

Dvojí tradice české sociologie náboženství*

ZDENĚK R. NEŠPOR**

Sociologický ústav Akademie věd ČR
a Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha

Two Traditions of Czech Sociology of Religion

Abstract: Regardless of the role religion plays in the world today, i.e. despite the significant de-privatisation of faith in the socio-cultural space and in politics, contemporary Czech sociology of religion is in rather poor shape. The author presents a number of factors to explain this, including the legacy of the communist regime, and low levels of church attendance in the Czech Republic, the latter having been erroneously interpreted as non-religiosity. But the author focuses mainly on one other reason: the discordant legacy of Czech pre-communist sociology of religion and the neighbouring field of social studies. Two different traditions of the subject are identified – the “profane” sociology of religion, founded by T. G. Masaryk, and Catholic religious sociology. Although the former legacy declared itself non-religious and even anti-clerical, in the case of many of its followers this claim was only partially true. In the 1930s and 1940s, when they (especially Prague’s sociological school, which formed a certain opposition to Masaryk) turned more towards Durkheimian attitudes, they emphasised, for example, their own religious experience as a necessary tool for understanding piety. On the other hand, Catholic religious sociology was closely related to church activism, policy, and contemporary social work, i.e. strictly conservative and anti-modern. Its way of understanding modern society was discounted by the former group of scholars, though to at least some degree the two legacies shared similar methodological approaches. Both certainly seem outdated today, but their theoretical and methodological discussions and their findings remain of importance. Consequently, a re-thinking of these legacies and their theoretical backgrounds is still significant for the sociology of religion today.

Sociologický časopis, 2004, Vol. 40, No. 4: 447–468

Otevřeme-li posledních pět ročníků *Sociologického časopisu*, respektive i *Czech Sociological Review* (ke sloučení obou časopisů došlo v roce 2002), zjistíme, že témata sociologie náboženství na jejich stránkách prakticky absentují. Nepočítáme-li Šubrtův

* Studie je výstupem z grantu GA ČR, č. 403/03/0339 „Proměny socio-ekonomických hodnot v procesu přiblížování ČR k EU“. Autor za tuto podporu děkuje.

** Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Mgr. Zdeněk R. Nešpor, Sociologický ústav AV ČR, Jilská 1, 110 00 Praha 1, e-mail: nespor@soc.cas.cz.

metodologický příspěvek,¹ jedná se jen o tři články, interpretující buď české části mezinárodních kvantitativních šetření nebo v jednom případě jde o pokus o nové uchopení partikulárního tématu.² Vzhledem k významu, jehož sociologie náboženství požívá nejen v historické dimenzi, jako jeden z ústředních sociologických oborů od počátku této vědní disciplíny, ale i jako subdisciplína, procházející v současnosti vzhledem k celosvětové deprivatizaci náboženství masivní obnovou a rozkvětem, jde o skutečnost poněkud překvapivou. Situace však není odlišná ani v jediném českém religionistickém periodiku, v brněnské revue *Religio*. Pomineme-li studie věnované mimoevropskému náboženskému prostoru, a tudíž přináležející spíše do sféry zájmu sociální antropologie, sociologie náboženství zde byla prezentována buď jako „pomocná teologická disciplína“,³ nebo ve svém historickém rozměru,⁴ proti pouhým dvěma konkrétním případovým studiím ze současné západní společnosti.⁵ Nehledě na nepřilíš velký rozsah české sociologické obce i její vnitřní problémy, způsobené dosud nezhojenou marginalizací této disciplíny v období vlády komunistického režimu, je tento výčet vpravdě tristní. Česká sociologie náboženství (prakticky) neexistuje, respektive není s to produkovat výstupy, které by obstály v recenzním řízení do uznávaných domácích odborných časopisů, jak o tom ostatně svědčí i nedávný stesk šéfredaktora *SČ/CSR*.⁶ Čím je to způsobeno?

Jedním z možných vysvětlení je stále ještě trvajících vliv ideových a mocenských složek komunistického režimu, které valně nepřály ani sociologii ani religionistice, objevující se v normalizačním období hlavně ve formě tzv. vědeckého ateismu, natož pak jejich interdisciplinární syntéze. „Staří autoři“, jejichž práce byly poplatné vládnoucímu režimu (P. Černý, J. Machálek, A. Sekot ad.), akademickou sféru opustili, aniž však byli nahrazeni mladší badatelskou generací *ipso facto* proto, že sociologii náboženství nebylo možné v českých zemích studovat. Absence sociologie náboženství jako vysokoškolské disciplíny přitom neplatila pouze pro sociologické obory, nýbrž se z historických důvodů dotkla i teologických fakult, takže i moderní česká religionistika, opírající se do značné míry o tuto „líheň“, zůstala tohoto bada-

¹ Šubrt, Jiří: „Čas a disciplína. Klášter jako model.“ *Sociologický časopis* 35, 1999, 1: 89–99. Současné sociologické studie, které v dalším textu nerozebírám, cituji pouze v poznámkách.

² Hamplová, Dana: „Šetření ISSP 1998 – Náboženství.“ *Sociologický časopis* 36, 2000, 4: 431–440; Lužný, Dušan – Navrátilová, Jolana: „Religion and Secularisation in the Czech Republic.“ *Czech Sociological Review* 9, 2001, 1: 85–98; Nešpor, Zdeněk R.: „Česká folková hudba 60. – 80. let 20. století v pohledu sociologie náboženství.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 39, 2003, 1: 79–97.

³ Štampach, Ivan O.: „Katolická polarizace podle náboženských periodik.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 7, 1999, 2: 199–202; *Idem*: „Současná spirituální scéna a světská společnost.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 8, 2000, 2: 189–193.

⁴ Pokorný, Petr: „K společenské roli prvotního křesťanství.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 7, 1999, 2: 119–128; Nešpor, Zdeněk R.: „Vnější označení a sebeoznačení českých nekatolíků v 18. a 19. století.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 10, 2002, 2: 215–236.

⁵ Lužný, Dušan: „Sociálně-ekologické prvky v hnutí Haré Kršna.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 7, 1999, 2: 189–198; Machálková, Zdeňka: „Anglická sangha. Příklad adaptace théravádské tradice na Západě.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 8, 2000, 1: 97–108.

⁶ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 39, 2003, 4: 445.

telského rozměru prosta. Avšak platilo-li by (pouze) toto vysvětlení, patnáct let trvání tohoto stavu by bylo vskutku na pováženou; vnukalo by otázku, může-li se konkrétní oborová specializace v současném českém akademickém prostředí vůbec (znovu)zrodit, nebo není-li to naopak jeho institucionální zázemí, které se něčemu takovému urputně brání?

Naštěstí pro českou sociologii náboženství (a sociální vědy vůbec) toto vysvětlení její aktuální nedostatečnosti rozhodně nestačí. Do hry vstupují ještě přinejmenším dva faktory; jednak její zdánlivá neaktuálnost a nepotřebnost a také rozporné dědictví dosavadního vývoje tohoto oboru v českém i celosvětovém kontextu. Přestože tato stať bude věnována výhradně upozornění na druhý faktor, sluší se alespoň naznačit i ten první.

Vysoká míra sekularizace české společnosti, která má svůj původ nejpozději v první polovině 20. století (či spíše již ve století 19.), projevující se nejzřetelněji v poměrně malém počtu občanů, hlásících se v censech i dalších šetřeních ke konkrétnímu náboženskému vyznání, totiž jakoby *ipso facto* marginalizovala význam sociologie náboženství z důvodu neexistence jejího výzkumného pole. Česká republika jakoby byla výjimkou potvrzující pravidlo, extrémním případem jedné ze dvou nenáboženských sfér současného světa, identifikovaných P. L. Bergerem, zatímco všechny ostatní prožívají zásadní návrat náboženství do veřejné sféry [Berger 1999: 9–11]. Jenže tak tomu rozhodně není. Jak totiž na základě kvantitativní analýzy ukázala D. Hamplová, „to, co Češi odmítají, není nadpřirozeno jako celek, ale spíše tradiční náboženské systémy a organizované náboženství obecně“ [Hamplová 2000: 43], přičemž autorovy kvalitativní výzkumy tuto skutečnost potvrzují i v delší časové perspektivě [Nešpor 2003: 95]. Orientovat sociologii náboženství výhradně na studium organizované religiozity se tudíž ukazuje jako chybné, v českém prostředí stejně jako kdekoli ve světě. Znamená to nebrat do úvahy nejružnější privatizované formy náboženství a v neposlední řadě i funkční ekvivalenty tradičních náboženství, ačkoli na jejich význam již před bezmála sto lety upozornil É. Durkheim [Durkheim 1976: 429–431] a nejnověji tak činí kupříkladu M. Midgleyová [Midgley 2002]. A tak stejně jako každý pokus o sociologický rozbor fenoménu současného náboženství, který zůstává omezen na jeho organizované podoby, můžeme jednoznačně označit za chybný,⁷ lze považovat tento typ akademické legitimace absence sociologie náboženství v současném českém prostředí za zásadní omyl, ne-li přímo za zlou vůli bránící náležitému rozvoji moderní sociální vědy. Analýzy současné české společnosti vycházející z pozic sociologie náboženství jsou totiž vysoce důležité z toho důvodu, že vedou k rozkrytí implicitně přítomných hodnotových sfér, které výrazně ovlivňují například ekonomické chování v jeho širší dimenzi.

Závažnějším argumentem vysvětlujícím absenci sociologie náboženství je naopak její vnitřní rozporuplnost a v mnoha ohledech přímo paradigmatická krize. Její odstup od tzv. sekularizační teorie, k němuž došlo v 80. a především v 90. letech 20. století (alespoň částečný přehled podal Lužný [Lužný 1999: 107–121]), totiž znamenal zásadní rozkol mezi různými formami této disciplíny a přístupy k hodnocení

⁷ Viz mou recenzi v *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 38, 2002, 5: 637–641.

jejího předmětu. Žijícímu klasikovi P. L. Bergerovi, jednomu z prvních badatelů, kteří opustili sekularizační teorii, tak je na jednu stranu aplaudováno, aby zároveň byly důrazně zpochybňovány některé premisy jeho díla pro jejich teologickou podmíněnost [Woodhead et al. 2001]. Sociologie náboženství se totiž v celosvětovém měřítku doposavad nedokázala vymanit ze závislosti na dvojí tradici, z níž vyšla, W. Davisem identifikované jednak v (protináboženském) osvícenství a zároveň v (nábožensko-konzervativní) romantice [Davis 1987: 393–395]. Přitom je třeba říci, že česká sociologie náboženství v tomto ohledu vlastně kdysi značně předběhla svou dobu, neboť tentýž rozpor v ní vyvrcholil již v meziválečném období. Tím spíše je ovšem obtížné na tuto její tradici/tradice jakkoli navazovat, což značně ztěžuje současnou (re)konstituci sociologie náboženství jako vědní disciplíny v České republice a její „přijetí“ akademickým společenstvím.

Rozbor vrcholů i slabých míst české sociologie náboženství v období před druhou světovou válkou⁸ bude hlavním tématem následujících řádků; jejich úkolem však nebude jen nějaké „historické ohlédnutí“, nýbrž především upozornění na skutečnost, že centrální témata sociologie náboženství jsou vlastně stále aktuální a „nevyřešená“, aniž by to nezbytně implikovalo přímou návaznost na jejich někdejší konceptualizaci. Půjde tedy o jakýsi „dialog s klasiky“, jak kdysi napsal R. K. Merton [Merton 2000], jehož cílem by mělo být naznačení možností a směrů, jimiž by se česká sociologie náboženství měla nadále ubírat v souvislosti s širším vývojem této disciplíny ve světě. Jde přitom o krok o to potřebnější, že je přinejmenším v posledním půl století první svého druhu,⁹ zatímco jiné humanitní a společenskovědní disciplíny, věnující se vědeckému studiu náboženství, již takové ohlédnutí v poslední době podnikly [zejm. Jan 2000; Pavlincová, Horyna 1999: 185–233; Horyna, Pavlincová 2001].

⁸ Záměrně nechávám stranou problematiku vývoje české sociologie náboženství po roce 1948, protože její komplexní zhodnocení by vyžadovalo rozsáhlý, dosud neprovedený výzkum. Její témata se totiž objevovala nejen v „oficiální“ vědecké práci z empirické sociologie náboženství (E. Kadlecová) a v ideologicky podmíněných studiích tzv. vědeckého ateismu, ale také v dalších výzkumech přesahujících hranice „čistých“ oborů a především v dobově velmi významných diskusích mezi (reformními) komunisty a křesťany (J. Gabriel, V. Gardavský, R. Kalivoda, M. Machovec ad.), které nakonec spolu s dalšími příčinami vedly k jejich širšímu rozpravování v disentu. (Zatímni) odsunutí reflexe sociologie náboženství v tomto období, kterou nelze oddělovat od celospolečenského vývoje, přitom lze ospravedlnit její minimální návazností na dřívější tradici a zároveň problematikou jejího minimálního možného uplatnění dnes. Nejde přitom (jen) o ideologickou podmíněnost sociologie náboženství v tomto období (včetně těch jejích částí, které se „jmenovaly jinak“), jako spíš o její teoretické a metodické zázemí (zejména sekularizační teorii), jež je neslučitelné se současným vývojem této disciplíny.

⁹ Jediné obsáhlejší výklady dějin české sociologie, včetně sociologie náboženství a náboženské sociologie, mnohdy ovšem nepřesahující rozměr komentované bibliografie, podali [Král 1937: 183–220]; [Bláha 1997]; [Vaněk 1981: 181–187]. Okrajověji se tomuto tématu věnovali [Machotka, Ullrich 1928: 54–58]; [Novák, Novák 1995: 1155, 1579].

Odkaz T. G. Masaryka a česká sociologie náboženství

Počátky české sociologie, včetně spekulací o sociálním významu a funkci náboženství, bývají shledávány v díle herbartovce G. A. Lindnera [Král 1937: 139, 183–187; Machotka, Ullrich 1928: 54], za jejího skutečného zakladatele však je poprávu považován až T. G. Masaryk. Jeho stěžejní význam pro konstituci a další vývoj disciplíny přitom obzvlášť výrazně dokumentují právě sociologické analýzy náboženství [Nešpor 1999: 349–350], stejně jako metoda „sociologického realismu“, kdy „celá česká sociologie vlivem Masarykovým ... zaujímá prostředkující stanovisko jak v poměru individua ke společnosti a výše jejich vlivu na společenské dění, tak v poměru sociologie k psychologii. Není extrémních individualistů a dialektických subjektivistů, aniž, až na jeden případ, kolektivistů a objektivistů“ [Machotka, Ullrich 1928: 56; viz také Bláha 1997: 29].

Stěžejní sociální význam, který Masaryk přikládal náboženství (včetně jeho organizovaných forem), se projevil již v jeho habilitační *Sebevražďě*, kde zdůraznil vliv noetické nejistoty, způsobené absencí náboženské víry, na růst moderní sebevražednosti, stejně jako na další negativní sociální jevy typu alkoholismu a prostituce [Masaryk 1998: 175]. Rozhodně přitom popřel souvislost růstu vzdělanosti se sebevražedností a přestože do jisté míry anticipoval Durkheimovu představu o vlivu jednotlivých náboženských tradic a míry jejich socializace na sebevražednost populace, důležitější pro něj bylo historicko-sociologické stanovisko Comtova, předpokládající vyšší „evoluční vyspělost“ protestantismu před katolicismem. Nakonec se pokusil i o pozitivní výhled do budoucnosti, o návrh, jak rostoucí míře sebevražednosti předejít: „My potřebujeme náboženství, potřebujeme zbožnost“ [*ibid.*: 181], přičemž mezi jednotlivými křesťanskými vyznáními dával přednost, stejně jako i v osobním životě, asketickému protestantismu kongregacionistického typu, zřetelně „necírkevní“ a protiklerikální orientace. Přestože Masaryk věnoval určitou pozornost sociologické analýze náboženství také v *Základech konkrétní logiky*, v *Otázce sociální* a i v dalších spisech a přestože český překlad *Sebevraždy* na sebe nechal dvacet let čekat, již A. Vaněk upozornil, že právě tato studie je pro pochopení Masarykových úvah o náboženství zásadní [Vaněk 1981: 81]. Už zde se totiž objevily konstitutivní prvky jeho charakteristiky sociální role náboženství, které byly později jen doplněny, ale stejně tak metodické problémy veškerých jeho dalších děl, v nichž sice využíval empirických dat, nicméně interpretoval je dost svévolně ve prospěch vlastního filozofického náhledu na společnost a její historický vývoj. *Sebevražda* zároveň výrazně ovlivnila dobové diskuse české sociologie náboženství, a to i na straně Masarykových oponentů; pro královéhradecké katolické sociology, o nichž bude řeč níže, dokonce nadlouho byla jediným „pozitivním přínosem“ jinak nenáviděného Masaryka.

K vlastní definici náboženství, která se pro další českou sociologii náboženství stala *de facto* normativní, Masaryk došel v neméně významném souboru přednášek *V boji o náboženství* [Masaryk 1904]. Náboženství mu zde nebylo ani filozofií, ani mravností, ani kultem, avšak už ani církevní příslušností a dokonce ani mystikou, nýbrž „praktickým řešením problému věčnosti“, vůdčí duchovní silou vedoucí k pozitivním individuálním i sociálním hodnotám [Masaryk 1904: 19–26; srov. Gabriel,

SVoboda 1993: 5–27; Havelka 2003]. Masaryk sice na jednu stranu upřednostňoval individuální dimenzi religiozity, niternou osobní zbožnost, kterou už na rozdíl od *Sebevraždy* explicitně vymezil proti vnějškovému církevnictví [*ibid.*: 36], zároveň však náboženství charakterizoval jako nezbytný a jediný možný základ sociálního provozu. Synergismus člověka/společnosti a Boha, pojem vypůjčený z pravoslavné teologie a filozofie, v Masarykově pojetí získal zcela nový obsah – úlohou jedince i lidských kolektivů podle něj byla aktivní participace na v dějinách se projevujícím díle Prozřetelnosti. Poslední rozměr veškerého lidského jednání byl rozměrem nahliženým *sub specie aeternitatis*, což se typicky projevilo i v jeho výkladu českých dějin (dobovou diskusi pregnantně shrnul Havelka [Havelka 1995]) nebo v úvahách o mentálním ustrojení jiných evropských národů. Vzhledem k vlastní náboženské zkušenosti a s dobře patrným odkazem na Wiliama Jamese přitom Masaryk zdůraznil nezbytnost religijní autopsie pro sociologické poznání náboženství. Zcela zákonitě proto bojoval vůči jakémukoli sociologickému redukcionismu, jenž v jeho době představovala především durkheimovská škola.

Jak to vyplývá již z jeho definice sociálního jevu/faktu jako (výlučného) předmětu sociologického zkoumání, jediným důsledným durkheimovcem naopak byl v českém akademickém prostředí Antonín Uhlíř [Uhlíř 1932: 188–202]. Ten sice nepopíral smysluplnost historických výkladů v rámci sociologie, proti Masarykovi však argumentoval soudobým objektivismem francouzské sociologické školy a v neposlední řadě zásadním odmítnutím jakékoli mimoempirické „sociologické imaginace“. Uhlíř proto hájil v západní Evropě tehdy běžné, ale v českých zemích extrémní stanovisko, že „individuálními city věřícího nelze ... vysvětlit ani složité soustavy představ a obyčejů, na nichž je složeno náboženství, ani autority, která tyto způsoby myšlení a jednání vnucuje údům církve“ [*ibid.*: 198]. Tím sice nebyl popřen sociální význam náboženství, avšak byl redukován na svou sociálně-utlačivou (neboť integrační) roli, zatímco sociologické studium mělo rezignovat na výzkum mimoempirických náboženských skutečností. Bylo-li by tomu tak, česká sociologie by s jistým zpožděním opakovala vývoj sociologie francouzské, především její zřetelný posun od díla Comtova k Durkheimovu, Maussovu a Lévy-Bruhlovu. Uhlíř však se svou pozdní kritikou Masaryka zůstal osamocen, neboť všichni další čeští sociologové zůstali (alespoň verbálně) věrni Masarykovu odkazu. Tím nemá být řečeno, že v „otázce Masaryk“ neexistoval zásadní rozpor mezi pražskou (umírněně proti-masarykovskou) a brněnskou (masarykovskou) školou; oba proudy české sociologie nicméně pojímaly náboženství do značné míry subjektivisticky a jeho sociální význam oceňovaly pozitivně, byť se třeba stavěly vůči jeho konkrétním církevním formám.

Typickým příkladem badatele, který ještě posílil Masarykův vliv, byl vůdčí myslitel brněnské sociologické školy I. Arnošt Bláha. Snad to bylo i tím, že samotná Bláhova cesta k sociologii byla obdobně úzce svázána s náboženstvím; byl to totiž právě on, kdo ještě jako královéhradecký katolický seminarista vystoupil se silně modernistickým referátem na druhém sjezdu *Nového života* na Velehradě (1899) [Sedlák 1995: 370–371; Marek 1999: 35–39]. Za svůj „havlíčkovský“ postoj byl ovšem Bláha ze semináře vyloučen, což jej vedlo k filozofickým a sociologickým studiím,

učitelskému povolání a nakonec na brněnskou katedru sociologie. Právě zde se však projevila jak Bláhova osobní dispozice, tak i jeho závislost na Masarykovi. Přestože totiž v Paříži studoval u Durkheima, nikdy plně nepřijal jeho – natož pak Marxův – sociologický objektivismus [např. Bláha 1968: 210, 227], nýbrž s Masarykem zdůrazňoval nezastupitelnou (a neredukovatelnou) sociální roli náboženství. V duchu weberovského požadavku nehodnotící sociologie sice důsledně odmítal zanášení vlastních náboženských představ do sociologické práce, úzká spojitost sociologického a etického uvažování nicméně v Bláhově díle zůstala trvale patrná. „Člověk je člověk“, tvrdil, „a proto mluví, hospodaří, žije v právním řádu, má náboženství, je mravný ... (přičemž) mravnost je vyrůstání duchovního řádu společnosti z nitra jedince“ [Bláha 1922: 16–17]. Na rozdíl od tradiční společnosti, představované v jeho době lidovými rurálními vrstvami, pro kterou byla typická sociálním tlakem podmíněná etická a integrační funkce magicky pojímané religiozity [Bláha 1925: 160–164], došlo podle něj v moderní městské společnosti k oddělení náboženství a etiky, takže se církevní náboženství stalo „pouhým“ světonázorem, či spíše – tento termín ovšem Bláha samozřejmě neužíval – symbolickým universem [Bláha 1922: 82]. Individualizaci a odcírkevnění náboženského života však Bláha rozhodně nepokládal ani za negativní ani za protináboženský jev. Naopak zdůrazňoval, že privatizovaná religiozita je ústřední hybnou silou sociálního pokroku [*ibid.*: 264, 266–271]. Stejně jako ve své studii dvou sociálních a pracovních skupin [Bláha 1925] sice zdůraznil závislost náboženských představ na „vývojovém stupni“ společnosti, nepřiklonil se však k Durkheimově pozici předpokládající jednosměrnost této závislosti a setrval i na Masarykovu stanovisku, že přinejmenším jedním z „léků“ pro soudobou společnost je necírkevní, eticky angažované křesťanství [Bláha 1922: 269, 271; Bláha 1925: 190].

Silný Masarykův vliv na českou filozofii a sociologii náboženství v období do druhé světové války vedl i k tomu, že třeba Josef Tvrď, tradičně označovaný za jednoho z nejvýraznějších českých pozitivistů, tvrdil, že náboženství nelze plně pochopit jeho racionalizací [Tvrď 1921: 6, 75]. Tento vliv, nebo alespoň konvergence k dané myšlenkové linii, přitom zasáhl nejen liberálně orientované protestantské autory (např. F. Linharta), ale i výrazné Masarykovy oponenty – sociologa E. Chalupného, filozofa E. Rádlu či religionistu O. Pertolda [Nešpor 1999: 352–353, 355–356]. Pro všechny zmíněné autory přitom bylo charakteristické úzké sepětí mezi sociologií (náboženství) a filozofií (ať už její základ představovala filozofie dějin nebo noetické úvahy), které vedlo k vysoké míře spekulativnosti jejich úvah. Sociologie zde byla především „systémem“, vycházejícím nejprve z filozofie dějin, jak tomu v českém prostředí bylo u Masaryka, a potom ze synchronního pohledu, za jehož nejvýraznějšího představitele můžeme považovat E. Chalupného a který vyvrcholil strukturálním funkcionalismem pozdního I. A. Bláhy. Šlo o vývoj, který v zásadě kopíroval nebo i antcipoval vývoj evropské a světové sociologie. „Abstraktní empiricismus“, pejorativně takto označený Ch. Wrightem Millsem [Mills 2002: 58–84], se totiž v akademickém prostředí etabloval až okolo druhé světové války. Česká sociologie náboženství se však přesto od paralelního zahraničního vývoje tohoto oboru výrazným způsobem lišila. Byl to především její zmiňovaný důraz na autopsii, či alespoň „vnitřně rozumivý“ pohled na skutečnost náboženství, který vedl k předřazování ná-

boženství sociálním a ekonomickým determinantům a který nedovoloval redukcionistické zjednodušování sociologického chápání náboženství.

Z masarykovského vlivu se postupně vymaňovala teprve další generace našich sociologů, úžeji spojená s pražskou školou, debutující nejdříve koncem 20. let 20. století. Mezi těmito badateli se ovšem sociologie náboženství již netěšila takovému zájmu, přestala být *conditio sine qua non* jakéhokoli sociologického studia. Sociologii náboženství sice pěstovali nejvýraznější autoři této generace, Otakar Machotka, Miroslav Moudrý a Zdeněk Ullrich, avšak jen jako jedno, spíše okrajové pole svých odborných zájmů. Ve všech případech přitom šlo o výzkumníky, kteří opusili „velké teorie“ ve prospěch konkrétní empirické práce.

Machotka zřetelně akcentoval etické aspekty sociálního provozu [Machotka 1927, 1928–29], přičemž sice popřel Masarykův – a především Benešův – „kritický realismus“, nevzdal se však kritiky Durkheima za jeho odmítání individualismu a v neposlední řadě i mimoracionální role náboženství, jež takto unikala sociologickému zkoumání [Machotka 1927: 124–131]. Naopak společná práce Machotky a Ullricha byla „humanisticko-náboženskému“ dědictví české sociologie podstatně vzdálenější. Předpokládala, že sociologie „rozřeší“ náboženskou a mravní otázku nikoli sice prostřednictvím biologického determinismu, avšak zcela v intencích Durkheimovy školy [Machotka, Ullrich 1928: 66–67]. Jejím prostřednictvím bude zrušeno Kantovo rozdělení světa na přirozený a nadpřirozený, neboť sociologie dá základ „novému pozitivnímu názoru světovému“ [ibid.: 71]. Machotka sám ovšem jakoby o tom nebyl úplně přesvědčen, jak ukazují jeho o málo pozdější úvahy o využití sociologie v rámci teologického diskurzu, které se vracejí zhruba na pozice T. G. Masaryka a I. A. Bláhy, ovšem s tím rozdílem, že sociologie přestala být spekulativní disciplínou a své vývody opírala o výsledky empirických šetření [Machotka 1928–29]. Redukcionistický postoj zaujal naopak L. Kunte [Kunte 1920] a především Z. Ullrich, jenž se mezi sociology náboženství zařadil sociálně-psychologickou studií nově vzniklé malé náboženské sekty na Hané [Ullrich 1927; srov. Janišová 1998: 48–49], kde zdůrazňoval spíše iracionální stránku náboženského přesvědčení, o kterém neváhal hovořit jako o „bludu“. Jako jediný z našich sociologů náboženství té doby tak měl blízko k soudobému zahraničnímu vývoji oboru, jak o tom svědčí i jím zpracovaná hesla pro *Ottův slovník naučný nové doby* [podrobněji viz Nešpor 1999a: 238]. Masarykovskou linii badatelské blízkosti náboženským skutečnostem opustil i slibně začínající, naneštěstí však dnes téměř zapomenutý národopisec a sociolog venkova M. Moudrý [Moudrý 1941, 1942], spolu s Bláhou hlavní autor recenzí z oblasti sociologie náboženství v brněnské *Sociologické revue* [Bláha 1997: 112].¹⁰ Specifický, „profesní“ typ náboženství – religiozitu českého venkova – totiž chápal jako ideologický výraz a aktivní uplatnění selských činností, potřeb a aspirací. Jinak

¹⁰ Právě tyto recenze, jejich množství i obsah přitom svědčí jak o tehdejšímu významu sociologie náboženství pro obecnou sociologii, tak i o dlouhotrvajícím Masarykově vlivu na naši sociologickou tradici. Dnes bychom pro tuto informativní činnost naneštěstí jen stěží hledali paralely.

řečeno, náboženství podle jeho názoru pramenilo z nenáboženských, sociálních a ekonomických skutečností. Přestože přitom Moudrý hodnotil toto selské náboženství v zásadě pozitivně, jako „tvůrčí syntézu“, pokládal je jen za určitou vývojovou etapu lidského myšlení, takže neméně pozitivně hodnotil postupný zánik lidové zbožnosti. Tím se v zásadě ztotožnil s celosvětově módní evolucionistickou kritikou náboženství [viz Waardenburg 1997: 34–35], stejně jako z jiné strany Z. Ullrich.

Česká sociologie náboženství tedy nikdy nepodlehla sociologickému či ekonomickému redukcionismu Comtovu a Marxovu a pro své náboženské či alespoň náboženství blízké zázemí zůstala nadlouho imunní i vůči „metafyzickému“ (Machotka) durkheimovskému výkladu, jenž náboženské skutečnosti převáděl na jejich imanentní sociální funkce. „Platila“ za to ovšem svou významnou religijní podmíněností, jež vedla buď k její dějinně-filozofické orientaci a/nebo k metodickému požadavku subjektivního náboženského autopsismu u novějších autorů. Teprve nedlouho před druhou světovou válkou začali někteří čeští sociologové náboženství důsledně požadovat empirický výzkum, a to ruku v ruce s příklonem k sociologickému objektivismu. Tento vývoj, pro který bychom našli významné paralely v evropské i americké sociologii té doby, však potom narušila druhá světová válka a zcela ukončil komunistický převrat. Poválečná sociologie, třebaže se příležitostně angažovala i na poli sociologie náboženství (E. Kadlecová), se již ubírala odlišným směrem. Témata druhdy vyhrazená sociologii náboženství uzurpovali marxističtí ideologové a v normalizačním období vědeckí ateisté, nebo se jim věnovali etnografové a folkloristé z pozic akcentujících vymírání tradiční religiozity a celkovou sekularizaci české společnosti (A. Navrátilová, O. Nahodil, O. Pertold, A. Robek).

Avšak tímto stručným výčtem nejdůležitějších děl a metodických premis českých sociologů náboženství naše téma rozhodně nevyčerpáváme. K sociologickému studiu tohoto fenoménu se totiž v českých zemích, a nejen zde, hlásila ještě jedna významná myšlenková škola, třebaže jí tento nárok byl ze svrchu zmíněných pozic upírán [např. Král 1937: 209; Bláha 1997: 31].

Katolická sociologie v českých zemích

Nezávisle na vývoji moderní, postosvícenské vědy a začasté proti němu se konstitovala i teologická, v našem případě především katolická, myšlenková linie, která profánní sociologii náboženství dokonce v mnohém předcházela. Šlo o skupinu sociálně a politicky angažovaných teologů, kteří – podobně jako Masaryk! – spatřovali klíč k řešení soudobých sociálních problémů a krizí spojených s modernizací v restituci (svého) náboženství jako výlučného symbolického univerza, přičemž svou akademickou debatu mnohdy přenášeli i do konkrétní sociální práce nebo politické činnosti. Sociologie v tomto případě splývala se sociální teologií, takže kupříkladu v obecném povědomí americké veřejnosti je dodnes ztotožňována (profánní) sociologie s (protestantským) hnutím náboženské sociologie (*social Gospel*) a dokonce se socialismem [Reed 1982; Nisbet 1987: 386].

Na katolické straně bylo sociálně-reformní teologické hnutí výrazně podpořeno známou encyklikou Lva XIII. *Rerum novarum* (1891) a celým hnutím tzv. katolické moderny [Marek 1999: 9–27], končícím až r. 1907 protimodernistickou encyklikou *Pascendi*, ztotožňující modernismus se „zhoubnými“ vlivy sekularizace, moderní vědy, liberalismu a socialismu. Dělnická otázka se ovšem brzy vrátila na pořad dne v přímé souvislosti s bolševizací Ruska a zároveň se silným protikomunistickým přesvědčením nového papeže Pia XI. Obavy z možné socialistické revoluce přitom papeže ve 20. letech vedly k důkladné reorganizaci *Katolické akce*, která se měla stát „předvojem“ církevní misijní i sociální politiky, úspěšně konkurujícím socialistické a protináboženské propagandě. Shodně bylo motivováno i posílení role laiků v církvi, a to jak v misijní, tak i pastorační a církevně-správní činnosti. A právě tyto nové podněty, po svém se snažící o „vyvedení katolické církve z ghetta“ (ostatně stejně jako Vatikánské dohody), probudily především mezi francouzskými a belgickými teology nový zájem o náboženskou sociologii. Nová *sociologie religieuse*, za jejíhož hlavního představitele bývá pokládán Gabriel Le Bras, věnovala oproti dřívějším katolickým sociologům velkou pozornost empirickým výzkumům. Stanovila si za úkol podrobné zmapování soudobého poklesu náboženskosti, projevujícího se snižováním návštěvnosti kostelů, církevní obřadnosti vůbec i menším zájmem o katolické politické stranictví. Za hlavního viníka tohoto procesu přitom katoličtí sociologové považovali migraci do měst, čímž došlo k jejich sblížení s paralelní tradicí profánní sociologie náboženství [Berger 2002: 292]. Le Bras a jeho kolegové však nadto navrhovali také konkrétní strategie řešení tohoto stavu, jež by daný proces zvrátily ku prospěchu církve. Katolická sociologie se pochopitelně nevzdala své sociální a politické angažovanosti a tím méně svého náboženského přesvědčení.

Česká katolická sociologie přitom časově předcházela profánní sociologii (náboženství). Jejím zakladatelem, autorem, který do české odborné diskuse jako první uvedl dělnickou otázku, byl brněnský katecheta Matěj Procházka [Procházka 1872–73], zanedlouho následovaný E. Kadeřábkem, A. Lenzem, R. Neuschlem a dalšími katolickými kněžími [Král 1937: 208]. Na konci 19. století se katolická sociologie dokonce stala učebním předmětem bohosloveckých škol, dávno před konstitucí sociologie jako samostatného oboru na filozofických fakultách [viz Machotka, Ullrich 1928: 62]. Tuto tradici reprezentoval na počátku 20. století především kanonický jurista Alois Soldát, jehož dobové intelektuální a publicistické diskuse o aktuálních společenských otázkách zavedly k jejich „populárně-teologické“ prezentaci [Soldát 1905, 1906]. Vezmeme-li za příklad jeho spis o svátosti manželství (neboť i bytová otázka – jeho druhé velké téma – byla Soldátovi problémem především proto, že hrozila rozvratem rodinného života; [Soldát 1905: 39–40]), autor v něm dokazoval výlučnou správnost katolického pojetí manželství [Soldát 1906: 40–44], brojil proti antropologickým teoriím postulujícím dávnou polygamii [ibid.: 10–16, 29–30] atd. Z dnešního pohledu přitom působí obzvlášť komicky kupříkladu jeho snaha dokázat, že „mnohoženství neohrožuje tak hlavního účelu manželství jako mnohomužství“ [ibid.: 29], ačkoli se nijak nevymykala dobovým teologickým (a nejen teologickým) představám. Poměrně široce rozpřážená teologická spekulace se tak záhy navrátila do mezí, určených jí katolickou ortodoxií, stejně jako ve všech ostatních pří-

padech. To však neznamenalo rezignaci na sociálně-reformní působení, právě naopak. Soldát svá díla psal především proti liberálním snahám o zavedení manželské rozluky (tj. rozvodu v dnešní terminologii¹¹), respektive ve prospěch státní a obecní intervence při řešení bytové krize [Soldát 1905: 85n.]. Zároveň však, a právě tím překročil hranice sociálně angažované teologie směrem k náboženské sociologii, analyzoval příčiny krizových jevů sociologickou metodou. Například rozdíly v rozvodovosti mezi protestantskými zeměmi (v katolických zemích rozvody v dnešním slova smyslu nebyly povoleny) vysvětloval rozdílným sňatečním věkem, zatímco mezi zeměmi s konfesijně smíšeným obyvatelstvem poměrem mezi stoupenci jednotlivých vyznání [Soldát 1906: 153, 155–156].

Vrcholem Soldátovy publicistické činnosti se stal jeho rozsáhlý *Nástin* [Soldát 1913], pojednávající o základech ekonomické teorie, počínaje soudobými teoretickými diskusemi přes rozbor různých typů vlastnictví až po otázky státní intervence do ekonomické sféry. Autor přitom shrnul, že pracuje „ponechávající odborné vědě národohospodářské hlavní slovo ve všem, co jest její výlučnou doménou, dožadující se ovšem stejného práva všude tam, kde se jedná o otázky mravní, nezřídka tak úzce spjaté s otázkami hospodářskými“ [*ibid.*: vii]. V tomto ohledu můžeme dokonce Soldátu považovat za předchůdce úvah o nábožensko-etické a sociální zakotvenosti ekonomického jednání, které v současnosti představují vůdčí směr jak v ekonomické sociologii [např. Swedberg 2003], tak etice [např. Sen 2002] a v mnohém modifikují dosavadní neoklasické paradigma ekonomie. Toto zjištění ovšem vůbec neznamená Soldátovu výjimečnost, podobným směrem se totiž v téže době ubíraly úvahy velké části katolických sociologů a ekonomů, stejně jako německá sociologie obecně a M. Weber zvláště; tato významná perspektiva však naneštěstí byla pozdější ekonomikou zpochybněna a marginalizována, takže k jejímu podstatnějšímu rozvoji došlo opět až po bezmála sto letech nečinnosti. Soldátovo dílo je v tomto směru spíše příznakem autorovy dobré znalosti tehdejších vědeckých diskusí než vlastní badatelské práce, stejně jako tomu bylo třeba v případě jeho polemiky s marxismem [Soldát 1913: 32, 144–177]. Sluší se přitom připomenout, že obdobným způsobem s Marxem o dekádu dříve v českém písemnictví polemizoval už Masaryk [Masaryk 1930: 14–22], avšak zatímco Masarykův spisek svým populárním zpracováním dokázal oslovit nejširší masy a v krátké době se dočkal hned několika vydání, recepce Soldátova díla zůstala – na rozdíl od jeho drobnějších prací – pro jeho intelektuální náročnost a značný rozsah prakticky omezena na katolické bohoslovce a malou část zainteresované laické veřejnosti. Jeho teoretická výše neměla s praktickou každodenností a s reálnými potřebami nižších sociálních vrstev, jejichž problémy chtěla řešit prostřednictvím solidarismu, stejně jako s jejich kognitivními možnostmi společného prakticky vůbec nic.

Masarykovo dílo jsem nezmínil náhodně; k jeho ranému tématu, suicidiu, se totiž v tomtéž období vrátil další z českých katolických sociologů, František Reyl [Reyl

¹¹ Katolické kanonické právo (a stejně tak rakouské právo občanské) znalo „rozvod od stolu a/nebo lože“, rozumělo jím však dočasné nebo trvalé přerušení manželských styků bez možnosti uzavření nového manželství. Viz Soldát [Soldát 1906: 139–147].

1904]. Reylova konceptualizace sebevraždy středověkých studentů vycházela z dobové významnosti tohoto fenoménu, přičemž za jeho hlavní příčiny shledával „předčasnou četbu“ [*ibid.*: 7, 28n.], první náznaky sexuální výchovy na školách, k nimž dávali popud v jeho očích „zvrácení pedagogové“ [*ibid.*: 8, 21], a konečně sociální nápodobu vyvolanou mediální ozvučností těchto případů [*ibid.*: 33–35]. Autor tu sice rozhodně nepřekročil hranice dané katolickou ortodoxií, avšak jeho argumentům nelze upřít jistou sociologickou dimenzi, projevující se například přitakáním Masarykově *Sebevraždě* [Reyl 1904: 36], ačkoli většina katolických autorů té doby s Masarykem spíše polemizovala nebo jej upřímně nenáviděla [viz Zumr 2003]. O Reylově snaze vykročit z „katolického ghetta“ (Putna) směrem k modernistické snaze o celospolečenskou (respektive celonárodní) recepci sociální teologie svědčí i jeho dovolání se (českého bratra) Komenského [*ibid.*: 39]. Závažnější než tato časová úvaha však byl Reylův pokus o komplexní uchopení náboženské sociologie [Reyl 1914].¹² Spisovatel tu kritizoval dosavadní (profánní) empirickou sociologii za to, že nabízí toliko situační analýzy sociálních problémů, avšak nikoli jejich řešení, jejichž základem by bylo „i v dnešní době velikých převratů na poli hospodářském“ respektování „věčného a nezměnitelného zákona, jež Bůh učinil základem světového řádu“ [*ibid.*: 6]. Tím Reyl sdostatek jasně, a v českém akademickém prostředí jako první, vymezil vzájemné postavení sociologie náboženství a náboženské sociologie z úhlu pohledu druhé disciplíny: sociologie náboženství měla shromažďovat empirická data, na jejichž základě (a zároveň na základě daném Zjevením) měla katolická sociologie nabízet alternativní normativní přístupy k modernizaci a dalším sociálním změnám. Z tohoto úhlu pohledu Reyl řešil především otázky „sociologické podstaty“ jednotlivce i sociálních a ekonomických útvarů a jejich vzájemných vztahů, přičemž na jednu stranu zdůraznil neredukovatelnost jedince na svého druhu „předváděče sociálních rolí“ a tedy úlohu individuality v dějinách [*ibid.*: 45–60], zároveň však i jeho podřízenost obecnému prospěchu, projevující se nejzřejměji uznáním *magisteria* katolické církve [*ibid.*: 65–66, 174–175, 260n.]. Vyústěním těchto úvah se zákonitě stala katolická sociální filozofie, svou ozvučností ovšem nepřesahující okruh modernisticky orientovaných teologů a jejich laických posluchačů, kritizující jak liberální důraz na individuum, tak i socialistické koncepty revoluční změny vlastnických vztahů. Jinak řečeno, Reyl se (nijak překvapivě) přiklonil k solidarismu a křesťanské demokracii, zohledňujícím jednak „pospolitost výrobců“ ve smyslu účinné křesťanské lásky mezi vlastníky a pracujícími a zároveň požadavek odbořového i politického zastoupení všech sociálních vrstev (tříd), na prvním místě dělnictva [*ibid.*: 333–348]. *Ex post* tak legitimoval dosavadní působení některých českých a především moravských (J. Šrámek) křesťanských sociálů v politice, stejně jako obecnější nárok modernisticky orientovaných duchovních na (znovu)získání role názorových vůdců ve společnosti. Po již zmiňované encyklice *Pascendi*, která katolickým duchovním stanovila velmi pevné (a pro českou veřejnost už nekeptova-

¹² Kniha se dočkala ještě druhého, přepracovaného vydání pod názvem *Sociologie v politice* (1924). V této podobě ji ve své recenzi ostře odsoudil I. A. Bláha, k tomu viz [Bláha 1997: 103].

telné) hranice těchto snah, však nešlo než o „labutí píseň“ doznívající modernistické vlny katolické sociologie. K jejímu opětovnému oživení došlo až v díle B. Vaška o více než dekádu později.

Přestože totiž Bedřich Vašek debutoval již na konci druhého desetiletí a ve 20. letech 20. století byl zaujat morálními studii [Vašek 1924, 1926], jeho hlavní dílo *Křesťanská sociologie* [Vašek 1929–33], stejně jako naléhavé konkrétní sociální studie a úvahy [Vašek 1936, 1937a], spadají až do následujícího desetiletí a úzce souvisejí s aktuální západoevropskou renesancí nábožensko-sociologických studií. Vašek zároveň navázal na dílo svých českých předchůdců, zejména F. Reyla, brojil proti všemu, co odporuje Božímu zákonu – proti třídnímu boji, socialismu, práci žen, (konfesionálně) smíšeným manželstvím, občanským sňatkům i antikoncepci, neméně pak proti vlivu židů na světovou politiku [viz např. Vašek 1937: 166–167]. Jeho stanovisko přitom bylo jednoznačné: byla to „pýcha člověka (která) vyhnala křesťanství z hospodářského a státního života ... a tak se stal hospodářský a státní život tím, čím dnes je: všeobecnou krizí, velikým bolákem“, což může napravit jen „zázračná transformační síla křesťanství“ [*ibid.*: 3]. Oproti dřívější apologetice naší katolické sociologie však Vašek spatřoval největší zlo současnosti jednoznačně v komunismu, jemuž měla postavit hráz *Katolická akce* [Vašek 1937; srov. již Vašek 1929–33, II., s. 445–453, kde je naproti tomu zřejmá návaznost na Reyla]. Jak napsal v úvodu ke sborníku svých populárnějších studií, nešlo mu „o to, abych zjišťoval zla doby. Ta již byla zjišťována a líčena jinde – až do omrzení. Mě šlo o to, jak nalézt cestu, aby tato zla mohla být překonána“ [Vašek 1936: 6]. Přestože se přitom nebránil užívání moderních vědeckých nástrojů, kupříkladu statistiky a výsledků empirických šetření, při řešení tradičních otázek křesťanské sociologie (vedle již zmiňovaných šlo hlavně o problém sebevražd, mravního nihilismu, materialismu a rodinné politiky), navrhoval jejich „ozdravení“ prostřednictvím návratu ke katolicismu jako základnímu symbolickému univerzu. Šlo o jakousi desekularizaci před (dnešní) desekularizací, nevzdávající se ovšem pozitivních vlivů modernizace a scientizace, což se zřetelně projevilo kupříkladu v autorově brojení proti „nesprávným“ formám výchovy k tělesné zdatnosti, aniž popíral jejich celkový pozitivní efekt [*ibid.*: 61]. Vašek však dokonce na katolíka své doby poněkud nezvykle srovnával fašismus s nacismem [*ibid.*: 105–106; na s. 175 již ale fašismus interpretoval vcelku pozitivně] a dokonce s komunismem [*ibid.*: 106–107], aby tak v předvečer druhé světové války zdůraznil jejich utlačivý a nekřesťanský charakter.

Nebyl to však jen důsledný antikomunismus, ani jen přihlášení se k učitelskému úřadu církve, co charakterizovalo Vaškovo dílo. Tento nejmodernější z našich katolických sociologů dokázal totiž vytyčit i pozitivní vědecký program, který jistě byl v příkrém rozporu s premisami tehdejší profánní sociologie,¹³ který tím však nepřestal být myšlenkově poutavým. Jeho základem byl transcendentní idealismus, pokládající Zjevení za klíčový pramen sociologického poznání, neboť „svět nadpřiroze-

¹³ J. Král [Král 1937: 209] proto neváhá hovořit o Vaškově „nevědeckém a přímo protivědeckém postoji“, obdobně Bláha [Bláha 1997: 31, 103].

ný a život nadpřirozený jsou skutečností, a není službou pravdě, když je ignorujeme nebo dokonce popíráme (jako je tomu v případě moderní vědy; pozn. ZRN)" [Vašek 1937: 14; Vašek 1929–33: I., 14–38]. Osamocenost vlastního stanoviska autorovi nebránila, aby s profánní sociologií horlivě nepolemizoval, a přes jeho rigidní náboženské zaujetí, jež bylo obtížně hájitelné již v jeho době, mu nelze upřít schopnost pregnantního vytyčení sporných bodů. „Moderní“ sociologie“, napsal Vašek, „protože je pokládána za vědu čistě empirickou, v mnohých rysech se velmi liší od sociologie křesťanské ... pouze vyšetřuje sociální jevy; odpadá stránka normativní, a obvyčejně i stanovení metod a prostředků, jak poměry společenské zlepšovati ... odtud amorálnost „moderní“ sociologie“ [Vašek 1937: 11]. Vaškovi tedy nešlo primárně o sociologickou analýzu, nýbrž o její využití při normativní kritice stávajícího stavu společnosti a jejího vývoje. Méně jednoznačné však již musí být hodnocení úspěšnosti této obrany. Vašek totiž vedle svých značných znalostí katolického sociálně-teologického myšlení a západoevropské katolické sociologie deklaroval i četbu soudobých autorů profánní sociologie náboženství, aniž však jejich děl kdy použil, a jeho dílo nadto bylo poprávu obviněno z nepůvodnosti [Král 1937: 209; Nešpor 1999a: 214–215], patrně i v rámci této studie srovnáním s F. Reylem. Další vývoj české katolické sociologie byl však přerušen druhou světovou válkou a potom nástupem komunistického režimu, takže rozporuplný Vaškův odkaz nemohl být dále opravován, natož rozvíjen. Poválečná sociální teologie, představovaná například H. D. Wendlandem, již totiž české teologické myšlení prakticky vůbec nezasáhla. V těch jejích směrech, které hledaly styčné body s latinskoamerickou teologií osvobození, přitom postupně převládaly snahy o přímou aplikaci aktuálních poznatků společenských věd; toto sepětí teologie s politologií, ekonomikou, sociologií a psychologií, jakkoli v dosti nevyspělé podobě, však ve svém díle *de facto* uplatňoval už B. Vašek, byť jeho metodické premisy byly sociálním teologům druhé poloviny 20. století na hony vzdálené.

Střet obou tradic a zánik české sociologie náboženství

Česká (profánní) sociologie náboženství a angažovaná katolická sociologie tvořily dvě vzájemně disparátní myšlenkové linie a přímo diskurzy – sociologický a teologický. K jejich vzájemnému ovlivňování, ale namnoze i recepci, přitom dlouhou dobu prakticky nedocházelo, a to především ze strany (postosvícenské) vědy, jež nebyla s to přijmout teologický diskurz za rovnocenný či alespoň „hodný odpovědi“. Naproti tomu existovala (katolická¹⁴) teologická recepce Masarykova díla, interpretující aktuální sociální problémy v důsledku postupující dekatolizace a sekularizace; proti

¹⁴ K recepci Masarykova díla českými protestanty sice docházelo v mnohem větší míře, především v oblasti protestantské historiografie, filozofie dějin a liberální teologie, avšak až na výjimky nikoli v oblasti sociologie náboženství. Mezi tyto výjimky patřilo dílo F. Linharta [Linhart 1930: zejm. s. 44–45], stojící ovšem ve své době již mimo hlavní proud českého protestantského myšlení, představovaný dialektickou teologií J. L. Hromádky, a do jisté míry i slovenského luterána S. Š. Osuského [Osuský 1930: zejm. s. 90–92].

obvinění jejich představitelů z konjunkturalismu a populismu (v důsledku vzniku První republiky a Masarykova prezidentství) přitom mluví její původ dávno před první světovou válkou, kdy se zrodila dokonce v přímém protikladu k většinovému protimasarykovskému stanovisku katolíků, k němuž přímo vyzýval jeho antiklerikalismus. Třicátá léta 20. století však přinesla zásadní střet obou myšlenkových tradic, který zároveň předznamenal (dočasný) zánik české sociologie náboženství.

Šlo o nástup mladší generace českých sociologů náboženství, O. Machotky a především Z. Ullricha a M. Moudrého, kteří odmítli akceptovat jakoukoli teologickou podmíněnost své disciplíny. V protikladu ke starší tradici, předpokládající teologickou bázi vlastní filozofie dějin a v tomto smyslu zdůrazňující sociální angažovanost sociologie, její praktický a občanský rozměr, se totiž tito badatelé víceméně přiklonili k perspektivě É. Durkheima, takže sociologie v jejich pojetí měla představovat především sociální analýzu bez jakéhokoli hodnotícího zřetele, přičemž z jejího metodického zázemí měl vymizet zájem o sociální skutečnosti mimoempirické povahy, natož o metafyzické útvary. „Osvícenský“ rozměr vědy tak převládal její romantickou tradici. Bylo to známkou toho, jak pražská sociologická škola směřovala proti Masarykovu odkazu, aniž to však bylo řečeno přímo [viz Machotka, Ullrich 1928: 24¹⁵], čímž se na pořad dne dostalo i zdůraznění odlišnosti a superiority tohoto vědeckého přístupu proti „nevědeckému“ (přestože akademickému – pěstovanému na teologických fakultách a bohosloveckých seminářích) diskurzu katolické sociologie, zejména proti Vaškovu transcendentnímu idealismu [ibid.: 69–72].

Zatímco ještě Machotkův a Ullrichův přehled vývoje a úkolů sociologie z konce 20. let náboženskou sociologii prostě přehlížel, neuváděje její díla ani v seznamu doporučené literatury [Machotka, Ullrich 1928], redakce brněnské *Sociologické revue* se pod zřejmým vlivem mladších kolegů rozhodla publikovat programovou stať E. E. Eubanka [Eubank 1935], vymezující vzájemné postavení sociologie náboženství a náboženské sociologie – ovšem zcela odlišně, než tomu bylo v případě F. Reyly či B. Vaška. Autor v ní poukazoval na to, že „sociologie – jako ostatní vědy – musí se omezit na výklad toho, co jest nebo co může býti za daných podmínek. Musí přenechat etice odpověď na otázku, zda určitý výsledek býti má čili nic. Funkce sociologie není normativní ... Proto mluvíme-li o sociologii náboženství, obíráme se prostě sociologií (tak jak byla definována) užitou na zvláštní pole náboženství ... Slovo ‚sociologie‘ označuje, jaké vědní soustavy jest užito a jakých pojmů a principů se upotřebuje; slovo ‚náboženství‘ označuje pole, na něž tato věda, pojmy a principy jsou aplikovány. Kdyby toto rozlišení bylo zachováno, mnoho emocionálních a nevědeckých pojednání o náboženství, jež se vyzbrojují neprávem užitým titulem ‚sociologických‘, by bylo vyloučeno“ [ibid.: 329–330]. Autor tímto vymezením explicitně polemizoval se samotnou existencí náboženské sociologie, ať již katolické nebo protestantské, respektive s jejím řazením do rámce sociologické tradice. A právě to bylo i důvodem

¹⁵ Titíž autoři, se zjevným odkazem na T. G. Masaryka a E. Beneše, ovšem o pár stránek dál přímo uvedli, že „žádnému národu nedala sociologie tolik jako národu našemu. Byla kmotrou jeho samostatnosti, stála u kolébky jeho svobody“ [ibid.: 94].

překladové publikace v českém prostředí. Česká sociologie náboženství se tím ve jménu vědeckosti (jež však až na několik okrajových výjimek nikdy nedospěla do stadia krajního pozitivismu) v této oblasti vzdávala subjektivních hodnotících soudů, stejně jako možnosti angažované predikce budoucího vývoje. Šlo přitom o omezení dosti pozdní, aniž zcela důsledné, které však přesto výraznou měrou přiblížilo stav sociologického poznání v Československu dobovým světovým standardům.

„Prvním postiženým“, protože vlajkonošem tehdejšího nábožensko-sociologického (napříště už spíše: nábožensko-sociálního) myšlení, byl přitom Bedřich Vašek. Právě díky tomu můžeme rozumět jeho o rok staršímu citovanému povzdechu o smysluplnosti sociologické práce, stejně jako tomu, že jeho sborník z r. 1936 již nesl podtitul „sociálně-etické“ studie [Vašek 1936], nikoli studie „sociologické“, jako tomu bylo doposavad [Vašek 1924]. Aby náboženská sociologie byla s to uhájit vlastní pole působnosti, na tyto polemiky raději rezignovala, a *de facto* tak přijala svou ostrakizaci ze strany moderní vědy. Nebylo jí to mnoho platné, neboť „historický soud“, který nad ní o málo později vyřknul dějepisec české sociologie J. Král [Král 1937] a který již byl citován, stejně jako některé další (zejména z per žurnalistů), byl pro její setrvání v rámci akademického diskurzu pramálo povzbudivý. Než však k něčemu takovému mohlo dojít, přišla druhá světová válka, uzavření českých vysokých škol a nepříliš dlouho po válce i nástup komunistického režimu, jež vývoj české sociologie vůbec a sociologie náboženství zvlášť v dosavadní podobě zcela likvidovaly.

Vzhledem k intencím této studie přitom není příliš významné historické a propagografické studium, jak k tomu došlo [souhrnně viz Janišová 1998: 103–106], jako spíše zodpovězení otázky – proč? Jistě zde hrálo roli vlastní protináboženské, ve skutečnosti však do značné míry implicitně náboženské (sebe)vymezení marxismu-leninismu jakožto „vědeckého“ uchopení světa, které nepřálo žádným „konkurenčním“ symbolickým univerzům (náboženství) a které se později transformovalo do zvlgarizované podoby marxistického zkonzumnění v období „gulášového socialismu“. Česká společnost v období půlstoletí marxistické vlády prostě sociologii v její tradičně rozvinuté podobě „nepotřebovala“ a tím méně stála o tuto její část. Sociologie náboženství tak byla nahrazena napřed obecnou marxistickou ideologií a v normalizačním období přímo „vědeckým ateismem“, zatímco náboženské sociologii nebylo dovoleno existovat vůbec, snad i z důvodu někdejšího politického významu její „praktické složky“ v meziválečném Československu, exilové londýnské vládě i v krátkém období relativní demokracie v letech 1945–1948. Zde je totiž třeba vzít do úvahy, že přestože J. Šrámek, předseda exilové vlády a potom místopředseda vlády předúnorové, stejně jako dlouholetý vůdce ČSL, nijak významně k vývoji české náboženské sociologie nepřispěl, tradičně býval uváděn jako její významný představitel, a to především pro své sociální a politické působení (viz např. Ducháček [Ducháček 1946]).

Nemenšího významu byly i skutečnosti personální a instituční povahy. Velká část mladších českých sociologů totiž druhou světovou válku nepřežila, nebo – jako tomu bylo v případě O. Machotky a Z. Ullricha – byla po únoru 1948 zbavena svých akademických míst a odešla do emigrace. Sociologie náboženství tím ztratila své hlavní představitele, neboť meziválečná religionistika v osobě O. Pertolda se jejím

tématům nevěnovala či dokonce programově vyhýbala [Nešpor 1999: 355–356; Zapletalová 2000: 22, 24–25] a její institucionalizovaný zánik v podobě sloučení s národopisnými studii tento trend ještě podpořil. Nejinak tomu bylo i v případě náboženské sociologie. Zatímco totiž odstraněním B. Vaška z veřejného života prakticky zanikla česká katolická sociologie, rozvoji protestantské sociologie bránil především teologický vývoj této interpretace Evangelia, v celosvětovém měřítku poznamenaný barthovskou novoortodoxií a v Československu i jejím neméně významným kokeťováním s marxismem (J. L. Hromádka). Starší tradice liberální teologie, která měla v některých směrech potenciál rozvinout se v protestantskou náboženskou sociologii, byla tímto vývojem výrazně diskreditována a prakticky likvidována. Nehledě tedy na záměrné potlačování teologie ze strany vládnoucí moci v letech 1948–1989 byly to i inherentní teologické důvody, které z protestantského studia sociální teologie (F. M. Dobiáš, M. Opočenský), praktické teologie (J. Jeschke, P. Filipi, J. Smolík) i religionistiky (J. Heller) nábožensko-sociologický rozměr prakticky vytlačovaly. Úlohou těchto disciplín mělo totiž být především poznání dějinné situace vzniku křesťanství a řešení problémů spojených s jeho aktuální misijní orientací [viz např. Heller, Mrázek 1988: 104], nikoli teoretické či empirické sociologické studium. S výjimkou některých prací J. M. Lochmana či J. Smolíka, v návaznosti na kognitivní a mentální situaci „čtvrtého člověka“ (A. Weber) akcentujících jisté sociokulturní paradigma jakožto rámec aktuální pastorační práce, proto ani český protestantismus po druhé světové válce nebyl s to konstituovat náboženskou sociologii jakožto jednu z praktikovaných religionistických disciplín.

Nejdůležitějším důvodem zániku „staré“ sociologie náboženství však zřejmě byl vnitřně rozporný charakter, který by se byl při trvání oboru v období vlády komunistického režimu projevil s obzvláštní silou. Tedy skutečnost, zdůrazněná později i sovětskými badateli [Ateistický slovník 1984: 512–513; Jablokov 1983], že ranou profánní sociologii náboženství nelze striktně oddělovat od náboženské/konfesionální sociologie. Srovnáme-li totiž kupříkladu dílo T. G. Masaryka s kterýmkoli českým katolickým sociologem, nalezneme zde stejnou sociální angažovanost sociologie, stejně mimoempirické prameny (Prozřetelnost, respektive Zjevení), jakož i stejný důraz na alespoň částečně „protivědeckou“ metodu zkoumání prostřednictvím religijní autopsie. Masarykova sociologie náboženství, stejně jako podle J. Kellera raná sociologie vůbec [Keller 1995: 9–10], byla produktem aktuální noogenní krize v důsledku modernizace, a v tomto smyslu se především snažila zabránit vzniku sociální anomie. Právě to však bylo cílem i jak amerických protestantských stoupenců sociálního Evangelia, tak evropských katolických sociologů. Tím, co v noetické i „socializační“ rovině Masaryka od našich katolických sociologů odlišovalo, bylo vymezení původu a poslední autority jejich apriorního (náboženského) přesvědčení. Zatímco u Masaryka šlo o racionalistický vlastní úsudek, katoličtí sociologové z pochopitelných důvodů tuto autoritu spatřovali v učitelském úřadu církve.

Zatímco však pozdější světový vývoj vědeckého studia náboženství, počínaje fenomenologií náboženství G. van der Leeuwa, do značné míry otupil protináboženskou intenci religionistických studií a relativizoval jejich striktní (sebe)prezenta-

ci coby antipodu teologie z období na konci 19. a na počátku 20. století [viz Waardenburg 1997: 108–110, 130–133], v českém akademickém prostředí k ničemu takovému v důsledku zániku sociologie náboženství dojít nemohlo. Rozdělení obou tradic, náboženské sociologie a sociologie náboženství, zde proto alespoň v intenci trvalo, ačkoli jeho teoretické a metodické ospravedlnění je z dnešního pohledu sporné, a to i přes jistě antikvovaný charakter studií katolických sociologů. Tím, že meziváleční čeští sociologové náboženství na jednu stranu odvrhli tradici katolické sociologie, avšak zároveň se hlásili k apriorně náboženskému odkazu sociologie T. G. Masaryka, přičemž je nadto nejasné, zda a nakolik si tento charakter jeho díla sami uvědomovali, připravili svým případným nástupcům dost rozporuplné dědictví. Po více než padesáti letech bychom však na ně neměli přímo navazovat, jako se spíš učít z jeho chyb a omylů a zároveň si uvědomit, nakolik trvalé zůstávají některé kdy si řešené metodické otázky. Nakolik totiž lze filozoficko-teologické úvahy nebo i další texty překračující hranice „čistých“ oborů považovat za sociologické, a stejně tak, nakolik připouští povaha náboženství jakožto sociálního jevu, abychom odhlíželi od toho, do jakých ideových, ideologických, sociopolitických i „vědecko-disciplinačních“ (Foucault) kontextů vstupuje?

Závěry

Přes nepochybný sociokulturní význam náboženské problematiky v současném světě a jeho zvyšování v posledních několika desetiletích, které alespoň v některých formách zasahuje i (zdánlivě?) vysoce sekularizovanou evropskou a českou společnost, v období od převratu roku 1989 dosud prakticky nedošlo k (re)konstituci české sociologie náboženství, jež by tuto vývojovou dynamiku studovala v empirické i teoretické rovině. Tím nemá být zpochybněn přínos nemnoha badatelů, kteří se této oblasti věnují a jejichž díla byla vesměs citována,¹⁶ nýbrž především (minimální) rozsah těchto studií a jejich (taktéž mizivý) průnik do povědomí širší odborné i zainteresované laické veřejnosti. Kromě dalších důvodů jde přitom po mém soudu především o důsledek výrazné *path dependency* české vědy (J. Večerník), pramenící však nejen v období vlády komunistického režimu, ale také v ještě starších obdobích, jejichž „dědictví“ (ne vždy pozitivní) bylo v letech 1948–1989 v mnoha ohledech jenom zakonzervováno. Přitom ve skutečnosti bránilo dalšímu rozvoji sledovaného vědního (pod/mezi)oboru a způsobilo, kupříkladu v protikladu k polské situaci, jeho zaostání za světovým vývojem, jehož důsledky jsou patrné dodnes.

České sociologické studium náboženství a religiozity totiž před rokem 1948 probíhalo ve dvou disparátních liniích, jež se konstituovaly v poslední třetině 19. sto-

¹⁶ Vedle citovaných autorů, jejichž studie se v posledních pěti letech objevily na stránkách *Sociologického časopisu/Czech Sociological Review* respektive *Religia*, je třeba zmínit především T. J. Bahounka OP, T. Halíka, J. Jandourka, M. C. Putnu, J. Spoustu, V. Umlaufa, M. Vidláka ad.

letí. Jednou z nich byla tradice katolické sociologie, založená M. Procházkou, jejíž nejvýznamnější představitele můžeme považovat R. Neuschla, F. Reyly, A. Soldáta a B. Vaška. Šlo přitom o primárně teologickou disciplínu, využívající sice některých metod a poznatků moderní sociologie, avšak snažící se ji překročit ve prospěch teologicky zdůvodněného požadavku rechristianizace společnosti, projevujícího se v podobě angažovaného politického a socioekonomického působení jejich protagonistů. Katolická sociologie byla v tomto smyslu reakcí na modernizaci a sekularizaci, v mezích svých možností však plně využívala jejich podnětů. Obdobně, avšak bez jakékoli církevní aprobace a přímo proti ní, vznikala i tradice druhá, sociologie náboženství T. G. Masaryka. V návaznosti na jeho dílo se tato linie (profánní) sociologie náboženství rozvinula především u I. A. Bláhy, respektive i u několika jeho současníků, kteří jí věnovali okrajovější pozornost (E. Chalupný, O. Pertold, J. Tvrdý ad.), a potom u mladší generace českých sociologů (nejen) náboženství – L. Kunteho, O. Machotky, M. Moudrého a Z. Ullricha. Tito badatelé zdůrazňovali nenáboženský charakter sociologie náboženství, stále zřejměji opouštějící Masarykovy premisy (aniž to však učinili explicitně, natož pak v úplnosti) ve prospěch jejího empirického, protimetafyzického a do značné míry i protináboženského vymezení v intencích nanejvýš Durkheimových. Ke zřetelnému střetu obou škol pak došlo ve 30. letech 20. století; tento konflikt vyústil v přímé odmítnutí katolické sociologie (nikoli však Masaryka) českými sociology náboženství.

Zatímco ve světovém měřítku došlo od druhé světové války do současnosti k obecnějšímu přijetí konsensu obou badatelských škol, jejichž existence a vzájemná distinkce samozřejmě nebyla výhradně českou záležitostí, zánik české sociologie (náboženství) v tomto období nic takového neumožnil. Tato syntéza, aktuálně představovaná kupříkladu P. L. Bergerem, spojujícím sociologii náboženství s liberální protestantskou teologií, proto nebyla a ani nemohla být českým akademickým prostředím ve větší míře reflektována. Jeho představitelé proto – do značné míry oprávněně – odmítají „předvědecké“ a konfesijně apologetické pokusy o rekonstrukci náboženské/konfesijní sociologie v té podobě, v jaké existovala před druhou světovou válkou, ze stejných důvodů však sledují s podezřením i snahy o obnovování (profánní) sociologie náboženství. Ta má přitom dost starostí sama se sebou. Vzhledem k aktuálnímu světovému vývoji se totiž jeví jako nesmyslné navazovat na protináboženskou tradici české sociologie náboženství, avšak pokud by k tomu i došlo, této explicitní charakteristice plně neodpovídala ani zakladatelská osobnost T. G. Masaryka a do značné míry ani jeho následovníků. Jednotící linie české sociologie náboženství, alespoň v úzkém smyslu – nebudeme-li do ní počítat nábožensky laděnou filozofii a sociologii dějin – je tak nejen obsahově nebohatá, ale v teoretické a metodické rovině vpravdě nezřetelná a co chvíli „mizející mezi prsty“. Přesto však bylo nutné provést alespoň toto primordiální ohledání „výchozích pozic“, konkrétních badatelských zaměření i teoretických výsledků české náboženské sociologie a sociologie náboženství, mnohdy patrně dnes již neznámých, které by mělo vést k jejich dalšímu podrobnějšímu studiu. Mělo by zároveň rozvinout širší vědeckou debatu o teoretickém a metodickém zakotvení sociologie náboženství, o jejím předmětu a možnostech jeho studia.

ZDENĚK R. NEŠPOR vystudoval obecnou antropologii na FHS UK (Mgr. 2001) a religionistiku na FF UK (Mgr. 2002), je interním doktorandem Ústavu českých dějin FF UK. Zároveň je vědeckým pracovníkem Sociologického ústavu AV ČR a asistentem na FHS UK. Soustavně se věnuje historii a sociologii náboženství, sociologii kultury se zaměřením na hodnoty a instituce a sociální antropologii ČR a balkánské oblasti. Publikoval monografii *Re-emigranti a sociálně sdílené hodnoty (Sociologické texty SP 02: 4. SoÚ AV ČR, Praha 2002)* a dvě desítky studií v odborných časopisech.

Literatura

- Ateistický slovník 1984 [1983]. Bratislava: Pravda.
- Berger, Peter L. (ed.) 1999. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington D. C. – Grand Rapids: EPPC + W. B. Eerdmann.
- Berger, Peter L. 2002. „Secularization and De-Secularization“. Pp. 291–298 in Linda Woodhead et al. (eds.), *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. London – New York: Routledge.
- Bláha, Inocenc Arnošt 1922. *Filosofie mravnosti*. Brno: A. Píša.
- Bláha, Inocenc Arnošt 1925. *Sociologie sedláka a dělníka. Příspěvek k sociologii společenských vrstev*. Praha: Orbis.
- Bláha, Inocenc Arnošt 1968. *Sociologie*. Ed. J. Obrdlíková. Praha: Academia.
- Bláha, Inocenc Arnošt 1997. *Československá sociologie. Od svého vzniku do roku 1948*. Brno: Doplněk.
- Davis, Winston 1987. „Sociology of Religion“. Pp. 393–400 in Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*. Vol. XIII. New York: Macmillan.
- Ducháček, Ivo (ed.) 1946. *Mandatář národa. Studie a projevy k 75. narozeninám Msgre. Dr. Jana Šrámka*. Praha: Universum.
- Durkheim, Émile 1976 [1912]. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London G. Allen & Unwin.
- Eubank, Earle E. 1935. „Sociologie náboženství. Obor a problémy sociologie náboženství“. *Sociologická revue* 6, 3–4: 329–335.
- Gabriel, Jiří (ed.) 1974. *Sociologie náboženství. Antologie sociologických textů*. Brno: UJEP.
- Gabriel, Jiří a Jiří Svoboda (eds.) 1993. *Náboženství v českém myšlení. První polovina 20. století*. Brno: ÚER.
- Hamplová, Dana 2000. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti. Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP. (Sociologické texty SP 00:3)*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Havelka, Miloš (ed.) 1995. *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Praha: Torst.
- Havelka, Miloš 2003. „Kontexty Masarykovy sociologie náboženství“. Pp. 33–45 in Zdeněk Hojda a Roman Prahel (eds.), *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Praha: KLP.
- Heller, Jan a Milan Mrázek 1988. *Nástin religionistiky. Uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha: ÚČN (Kalich).
- Horyna, Břetislav a Helena Pavlincová 2001. *Dějiny religionistiky. Antologie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.
- Jablokov, I. N. 1983 [1979]. *Sociológia náboženstva*. Bratislava: Pravda.
- Jan, Libor (ed.) 2000. *České církevní dějiny ve druhé polovině 20. století*. Brno: CDK.
- Janišová, Helena 1998. *Zdeněk Ullrich. Příspěvek k dějinám československé sociologie let 1945–1949*. Praha: Sociologické nakladatelství.

- Keller, Jan 1995. *Úvod do sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství (3. vyd.).
- Král, Josef 1937. *Československá filosofie. Nástin vývoje podle disciplín*. Praha: Melantrich.
- Kunte, Ladislav 1920. *Vznik nového náboženství*. Smíchov: S. Minařík.
- Linhart, František 1930. *Úvod do filosofie náboženství*. Praha: Sfinx Janda.
- Lužný, Dušan 1999. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita.
- Machotka, Otakar 1927. *Mravní problém ve světle sociologie. Názory, metody, kritika*. Praha: Orbis.
- Machotka, Otakar 1928–29. „Význam sociologie pro studium theologické“. *Kalich* 13 (4): 97–104.
- Machotka, Otakar a Zdeněk Ullrich. 1928. *Sociologie v moderním životě. Směry, organisace, úkoly*. Praha: Orbis.
- Marek, Pavel 1999. *Apologetové nebo kacíři? Studie a materiály k dějinám české katolické moderny*. Rosice: Gloria.
- Masaryk, Tomáš G. 1885. *Základové konkrétné logiky*. Praha: Bursík a Kohout.
- Masaryk, Tomáš G. 1898. *Otázka sociální*. Praha: Jan Laichter.
- Masaryk, Tomáš G. 1904. *V boji o náboženství*. Praha: J. Laichter.
- Masaryk, Tomáš G. 1930 [1901]. *Ideály humanitní. Několik kapitol*. Praha: Čin.
- Masaryk, Tomáš G. 1998 [1881]. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Ústav T. G. Masaryka.
- Merton, Robert King 2000 [1967]. „O historii a systematicke sociologické teorie“. Pp. 7–65 in *Idem: Studie ze sociologické teorie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Midgley, Mary 2002 [1985]. *Evolution As a Religion. Strange Hopes and Stranger Fears*. London – New York: Routledge.
- Mills, Charles Wright 2002 [1959]: *Sociologická imaginace*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Moudrý, Miroslav 1941. „Selská rodina jako náboženská skupina“. *Věstník České akademie zemědělské* 17, 1941: 553–564.
- Moudrý, Miroslav 1942. „K charakteristice selského náboženství“. *Věstník České akademie zemědělské* 18, 1942: 47–55, 146–157.
- Nešpor, Zdeněk R. 1999. „Socioekonomické faktory náboženského vývoje podle českých předmarxistických filosofů a sociologů náboženství“. Pp. 348–357 in Jan Horský (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. 1999a. „Pojmy ‚církev‘ a ‚sektá‘ v českém předmarxistickém dějepisectví“. Pp. 204–247 in Jan Horský (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. 2003. „Česká folková hudba 60.–80. let 20. století v pohledu sociologie náboženství“. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 39 (1): 79–97.
- Nisbet, Robert 1987. „Sociology and Religion“. Pp. 385–392 in Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*. Vol. XIII. New York: Macmillan.
- Novák, Arne a J. V. Novák 1995 [1936–39]. *Přehledné dějiny literatury české od nejstarších dob až po naše dny*. Brno: Atlantis.
- Osuský, Samuel Štefan 1930. *Úvod do sociologie*. Praha: Štátní nakladatelstvo.
- Pavlincová, Helena a Břetislav Horyna 1999. *Filosofie náboženství. Pokus o typologii*. Brno: Masarykova univerzita.
- Procházka, Matěj 1872–73. „Otázka dělnická“. *Časopis katolického duchovenstva* 13, 1872: 37–56, 130–151, 179–209, 253–264, 356–370, 445–464, 562–578; 14, 1873: 103–121, 188–210.

- Reed, Myer S. 1982. „After the Alliance: The Sociology of Religion in the United States from 1925 to 1949“. *Sociological Analysis* 43: 189–204.
- Reyl, František 1904. *Sebevraždy studentů. Sociální úvaha*. Hradec Králové: Politické družstvo tiskové.
- Reyl, František 1914. *Jádro křesťanské sociologie*. Hradec Králové: Politické družstvo tiskové.
- Sedlák, Jiří 1995. „I. A. Bláha jako politolog a politik“. *Politologický časopis* 2 (4): 370–380.
- Sen, Amartya 2002 [1987]. *Etika a ekonomie*. Praha: Vyšehrad.
- Soldát, Alois 1905. *Bytová otázka dělnická. Dějiny a přehled úkolů reformy bytové*. Praha: V. Kotrba.
- Soldát, Alois 1906. *O jedinství a nerozlučitelnosti manželství*. Praha: V. Kotrba.
- Soldát, Alois 1913. *Nástin základův a všeobecných zásad společensko-hospodářských. Příspěvek katolické mravouky k řešení otázky sociální*. Praha: Dědictví sv. Prokopa.
- Swedberg, Richard 2003. *Principles of Economic Sociology*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Tvrď, Josef 1921. *Filosofie náboženství*. Brno: J. Kaiš.
- Uhlíř, Antonín 1932. *Sociologická idea. Sociální věda*. Praha: O. Janáček.
- Ullrich, Zdeněk 1927. „Sozialpsychologische Studien über eine Sektenbewegung in der Tschechoslowakei“. *Völkerpsychologische Charakterstudien* 3.
- Vaněk, Antonín 1981. *Přehled dějin české a slovenské sociologie. Od nejstarších dob až do roku 1945*. Praha: SPN.
- Vašek, Bedřich 1924. *Rodina 20. století. Studie sociologická*. Olomouc: Matice Cyrilometodějská.
- Vašek, Bedřich 1926. *Z problémů dnešní společnosti*. Olomouc: Matice Cyrilometodějská.
- Vašek, Bedřich 1929–33. *Křesťanská sociologie I.–III.* Praha: Československá akciová tiskárna.
- Vašek, Bedřich 1936. *Doba úzkostí a varu. Studie sociálně-etické*. Praha: Vesmír.
- Vašek, Bedřich 1937. *Rukojet křesťanské sociologie*. Olomouc: Lidové knihkupectví. (2. vyd.)
- Vašek, Bedřich 1937a. *Sociální katechismus*. Brno: Sdružení Katolické omladiny Československé.
- Waardenburg, Jacques 1997 [1986]. *Bohové zblízka. Systematický úvod do religionistiky*. Brno: Masarykova univerzita + Georgetown.
- Woodhead, Linda, Paul Heelas a David Martin (eds.) 2001. *Peter Berger and the Study of Religion*. London – New York: Routledge.
- Zapletalová, Věra 2000. *Kapitoly z dějin české religionistiky*. Diplomová práce na HTF UK v Praze, rkp.
- Zumr, Josef 2003. „Snahy páně Masarykovy nesou se nám katolíkům nepřátelským směrem“. Pp. 46–54 in Hojda, Zdeněk a Roman Pahl (eds.), *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Praha: KLP.