

## Definice náboženství

David Václavík

V jedné slavné pasáži svých *Vyznání* Aurelius Augustinus poukazuje na obtížnost adekvátního vymezení času. Myslím, že tuto kapitolu můžeme začít parafrází Augustinova výroku – Co je to náboženství? Vím to, když se mě na to nikdo neptá, ale vůbec si nejsem jistý, když na mám na tuto otázku odpovědět.

Platí-li předpoklad, že člověk je homo religiosus ve všech historicky i geograficky známých kulturách, pak bychom mohli očekávat, že bude možné vymezit něco jako podstatu náboženství. Pomyslné jádro sine qua non každého konkrétního náboženství. Tento předpoklad se zdá být logický a není proto divu, že se s ním můžeme setkat v mnoha studiích a knihách věnovaných náboženství. Příkladem by mohla kniha významného švédského religionisty Nathana Söderbloma *Přirozená theologie a obecné dějiny náboženství*. Söderblom v ní píše: „[...]všechno, co nazýváme náboženstvím, tvoří přes všechny rozdílnosti a protikladnosti jednu veličinu, kterou věda musí uceleně zpracovat.“ (Söderblom 1913: 77)

Söderblom, podobně jako mnozí další badatelé, předpokládá, že pojem náboženství je dostatečně výstižný a zároveň exaktní, aby mohl být považován za klíčový pojem religionistického bádání. V tomto přesvědčení, jakkoli na první pohled jasném a nezpochybnitelném, se však skrývá několik velmi znepokojujících otázek, na něž mimo jiné upozorňuje americký badatel Jonathan Z. Smith, který píše v úvodu své knihy *Imaginig religion* velmi zajímavý postřeh: „(...) zatímco existuje ohromné množství dat, fenoménů, lidských zkušeností a vyjádření, které mohou být charakterizovány v té či oné kultuře pomocí toho či onoho kritéria jako náboženská - pro [obecný pojem] náboženství žádná data neexistují. Náboženství je jenom výtvorem vědeckých bádání. Vědec si ho [obecný pojem náboženství] vytváří pro své analytické cíle prostřednictvím jeho imaginativní komparace a generalizace. Mimo akademickou půdu nemá náboženství nezávislou existenci. Z tohoto důvodu musí mít každý, kdo studuje náboženství, a ještě více každý historik náboženství neúprosnou sebereflexi. Skutečně, tato sebereflexe vytváří jeho primární expertizu, jeho hlavní předmět studia.“ (Smith 1982: xi)

Smith v této své, na první pohled možná paradoxní poznámce naráží na jeden ze základních problémů, s nimiž se musí sociologie náboženství či religionistika vypořádat – totiž na problém záměny pojmu nějaké skutečnosti za tuto skutečnost samotnou. Smithovi jistě nešlo o zpochybnění náboženství jako takového, ale spíše o zpochybnění univerzálního pojmu náboženství (srov. Horyna - Pavlincová 2001: 59) a především pak o uvědomění si pozic, z nichž dané náboženství či náboženský jev zkoumáme. Ty jsou důležitým filtrem, kterým prochází naše předporozumění zkoumané skutečnosti, protože právě díky němu si vybíráme jeden příklad na úkor druhého, jeden rys považujeme za charakteristický a druhý nikoli. Zdůvodnění toho, proč jsme si právě to či ono zvolili jako měřítko našeho zkoumání, patří k základnímu předpokladu další fundované práce.

S touto sebereflexí pozic jsou spojené tři základní podmínky:

- (1) Vybrané charakteristiky je třeba plně a dobře pochopit, což podle Smitha vyžaduje jak dokonalé zvládnutí relevantního primárního materiálu, tak zpracování jejich historie a interpretace.
- (2) Každý příklad či rys jsou vždy těsně spojeny s nějakou důležitou teorií, paradigmatem, stručně s centrální myšlenkou akademické představy náboženství.
- (3) Musí existovat nějaké měřítko či evaluace, kterými lze dané příklady a charakteristické rysy měřit.

Uvedené skutečnosti by nás měly vést k tomu, abychom náboženství nepovažovali za samozřejmou danost, kterou je možné jednoduše uchopit pozorováním či dalšími metodami empirické vědy. Spíše bychom měli náboženství chápat jako pojem, s jehož pomocí se pokoušíme vymezit jeden z důležitých projevů lidské činnosti. Problematicnost pojmu náboženství spočívá i v tom, že nejde v žádném případě o pojem univerzální.

Ke Smithovým výhradám vůči univerzalisticky konstruovaným definicím náboženství, které vychází z předpokladu existence jakési objektivně dané podstaty náboženství, má velmi

blízko francouzský sociolog Émile Poulat. I podle něj není náboženství samo o sobě žádnou empiricky pozorovatelnou skutečností a jediným, co jsme schopni reálně uchopit, jsou jednotlivé skutečnosti označované jako náboženské, tedy např. gesta, texty, instituce, úkony apod. (Poulat 1986: 400). Jestliže ale není možné náboženství definovat jako něco objektivně a univerzálně existujícího, jak je pak možné vůbec o něčem jako náboženství mluvit? Zajímavou odpověď na tuto otázku poskytuje americký sociolog Alan Aldridge. V souvislosti s postojem Maxe Webera, který odmítal definovat náboženství na začátku svých úvah a definici náboženství považoval spíše za něco, co by mělo vypracováno na konci sociologických pojednání věnovaných náboženství, uvádí Aldridge čtyři zajímavé postřehy.

Za prvé; ačkoli to může vypadat poněkud paradoxně, existuje mnoha významných a často citovaných sociologických studií věnovaných náboženství a náboženským hnutím, které nepracují s žádnou explicitní definicí náboženství. Za druhé; jakákoli formální definice náboženství je úzce spojena s teoretickými předpoklady, které mohou být kdykoli zpochybněny. Většinou přitom platí, že pokud se nemůžeme shodnout na definici náboženství, pak se snažíme nalézt podstatu či substanci, která by byla nezpochybnitelná a takovou definici umožnila. Nicméně i taková substance je vymezena pomocí definice (!). Proto, podle Aldridge, neexistuje a nikdy ani existovat nebude univerzální definice náboženství. Třetí postřeh je spojen s otázkami, kdo, proč a s jakými důsledky požaduje definici náboženství. Jasně se pak v této souvislosti ukazuje, že vytváření definic je součástí vytváření diskurzivní moci a nadvlády. Jinými slovy řečeno – definice často slouží k mocenským, či dokonce politickým cílům. A konečně Aldridge opozorňuje na to, že tak, jako se mění společnost, tak se také mění náboženství. Nadčasové a univerzální náboženství neexistuje, z čehož koneckonců pramení i mnoho překvapení, které v posledních desetiletích zažilo mnoha autorů např. s nástupem tzv. nových náboženských hnutí v 60. letech 20. století (Aldridge 2001: 23 – 24).

Aldridgeovy poznámky nás v souvislosti s výše uvedenými postřehy přivádí k důležitému závěru, že každá definice náboženství odráží především konkrétní cíle, kontext a metodologická východiska teorie, v jejímž rámci byla vytvořena. Definice nevymezuje náboženství jako takové, ale konkrétní koncept, který je především metodologickým nástrojem. V této souvislosti je pak třeba si uvědomit, že pro disciplínu jakou je sociologie náboženství platí to, že jí používané definice náboženství odlišit její pojetí náboženství od jiných přístupů k tomuto fenoménu, s nimiž se můžeme setkat např. v psychologii, filosofii či teologii. To je také důvod toho, proč sociologie náboženství rezignuje ve svých definicích na otázku po „esenci či podstatě náboženství“, s níž se můžeme setkat třeba ve filosofii náboženství či teologii (srov. **DOPLNIT Otto, Eliade, Tillich, apod.**). Oproti tomu se zajímá především o podmínky fungování náboženství a jeho dopady a důsledky.

Tato skutečnost je dobře vidět již slavné Durkheimově definici náboženství. Podle Durkheima je „[N]áboženství systémem věr a praktik, které se vztahují k posvátným věcem, tedy takovým věcem, které jsou oddělené a zakázané, a které spojují do jedné morální komunity zvané církev všechny ty, kteří k ní náležejí“ (Durkheim 2002: **DOPLNIT**). Tato definice se stala mezi sociology záhy velmi populární, protože na rozdíl od mnoha jiných nebyla založena na značně problematické koncepci Boha či bohů (náboženství se vztahuje k posvátným věcem, nikoli k bohům) a především proto, že ukazuje náboženskou praxi jako něco dynamického a sociálně vymezeného (Christiano – Swatos – Kivisto 2002: 6) a stejně důležitého jako náboženská nauka. Dokonce i v případě „ontologických“ kategorií, jakou je v případě této definice kategorie posvátna, je možné vidět Durkheimovu snahu chápat je především jako sociální konstrukty. V durkheimovské pozici to nejsou bohové, kdo tvoří posvátné věci a místa, ale společnost sama.

Rovněž Durkheimův současník a další ze zakladatelů sociologie náboženství Max Weber považoval náboženství za něco, co mělo z jeho pohledu výrazně sociální rozměr, protože náboženství je především prostředkem pomocí, kterého se „fixují“ sociální vztahy a vytváří etická rozhodnutí (Swatos – Gustafson 1992: 11). Na rozdíl od Durkheima však Weber vytváření a následnou fixaci sociálních vztahů spojoval s vírou v nadpřirozenou sílu či síly, která se projevovala prostřednictvím různých druhů charismatických manifestací, artikulovaných pomocí

symbolických vyjádření a spojených se specifickým typem vůdcovství a vzory sociálních vztahů.

Durkheimův i Weberův pokus o definici náboženství v kontextu sociologie náboženství daly základ klíčovými přístupům, s nimiž můžeme v souvislosti s definicí náboženství v této disciplíně setkat. Jde o tzv. *funkcionální* (inkluzivní) respektive *substanční* (exkluzivní) model náboženství. První z nich navazuje spíše na Durkheimovo a druhý na Weberovo vymezení.

Funkcionální model náboženství bychom mohli stručně charakterizovat jako model, který chápe náboženství především jako jako systém mající ve společnosti specifickou funkci. V Durkheimově případě byla touto funkcí především schopnost vytvářet a udržovat sociální kohezi. Často citovaným a obecněji pojatým příkladem funkcionální definice náboženství je definice, kterou vytvořil ve své práci *Vědecké studium náboženství* americký sociolog Milton Yinger (Yinger 1970: 6 – 7). Podle něj náboženství především „systémem věr a praktik, pomocí nichž skupina lidí bojuje s konečnými problémy lidské existence. Je výrazem jejich odmítnutí kapitulovat před smrtí, poddat se frustracím, dovolit nepřítelství rozbít jejich lidské společenství“ (Yinger 1970: 7). Základním rysem náboženství, či přesněji jeho základní funkcí překonání rozporu mezi skutečností a ideálem, ne jehož základě se formuje víra, že utrpení a zlo mohou být překonány (srov. např. Lužný 1997: 23).

Zvláště v současné americké sociologii náboženství je velmi vlivné vymezení náboženství, jehož autory jsou Rodney Stark a William S. Bainbridge, kteří s odkazem na teorii sociální směry považují náboženství za „systém obecných kompenzátorů založených na nadpřirozených předpokladech“ (Stark – Bainbridge 1996: 39). Platí přitom následující vymezení:

- Kompenzátory jsou postuláty zisků na základě vysvětlení, která nejsou okamžitě přístupná jednoznačnému zhodnocení
- Obecný kompenzátor je takový kompenzátor, který nahrazuje soubor mnoha zisků a zisky se širším dosahem a hodnotou

Náboženství tak vlastně nabízí „průvodce“, pomocí něhož je možné dosáhnout naplněného a prosperujícího života. Podle zastanců tohoto modelu je základní lidskou motivací snaha vyhnout se maximálně všem možným nákladům a naopak získat, co nejvíce. Oproti jiným systémům, které jsou rovněž podle Starka s Bainbridgem založeny na kompenzátorech (magie či morálka) se náboženství liší tím, že je spojeno nikoli s dílčími očekáváními, ale poměrně širokou skupinou obecně vymezených očekávání a také svojí „ekonomickou výhodností“. Relativně malé náklady (víra, dodržování kultických předpisů, akceptace náboženských hodnot apod.) přináší příslib mnohem větších zisků (nesmrtelnost, spásu, dokonalost atd.).

V kontextu funkcionálního modelu je konstruována také známá definice Clifforda Geertze. Podle ní je náboženství „systémem symbolů (DOPLNIT včetně citace!). I když Geertzova definice není určitě typickým příkladem funkcionálního modelu a blíže než k Durkheimově pojetí náboženství má k neoweberovské *Verstehende soziologie*, je možné ji z mnoha důvodů považovat za jednu z nejvlivnějších funkcionálních či inkluzivních definic. Geertz sice spojuje náboženství s kulturou, neboť jde o systém symbolů hrajících dvojí roli (jsou vyjádřením reality a zároveň ji tvoří), ale jeho hlavní funkcí je to, že poskytuje vzor pro ideje, hodnoty a životní styly jednotlivých společností. Náboženské symboly v Geertzově pojetí totiž nejsou jen reprezentacemi věcí (modely něčeho), ale slouží zároveň i jako průvodci, kteří řídí lidské jednání (jsou modely pro něco).

Za příklady funkcionálních modelů náboženství je však možné považovat také ty definice, které explicitně nemluví o žádných konkrétních sociálních funkcích. Jednou z nich je definice Thomase Luckmanna, která chápe náboženství jako prostředek, kterým člověk transcenduje svoji biologickou přirozenost (Luckmann 1967: 49). Tuto transcendenci považuje Luckmann za univerzální lidský fenomén, proto je náboženství nejen antropologickou konstantou, ale je možné o něm mluvit i tam, kde se nějaká skupina vědomě považuje za nenáboženskou. To, že někde náboženství na první pohled není vidět, neznamená, že není přítomno. Může jít jen o projev tzv. neviditelného náboženství, které je podle Luckmanna typické pro moderní euroamerickou společnost. Od tradičních forem náboženství se sice v mnoha ohledech liší (např. svým výrazně individualizovaným a privatizovaným charakterem), ale plní stejně dobře svoji základní funkci – transcendenci lidské přirozenosti.

Druhým z hlavních přístupů k sociologickým definicím náboženství je tzv. substanciální model. Ten vychází především z weberovské snahy o vymezení obsahu náboženských institucí a projevů. Jejich cílem je vymezení toho, co náboženství je a nikoli, jak a proč funguje. I proto mají mnohem blíže ke konvenčnímu vymezení náboženství, s nímž se můžeme setkat v teologii či filosofii náboženství. Vychází totiž z představy, že existuje nějaká podstata, která je všem náboženstvím společná. Tou může být idea transcendentna či spásy, rituály nebo náboženské skupiny (Nešpor – Lužný 2007: 16). V obecné rovině většina definic tohoto typu z konceptu existence dvou základních ontologických skutečností – posvátného (sakrálního) a světského (profánního), které vytváří základní existenční rámec lidské bytosti. Ve vztahu mezi sakrálním a profánním přitom platí, že ontologicky (i axiologicky) primární je sakrální, které tvoří základ a zdroj existence profánního. Náboženství je pak v této perspektivě vnímáno jako systém nauk, chování, norem a symbolů, které jsou spojené s proječováním posvátna a které umožňují jeho pochopení.

Jedním z příkladů substanciální definice náboženství vytvořené v rámci sociologie náboženství je definice M. E. Spira. Podle něj je náboženství „*institucí sestávající se z kulturně vytvořených interakcí s kulturně postulovanými superhumánními bytostmi*“ (Spiro 1966: 96). V podobné logice koncipoval svoji definici také Roland Robertson vymezující náboženství jako „*soubor věr a symbolů (a hodnot z nich přímo odvozených) založených na distinkci mezi empirickou a nad-empirickým, transcendentní realitou*“ (Robertson 1970: 47).

Oba výše uvedené přístupy mají pochopitelně své klady i zápory. Funkcionální model je mnohem flexibilnější a více inkluzivní, což se projevuje zejména v případech, které se týkají studia netradičních forem náboženství či náboženství ve společnostech procházejících procesem změny (srov. např. Lužný 1997: 24). Za náboženství tak můžeme v tomto přístupu považovat nejen křesťanství či islám, ale také například komunismus, systém Transcendentální meditace nebo holistické koncepce spojené s fenoménem New Age. V této inkluzivitě funkcionálních definic však spočívají také jejich slabé stránky. V jistém smyslu totiž nejsou schopny přesvědčivě odlišit mezi náboženskými a ne-náboženskými skutečnostmi, protože podle nich není žádný zásadní rozdíl mezi přesvědčeními a praktikami oddaných fanoušků fotbalového týmu či rokové kapely a členy katolické církve. Dokonce i systémy, které se otevřeně deklarují jako materialistické a antináboženské a ateistické jako např. komunismus je možné považovat za systémy náboženské.

Vedle této nejčastěji zmiňované námitky se můžeme setkat s ještě jednou významnou výtkou totiž, že nejsou schopné adekvátně reflektovat proces náboženské změny, konkrétně rozlišovat mezi vznikem, etablováním a zánikem náboženství. Jestliže je totiž možné za náboženství považovat stejně tak křesťanství jako některé aktivity spojené s tzv. multi-level marketingem (např. nabízení produktu Herbalife), pak otázka zní, zda je možné je také považovat za „stejně odpovědi“ na konkrétní sociální a kulturní situaci či nikoli.

I druhý model, substanční, má své výhody a nevýhody. Oproti funkcionálním definicím nabízí substančně konstruované definice mnohem exkluzivější a tedy i jednoznačnější vymezení náboženství. Za náboženství totiž, zjednodušeně řečeno, považují pouze to, co splňuje předem vymezené charakteristiky dané většinou konečnou sumou znaků a vlastností. Nehrozí proto, že by mohlo dojít k problematickému prolnutí „náboženského“ a „ne-náboženského“. Zároveň s tím, jsou tyto definice a koncepty náboženství na nich založené postihnout procesy náboženské změny a s ohledem na proměnu charakteru některých definičních znaků určit některé náboženské skupiny jako vznikající či naopak upadající. Pro označení takovýchto typů náboženských skupiny se mohou dokonce použít specifické pojmy jako např. paranáboženství či kvazináboženství.

Pojem paranáboženství je starší a do jisté míry navazuje na Eliadeho kritiku soudobé společnosti, kterou spojuje s především s kritikou tzv. pseudonáboženství (srov. Eliade 1994: 144nn). Za paranáboženské jsou pak většinou označovány údajně zjevně nenáboženské fenomény, které však mají s náboženskými jevy některé společné znaky. Mezi ně patří například určité vyjádření konečných problémů lidské existence. Na rozdíl od „zjevně“ náboženských jevů však paranáboženství v sobě neobsahují víru v nadpřirozeno. Jako příklady paranáboženství bývají uváděny humanismus, masový sport či ateismus (srov. Lužný 1997: 24).

Koncept kvazináboženství vytvořil americký sociolog Arthur L. Greil, aby s jeho pomocí označoval takové náboženské aktivity a skupiny, které by bylo možné na základě vytvořených definic chápat jako náboženské, ale které samy sebe nechápou jako náboženství nebo nejsou za náboženské považovány svým okolím. Greil podobně jako další autoři poukazuje na to, že tyto skupiny jsou ve své podstatě založené na základním myšlenkovém rozdílu mezi posvátným a profánním, ale toto rozdělení není na první pohled zřejmé. Spolu s Davidem Rudym navrhli v souvislosti s konceptem kvazináboženství označovat některé náboženské skupiny jako Identity Transformation Organization (ITO), protože mnoho skupin, které se snaží „změnit“ člověka má některé společné rysy a to bez ohledu na to, zda jde explicitně o náboženské skupiny. Jako příklad uvádějí v této souvislosti některé podobnosti mezi různými skupinami hnutí New Age, Scientologií, alternativními ekologickými organizacemi a komerčními skupinami spojenými s tzv. multi-level marketingem (srov. Greil 1993: 153 – 172).

Velkou slabinou těchto modelů je jejich značná spekulativnost. Většinou se sice snaží vyhnout pojmům, kterým by bylo možné přiřítit jisté teologizující konotace (Bůh, bohové, absolutno, apod.) ale ty, s nimiž pracují nejsou o nic víc přesnější či „metodologicky neutrálnější“. Není totiž příliš velký rozdíl v tom, když napřirozeně nahradíme nadlidským (Spiro) či nadempirickým (Robertson). Zároveň s tím mají tyto definice tendenci podléhat ideologickým a politickým tlakům, což se projevuje např. v případě snahy definovat některé skupiny řazené mezi tzv. nová náboženská hnutí jako náboženské, či naopak jako ne-náboženské, kvazináboženské či prananáboženské skupiny. To, že nějaká náboženská skupina není označována za náboženskou, totiž nemusí vůbec souviset s tím, že opravdu je výsledkem procesu náboženské změny spojené např. s úpadkem nějaké konkrétní náboženské tradice, ale může souviset třeba s tím ideologickými důvody, mezi kterými je potřeba počítat zejména pokles kredibility náboženství v kontextu západní kultury (Towler 1974: 156 - 157) a pak také některé teologické interpretace navazující zejména na dialektickou teologii Karla Bartha, která přísně rozlišuje mezi zjevenou vírou považovanou za jedinou bohem inspirovanou, a náboženstvím, které by podle něj lidským výtvorem (srov. Smolik 1993: 17 - 25).

Tvrdou kritiku substančním modelům zasadili autoři, kteří upozorňují na jejich úzké propojení s diskurzivními systémy euroamerické civilizace. Nejenže odmítají definovat náboženství pomocí spekulativně vymezené podstaty, ale dokonce zpochybňují samotný pojem náboženství tak, jak ho užívají dnešní sociální a kulturní vědy. Chápe jej jako umělý konstrukt, který možná odpovídá potřebám a zkušenostem badatele zakořeněného v západním myšlenkovém kontextu, ale který se bude jen obtížně obhajovat v jiných kulturních a myšlenkových kontextech. Nejde přitom jen o to, že mnohé kultury neznají ve svých jazykových systémech pojem ekvivalentní našemu pojmu náboženství, ale podstatný je i fakt, že v současném diskurzu se předpokládá jistá diferenciací náboženství jako systému od jiných sociálních a kulturních systémů, jakými jsou například politika, právo či umění. V tomto ohledu je soudobý pojem náboženství, bez ohledu na to, zda je používán v každodenním jazyce či ve své abstraktní podobě používán sociologií, religionistikou či kulturní antropologií, především výsledkem osvícenského pohledu na svět.

Jeden z těchto kritiků Talal Asad, tvrdí, že koncept náboženství, jak s ním dnes pracujeme, je hlavně vedlejším produktem specifických historických a politických podmínek západní modernity a jako takový je užitečný a důležitý pro pochopení západní mentality (např. jako jeden z prostředků její sebeidentifikace a sebepoznání). Sotva však může být použitelný jako univerzální entita (Asad 1993: 38). Asad se svojí kritikou sociologického, religionistického a kulturně antropologického konceptu náboženství pokouší poukázat především na dva významné problémy. Prvním z nich se zakládá na tvrzení, že všechny existující koncepty náboženství jsou aplikovatelné pouze na specifické styly religiozity, především pak na křesťanský protestantismus, který se tak vlastně stává implicitním modelem náboženství *per se*.

Toto přesvědčení vede Asada k druhému závěru, který je ve svých důsledcích možná ještě radikálnější. Podle něj totiž nejsou existující koncepty náboženství chybné kvůli individuálním omylům svých autorů, kteří z toho či onoho důvodu své postupy opřeli o generalizaci nějaké náboženské tradice, ale jsou chybné díky inherentní povaze celého projektu. Ta je podle Asada

jednoznačně spojena především s tradicí evropského osvícenství, které je třeba interpretovat na pozadí dlouho trvajícího boje proti starému režimu úzce spojenému se středověkým a tak i katolickým pojetím světa. Díky oslabení pozice církve v důsledku reformace postupně ztratily křesťanské církve svůj vliv v mnoha aspektech sociálního, politického a ekonomického života. Církve a to, co jimi bylo reprezentováno, tedy náboženství, tak postupně byly vytlačeny do reality oddělené od těchto oblastí. Ve svém důsledku to pak znamená, že koncept náboženství je také produktem diskursivního procesu osvícenství (Asad 1993: 28).

Zajímavou alternativou vůči oběma výše uvedeným přístupům vytvořila francouzská socioložka Daniele Hervieu-Légerová. Ta v návaznosti na autory jako Thomas Luckmann či Thomas O'Dea tvrdí, že klíčem k pochopení toho, co náboženství je a jak funguje je „mechanismus vytváření významů“ (Hervieu-Légerová 2000: 34). V kontextu tohoto předpokladu pak chápe náboženství jako systém, který člověku umožňuje v rámci jeho kolektivní paměti propojovat a tím i vysvětlovat minulost, přítomnost a budoucnost a dávat tak lidskému konání význam a smysl.

#### Literatura:

- Söderblom, N., *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, Leipzig 1913
- Smith, J. Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: Chicago University Press 1982
- Horyna, B. & Pavlincová, H., *Dějiny religionistiky*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001
- Poulat Émile, „Genese“, in: Guillaume Marc (ed.), *L'État des Sciences sociales en France*, Paris: La Découverte 1986
- Aldridge, Alan 2000, *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*, Cambridge: Polity Press
- Eliade, Mircea 1994, *Posvátné a profánní*, Praha: Česká křesťanská akademie
- Otto, Rudolf 1998, *Posvátno*, Praha: Vyšehrad
- Durkheim, Emile 2002, *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*. Praha: OIKOYMENH
- Christano, Kevin. J & Swatos, William H & Kivisto, Peter 2002, *Sociology of Religion. Contemporary Developments*, Walnut Creek: Altamira Press.
- Swatos, William & Gustafson, Paul 1992, „Meaning, Continuity, and Change.“ In. Swatos, William (ed.), *Twentieth-Century World Religion Movements in Neo-Weberian Perspective*, Lewiston N.Y. : Mellen, s. 3 – 20.
- Lužný, Dušan 1997, *Nová náboženská hnutí*, Brno: Masarykova univerzita
- Yinger, Milton 1970, *The Scientific Study of Religion*, London: Macmillan
- Stark, Rodney. & Bainbridge, William 1996, *A Theory of Religion*, New Brunswick & New Jersey: Rutgers University Press.
- Geertz, Clifford 2000, *Interpretace kultur*, Praha: Slon
- Luckmann, Thomas 1967, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan
- Nešpor, Zdeněk & Lužný, Dušan 2007, *Sociologie náboženství*, Praha: Portál
- Spiro, M 1966, Religion: Problems of Definition and explanation, In. Banton, M. (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock, s. 85 – 126
- Robertson, Roland 1970, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Blackwell
- Greil, Arthur 1993, Exploration along the Sacred Frontier. Notes on Para-Religion, Quasi-Religion and Other Boundary Phenomena, in. Bromley, D. G. & Hadden, J. K. (eds.), *The Handbook on Cults and Sects in America*, Greenwich – London: JAI Press, s. 153 – 172.
- Towler, R. 1974, *Homo Religiosus. Sociological Problems in the Study of Religion*, London: Constable, s. 156 – 157
- Smolík, Josef 1993. *Současné pokusy o interpretaci evangelia*, Praha: OIKOYMENH
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press

Hervieu-Léger, Daniele 2000, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick – New Jersey:  
Rutgers University Press