

Pochopit a vysvětlit náboženství jako vnitřně složitě strukturovaný jev umožňuje zkoumání jeho sociologických aspektů. To je ovšem možné pouze tehdy, postihneme-li základní procesy vzniku a vývoje náboženství ze zorného úhlu filozofie, historie, etnografie, archeologie a dalších vědních disciplín, bez jejichž poznatků by sociologické úvahy postrádaly přiměřené teoreticko-filozofické zázemí.

Zájem o sociologické zkoumání náboženství spadá do období zhruba před sto lety, tedy do období počátků formování sociologie jako svébytné a dynamicky se rozvíjející společenské vědy. Hlavním stimulem zde byly výzkumné zprávy antropologů první poloviny devatenáctého století, které tehdejší kulturní svět seznamovaly s charakteristickými znaky primitivních společenství Afriky a Oceánie. V těchto zprávách bylo náboženství považováno nejenom za všeobecně rozšířené a diferencované, ale často dokonce za fenomén vlastní lidské společnosti od nejstarších dob jejího trvání. Existence přednáboženské etapy dějin lidské společnosti byla ignorována. Teoreticko-metodologické otázky sociálních aspektů náboženství rozvíjeli významní sociologové devatenáctého a dvacátého století, zejména Comte, Durkheim, Simmel, Troeltsch, Weber a další. První skutečně vědeckou sociologickou analýzu náboženství akcentující jeho společenskou determinovanost rozpracovali ve svých pracích K. Marx a B. Engels. Sociologický zájem o náboženskou problematiku byl oživen zejména koncem čtyřicátých let našeho století, kdy buržoazními sociology diskutovaný tzv. náboženský boom na jedné straně a celosvětové sekularizační procesy na druhé straně významněji přehodnotily dobové diskuse o funkcích a formách náboženství.

Nemarxistická sociologie zpravidla vedle sociálních aspektů akcentuje zejména zaměřenost náboženství na „svaté“ (Rudolf Otto) či sakrální aspekty (Emile Durkheim) ve snaze vytvořit ucelený systém víry a vlastní náboženskou činností reagovat na normativní očekávání (modlitby, oběti, specifika kultovního života jednotlivých náboženských organizací atp.). Sociologické vymezení náboženství na půdě buržoazní sociologie tak mnohdy vyústuje v závěr, že náboženství je „systém víry a činností, jejichž prostřednictvím skupina lidí reaguje na to, co cítí a chápe jako nadpřirozené a sakrální [Johnstone 1975 : 20]. Marxistická společenská věda se naproti tomu primárně zaměřuje na zdroje, podstatu a základní společenské funkce náboženství, které chápe jako jednu z forem společenského vědomí odrážejících společenského bytí, a to ve formě fantastického, zkrasleného odrazu.

Sociologické interpretace vztahu náboženství a společnosti

Zkoumáme-li vztahy náboženství a společnosti, narážíme tím v obecné rovině na závažný společenský problém a zároveň na charakteristiku společnosti v nejširším smyslu slova. Přitom je zřejmé, že náboženství zaujímá v různých společensko-ekonomických formacích a dílčích sociálních útvech v různých etapách jejich vývoje nesterjnou roli. Vychází z historicky determinovaných zdrojů, reflektuje sociálně podmíněné potřeby a směřuje ke specificky dimenzovaným

funkčním účinkům. Konkrétně zformalizované místo náboženství a jeho organizačních podob proto především závisí na postavení náboženství, náboženského vědomí a náboženské ideologie v daném systému širšího rámce společenského vědomí, místu náboženských činností a náboženských vztahů (hlavně v rovině kultovních činností a vztahů) v systému sociálních činností a vztahů a v neposlední řadě vychází z konkrétního postavení komplexu náboženských skupin a organizací v široce koncipovaném systému sociální struktury.

Nemarristické přístupy

Nesmírně zajímavý a sociologicky závažný komplex otázek vztahující se k problematice vazeb náboženství a společnosti zahrnul do svého badatelského záběru i významný německý myslitel a jeden z představitelů „klasické fáze vývoje sociologie“ *Max Weber*. V době předcházející první světové válce zkoumal sociální stránku náboženství zejména ve své známé práci *Protestantská etika a duch kapitalismu* a v četných studiích o nekřesťanských světových náboženstvích. Zde demonstruje úlohu náboženství jako „nezávislého“, „příčinného“ faktoru ovlivňujícího zásadními stimuly a předpoklady vývoj celé historie lidské společnosti. Abstrahuje od sociální determinovanosti náboženského fenoménu a shrnuje, že etika protestantismu předcházela modernímu kapitalismu a že tudíž fungovala jako důležitý determinující faktor jeho vývoje. Weber i na mnoha dalších místech zdůrazňuje, že lidé nepotřebují náboženství pouze jako výraz emocionálního přizpůsobování se světu, nýbrž i jako „poznávací záruku“ v případě mezních životních situací (např. v okamžiku smrti). Světová náboženství tak pro Webera znamenají specifikované formy „rozličně racionálně integrovaných řešení“ otázek vznikajících v důsledku disharmonických společenských vztahů. Jde tedy o jakousi prý vnitřně zakódovanou potřebu „porozumění pro nesoulad mezi očekáváním a jeho skutečným uskutečněním“. Weber tento princip zcela zjednodušeně předpokládá pro každou kulturní oblast, pro každý sociální systém, národ, stát, skupinu. Tím také explicitě předpokládá neodmyslitelnost a věčnost fungování náboženství v lidské společnosti obecně.

Další významný představitel a spoluzakladatel buržoazní sociologie *Emile Durkheim* při zkoumání problematiky vztahu náboženství a sociálního vývoje klade důraz na zodpovězení otázky, co náboženství znamená pro lidskou společnost [Durkheim 1911]. Vlastní Durkheimova metodologická orientace usměrnila jeho zájem k tomu, co nazývá „společenským faktem“; právě náboženství považuje za primární výraz této sociologické kategorie. Proto je vztahuje jednak ke sféře profánních zkušeností (realitě každodenního všedního pracovního dne), jednak ke zbývajícím oblastem života společnosti. Přitom náboženství a jeho instituce nahlíží jako výraz charakteristických sakrálních druhů zkušeností zaměřovaných prostřednictvím kultovní stránky na zachování stability profánních struktur. Ukazuje, že náboženství obsahuje řadu vnitřních hybných sil a symbolů, které konkrétními formami reflektují vlastní „nezávislost“ a svébytnost. Bůh je tak nazírán jako samotná podstata, „zvěčnění“ společnosti. společenské skupiny vymezovány jako „zosobnění živoucího jsoucna“. V uctívání boha spatřuje Durkheim výraz úcty jedince před „obrovitostí“ společnosti. pokory vůči „velké jsoucnosti“, na níž prý závisí každý jedinec. Je přirozené, že Durkheim odtud vymezuje povýtce pozitivní dopad náboženství na společnost.

Vztah náboženství a společnosti je v centru pozornosti i řady současných nemarristických badatelů, kteří však na rozdíl od marxistické vědy abstrahují od adekvátního rozboru základních předpokladů postupného zániku ná-

boženského fenoménu. Představitel soudobé francouzské sociologie náboženství *H. Desroche* nahliží, že vztah náboženství a společnosti v dimenzích sociálního vývoje lze specifikovat v rovině tří základních schémat:

1. Pozitivní výměr je příkladem, kdy náboženství v sobě jako faktor sociálního určení zahrnuje vlastní vzestup a renovaci.
2. Negativní určení vymezuje případy, kdy se náboženství a jeho instituce stávají vážnou překážkou sociálního vývoje, přičemž tato alternativa implikuje sestup náboženství jako instituce a věroučného systému.
3. Diferencované určení nastává tehdy, když náboženství a sociální vývoj jsou si navzájem cizí. Jde prakticky vzato o situaci, za níž „jejich vzájemné vztahy závisejí na druzích, fázích či stavu náboženství nebo na druzích, fázích či stavu sociálního vývoje. Nebo také: pozitivní a negativní určení se navzájem prolínají“ [Sociologie náboženství 1974 : 110—111].

Současná americká funkcionalistická sociologická škola zkoumá vztah náboženství a společnosti z hlediska procesu institucionalizace náboženských organizací. *Thomas O'Dea* v tomto kontextu vychází z premisy, že takováto institucionalizace vyvolává vnitřní změny v náboženském hnutí a zároveň přizpůsobuje náboženské organizace podstatným strukturálním rysům profánní společnosti. Takovýto proces přizpůsobování přivádí církve a náboženské společnosti do mnohonásobných kontaktů se světem. *O'Dea* tuto tezi demonstruje na historickém příkladu Římské říše, kde stupňující se hierarchizace sociálních struktur podmiňovala i vznik duchovenstva jako nové sociální skupiny [*O'Dea* 1966 : 52]. Na stejném místě pak připojuje zajímavou úvahu o příčinách světové rozšířenosti křesťanství. Spatřuje je především v tom, že v celkovém procesu přizpůsobování se světským strukturám našlo náboženství zejména v rovině kultovních postojů, intelektuálních výrazů a organizačních principů dostatek styčných ploch s profánním světem. Vyšlo tak vstříc imperativu věroučné, obřadní a doktrinální univerzálnosti. *O'Dea* se zabývá i funkcionalisty často diskutovanou otázkou funkčnosti náboženství vzhledem k rovnováze sociálního systému a vytipovává jeho tzv. pozitivní náboženské funkce. Jejich charakteristiky prý spočívají v tom, že: 1. poskytují lidem útěchu a tím snižují nespokojenost na minimum, 2. nabízejí transcendentální vztahy prostřednictvím kultu a obřadů a poskytují tak emocionální základ pro pocit jistoty spočívající v identitě se společností, 3. sakralizací norem a hodnot přispívají k sociální kontrole, 4. ztotožněním se s náboženskými hodnotami a vírou vedou člověka k sebepoznání, 5. poskytují oporu a dávají slavnostní ráz významným událostem v životě člověka [*O'Dea* 1966: 14—15].

Náboženství tak ve smyslu buržoazní funkcionalní teorie identifikuje jedinec se skupinou, kompenzuje jeho pocity nejistoty, utěšuje ho ve zklamání, zlepšuje jeho morálku, poskytuje mu nezbytný prvek identity a usměrňuje lidi ke společným cílům. *Buržoazní funkcionalismus*, reprezentovaný Parsonsem, Mertonem, *O'Deou* a dalšími, odděluje strukturálně funkcionalní analýzu náboženství od analýzy kauzální a genetické a tím abstrahuje i od hodnocení obsahu náboženského vědomí. Navíc zcela staticky přistupuje k historii, zkoumá společenské jevy a vztahy pouze jako „funkce systému“. Buržoazní sociologie z tohoto zorného úhlu nazírá náboženství jako cosi neměnného a statického, přičemž takovýto přístup slouží obhajobě teze o věčné nezbytnosti náboženství v rámci společenské struktury, když se vychází z premisy, že náboženství ve společnosti zabezpečuje nezbytné životní funkce a je tedy pozitivní hodnotou. Takové chápání funkčnosti náboženství zrcadlově odráží marxistickou tezi chápající náboženství jako pokřivené společenské vědomí, jako opium lidu.

Buržoazní strukturálně funkcionální analýza směřuje ke zjevné absolutizaci místa a úlohy náboženství ve společnosti. Nepřiměřený důraz na „obecné cíle a hodnoty“ jako základ společenského uspořádání vede totiž k nesprávnému závěru, že systém těchto cílů a hodnot, jejichž nositelem je náboženství, je v každé společnosti nezbytný pro její integraci. Integrace prostřednictvím náboženství se považuje za něco jednoznačně kladného, přičemž všechny pozitivní a integrující momenty ve společnosti se zjednodušeně spojují s náboženstvím a všechny negativní a disfunkční prvky s nenáboženskými systémy. S náboženstvím se ztotožňují určité společenské hodnoty a připisují se mu základní stabilizační funkce. Samozřejmě se zcela ignoruje skutečnost, že v podmínkách socialismu náboženství není spjaté se základními charakteristikami jeho systému, s jeho podstatou a strukturou, s jeho rozhodujícími a rozvíjejícími se stránkami. Buržoazní společenská věda svými funkcionalistickými přístupy a jednostranným gnozeologickým hodnocením náboženství klade do popředí jeho funkce integrační, vydává je za zcela hlavní a všeobecné a ztrácí navíc jakákoli kritéria oddělující náboženství od všech ostatních ideologických a hodnotových systémů. (1)

Sociologické dimenze vztahu náboženství a společnosti v rovině postižení sakrálních a profánních hodnotových systémů jsou soudobou nemarxistickou sociologií často vztahovány povýšce do roviny pozitivních účinků jak na úrovni společnosti, tak na úrovni jedince. *G. M. Vernon* ve své známé práci z první poloviny šedesátých let zjednodušujícím způsobem charakterizuje náboženství jako činitel jednoznačně přispívající k rozvoji každého jedince a každého sociálního systému proto, že „zesiluje vrcholový stupeň norem a tvrdot tím, že zabezpečuje nadpřirozené“ [*Vernon 1962 : 93*]. Na stejném místě tvrdí, že „široké přijetí náboženské víry jako výrazu určitých sociálních hodnot a norem je prapůvodní a věčné“, že jsou podporovány „nadpřirozeným souhlasem“ a „zvyšují tak pravděpodobnost, že budou sloužit důležitým ukazatelům sociálního chování“. *Vernon* však na druhé straně připouští, že „absolutizování neměnných konečných náboženských důrazů vede k tomu, že náboženství klade dílčí odpor okolním změnám a tím zvyšuje pravděpodobnost vzniku problémů a konfliktů“.

Sociálními souvislostmi náboženství se zabývají i Američané *J. T. Bohrek* a *R. F. Curtis*. Docházejí k závěru, že nejdůležitějším předpokladem kontinuálního vývoje každého sociálního systému je všeobecná podpora převládajících věroučných akcentů korespondujících s oficiální ideologií. Jestliže totiž existuje pevná vazba na dominující víru (formalizovanou v daném případě křesťanskými zásadami), pak má společenské uspořádání velkou naději na přežití. Autoři se domnívají, že sociální bázi takovéto podpory víry je jednak masové ztotožnění se členů společnosti s obecnými vazbami daného systému a dále tomu odpovídající zaměřenost rozhodujících organizačních útvarů. Dodávají, že míra pozitivních vazeb mezi množinou individualizované víry a obecnou ideologií je výrazem schopnosti systému dále se rozvíjet. Je přirozené, že takovýto princip lze aplikovat i na jiný typ systému než vysloveně náboženský. Tím lze zároveň upozornit i na společensky závažný problém vzájemných vazeb náboženství a existujících sociálních hodnot.

K sociologicky nesmírně zajímavým a podnětným patří i úvahy na téma

(1) Připomeňme pro ilustraci i funkcionalistické akcenty typické pro nemarxistické nazírání na náboženský fenomén v našem noeticky laděném tzv. kritickém realismu. Ten v interpretaci *I. A. Bláhy* spatřuje ve společnostech s výraznými náboženskými rysy především integrační, unifikační, stabilizační, totalizační, sanktificační, spiritualizační, estetizační a eternizační funkci náboženství a jeho institucí.

vztahů náboženství a společnosti v rovině tzv. *náboženské socializace*. Tato problémová oblast byla dosud v předmětném poli zájmů antropologicky orientovaných badatelů. Vysloveně sociologický přístup prezentuje americký badatel *R. L. Johnstone*. Domnívá se totiž, že náboženskou socializaci lze zřídka kdy vyabstrahovat z širšího rámce obecné socializace především v primitivních společnostech, kde její příslušníci zpravidla nerozlišují mezi náboženstvím na straně jedné a ostatními sférami myšlení a výchovy na straně druhé. Obecným zjištěním dochází k závěru, že v procesu nábožensky orientované socializace dochází formou upevňování skupinového přesvědčení ke stabilizaci systému, ustalování proklamovaných norem, způsobů chování a rituálů, individuálních a společenských hodnot a světonázorových východisek [Johnstone 1975 : 78—79]. Konkrétní formy a metody soudobé náboženské socializace pak prezentuje na pozadí tzv. formálních metod (systém vzdělávání) a neformálních způsobů (prostřednictvím kontaktů s jinými náboženskými organizacemi, přátelskými a zájmovými skupinami), když daný problémový okruh rozpracovává do roviny praktického dopadu návštěvnosti bohoslužeb, působnosti farních škol, úlohy rodiny a věkového faktoru v podmínkách soudobých Spojených států.

Vztah náboženství a společnosti je středem badatelského zájmu i v rovině úvah týkajících se *vztahu křesťanství a moderní západní společnosti*. Američan *Pitirim A. Sorokin* v této souvislosti prezentuje trojrozměrné schéma základních typů kulturní orientace ve smyslu reflexe náboženských a profánních struktur.

1. *Typ ideační* je případem, kdy prioritu sehrává náboženský světový názor. Sociální realita je nazírána jako „smysly nepostižitelná“, transcendentní. Smysl života je tudíž odvozován od této „nadpřirozené reality“ a cesta k ní je rezignací na všechny pozemské zájmy. K dosahování „skutečných“ cílů náleží „nadpozemský“ mysticismus a asketismus.
2. *Senzitivní vzor* kulturní orientace tvoří v zásadě opačný výměr ideačního typu. Empirické, materiální aspekty skutečnosti jsou tudíž chápány jako reálné a rozhodující. Příkladem takového řešení vztahu náboženství a společnosti je období klasického helénského starověku římského období, kapitalistický Západ průmyslové společnosti a Sovětský svaz.
3. *Idealistický typ* sociální reflexe náboženství je jakousi „idealistickou syntézou“ středu mezi výše uvedenými vzory jednání, a to ve smyslu „harmonické rovnováhy“ mezi sakrálními a profánními prvky“ [Religion 1975 : 274—275].

Zajímavý přínos do diskuse o vztahu náboženství a společnosti podává práce Angličana *S. F. Nadela*. Autor v ní na základě analýz antropologického výzkumu zkoumá problém vlivu sociální struktury na náboženské formy tzv. *primitivních společností*. Ukazuje, že přestože dva kmene Jižního Súdánu — Huban a Otoro — žijí v relativně stejném sociálním prostředí a vyznačují se řadou shodných kulturních prvků, jejich náboženská víra a jí odpovídající sociální aktivity se značně odlišují. Základní náboženská orientace kmene Huban je pesimistická, donucovací, agresivní a emočně vypjatá. U kmene Otoro se naopak náboženský projev vyznačuje klidem, pokorou, nevzrušivostí a životním optimismem. Při vysvětlování těchto rozdílů Nadel shrnuje, že příčinou náboženské diferenciacie v rámci zkoumaného stejného kulturního sociálního prostředí je princip rozdílných norem procesu socializace. Jde předně o fakt, že v prvním případě byla emoční nevyrovnanost náboženství podmiňována nedostatečně propracovanými principy harmonického procesu dospívání — vzrůstání do světa společnosti dospělých, zatímco ve druhém případě — u kme-

ne Otoro — byly všeobecně aplikovány metody, které tento posun ve vývoji lidské osobnosti úspěšně plnily. Nevyrovnanost sociálních norem se v prvním případě odráží v komplikovanosti světónázorového zrání, stabilizovaný průběh socializace ve druhém případě naopak ve vyrovnanosti světového názoru v obecné rovině [Nadel 1955 : 661—679].

Buržoazní sociologie velmi často přistupuje ke zkoumání vztahu náboženství a společnosti prostřednictvím analýz souvislostí existujících mezi náboženským fenoménem a *sociální stratifikací*. Vychází se namnoze ze společensky podmíněné diferenciaci rozdílných druhů náboženských potřeb v různých společenských skupinách a stranou pozornosti nezůstává ani existence příslušné plurality různých hodnotových systémů. Nemarxistická sociologie — v návaznosti na myšlenkový odkaz zejména Webera a Durkheima — v této souvislosti zpravidla vychází z teze, že lidé jsou ovlivněni svou sociální pozicí a inklinují tak k určitým typům náboženské víry. Z toho se odvozuje hypotéza, že přijetí nových náboženských postojů je samo o sobě těsně vázáno na potřeby, aspirace a hodnotové orientace, které jsou determinovány sociálními kontexty. Je tak nalézán určitý vztah mezi náboženskými postoji a sociální stratifikací. Mnozí současní buržoazní sociologové nacházejí klíč k takové interpretaci skutečnosti, podle níž zejména ve společnostech s vyhraněným náboženským systémem funguje jasná a pozorovatelná souvislost mezi sociální pozicí jedince (sociálním statutem) a tendencí přijímat a vyjadřovat určitý náboženský světový názor (v rámci očekávané sociální role) [Vernon 1962 : 373—399]. Představitel našeho tzv. kritického realismu I. A. Bláha v této souvislosti připomíná, že v náboženství se odrážejí i formy politického a občanského života, což je patrné i v samé náboženské terminologii (král nebeský, bůh jako nejvyšší soudce). Vliv státu na záležitosti náboženské a církevní ilustruje i institucí státního božstva (v antice, Číně, Japonsku, Egyptě) a v ustavení státní církve (v anglikanismu). Socioprofesionální diferenciaci se ve struktuře náboženství odráží v pluralitě božstev: selský stav má drsného boha Thora, šlechta zjemnělého boha Odina, v Indii měl bůh Agni charakteristické rysy kněžské kasty, bůh Indra kasty vojenské. Vliv prostředí vykonávané práce našel svůj formální výraz v tom, že domácí textilní práce podporovala spíše soukromou náboženskou meditaci a vznik kultu prostého všech ritualistických prvků. Bláha tak hovoří o specifické modifikaci selského náboženství, i když připouští vzrůstající vlivy vědecké a estetické [Bláha 1968].

Nemarxistická věda si při zkoumání vztahu náboženství a společnosti v kontextu sílící sekularizace stále naléhavěji klade otázku dalšího vývoje vnitřní stratifikace náboženských organizací a stratifikací profánní společnosti. Sílící vliv světských struktur a světónázorové implikace soudobých proměn náboženství (2) upozorňují i buržoazní sociologii na nezbytnost požití podstatných determinant vztahů mezi církvemi a společností, stupně rozporu nebo přizpůsobení mezi nimi, analýzy míry identifikace náboženských institucí se zájmy a potřebami různých společenských tříd a postojů náboženství k probíhajícím sociálním změnám a reformám. Přitom je evidentní, že nejednoznačnost těchto vztahů v sobě nese možnost vzniku rozporů. S touto skutečností třeba počítat zejména při zkoumání zjevných náboženských konfliktů.

Marxistické řešení

Marxistická sociologie chápe náboženství jako složitý společenský jev, který se vyznačuje řadou funkčních charakteristik. Jde v zásadě o systém *sociálních*

(2) K tomu blíže Sekot [1983: 571—585].

funkcí, v jejichž rámci je nutno odlišovat funkci hlavní, která je náboženství primárně vlastní, a funkce vedlejší, druhořadé. Za hlavní funkci náboženství považujeme takovou, která je vlastní každému náboženství v prostoru a čase. Marxistická analýza v tomto smyslu zkoumá ty funkce náboženství, jimiž jsou uspokojovány určité společenské potřeby. Je přitom kladen zejména důraz na tyto funkce: *světónázorovou*, korespondující se základním nazíráním na svět a místo člověka v něm; *iluzivně kompenzační*, nahrazující omezenost reálných vztahů lidí a kompenzující útrapy a nedostatky v životě člověka; *komunikační*, zajišťující kontakty věřících; *regulační*, usměrňující chování lidí; *integrační*, korespondující s úsilím společnosti o udržení stability a rovnováhy [Jablův 1979 : 117]. Integrační funkce je přirozeně sociálně relevantní pouze v podmínkách třídně antagonistických systémů. Postižení základních funkcí náboženství v rámci referenčního rámce dané společnosti je pro marxistickou analýzu nesmírně důležité zejména proto, že tyto funkce v rovině momentu zvláštního poukazují na postupné zužování vlivů náboženství na společenský život. Marxisté přitom překračují úzký rámec buržoazní sociologie tím, že nezohledňují pouze na kritérium účelovosti funkce, nýbrž přihlížejí při svých sociologických analýzách především k třídní úloze sociálních funkcí náboženství. Zde je třeba zdůraznit, že socialistická revoluce a nastolení a rozvoj socialistických společenských vztahů od základu mění společenskou pozici náboženství a eliminuje tak jeho tradiční sociální funkci. Ve vztahu k socialistickému systému se náboženství stává cizím prvkem, funguje jako *protiintegrační* a dezintegrační faktor. Tyto skutečnosti se odrážejí v politických, právních a ideologických principech vztahu socialistického státu k náboženské ideologii a institucím. Analýzy sociologických dat o úrovni religiozity ve vyspělých socialistických zemích zcela jasně dokládají, že náboženství jako světový názor přestává být masovou ideologií a jeho význam jako překážky integrace socialistické společnosti postupně klesá.

Zkoumáme-li tedy vztah náboženství a společnosti a působnost tzv. integračních a dezintegračních funkcí náboženství, musíme znovu zdůraznit, že forma a obsah takovýchto vztahů a vazeb se mění v závislosti na specifických podmínkách situace, místa a času. V různých společenských systémech a strukturách tedy nabývá v prostoru a času odlišných podob a souvislostí. Integrační dopad náboženství v rámci sociálních struktur bude totiž omezen zejména ve společnostech nábožensky pluralitních a v těch sociálních útvech, které jsou vystaveny tlakům intenzivních sociálních změn v rámci předsocialistických sociálních systémů. Vývoj moderní sekularizované společnosti v podstatě ukazuje, že zásadnější společenský odraz probíhajících technických a technologických změn narušuje tradiční způsoby myšlení, a tím omezuje vliv náboženství na společnost obecně. Klasickou analýzu diferencujících funkcí náboženství v rovině sociálního systému a jeho jednotlivých tříd v podmínkách kapitalistické výrobní formace provedli Marx a Engels, kteří v náboženství proletariátu shledávali rysy otupující útěchy v deprimujícím postavení vykořisťovaných, únik z neradostné reality, „opium lidu“. Buržoazní elita naopak náboženstvím zdůvodňovala své majoritní postavení a využívala je jako nástroj útisku.

Současná marxistická sociologie při analýzách vztahu náboženství a společnosti vytipovává následující alternativy:

1. Převládá sakralizace společenských idejí a norem, vztahů, skupin a institucí. Náboženské vědomí dominuje a jeho institucionální složky splývají s širším rámcem sociální struktury, náboženské činnosti a vztahy jsou pevně vázány a reflektovány profánní společností.

2. Světské chování existuje vedle náboženských způsobů světonázorového nazírání. Lze však vysledovat zřejmou tendenci odpoutat světské vazby od náboženských forem. Náboženství se v této rovině svého společenského postavení snaží vystupovat jako nedílná součást a nezastupitelný komponent určitých sfér společenského života a směřuje namnoze ke ztotožnění se s dobově zakotveným národním náboženským citěním; například v podmínkách předmnichovské republiky zcela svébytná náboženská forma Církve československé husitské, která dobovými věroučnými a sociálními akcenty opouštěla staré přežívající teologické principy a hledala nové cesty „přiblížení se nastalým společenským změnám“.
3. Náboženský světový názor a náboženské instituce zaujímají v dané společnosti pouze okrajové, druhořadé místo, odlišující je jasně od sociální struktury společnosti. Náboženské a profánní skupiny jsou tak příkře odděleny hraniční čarou neodvolatelně postupující sekularizace.
4. Poslední formou reflexe náboženských společenských pozic je stav, kdy náboženství jako způsob myšlení a organizační forma zcela ztrácí jakýkoli společenský kredit, stává se jasně okrajovým společenským jevem bez institucionální členské základny a jakéhokoli věroučného a sociálního programu zajišťujícího mu další možnou sociální a individuální budoucí stimulativnost a životnost [Jablokov 1979 : 114].

Fungování náboženství jako sociálního jevu s odpovídající institucionální a organizační základnou vystupuje zřetelně zejména v jeho vztazích k *ekonomickému, politickému a třídnímu systému společnosti*. Nejmarkantnější obecně známý způsob, jímž organizované náboženství hraje dnes ve většině společností ekonomickou roli, je jeho funkce zaměstnavatele ve smyslu poskytování zdrojů příjmů pro profesionální zaměstnance náboženských institucí a jejich rodiny. Tak v polovině sedmdesátých let odvozovalo v USA zhruba 800 000 lidí — počínaje vysokým duchovenstvem a konče správními laickými pracovníky — svůj příjem z náboženských organizací. Náboženské instituce se navíc účastní řady činností a podnikání, které svou podstatou nejsou výhradně náboženské a směřují k ryze ekonomickým účelům. V buržoazní společnosti náboženství získává příjmy z akcií, z pozemků, z nájemních budov, z dlužních úpisů, z nadací místních kongregací a církevně podpůrných fondů.

V dějinách lidské společnosti sehrávalo náboženství primárně účinnou roli teologického ospravedlňování existence nadřazených ekonomických a sociálních statusů jako předpokladu vykořisťování, a to formou theodiceí lepší budoucnosti pozemsky hmotně chudých. Nejvýrazněji a nejmýstižněji interpretoval v dějinách sociologického myšlení vztah náboženství a ekonomie Karel Marx, který charakterizoval náboženství — stejně jako všechny normativní systémy společnosti — jako odraz ekonomických vztahů.

Vztah náboženství a *politiky* může mít zhruba tyto podoby: buď se náboženské hodnoty kryjí s politickými, ospravedlňují stávající napětí sociální diference, nebo dochází ke stavu převahy politických institucí nad náboženstvím — především formou mocenských prostředků státu, či vzniká v souvislosti se společenským vývojem ostré napětí náboženského a politického systému. Ve svém historickém vývoji sehrávalo tak náboženství — v širších souvislostech vztahu církve a státu — v politické rovině zejména úlohu legislace společensky požadované morálky.

Marxistická společenská věda posuzuje vztah náboženství a společnosti zorným úhlem socializačních praktik náboženských obřadů *iniciace* — zasvěcování do dospělosti. Tuto formu nábožensky formalizovaných socializačních praktik lze i dnes vysledovat u některých primitivních původních kmenů Austrálie,

Ameriky a Afriky. Jednotlivé stránky náboženství, rovina poznávací, citová a volní se zde specifickými způsoby myšlení a jednání reflektují zcela praktickými, primárně světskými aspekty. Člověk se totiž promyšleným sledem nábožensky formalizovaných iniciačních obřadů učí společensky žádoucím sebeovládání, seberegulaci, harmonickému životu s přírodou a potřebami a možností dané společnosti. Sovětský etnograf S. A. Tokarev připomíná, že v raně kmenovém kultu měly obřady dospívajících jinochů důležitý význam ve smyslu vštěpování pravidel kmenové morálky, zvyků a obyčejů. Proto i zvláštní zkoušky mučení (zářezy na těle, vytloukání předních zubů, vytrhávání vlasů, obrázka a pálení ohněm) směřovaly ke vštěpování odolnosti a výchově v duchu bezpodmínečného podřizování starcům, vůdcům rodu a kmene [Tokarev 1965 : 343].

Jiný sovětský badatel M. S. Beleňkij připomíná, že v rámci judaistických obřadů má důležité místo rituál omývání. Rabíni předepsali věřícím, aby se před sobotou a jinými náboženskými svátky ponořili do mikve (zvláště zařízeného bazénu s dešťovou vodou), aby si před každou modlitbou omyli ruce a umývali se u vchodu do synagogy atd. [Beleňkij 1979: 61—62]. V judaismu je voda základem rituální čistoty a synagogální svatosti — původ obřadu je povýtce ekonomický. Voda totiž pro mnohé staré národy byla výrazem posvátné životadárné síly, neboť život v zemědělství téměř výhradně závisel na podzimních deštích. Proto také při podzimním svátku sukkot Židé pořádali veselé zpěvy a tance, které se jmenovaly „slavnostní vytékání vody“. Náboženská forma tak specifickým způsobem odráží svůj primárně světský, pozemský, společenský obsah a zdroj.

Ke zvláštním problémovým okruhům zkoumání širších kontextů fungování náboženství patří i jeho vztah k tvorbě psychosociálně podmíněných *mezilidských vztahů*. Souvislosti mezi náboženstvím a sexuální problematikou zkoumají u nás autoři kolektivní práce *Odvěká tabu a dnešní člověk* [1971 : 22]. Ukazuje, že existuje nepřehledné množství důkazů o způsobech, jimiž se náboženství stýká a často i potýká s oblastí sexu. Základní doménou jejich prolínání je oblast citová — náboženství i sexualita jsou totiž schopny projevat se nejsilnějšími city jak pozitivními, tak negativními. Náboženství a sexualita jsou navíc „mistry ve výrobě iluzí a sebeklamů“, dokáží argumenty střídavého rozumu tlumit zážitky chvil orgiastického vytržení.

Další z oblastí prolínání náboženství a společnosti je sféra tzv. *náboženského umění*. Zatímco církevně teologická sociologie zkoumá sakrální umění jako ryze náboženský projev, soustřeďuje se marxistická věda na odhalení jeho sociálních kořenů. Jiří Loukotka tak pojímá náboženství jako nejčistší projev nere realizované či odcizené podstaty, umění jako reflexi určitého stupně humanizace člověka. Ukazuje, že při zkoumání příčin religiozity a udržování náboženských přežitků v podmínkách socialismu nacházíme v komplexu faktorů podporujících náboženskou přesvědčení a citění některých jedinců, umělecká díla s náboženskou tematikou. Loukotka upozorňuje, že tento názor vychází v zásadě z nesprávného chápání podstaty umění vůbec a především z nepochopení postavení uměleckého díla v náboženských institucích a kultu [Loukotka 1974]. Pro řadu lidí totiž není skutečně primárním stimulem účasti na bohoslužbách víra v to, co představují, nýbrž spíše společenská formální stránka kultu a jeho estetické prvky. Zatímco velkolepá nádhera chrámu znamenala pro středověkého člověka pokorný úžas před mocí církve, navštěvuje dnes řada i mladých lidí kostel především i proto, aby si poslechla krásnou hudbu a zpěv a aby v chrámových prostorách našla uklidnění a změnu z ruchu ulice všedního dne. Výsledky nedávno realizovaných sociologických výzkumů světoná-

zorové a hodnotové orientace mládeže ve vztahu k religiozitě tento fakt potvrzují i zjištěním, že významnou úlohu při úvahách o možnosti vlastního církevního sňatku sehrává i aspekt estetický. Sňatek v kostele v mnohých případech reflektuje spíše jistý druh kulturně estetických aspirací než hloubku víry [Sekot 1981 : 143—149].

Vliv společnosti na náboženství je v obecné rovině dán jeho sociální povahou, odrážející mechanismy sociálního soužití. Tak nalézáme společenskou determinaci náboženství v hodnotících pojetích boha a bohů, náboženských představ a povahy kultu osobně. Specifická povaha náboženských forem je určována charakteristikami různých etnických skupin, jejich geografickou determinovaností, stupněm kulturního rozvoje a sociální diferenciací.

Hodnotová stimulace vzájemné podnětnosti profánních a sakrálních struktur je zřejmá i v tom, že vše, co například je pro Evropana pouhým znamením či symbolem, může být pro příslušníka primitivních národů nejreálnějším životním projevem, hrajícím v určitých kontextech závažnou společenskou roli. *Kulturně náboženský přežitek*, spočívající v představě o původní obojpolovnosti člověka, a zděděná kulturní symbolika vyjadřující tuto skutečnost tak u primitivních Australců vede i dnes ke společensky regulovanému bisexuálnímu životu obyvatel těchto kmenů. To se sociologicky odráží pochopitelně nejen v systému správy a organizovanosti života domorodců, ale ovlivňuje i sféru výchovy a struktury společnosti a hraje tak významnou stimulační sociální úlohu.

Diskutujeme-li dnes problém vztahu náboženství a společnosti, jeho vzájemné vazby a souvislosti, musíme vždy vycházet z prvotní sociální podmíněnosti náboženské víry obecně, přihlížet ke gnozeologické stránce vývoje takovýchto vazeb a nalézat jejich původní zdroje a charakteristiky. Jako nezbytný předpoklad se jeví důsledné zohlednění *sociologických dimenzí* funkčních charakteristik v daném sociálním kontextu. Přitom bohatost forem a projevů vzájemně propojených vazeb náboženství a společnosti vychází z celkového postavení náboženství v konkrétním typu společnosti, jeho základních charakteristikách, strukturovanosti a dynamice. Je přirozené, že rozvinutý socialismus v tomto ohledu představuje typ společnosti, v níž pestrost vazeb a souvislosti náboženství a sociálního systému jasně ustupuje vysloveně profánním formám sociálních kontaktů. Navíc stimulativnost daných vazeb stále pregnančněji vychází směrem od společnosti k náboženství a jeho institucionálnímu systému, nikoli naopak. Zkoumání vztahu náboženství k jednotlivým oblastem společnosti je proto výrazem úsilí postihnout fakt, že církve usilují o to, udržet a posílit svůj vliv v rámci stávajícího světa a zbrzdit tak historicky nevyhnutelný trend přesunu náboženství na okraj společnosti.

Religiozita jako objekt sociologické analýzy

Postupné dozrávání základních problémových okruhů sociologie náboženství (vedle rozvíjení nejzákladnějších teoretických a metodologických východisek a teoretických postulátů „středního dosahu“ — např. typologie náboženských skupin a institucí, analýza jednotlivých funkcí náboženství atp.) vede k orientaci další pozornosti zejména na praktické otázky *kritérií a typů religiozity*. Daná problémová oblast byla v počátečních fázích rozvoje sociologických bádání náboženského fenoménu komplikována řadou apriorních badatelských předpojatostí a metodologických skepsí. Někteří sociologové totiž — ovlivnění skutečností těsného sepětí náboženství, filozofie a metafyziky — tvrdili, že náboženství nemůže být smysluplně a empiricky efektivně zkoumáno, jiní svůj

skeptický přístup zdůvodňovali přesvědčením, že sociologický výzkum náboženství je limitován a znehodnocován tím, že vychází z příliš mnohačetných forem náboženských útvarů, jejichž základní obecné rysy tak nelze spojit principem „společného jmenovatele“ univerzálních funkcí. Další badatelská skupina problém religiozity vyčerpala povýtce akademickými úvahami o mezích profánního a sakrálního, o hranicích oddělovajících církev a stát. Jiní abstrahovali od všech forem minulých projevů náboženství a někteří odmítali diskuse o formách a projevech náboženskosti právě poukazem na nesmyslnost náboženských představ. K systematickému bádání na poli religiozity tak dochází až zhruba od konce čtyřicátých let, kdy nový, mnohdy a mnohde zcela neočekávaný vývoj náboženství oživil sociologické úsilí vysvětlit daný stav prostřednictvím empirických výzkumů.

Z hlediska *výkladu pojmu religiozita* můžeme v obecné rovině hovořit o jeho významu ve smyslu reálné existence náboženství (rozsah a stupeň jeho vlivu na společnost) nebo jej chápat jako jistou vlastnost osobnosti a skupin projevující se v individuálním a skupinovém vědomí a chování. Sociologický výzkum religiozity se zaměřuje zpravidla na konkrétní projevy náboženství ve *vědomí a chování* člověka, přičemž za základní znak náboženského vědomí se považuje víra v boha a oblast nadpřirozena vůbec. Náboženským chováním se rozumí specifický typ jednání, projevující se ve vykonávání náboženských obřadů, v návštěvě bohoslužeb, ve svěcení svátků, v dodržování rituálních předpisů a zákazů, v četbě náboženské literatury, v rozšiřování „svatých písem“, v náboženské výchově apod. Religiozní vědomí sledujeme zpravidla prostřednictvím vlastního vyjádření dotazovaného, takže máme co činit se *subjektivními* ukazateli religiozity. Její tzv. *objektivní* charakteristiky se získávají zjišťováním účasti lidí na různých formách náboženského života a jako takové se poměrně snadno empiricky postihují a statisticky zpracovávají. Adekvátní zhodnocení religiozity však vyžaduje, aby byly zkoumány jak objektivní, tak především subjektivní ukazatele a projevy náboženskosti a získané údaje pak korelovány s celkovou ekonomickou, kulturní a politickou strukturou zkoumané oblasti či regionu.

Na rozdíl od pojmu „náboženství“ se termín „religiozita“ vyznačuje především vlastností vztahující se k jeho objektivizaci jako předmětu sociologického zkoumání prostřednictvím projevů náboženského chování a náboženského myšlení určitého souboru lidí. Pojem „religiozita“ má historicky konkrétní charakter. Nelze totiž mluvit o religiozitě abstraktně, nýbrž pouze o religiozitě určitých skupin lidí v čase a prostoru. Metodologie a metodika výzkumu religiozity jsou tak podmíněny zejména základním teoreticko-metodologickým přístupem k problematice náboženství vůbec a vyznačují se v tomto smyslu značnou diferencovaností. Jde zejména o rozdílné přístupy v rovině marxistické a nemarxistické teorie religiozity a dále i o odlišné chápání a interpretaci jednotlivých stránek religiozity na půdě nemarxistické sociologie obecně.

V systému sociologie náboženství hrají významnou roli pojmy „úroveň religiozity“, „charakter religiozity“ a dále metodologický problém související s „kritérii religiozity“. *Úroveň religiozity* se vztahuje především na rozdíly v intenzitě víry v rámci konfese či náboženské skupiny a odráží míru vlivu náboženství na vědomí a chování jedince nebo skupiny. *Charakter religiozity* pak reflektuje kvalitativní zvláštnosti náboženskosti různých lidí či skupin. *Kritéria religiozity* v tomto smyslu vyjadřují skutečné projevy náboženskosti ve vědomí a chování lidí.

Nemarxistická pojetí religiozity.

V současné buržoazní sociologii náboženství existují dvě *protichůdné* tendence přístupů k religiozitě. První jednostranně zveličuje ta kritéria a ty ukazatele, které se vztahují k *subjektivní* stránce vztahu člověka k náboženství. Výzkum je prováděn zejména formou rozhovorů a anket, přičemž se klade důraz pouze na vnitřní prožitky a abstrahuje se od vnějších stránek náboženskosti. Druhý směr — *behavioristický* — naopak popírá možnost empirického zkoumání náboženského vědomí, které nahlíží jako individuální a iracionální, a v důsledku této metodologické skepse se soustřeďuje pouze na postižení náboženského chování. Za základní znaky religiozity pak považuje ty, které bezprostředně souvisejí s účastí jedince na náboženském kultu (Gustav Le Bras a jiní). Metoda zkoumání náboženství na bázi ukazatelů účasti na bohoslužbách, tzv. Kirchlichkeit, je dnes široce rozšířena a hraje v západní sociologii náboženství důležitou úlohu. Výhody tohoto způsobu badatelské práce spočívají v tom, že výsledky šetření lze kvantitativně analyzovat a statisticky zpracovat. Kvantitativní ukazatele religiozity však samy o sobě nemohou postihnout ani individuální motivy náboženskosti, ani původní strukturované vztahy lidí k jednotlivým stránkám religiozity.

Nemarxistická sociologie náboženství si v souvislosti s praktickým výzkumem náboženskosti zpravidla klade otázky: „Odlíší se religiózní člověk od nenáboženského jedince i v jiných dimenzích sociálního chování a hodnotové orientace? Jak se v sociální praxi projevují věřící? Je více zatížen předsudky nejrůznějšího druhu? Je výrazněji pověřivý? Jsou věřící ekonomicky úspěšnější? Má náboženská víra vliv na harmonický rodinný život a výchovu dětí? Je pozitivním činitelem konstituujícím společensky žádoucí mezilidské vztahy? Urychluje víra v boha proces socializace člověka?“ apod. Vzhledem k tomu, že náboženství je současnou nemarxistickou sociologií nejčastěji chápáno jako „víra a činnosti vztahující se k nadpřirozenému, sakrálnímu“, je základní charakteristika religiozity spatřována především ve „víře v nadpřirozené a v účasti na aktivitách s touto vírou spojených“ [Johnstone 1975: 342]. V této souvislosti se akcentuje potřeba operacionalizovat pojem religiozita z roviny jejich strukturních prvků do termínů pozorovatelných charakteristik, které by umožňovaly činit validní závěry vztahující se k této problémové oblasti.

Zdůraznili jsme, že nemarxistická sociologie zkoumá výhradně buď vnější stránku religiozity, nebo se naopak příklání k problematice subjektivních faktorů. První, organizační přístup disponuje v tomto smyslu řadou specifických koncepcí. K nejběžněji aplikovaným patří *dichotomické vymezení religiozity* podle členské příslušnosti. Organizační princip je zde praktikován na bázi členství (nebo nečlenství) v rámci buď velkých náboženských kategorií (protestanté, katolíci, Židé v západních společnostech, hinduisté, muslimové, buddhisté v Asii apod.), nebo skupin, které jsou pro toto členění relevantní. Prakticky jde zejména o extenzivní výzkumy globálních charakteristik v nábožensky pluralitním systému americké společnosti (Herberg a jiní). Kritérium denominačního členství rozvádí tento princip na postižení konfesních rozdílů v rámci jedné společnosti, kde denominace vystupuje jako determinanta individuálních postojů člověka ke společnosti. Americká sociologie v tomto smyslu shrnuje, že k nejextrémnějším rozdílům denominačně podmíněných postojů dochází zejména v důsledku členství v malých náboženských skupinách (Stark, Glock).

Druhý významný metodologický přístup ke zkoumání religiozity charakterizuje nemarxistickou sociologií náboženství akcentem na intenzitu a míru *individuálního náboženského prožitku*. Religiozita je pak nazírána jako výsled-

nice účinků náboženských norem a hodnot v rovině náboženského vědomí. Výzkum se tak zaměřuje na míru individuální rituální participace, intenzitu individuálního modlení, vliv náboženského činitele na osobní a společenský život apod. V této souvislosti se jasně ukazuje, že religiozita není zdaleka pouze jednorozměrným jevem jedné dimenze, nýbrž naopak reflektuje fakt, že ne všichni lidé myslí a jednají nábožensky stejným způsobem a že míra náboženství je podmiňována řadou sociálně psychologických faktorů a determinant nestejné úrovně a intenzity.

Imperativ nezbytnosti diferencovaného přístupu k religiozitě se na půdě nemarxistické sociologie v posledních letech koncentroval v tzv. *multidimenzionální teorii religiozity*, která se soustřeďuje zejména na postižení vnějších projevů religiozity a jejich vnitřních charakteristik. Řada badatelů kombinuje několik specifických vymezení náboženství do skladebného, synteticky konstruovaného typu, který vychází z přesvědčení o nejednoznačnosti a neuniformitě náboženství, jež nemůžeme „vnímat, chápat, pojímat jediným výměrem“, z postulátu „různosti“ religiozity obecně [Johnstone 1975: 49].

K prvním badatelům, kteří na půdě sociologie prezentovali multidimenzionální přístup k religiozitě, byl počátkem padesátých let Američan *Joseph Fischer*. [Fischer 1951; 1954]. Na základě výzkumu návštěvnosti bohoslužeb, frekvence účasti dětí na výuce farních škol, angažovanosti v církevních organizacích a proklamovaného zájmu o náboženství vytypoval čtyři způsoby, jimiž se člověk může stát katolíkem. V této souvislosti konstruuje teoretické typy katolíka *bytoštného, modálního, marginálního a „mrtvého“*. První kategorii tvoří aktivní jedinec participující na základě vlastního niterného přesvědčení na všech formách farního života a je jako v zásadě „jaderný“ — „nukleární“ typ ideálním pro fungování církve vůbec. Modální katolík se zúčastňuje všech náboženských aktivit, ale postrádá niterné nadšení bytoštně věřících. Modální typ tvoří prý přibližně 70 % příslušníků zkoumané církve. Třetí, marginální typ pak podle odhadů Fischera tvoří 20 % věřících, kteří se hlásí k církvi, aniž by se podíleli na jejím životě. „Mrtvý“ věřící se vyznačuje náboženskou příslušností pouze na bázi narození (křtu) či sňatku. Jde tedy o klasický typ formálního členství v krajním smyslu slova. Fischerova typologie však i přes proklamovanou multidimenzionálnost zůstává někde uprostřed cesty tím, že i nadále abstrahuje od subjektivní stránky víry. Jednostranný důraz na rituální náboženskou participaci směřuje spíše k multidimenzionálnímu typu věřícího než k důsledně diferencované mnohorozměrné kategorizaci religiozity samé.

Koncem padesátých let navrhuje jiný Američan *Charles Glock* další typologii religiozity [Glock 1959]. Její čtyři dimenze prezentují religiozitu *experimentální* (podle stupně emoční vazby k nadpřirozenu), *ritualistickou* (jako odraz církevní příslušnosti a participace na modlitbách), *ideologickou* (v závislosti na stupni podpory víry) a *konsekventní* (reflektující dopad náboženského citění na sociální chování obecně). Tato typologie klade důraz zejména na vnitřní stránku víry, zohledňuje i vazby k širším společenským celkům a jevům a jako taková je z hlediska metodologického na nesrovnatelně vyšší teoretické úrovni než kategorizace předcházející, a to zejména proto, že mnohem výrazněji směřuje k meritu problému — k religiozitě jako objektu sociologického šetření.

Počátkem šedesátých let se na bázi vyhodnocování výsledků sociologického šetření cca 4000 příslušníků kongregacionalistické církve v USA pokusil *Yoshio Fukuyama* o čtyřstupňovou škálu religiozity. *Kognitivní* výměr vypovídá o dopadu znalostí náboženské věrouky na životní postoje, *kultovní* se vztahuje

k účasti na náboženských činnostech, dimenze *kréda* se vztahuje k ideologické stránce víry a konečně *bohoslužebná* stránka religiozity zohledňuje emoční vztah člověka k nadpřirozenu. V případě této typologie jde především o konceptuální spor s předcházející kategorizací, který je vyjádřen v jejím prostém přeformulování.

Ve stejné době zakládá *Gerhard Lenski* svou kategorizaci religiozity na údajích výzkumu obyvatel Detroitu. Vytipoává religiózní vazbu *asociační*, která odráží frekvenci návštěvnosti kostela a participace na životě náboženských organizací, vazbu *společenskou*, která vztahuje člověka jako člena náboženské skupiny k obecné společnosti, vazbu *doktrinální ortodoxnosti* jako dimenzi souhlasu s vírou (ortodoxnost) a nesouhlasu s vírou (heterodoxnost) a konečně vazbu *pobožnosti*, která odráží vztahy jedince k transcendentnu, k bohu. I zde jde v zásadě o kombinaci organizačního a individuálního rozměru religiozity vycházejícího ze známějších teoretických koncepcí, doplněných vlastními pojmy [Lenski 1961].

Multidimenzionální přístup k měření religiozity vyvrcholil na půdě nemarxistické sociologie v práci *Mortona B. Kinga a Richarda A. Hunta* [King-Hunt 1972]. Oba autoři vytipovali šest primárních výměrů religiozity, z nichž některé jsou tvořeny dalšími nezávislými prvky: I. *Přesvědčený souhlas* (s tradiční křesťanskou doktrínou). II. *Pobožnost* (modlení). III. *Kongregační účast*: a) návštěvnost kostela, b) organizační aktivita, c) finanční podpora. IV. *Náboženské znalosti* (znalost bible, církevní historie, dějiny dané denominace). V. *Orientace na náboženství*: a) vzestup a snaha (studium bible a náboženské literatury a snaha porozumět a šířit náboženství), b) vedlejší orientace (náboženská účast pouze utilitární — s ohledem na sociální postavení). VI. *Zvláštnosti*: a) chování (ve vztahu k náboženským otázkám, b) vědomí (pocit vnitřní sounáležitosti náboženského a profánního života).

Ke kladům této bohatě strukturované typologie patří, že zohledňuje předcházející přístupy a specifikuje je do dílčích dimenzí. Jde však o typologii, která je relevantní pro křesťanské náboženství, jiné věroučné kultovní systémy se vyznačují řadou jiných specifik, které daná kategorizace nemůže v plné míře postihnout.

K posledním charakteristikám sociologického nemarxistického vymezení religiozity patří zohlednění tzv. vnějších a vnitřních stránek náboženskosti. Jde o teorii prezentovanou psychologem *Gordonem Allportem*, který vnější stránku náboženství vztahuje k utilitárnímu posílení sebeochrany formou religiózního postoje k životu, jenž má věřícím zajistit pohodlí na tomto a spásu na onom světě. Vnitřní charakteristika náboženskosti pak odráží upřímné vnitřně prožívané citění vyjádřené v důsledně chápaném dodržování lásky k bližnímu [Allport 1966].

Vnějškově nábožensky motivovaná osoba tak v zásadě náboženství pouze využívá k světským účelům, zatímco niterně religiózní jedinec náboženství slouží a jím žije, aniž by od něj očekával cokoli mimo vlastní sféru. Takovýto přístup k dané problémové oblasti v obecnější rovině koresponduje se sociologickými koncepcemi typů sociální konformity *Davida Reismana* [Reisman 1967].

Nemarxistická sociologie tedy přistupuje k problematice religiozity z různých metodologických pozic. Ať vychází z organizačního, individuálního nebo psychologického přístupu, vždy v zásadě abstrahuje od základních sociálně třídních podmínek a vazeb společenského vědomí a společenského bytí. Platí to i pro tzv. multidimenzionální přístupy, které však po stránce metodické posouvají sociologický výzkum religiozity blíže k reálným problémům — k formám, intenzitě a projevům náboženskosti obecně. I zde je však na místě připomenout

historicky konkrétní a časoprostorovou podmíněnost religiozity ve všech jejích formách. Pro sociologa tak vyplývá úkol ne pouze kvantitativně postihnout religiozní jednání, ale i vyabstrahovat způsoby, jimiž se lidé stávají religiozními ve smyslu socializace a světonázorového dozrávání v nejširším významu.

K závažným nedostatkům všech prezentovaných západních nemarxistických přístupů k sociologickým problémům religiozity patří skutečnost, že stranou jejich pozornosti zůstávají analýzy sociálně třídních aspektů zkoumané problémové oblasti ve smyslu postižení vzájemného ovlivňování objektivních společenských podmínek a subjektivních faktorů. Tento meritorní rys v zásadě odráží ideologickou základnu jeho nositelů, kteří v podstatě vždy sledují společný cíl – obhájit nadstavbové společenské vztahy buržoazní společnosti a zdůvodnit tak v té či oné formě pozitivní funkci náboženství pro život současného člověka. Důsledná otevřená analýza podstaty náboženství a náboženskosti by totiž znamenala útok na samotné základy buržoazní společnosti a v konečném důsledku i na vlastní výchozí sociální platformu buržoazní společenské vědy.

Marxistická koncepce

Současná společenská praxe sociologicky relevantního zkoumání náboženství ukazuje, že odhalení reálných forem a projevů náboženství se nevyčerpává pouhým studiem jeho představ a názorů, nýbrž předpokládá i postižení procesů jeho faktického fungování ve vědomí a chování lidí. V této souvislosti se aktualizuje zejména obsah pojmu „religiozita“ neboli náboženskost jakožto odraz a projev faktického vlivu náboženství na vědomí a chování lidí. Marxistická sociologie náboženství vychází z premisy, že stav religiozity je v podstatě určen jejím rozšířením, charakterem, typem a intenzitou. Prakticky jde o postižení reálné úrovně náboženskosti jedince a dílčích společenských skupin, extenzivnosti náboženskosti mezi obyvatelstvem různých demografických skupin, její stability, jejích zvláštností, proměn a soudobých specifíků.

Marxistická sociologie přistupuje ke zkoumání religiozity ze zorného úhlu metodologického postulátu odvozujícího chování člověka ze základních charakteristik jeho bytí a vědomí. Problematika *kritérií religiozity*, která se v posledních letech stává předmětem zájmu řady marxistických badatelů v Sovětském svazu a dalších socialistických zemích (Arnaut, Jaroszewski, Klohr, Křenek, Kuročkin, Lopatkin, Masula, Lebeděv, Ošavkov, Prusák, Stojčev, Těpljakov, Varga), je tak v zásadě zkoumána s vědomím zohledňování podstatných charakteristik náboženského vědomí a náboženského chování a jejich vzájemné podmíněnosti.

Charakteristika *náboženského vědomí* jedince je chápána v několika rozměrech. Tak obsahová analýza náboženského vědomí se vztahuje k základním charakteristikám náboženských dogmat, mýtů, idejí a představ, které jsou předmětem víry daného jedince. Další rozměr zkoumání náboženského vědomí se zaměřuje na intenzitu víry, přičemž jde o postižení hloubky přesvědčení člověka o pravdivosti a smysluplnosti náboženských dogmat, mýtů a představ, či míry lhostejnosti a nesouhlasu s věroučnou stránkou náboženství vůbec. Intenzita víry odráží zejména individuální emocionální sféru a vnějškově se projevuje v chování člověka. Proto intenzita víry nemůže být sociologií zkoumána pouze prostřednictvím subjektivních údajů získaných formou rozhovoru, nýbrž i na bázi zkoumání chování jedince a jeho vzájemných vazeb se sociálním prostředím. Obsah náboženské víry je tedy analyzován jednak postižením stupně náboženské ortodoxnosti, informovanosti apod., jednak praktických projevů intenzity náboženského citění a chování člověka.

Zkoumání náboženského vědomí předpokládá jak kvalitativní, tak kvantitativní analýzu. Ta se dotýká intenzity víry, jejího obsahu a specifikace. Kvantitativně se religiozita často vyjadřuje pomocí různě koncipovaných metod škálování, které zpravidla vycházejí z jejich konkrétních sociálních souvislostí.

Problematika *náboženského chování* není jako další stránka religiozity zcela vyčerpávána mírou účasti na náboženských obřadech. Kromě kultovního chování, které je bezpochyby nejdůležitějším ukazatelem objektivního charakteru, existuje i nekultovní náboženská činnost. Patří k ní různé formy participace na činnosti náboženských organizací (sjezdy, konference, shromáždění), účast na propagandě náboženství prostřednictvím masově komunikačních prostředků, četba náboženské literatury apod. Výrazné místo v soudobé buržoazní společnosti sehrávají i různé formy tzv. laického apoštolátu, misijní a charitativní činnost a znovuožívání evangelizační aktivity.

Studium náboženského vědomí a chování lidí však nevyčerpává všechny aspekty zkoumání religiozity. Pro vymezení a určení religiozity je navíc třeba určit, v jaké míře náboženství motivuje chování člověka, jak se promítá do každodenního života, mezilidských vztahů a hodnotových systémů v nejširším smyslu slova. Zde je ještě řada metodologických úloh k řešení. Nesmí se přitom zapomínat i na druhou stránku diskutovaného problému — na existenci vlivů a projevů živelného materialismu ve smyslu všedního ateistického vědomí v řadě případů kategorie věřících, která právě svou bohatou vnitřní diferencovaností reflektuje složitost religiozity v širokém spektru světonázorových orientací.

Problematika *kritérií religiozity* se těsně váže na konstrukci různých typologických schémat náboženskosti. Sovětský badatel *Těpljakov* dělí obyvatelstvo podle vztahu k náboženství a ateismu na čtyři skupiny odrážející: 1. stupeň ateistického či náboženského přesvědčení, 2. aktivitu ve smyslu šíření svých názorů, 3. vztah k základním otázkám náboženství a ateismu a 4. účast na výrobním, společenském a kulturním životě [Voprosy 1967: 132—133]. Jde o kategorizaci směřující zejména k oblasti vztahu náboženství a společenského chování. Zřetel kulturní aktivity se přitom ponechává více méně stranou. Souvisí to zřejmě i s celkově nízkou úrovní návštěvnosti bohoslužeb současného sovětského občana.

Další sovětský teoretik *A. A. Lebeděv* na základě výzkumu sekularizace v Penze koncem šedesátých let prezentuje typologickou škálu reflektující stupeň sekularizace v myšlení a chování člověka. Jde o následující světonázorové typy: 1. přesvědčený věřící šířící náboženské názory, 2. přesvědčený věřící, 3. kolísavý věřící prvního řádu, 4. kolísavý věřící druhého řádu, 5. indiferentní, 6. ateista, 7. ateista aktivně šířící ateistické názory [K občestvu 1970: 135]. Takovýto světonázorově typologický přístup vcelku klade zvýšený důraz na subjektivní sebepožívání a sebeidentifikaci dotazovaných především ve smyslu stupně otevřenosti deklarativnosti světonázorových postojů.

K posledním pokusům o praktickou aplikaci světonázorového typologického spektra v rovině *nevěřící — světonázorově nevyhraněný — věřící* došlo v souvislosti s realizací rozsáhlého reprezentativního sociologického výzkumu *Světonázorová a hodnotová orientace studujících středních škol a učňovských zařízení Jihomoravského kraje ve vztahu k religiozitě*, který v letech 1979—1980 uskutečnil a zpracoval kolektiv pracovníků Ústavu pro výzkum společenského vědomí a vědeckého ateismu ČSAV v Brně. Z hlediska dominance, monopolu a významu nenáboženských a náboženských způsobů světonázorového nazírání tak byly abstrahovány typy: *A1* — nevěřící prvního stupně (100 % nenábožensky orientovaných odpovědí, světonázorová orientace vyhraněně nenáboženská

až ateistická), A2 — nevěřící druhého stupně (ve světonázorové orientaci dominuje výrazně nenáboženská soustava, z daných indikačních kritérií byly 2—3 tolerovány), A3 — nevěřící třetího stupně (ve světonázorové orientaci významné místo zaujímá náboženská soustava — fungují zde však i některé okrajové prvky jiných soustav, z daných kritérií bylo 4—5 tolerováno), A4 — nábožensky a nenábožensky světonázorově nevyhranění (ve světonázorové soustavě se prolínají prvky náboženské i nenáboženské, a to v poměru, který nedovoluje zařadit respondenta do žádného zbývajících světonázorového typu osobnosti), A5 — věřící třetího stupně (ve světonázorové soustavě převládají náboženské postoje, fungují i názory a postoje nenáboženské, z nichž bylo z hlediska indikačních kritérií tolerováno 4—5), A6 — věřící druhého stupně (ve světonázorové orientaci výrazně dominuje náboženská soustava — tolerance nenáboženských postojů u 2—3 kritérií) a A7 — věřící prvního stupně (hluboce nábožensky věřící, světonázorová orientace vyhraněně a výlučně 100 % náboženská).

Z daného okruhu zkoumaných otázek byla jako *indikační kritéria religiozity a areligiozity* vybrána následující: víra v boha, víra v Ježíše Krista jako syna božího, modlení, účast na bohoslužbách, motivace církevního sňatku, názory na vznik, existenci a vývoj společnosti a člověka, názory na existenci náboženství ve společnosti, názory na další vývoj náboženství, preference (resp. úsilí o získání) individuálních a obecných hodnot, odmítnutí individuálních a obecných hodnot, preference činností, odmítnutí činností, světonázorové autority, chování v tzv. mezní životní situaci a orientace na další předpokládaný světonázorový vývoj [Sekot 1981: 14].

Hlavním smyslem takto koncipovaného světonázorového spektra je pokrýt bohatě strukturovanou světonázorovou škálu občana socialistické společnosti s ohledem na charakter, intenzitu a typ vědomí a chování člověka na pozadí sekularizačních procesů.

Marxistická sociologie tedy reflektuje nejen náboženské vědomí a náboženské chování, ale zohledňuje celou vnitřně složitě strukturovanou oblast společenského a individuálního vědomí a chování. Na rozdíl od typologií religiozity na půdě buržoazní společenské vědy nejde o pouhé postižení typu religiozity, nýbrž o adekvátní zachycení celé škály světonázorové struktury obyvatelstva. Marxistická sociologie plně respektuje nezbytnost empiricky zkoumat a teoreticky analyzovat světonázorovou skladbu obyvatelstva, a to v jednotě působení objektivních podmínek a subjektivních faktorů.

V tomto smyslu je třeba otázky spojené s výzkumem religiozity podřídit dlouhodobému zjišťování podmínek formování světového názoru lidí v soudobé společnosti, zkoumání vlivů náboženství na občanský život a zjišťování úrovně společenského vědomí odpovídajícího historické fázi rozvinutého socialismu. Za rozhodující prvek překonávání náboženství a následné religiozity je pak — vedle existence nezbytných společenských podmínek — považována systematická, vědecky řízená a diferencovaná výchova obyvatelstva k vědeckému světovému názoru.

Literatura

- Allport, G.: *The Religion of Content Prejudice*. Journal for the Scientific Study of Religion 1966, No. 2.
- Beleňkij, N. S.: *Judaismus včera i dnes*. Praha, Horizont 1979.
- Bláha, I. A.: *Sociologie*. Praha, Academia 1968.
- Bohrek, J. T. — Curtis, R. F.: *A Sociology of Belief*. New York — Sydney, John Wiley and Sons 1975.
- O'Dea, T.: *The Sociology of Religion*. New Jersey, Prentice-Hall, Inc.; Englewood Cliffs 1966.

- Durkheim, E.: *Les formes élémentaires de la religion*. Paris 1911.
- Fischer, J.: *Southern Parish*. Chicago, University Press 1951.
- Fischer, J.: *Social Relations in Urban Parish*. Chicago, University Press 1954.
- Glock, Ch.: *The Religious Revival in America*. In: *Religion and the Face in America*. Berkeley, 1959.
- Jablokov, I. N.: *Sociologija religii*. Moskva, Mysl' 1979.
- Johnstone, R. L.: *Religion and Society in Interaction*. New York, Prentice Hall 1975.
- K občestvu, svobodnomu ot religii*. Moskva, Mysl' 1970.
- King, M. B. — Hunt, R. A.: *Measuring Religious Dimensions*. Studies in Social Science 1972, No. 1.
- Lenski, G.: *The Religious Factor*. New York, Mc Graw Hill Book Company 1961.
- Loukotka, J.: *O náboženství a umění*. Praha, Horizont 1974.
- Nadel, F. S.: *Two Nubo Religions: An Assay in Comparison*. American Anthropologist 1955, No. 57.
- Odvěké tabu a dnešní člověk*. Praha, 1971.
- Reisman, D.: *Osamělý dav*. Praha, Mladá fronta 1967.
- Religion, Culture and Society*. (Ed. L. Schneider) New York — Sydney — Toronto, John Wiley and Sons 1975.
- Sekot, A.: *Soudobé proměny náboženství*. Ateismus 1983, č. 6.
- Sekot, A.: *Světónázorová a hodnotová orientace studujících středních ekonomických škol Jihomoravského kraje ve vztahu k religiozité*. Brno, ÚSVV VA ČSAV 1981.
- Sociologie náboženství*. Brno, UJEP 1974.
- Tokarev, S. A.: *Religija v istorii narodov mira*. Moskva, Mysl' 1965.
- Vernon, G. M.: *Sociology of Religion*. New York, Mc Graw-Hill Book Company 1962.
- Voprosy naučnogo atéizma 1967, No. 4.

Резюме

A. Секот: К социологическим размерам религии и религиозности

Для адекватного понимания религии как внутренне структуризованного общественного явления необходимо постичь и его социологический параметр. Рецензируемое исследование под этим углом зрения исходит из того факта, что религиозный феномен изучается социологией посредством широкого спектра ценностных и эмоциональных подходов, причем с самого начала формирования социологии как самостоятельной общественной науки. В этом контексте приводятся некоторые антропологические концепции, анализирующие функции религии в примитивных обществах, и подчеркивается факт интенсивного оживления интереса к религиозной проблематике на почве социологии в 40-е годы нашего века.

В первой части исследования рассматриваются основные вопросы отношения религии и общества в социологической перспективе. Исходный материал данной проблемной области образует критическая оценка буржуазного структурно-функционального анализа, который зачастую абстрагируется от адекватных исторических, причинных методологических исходных основ. Автор освещает вопрос связей религии и общества в плоскости связей социальной структуры и религии (Дюркгейм, Свэнсон, Трельч), антропологических теорий (Надел), социальных детерминантов специфик религиозного культа и религиозной терминологии. Особое место в этих рассуждениях занимает анализ теоретических концепций, занимающихся плоскостями соприкосновения между религией и социальной стратификацией (Вебер, Дюркгейм), и характеристика некоторых теологических исходных основ т. н. нецерковных форм современной религиозности. Марксистский акцент в плоскости изучаемой проблемы подчеркивает, что функционирование религии, как социального явления с соответствующей институциональной и организационной базой, выступает, в частности, в ее отношениях с экономической, политической и классовой системой общества. Плоскости этих связей уделяется внимание на фоне некоторых актуальных характеристик освещаемого феномена и подчеркивается незаменимость марксистских подходов для адекватного постижения общественной обусловленности религии вообще.

Вторая часть исследования посвящена анализу ряда современных социологических теорий религиозности. Дело в том, что современная общественная практика совершенно ясно показывает, что социологически релевантное изучение религии не исчерпывается одним лишь изучением ее представлений и взглядов, а предполагает также постижение ее фактического функционирования в сознании и поведении людей. Анализ понятия «религиозность» является базой критической оценки наиболее распространенных концепций религиозности на почве буржуазной науки, когда организационный подход упрекается в бихевиористской экстенсивности эмпирических обследований, тогда как психологизирующие концепции односторонне придерживаются фактора т. н. религиозной

эмоции. Большое внимание уделено характеристике многомерных подходов к религиозности (Фишер, Глок, Фукуяма, Ленски, Кинг, Гант, Аллпорт), посредством которых немарксистская социология добивается методологической состоятельности своих идеологических исходных основ.

Заключительная часть работы посвящена количественным и качественным аспектам изучения религиозности, в частности, стремлению марксистской социологии постичь формы, проявления и плоскости религиозного сознания и религиозного поведения. В этой связи характеризуются некоторые новейшие концепции типологических схем религиозности, посредством которых марксистская социология добивается комплексного, адекватного, теоретически обоснованного и практически применимого научного анализа религиозности в современном развитом социалистическом обществе.

Summary

A. Sekot: On the Sociological Dimensions of Religion and Religiosity

An adequate understanding of religion as an internally structured social phenomenon presupposes the comprehension of its sociological dimension. Studies following this approach are based on the fact that, in examining the religious phenomenon, sociology makes use of a broad spectrum of value and emotive moments: this has been the case since the very beginning of the formation of sociology as an independent social science. In this sense, some anthropological conceptions analyzing the functions of religion in primitive communities are referred to, and emphasis is laid on the fact that the interest in religious problems experienced an intense revival in the field of sociology in the forties of the present century.

In its first part the study deals with substantial questions of the relation between religion and society in the sociological perspective. The basic material of this problem area is supplied by a critical evaluation of the bourgeois structurally functional analysis which frequently abstracts from adequate historical, causal methodological starting points. The question of religion-society relations is discussed on the level of dependences of the social structure on religion (Durkheim, Swanson, Troeltsch), of anthropological theories (Nadel), social determinants of the specifics of the religious cult, and religious terminology. In these considerations, a special place belongs to the analysis of theoretical conceptions concerned with areas of contact existing between religion and social stratification (Weber, Durkheim), and to an outline of some creedal starting points of the so-called non-ecclesiastical forms of present-day religiosity. On the other hand, the Marxist accent on the level of the problem under examination lays stress on the fact that the functioning of religion as a social phenomenon with a corresponding institutional and organizational basis manifests itself particularly in its relations to the society's economic, political and class system. Attention is paid to the level of these relations against the background of some actual characteristics of the phenomenon discussed here. The irreplaceability of Marxist approaches for an adequate comprehension of the socially conditioned character of religion in general is accentuated.

The second part of the study is devoted to an analysis of a number of contemporary sociological theories of religiosity. The present social practice quite clearly reveals that a sociologically relevant investigation of religion is not exhausted by merely studying its notions and views: it necessarily involves the comprehension of its actual functioning in the conscience and behaviour of people.

The analysis of the concept „religiosity“ provides the basis for a critical evaluation of the most frequented conceptions of religiousness on the ground of bourgeois science, since the organizational approach is criticized for the behaviouristic extensiveness of empirical investigation, while psychologizing conceptions onesidedly stick to the factor of the so-called religious experience. Major attention is also paid to the presentation of multidimensional approaches to religiousness (Fischer, Glock, Fukuyama, Lenski, King, Hunt, Allport) which are used by non-Marxist sociology in its endeavour to ensure the methodological tenability of its ideological starting points.

In conclusion the paper devotes attention to the qualitative and quantitative aspects of religiosity research, and especially to attempts of Marxist sociology aimed at grasping the forms, manifestations and levels of religious consciousness and religious behaviour. In this connection, several most recent conceptions of typological schemes of religiosity are presented which Marxist sociology employs in working out a complex, adequate, theoretically bearing and practically applicable scientific analysis of religiosity in the advanced socialist society of our time.