetypální osvícenský kontrast mezi „dogmatem“, na straně jedné a „racionálním a vědeckým“, vědění na straně druhé“ [Arnal 2000: 23]. Daný protiklad byl součástí širšího osvícenského politického programu, v jehož rámci byly církevní instituce a absolutistické

16 O úzké spjatosti katolického chápání náboženství s rituální stránkou viz [Smith 1998].

17 Termín „intelektualistický“ použil ve svém textu W. E. Arnal pro charakterizaci takového badatelského přístupu k vymezení „náboženství“, pro nějž je určujícím prvkem víra jakožto „určitý způsob chápání světa“. Daný přístup zdůrazňuje „intelektuální“ aspekt náboženství oproti jiným (např. behaviorálnímu či emocionálnímu) a Arnal jej dává do spojitosti se jmény D. Huma, E. B. Tylora či J. G. Frazera [Arnal 2000].

ké vlády, jimi do určité míry legitimizované, podrobeny „racionální“ kritice. Pro Arnala tato skutečnost signalizuje riziko, že „náboženství“ samo o sobě může být v podstatě intelektuálním vynálezem modernity, zvláště pak osvícenství. „Náboženství“ by v tomto případě bylo v podstatě plodem osvícenského úspěchu, entitou, kterou osvícenství vytvořilo a již se posléze badatelé jako Tylor či Frazer snažili objasnit [Arnal 2000].

V podobném duchu se nese i poznámka T. Asada, když upozorňuje, že koncept „náboženství“ jakožto „náboženské víry“ je vedlejším produktem specifických historických a politických podmínek západní moderny. Proto definice náboženství do té míry, do jaké počítají s privatizovanou a kognitivní povahou náboženství (jakožto „náboženské víry“), jednoduše odrážejí (současně berou jakožto normativní) specifickou západní skutečnost, již je sekularizovaný stát. Náboženství v tomto případě není jevem sociálním, donucujícím, nýbrž individuálním a na víru orientovaným, poněvadž instituce jako církve jsou toho času vyloučeny z politické sféry státu. Asad si všímá, že není náhodou, hdyž se první snahy o univerzalistické chápání a vymezení náboženství ve formě koncepce „přirozeného náboženství“ objevují od 17. století po éře náboženských válek a příznačným rysem těchto pokusů je odklon od vnímání náboženství v politickém či institucionálním smyslu. Tyto názory podle něj podporují normativní charakter oddělení státu od (alespoň určitých) kulturních institucí, a proto daný koncept náboženství slouží politickým cílům moderny a odráží moderní politické podmínky [Arnal 2000].¹⁸

Arnal jde ještě o něco dále, když tvrdí, že „samotný koncept náboženství jako takového – jakožto entita jakýmkoliv způsobem odlišená od jiných lidských jevů – je funkcí těchto stejných procesů a historických momentů, které generují jeho individualistický koncept“ [Arnal 2000: 31]. Koncept náboženství je podle něj nástrojem k demarkaci určité socio-politické reality, která je problematizována jen díky příchodu moderny, konkrétně pak moderního sekulárního státu, který se snaží držet se odděleně od sféry kultury.¹⁹

Máme-li na základě této analýzy formulovat nějaký předběžný závěr týkající se postavení pojmu „náboženství“ v rámci evropské (či západní) kultury, můžeme konstatovat společně s Molendijkem [1999], že představa „náboženství“ byla konstruována v průběhu západních dějin. Molendijk v této souvislosti cituje slova M. Eliadeho v úvodu jeho *Encyklopedie náboženství*:

„Samotné úsilí definovat *náboženství*, nalézt určitou specifickou nebo možná jedinečnou esenci či soubor vlastností, která odlišuje „náboženské“, od zbytku lidského života, je primárně západním zájmem. Toto úsilí je přirozeným výsledkem západních spekulativních, intelektualistických a vědeckých dispozic. Je to rovněž produkt dominantního náboženského modu Západu, jenž bývá nazýván judeo–křesťanským ovzduším, či přesněji teistickým dědictvím judaismu, křesťanství a islámu. [...] I západní myslitelé, kteří

18 Zde se opět ukazuje, že koncept náboženství může být významným politickým zdrojem, jak již bylo naznačeno dříve [viz Beckford 1999, Introivigne 1999].

19 Tento zájmový postřeh Arnal rozvádí dále: Jedním z politických důsledků této separace státu a kultury je „vykuchání“ kolektivních cílů z „těla“ státu. Už jen pouhé postulování „náboženství“ je podle Arnala skrytým ospravedlněním moderní tendence státu vymezovat se v rostoucí míře v negativních termínech. Sekulární stát je institucionálním aparátem, jehož prostřednictvím je společnost jakožto sociální útvar chráněna před vpádem jiných do sféry osobního a individuálního, spíše než prostředkem, který umožňuje dosahování společných cílů a kolektivního dobra. Samotná definice moderního demokratického státu tak ve skutečnosti vytváří „náboženství“ jako své alter ego. „Náboženství“ je vnímáno jako prostor, „v němž a skrze nějž jsou jakékoliv kolektivní cíle (spása, spravedlivost atd.) individualizovány a učiněny otázkou osobního závazku či morálky“ [Arnal 2000: 32]. V podobném duchu hovoří Braun, který rovněž pohlíží na koncept „náboženství“ jako do velké míry prázdny pojem, který se v určité situaci konstituoval jakožto prostředek negativního se vymezování, tentokrát ve vztahu k teologii [blíže Braun 2000].

jsou si vědomi své kulturní podmíněnosti, shledávají, že je obtížné z ní uniknout, poněvadž předpoklady teismu pronikají lingvistickými strukturami, které tvarují jejich myšlení“ [Molendijk 1999].

Tohoto faktu je nutné si být vědom, protože jen maximální reflexe osudů pojmu „náboženství“ v evropské intelektuální historii nám umožní důkladně pochopit složitost problematiky definování tohoto pojmu pro účely současného vědeckého, tedy i sociologického zkoumání.

3. Pojem „náboženství“ v běžném jazyce

Druhým z důležitých faktorů, který rovněž (vedle právě analyzovaných dějinných peripetií) sehrává důležitou roli při pokusu vymezit vědecky – v tomto případě pro potřeby sociologického zkoumání – pojem „náboženství“, je skutečnost, že daný pojem, lépe řečeno termín (či slovo), je již stabilní součástí každodenního jazyka obyvatel společnosti, jež přísluší k tzv. západní kultuře. Tento fakt je nerozlučně spjat právě dlouhodobou historií existence „náboženství“ jakožto termínu v evropské kultuře a projevuje se tak, že obsah pojmu „náboženství“ v rovině běžné mluvy s sebou nese zřetelné stopy významů tomuto pojmu v minulosti přisuzovaných.

O vztahu mezi vědeckým úsilím o vymezení náboženství a kulturně zakotvenými, neartikulovanými představami badatele hovoří kupříkladu James L. Cox [1999], když se zamýšlí nad situací výzkumníka, který se snaží definovat náboženství. Podle Coxe je ho vědomí v situaci, než překročí k výzkumu náboženství, na jehož základě by pak měl předložit kýženou definici, není v žádném případě onou pověstnou „tabula rasa“.

„Formální definice, jichž užívají badatelé [...], jsou prezentovány tak, jako by byly odvozeny z pečlivého výzkumu věr a praktik náboženských společenství, jako výsledky daného výzkumu a jakožto validní, na základě toho, že byly „ustaveny,“ právě tímto způsobem. Lze ovšem ukázat, že definice náboženství je stejně tak produktem předchozích, kulturně a sociálně udržovaných neartikulovaných představ (či „intuici,“) o „náboženství,“ jako plodem zkoumání náboženství“ [Cox 1999: 267].

Již zmiňovaný Jan G. Platvoet [1999b] potvrzuje, že moderní termín „náboženství“ je tzv. prototypickým termínem. Prototypický termín je podle Platvoeta „všední slovo (‘lidový,‘ pojem či kategorie ‘přirozeného jazyka,‘) díky němuž nabývají jeho uživatelé pre-teoretického intuitivního chápání jeho širokého významu a rozsahu v procesu socializace a jazykového osvojování“ [Platvoet 1999b: 463].²⁰ Účel tohoto termínu není analytický; nemá být prostředkem k pečlivé klasifikaci či jednoznačné definici, nýbrž médiem plynulé, pre-teoretické komunikace uprostřed běžných záležitostí každodenního života. „Prototypické termíny slouží jako pragmatické nástroje snadné, ale efektivní komunikace mezi uživateli ‘přirozeného,‘ jazyka v běžném sociálním životě“ [Platvoet 1999b: 464]. Kognitivní obsah těchto termínů bývá omezený a z velké části skrytý. „Náboženství“ je takto označením, jež zahrnuje nejasnou škálu velmi komplexních a rozmanitých fenoménů v lidských kulturách a společnostech, které jsou vměstnány pod společnou hlavičku, poněvadž je my (jakožto „lidé Západu“, „Westerners“) na základě svých západních představ shledáváme v určitých ohledech podobnými. Smyslem zde totiž není detailní, nýbrž pouze rychlé, snadné a povšechné porozumění (*comprehension in outline*) tomu, co je daným termínem sdělováno; jejich účel je pragmatický.

Důsledkem takového zaběhnutého a nerefektovaného fungování termínu „náboženství“ v západní kultuře je skutečnost, že jej lze jen obtížně naplnit nějakým přesvědči-

20 Blížeší popis týkající se povahy tzv. prototypických termínů viz [Platvoet 1999b].

vým a obecně uznávaným obsahem. „Náboženství“ je tak jakýmsi „přízrakem“ (*specter*), něčím, s čím se běžně setkáváme a o čem se domníváme, že víme, co je, ale co se při bližším pohledu ukáže být vlastně něčím zcela neznámým a neuchopitelným [Braun 2000]. Vědění o „náboženství“ je automatickou součástí obecného, byť nejasného vědění o našem světě. Lingvistický výraz „náboženství“ je důvěrně známou kategorií, kterou rutinně používáme, stejně jako v případě slov jako jsou „sex“ nebo „politika“. Ovšem stejně jako v případě těchto termínů se pod nimi skrývá rozsáhlý soubor přidělovaných významů, takže se v konečném důsledku ukáže, že obsah termínu „náboženství“ je velmi neurčitý [Braun 2000].²¹

Mechanismy, skrze něž se konstituuje běžná, „lidová“ představa „náboženství“, identifikuje Southwold [1978]. „Náboženství“ pokládá za polytetickou třídu²² (viz dále v textu): „[...] většina tříd, skrze něž klasifikujeme jevy, je polytetická. Je to proto, že tyto jsou vedlejšími produkty užívání běžného jazyka: taková třída je pouhou sumou věcí, pro něž lidé používají určité slovo. Taková třída je vytvářena postupně a nikoliv striktně z vědeckých účelů. Fenomén je zařazen do určité třídy tehdy, pokud významně připomíná alespoň jednoho jejího uznávaného člena; nikdo se nezajímá o to, zda každý člen připomíná každého dalšího člena tím, že by sdílel stejnou společnou sadu atributů“ [Southwold 1978: 370].

To je důvodem, proč je termín „náboženství“ na jedné straně tak široce aplikovatelný a na straně druhé natolik problematický [Ter Borg 1999]. Zde leží jádro problému odborné definice náboženství, neboť je obtížné definovat „náboženství“ v situaci, kdy takřka každý na úrovni „zdravého rozumu“ ví, co „náboženství“ je [Arnal 2000].

4. Potřeba explicitní obecné definice náboženství

Na předcházejících řádcích jsme mohli vidět, jak komplexní je při bližším pohledu problematika definování náboženství pro odborné účely. Nejenže jednotlivé dílčí pokusy o vytvoření konkrétní definice náboženství jsou do velké míry determinovány zakotveností badatele ve vlastní kultuře, nýbrž i samotná idea, samotný „nápad“ definovat „nezaujatě“ náboženství je produktem specifických kulturních a sociálních podmínek.

Vraťme se ale opět k tomu, co nás zde zajímá, tedy problému definice náboženství v sociálních vědách. Již jsme se zmínili, v čem spočívá obecně potřeba definice. Nyní nám by již mělo být jasno i to, proč se jeví být užitečným zkonstruování definice náboženství při společenskovědním studiu. Jak jsme ukázali, je slovo „náboženství“ něčím, co je v běžném jazyce pevně zakomponováno a každý člověk tudíž svým způsobem „ví“, co náboženství je [Johnstone 1983; Roberts 1984]. Takovéto vědění ovšem pro účely odborného zkoumání nepostačuje, a proto musí být určitým způsobem systematizováno. Je potřeba vymezit „náboženství“ tak, aby mohlo být předmětem další vědecké analýzy.

Jak už víme, není tento úkol snadný, poněvadž to, co se v běžném jazyce označuje jako „náboženství“, se projevuje rozsáhlou diverzitou. V tomto bodě proto někteří autoři hovoří o tom, že by definice neměla být stanovena na počátku studia, nýbrž až na jeho konci a po důkladném zkoumání. Definice by měla být výsledkem takového výzkumu. V této souvislosti se často odkazuje na Maxe Webera [Chalfant 1981]. Že však tento postup má svá úskalí, potvrzuje samotný Weber, který „jak se zdá, nepokročil ve svém

21 Braun podotýká, že neurčitost pojmu „náboženství“ může být někdy udržována záměrně s cílem zachovat určitou „mysterióznost“ náboženství, třeba jako záležitost čistě osobní neartikulovatelné zkušenosti.

22 Polytetickou třídou lze jednoduše řečeno rozumět takový soubor jevů, pro něž neplatí, že u všech jeho členů jsou přítomny všechny znaky důležité pro zařazení určitého jevu do této skupiny.

studiu natolik dostatečně, aby došel k jasnému názoru na tuto otázku, poněvadž nám nezanechal žádnou definici“ [Hamilton 1995: 11].

Weberův postup má samozřejmě svou logiku. Nikdy si totiž nemůžeme být jisti, že daný předmět zkoumání známe natolik, abychom mohli stanovit jeho adekvátní definici. Na druhé straně je ovšem třeba připomenout nebezpečí, na něž upozorňuje Hamilton [1995]. Ilustruje jej na příkladu antropologa S. F. Nadela, který byl přesvědčen o tom, že „ať už je oblast “věci náboženských,“ jakkoli definována, zůstane zde vždy prostor [...] pro nejistotu a bude obtížné určit, kde přesně leží dělící čára mezi náboženstvím a ne-náboženstvím. Navrhuje proto popisovat vše, co má nějaký vztah k náboženství, až do chvíle, kdy si budeme jisti, že jsme nic nevynechali“ [Hamilton 1995: 11]. Hamilton dává Nadelovi za pravdu v tom, že každá definice s sebou nese dávku nejistoty. Zároveň však odhaluje past, do níž se Nadel chytil. Jak totiž může někdo vědět, co má vztah k náboženství, když neví, kde leží jeho hranice?

Dostáváme se tak k tomu, co bývá některými autory označováno jako *implicitní* definice. Toto slovní spojení označuje situaci, kdy badatelova kritéria pro identifikaci určitého jevu zůstávají skrytá (tedy *implicitní*) a nejsou přístupná „veřejné kontrole“ (*public scrutiny*) [Berger 1969; Hamilton 1995]. Každé zkoumání totiž vždy vychází z určité představy, z určité „intuice“, pokud jde o vymezení zkoumaného předmětu.²³ Je proto rozumnější (a poctivější) učinit užívaná kritéria *explicitními* ihned na počátku, čímž se můžeme vyhnout zmatku a omylům. Zde se pak již otevírá pole pro samotnou diskusi o konkrétní podobě odborné definice náboženství.

Seznam literatury:

- ADRIAANSE, H. J. On defining religion. In PLATVOET, J. G. – MOLENDIJK, A. L. (eds.). *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. Leiden: Brill. 1999.
- ARNAL, W. E. Definition. In BRAUN, W. – McCUTCHEON, R. T. (eds.). *Guide to the Study of Religion*. London: Cassel. 2000.
- BECKFORD, J. A. The politics of defining religion in secular society: From a taken-for-granted institution to a contested resource. In PLATVOET, J. G. – MOLENDIJK, A. L. (eds.). *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. Leiden: Brill. 1999.
- BERGER, P. L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday Anchor Books. 1969.
- BORG TER, M. B. What is religion? In PLATVOET, J. G. – MOLENDIJK, A. L. (eds.). *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. Leiden: Brill. 1999.
- BRAUN, W. Religion. In BRAUN, W. – McCUTCHEON, R. T. (eds.). *Guide to the Study of Religion*. London: Cassel. 2000.
- BUDD, S. *Sociologists and Religion*. London: Collier – Macmillan Publishers. 1973.
- CHALFANT, H. P. – BECKLEY, R. E. – PALMER, C. E. *Religion in Contemporary Society*. Sherman Oaks: Alfred Publishing. 1981.
- COX, J. L. Intuiting religion: A case for preliminary definitions. In PLATVOET, J. G. – MOLENDIJK, A. L. (eds.). *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. Leiden: Brill. 1999.
- GLOCK, Ch. Y. – STARK, R. *Religion and Society in Tension*. Chicago: McNally. 1965.
- HAMILTON, M. B. *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*.

London: Routledge. 1995.

HELLER, J. – MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky*. Praha: Kalich. 1988.

INTROVIGNE, M. Religion as a claim: Social and legal controversies. In PLATVOET, J. G. – MOLENDIJK, A. L. (eds.). *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. Leiden: Brill. 1999.

JOHNSTONE, R. L. *Religion in Society: A Sociology of Religion*. New Jersey: Englewood Cliffs. 1983.

MOLENDIJK, A. L. In defence of pragmatism. In PLATVOET, J. G. – MOLENDIJK, A. L. (eds.). *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. Leiden: Brill. 1999.

PLATVOET, J. G. Contexts, concepts & contests: Towards a pragmatics of defining „religion“. In PLATVOET, J. G. – MOLENDIJK, A. L. (eds.). *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. Leiden: Brill. 1999b.

PLATVOET, J. G. – MOLENDIJK A. L. (eds.). *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. Leiden: Brill. 1999.

ROBERTS, K. A. *Religion in Sociological Perspective*. Homewood: The Dorsey Press. 1984.

SMITH, J. Z. 1998. Religion, Religions, Religious. In TAYLOR, M. C. (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: The University of Chicago Press. 1998.

SOUTHWOLD, M. Buddhism and the definition of religion. In *Man*. September 1978 vol. 14, no. 4, p. 362–379.

VELKÝ SOCIOLOGICKÝ SLOVNÍK. Praha: Karolinum. 1996.