HISTORICKÝ ČASOPIS
ROČNÍK 67, 2019, ČÍSLO 3

TEÓRIA A METODOLÓGIA

ČO ZNAMENÁ NÁROD PRE KATOLÍKOV NA SLOVENSKU? (PRÍSTUPY A METODOLÓGIE PO KULTÚRNOM OBRATE A POSTKONFESIONÁLNEJ KRITIKE)

AGÁTA ŠÚSTOVÁ DRELOVÁ

ŠÚSTOVÁ DRELOVÁ, Agáta. What does the "nation" mean to Catholics in Slovakia? (Approaches and methodologies after the cultural turn and post-confessional critique). Historický časopis, 2019, 67, 3, pp. 385-411, Bratislava.
What does the "nation" mean to Catholics in Slovakia? How has its meaning changed over time? These and similar questions are time and again becoming relevant against the backdrop of the current resurgence of nationalist moods and politics. However, social researchers in Slovakia, historians of religion included, have yet to answer these questions satisfactorily. Meaning-making among Catholics in post-war Slovakia has been and remains an uncharted territory. The reasons are both ideological and methodological. Focusing on the methodological part of the issue, this paper proposes an approach to the study of religion which combines theoretical and methodological innovations brought about by the Cultural Turn and the ensuing post-confessional critique of modern and post-modern approaches in the study of religion.
Key words: Catholics. Catholicism. Nation. Cultural Turn. Post-Confessional Perspective. Meaning. Religious belief.
DOI: https://doi.org/10.31577/histcaso.2019.67.3.1

Čo znamená pre katolíkov na Slovensku „národ"? Ako sa tento význam mení a menil v čase? Tieto a podobné otázky, rovnako ako vo všeobecnosti vzťah katolicizmu k pojmu národa sa opäť dostávajú na program dňa na pozadí migračnej krízy, vzostupu nacionalizmu či destabilizácie doterajších nadnárodných lojalít a geopolitických zoskupení. Tieto zmeny však historikov, a konkrétnejšie historikov náboženstva, na Slovensku nachádzajú nepripravených. Významy pojmu národ, tak ako sú konštruované a performované katolíkmi, sa v slovenskej

historiografii systematicky neskúmali a neskúmajú. Najčastejšou komunikačnou stratégiou výskumníkov je pokus o kvalifikovaný odhad, neraz zafarbený ideologickými preferenciami samotných komentátorov.[1]

Skúmaniu tejto problematiky stojí v ceste niekoľko prekážok ideologického, rovnako ako metodologického charakteru. V tejto štúdii sa zameriam na metodologické prekážky. Zároveň je cieľom načrtnúť možnosti takého prístupu k skúmaniu tvorby významov v náboženskom prostredí, ktorý citlivo vníma jednotlivca a jeho činnosť vo vytváraní významov, pričom nestráca zo zreteľa dôležitosť štruktúry.

Jednou z ústredných metodologických prekážok je spôsob, akým sa v slovenskej historiografii, a celkovo v spoločenských vedách, pristupuje k samotnému katolicizmu a katolíkom. Výskum povojnového katolicizmu tento prístup dobre ilustruje. Odrážajúc prístupy tradičnej konfesionálnej (cirkevnej), a do istej miery klasickej politickej histórie je katolicizmus zvyčajne vnímaný ako stabilne organizovaný okolo spoločne uznaných náboženských tradícií a inštitúcií. Cirkevní historici, rovnako ako historici náboženstva, sa zväčša sústredia na cirkev ako na hierarchicky organizovanú náboženskú inštitúciu, pričom prehliadajú náboženské kultúry; študujú vysokú kultúru, pričom prehliadajú semiotiku kultúry každodennosti; zameriavajú sa na písané slovo a pritom uniká ich pozornosti významotvorný a mobilizačný potenciál symbolov a rituálov.[2] Výskumníci sa zameriavajú takmer výlučne na elity[3] a bežní katolíci sa v týchto štúdiách vyskytujú len ako počty (napríklad ako účastníci náboženských zhromaždení).[4] Dokonca

---

1 Rada by som sa poďakovala za vzácne pripomienky a postrehy Jamesovi Markovi a Jamesovi R. Felakovi

2 Pozri napríklad PEŠEK, Ján – BARNOVSKÝ, Michal. *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948 – 1953*. Bratislava: Veda, 1997. ISBN 8022405280; PEŠEK, Ján – BARNOVSKÝ, Michal. *Pod kuratelou moci, Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953 – 1970*. Bratislava: Veda, 1999. ISBN 8022405892; PEŠEK, Ján – BARNOVSKÝ, Michal. *V zovretí normalizácie. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1960 – 1989*. Bratislava: Veda, 2004. ISBN 8022407879; HAĽKO, Jozef. *Vybrané kapitoly z cirkevných dejín*. Bratislava: RKCMBF UK, 2012. ISBN 9788088696643.

3 Napríklad HAĽKO, Jozef. *Arcibiskupov zápas: Životná cesta Mons. RNDr. Júliusa Gábriša*. Trnava: SSV, 2008. ISBN 9788071627432; HAĽKO, Jozef. *Ave Crux: Život a dielo biskupa Ambróza Lazíka*. Trnava: SSV, 2006. ISBN 8071626260; HRABOVEC, Emília. *Slovensko a Svätá stolica v kontexte vatikánskej východnej politiky 1962 – 1989*. Bratislava: Lúč, 2017. ISBN 9788081790591; HRABOVEC, Emília. *Katolícka bohoslovecká fakulta v Bratislave 1936 – 1989*. Trnava: SSV, 2011. ISBN 9788071628842; JURČAGA, Peter – LETZ, Róbert – MAJDA, Martin. *Biskup Ján Vojtaššák*. Spišská Kapitula: BUSK, 2016. ISBN 9788097134129; LETZ, Róbert. *Dokumentyk procesu s katolíckymi biskupmi Já- nom Vojtaššákom, Michalom Buzalkom a Pavlom Gojdičom*. Bratislava: ÚPN, 2007. ISBN 9788096929665.

4 LETZ, Róbert. *Sedembolestná Panna Mária v slovenských dejinách*. Bratislava: Post Scriptum, 2014, s. 94, 96-100. ISBN 9788089567294; PEŠEK – BARNOVSKÝ, *V zovretí norma*

aj v prípadoch, keď skúmajú obyčajných veriacich, čo do istej miery platí v prípade výskumov skrytej cirkvi, historici zostávajú pri deskripcii a hlbšie neanalyzujú vytváranie významov.[5] Sociológovia, ktorí sa v najväčšom rozsahu venujú celkom konkrétne hodnotovým orientáciám náboženských skupín,[6] a vzťahu náboženstva a národa,[7] síce korigujú niektoré obmedzenia histórie, avšak zároveň vytvárajú nové. Jednotliví katolíci sa v týchto štúdiách objavujú prinajlepšom ako pasívni respondenti odpovedajúci na vopred navrhnuté výskumné otázky. Historici, rovnako ako sociológovia zároveň prehliadajú náboženskú vieru, a tak sa stráca možnosť skúmať politické, spoločenské a kultúrne dopady konkrétnych teológií a náboženských činov. Tieto obmedzenia platia aj pre antropológiu a etnológiu, ktorá sa najčastejšie zameriava na výskum ľudového náboženstva. Napríklad výskum pútí neraz hovorí o premene funkcií pútnických miest – pričom meniace sa významy týchto tradícií v premenách času zostávajú v úzadí.[8]

Výskumníci národa, národných identít a kultúr venujú náboženstvu a veria cim len okrajovú pozornosť.[9] Treba podotknúť, že tento výskum patrí k najinovatívnejším oblastiam nielen v historiografii, ale celkovo v spoločenských vedách, najmä vďaka rozsiahlemu využívaniu postmoderných prístupov a metodológií, a to neraz v kontexte interdisciplinárnej komunikácie. Avšak ich prístup k náboženstvu je týmito teoretickými a metodologickými inováciami len veľmi málo ovplyvnený. Pripomínajúc sociologický a sociálno-historický redukcionizmus je náboženstvo často vnímané len ako jedno z vyjadrení primárne nenáboženských spoločenských procesov, ako je napríklad tvorba národnej identity či kultúry. Ak aj tieto štúdie, ako je napríklad prípad výskumu Andreja Findora, vnímajú náboženstvo ako súčasť vytvárania národných naratívov, ich analýzy nesledujú,

---

lizácie, ref. 2, s. 146-151.

5 ŠIMULČÍK, Ján. *Katolícka a nežná revolúcia 1989*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1999. ISBN 8071652253; ŠIMULČÍK, Ján. *Zápas o svedomie*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2001. ISBN 8071652962; ŠIMULČÍK, Ján. *Čas svitania*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1998. ISBN 8071651672.

6 Dobrú vzorku možno nájsť v monotematickom čísle *Sociológie*, 2001, roč. 33, č. 1, s. 1-132. ISSN 0049-1225. Pozri tiež KRIVÝ, Vladimír, Hodnotové orientácie a náboženské prejavy slovenskej verejnosti v 90. rokoch. In *Sociológia*, 2001, roč. 33, č. 1, s. 7-45. ISSN 0049-1225; KRIVÝ, Vladimír. *Hodnotové orientácie na Slovensku – skupinové portréty*. Bratislava: IVO, 1998. ISBN 8088935024.

7 TÍŽIK, Miroslav. *Náboženstvo vo verejnom živote na Slovensku*. Bratislava: Sociologický ústav SAV, 2011. ISBN 9788085544725.

8 ZAJICOVÁ – NADASKÁ, Katarína. Ľudová religiozita na príklade neinštitucionalizovaného mariánskeho pútneho miesta Litmanová. In KOŽIAK, Rastislav – NEMEŠ, Jaroslav (eds.). *Pohanstvo a kresťanstvo*. Bratislava: Chronos, 2004, s. 295-307. ISBN 8089027121.

9 DRÁĽ, Peter – FINDOR, Andrej. *Ako skúmať národ: Deväť štúdií o etnicite a nacionalizme*. Brno: Tribun EU, 2009. ISBN 9788073997526.

čo konkrétna úloha náboženstva vypovedá o charaktere samotného náboženstva a jeho meniacich sa významoch pre konkrétnych katolíkov.[10] Pozornosť je navyše zvyčajne venovaná kultúrnym producentom, pochádzajúcim či už z politických, alebo cirkevných elít. Najbližšie k skúmaniu meniacich sa významov náboženstva sa dostáva Adam Hudek vo svojej štúdii premien foriem, funkcií a významov cyrilo-metodskej tradície naprieč meniacimi sa politickými a spoločenskými podmienkami.[11] Aj tu je však pozornosť upriamená primárne na tvorbu národných naratívov, sekulárnymi autoritami a v sekulárnom prostredí. V skratke, katolicizmus a katolíci nefigurujú ako dôležití protagonisti v konštrukcii národa a jeho významov.

Podobný redukcionizmus je charakteristický aj pre zahraničný, najmä anglo-americký, výskum národa a náboženstva na Slovensku.[12] Sčasti možno tieto obmedzenia vysvetliť tým, že mnohé z týchto diel vznikli v období medzi koncom osemdesiatych a začiatkom deväťdesiatych rokov, teda v čase zvýšeného záujmu o krajiny strednej a východnej Európy. V tomto čase bola zameraná pozornosť na národný princíp, často v strachu zo znovuobjavenia nacionalizmu. Náboženstvo bolo často druhoradé. Zároveň ide takmer výlučne o politologické štúdie, ktorých metodologické prístupy boli v tom čase ešte často neinformované kultúrnym obratom. Ich konceptualizácia náboženstva bola charakteristická zameraním sa na spoločenské, resp. cirkevné elity, čím zároveň reprodukovali limity tradičnej cirkevnej histórie.

Na vytváraní i reprodukcii tohto tradičného a redukcionistického prístupu ku katolicizmu a katolíkom sa teda podieľali a podieľajú, a to rôznymi spôsobmi, takmer všetky spoločenskovedné disciplíny. Spája ich absentujúci záujem o perspektívy novej kultúrnej histórie, resp. o využitie výskumných perspektív primárne pochádzajúcich z iných spoločenskovedných disciplín, a celkovo o inovácie v rámci histórie náboženstva. Tieto obmedzenia sa celkom konkrétne prejavujú práve v chýbajúcom dialógu medzi výskumom národa a výskumom histórie náboženstva.

---

10 FINDOR, Andrej. *Začiatky národných dejín*. Bratislava: Kalligram, 2011, s. 135-139. ISBN 9788081015564.

11 ŠKVARNA, Dušan – HUDEK, Adam. *Cyril a Metod v historickom vedomí a pamäti 19. a 20. storočia na Slovensku*. Bratislava: Historický ústav Slovenskej akadémie vied, 2013. ISBN 9788097030285.

12 RAMET, Pedro. Christianity and National Heritage among the Czechs and Slovaks. In RAMET, Pedro (ed.). *Religion and Nationalism in East European Politics*. Durham; London: Duke University Press, 1989, s. 264-285. ISBN 0822308541; RAMET, Sabrina P. *Nihil Obstat, Religion, Politics and Social Change in East-Central Europe*. Durham; London: Duke University Press, 1998, s. 90-120. ISBN 0822320568; BYRNES, Timothy. *Transnational Catholicism in Postcommunist Europe*. Lanham; Boulder; NY; Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 2001. ISBN 042511782.

Na nasledujúcich stranách postupne predstavím dve základné formy kultúrneho obratu v štúdiu náboženstva, postštrukturalistický a antropologický, a ich kritiku z postkonfesionálnej perspektívy. Využitie tohto prístupu v praxi si vyžaduje prehodnotenie analytických kategórií a nástrojov využívaných vo výskume tvorby významov. V nasledujúcej časti preto uvediem koncept kolektívnej pamäte, resp. taký spôsob jej konceptualizácie, ktorý odráža inovácie kultúrneho obratu a postkonfesionálnej histórie náboženstva. V závere štúdie priblížim dve prelomové štúdie katolicizmu, katolíkov a ich vzťahu k národu ako inšpiráciu pre možné skúmanie významu národa medzi katolíkmi na Slovensku.

Kultúrny obrat a história náboženstva
Inšpirácie: Durkheim a Geertz

Kultúrny obrat možno, s nevyhnutnou mierou zovšeobecnenia, označiť ako *„rôzne spôsoby, ktorými sa kultúra stala dôležitou pre teoretizáciu a výskum spoločenského diania“*.[13] Táto komplexná zmena v spoločenských vedách nasmerovala štúdium histórie náboženstva k lepšiemu pochopeniu zmýšľania a konania katolíkov a to bez ohľadu na ich postavenie v cirkvi či v spoločnosti. Tradičná cirkevná história, v rámci ktorej sa pozornosť výskumníkov zameriavala takmer výlučne na elity a na dejiny inštitucionálnej cirkvi existujúcej akoby mimo spoločnosti, sa ocitá pod dekonštruktivistickým tlakom. História náboženstva prestáva byť verziou cirkevnej histórie a začína sa meniť na sociálnu a kultúrnu históriu náboženstva. Avšak skôr ako predstavím túto transformáciu a metodologické inovácie, ktoré prináša, je nevyhnutné pripomenúť pôvodné inšpirácie týchto zmien.

Od obdobia kultúrneho obratu sa výskumníci náboženstva vracali k teóriám náboženstva, ktoré kladú dôraz na chápanie a následné skúmanie náboženstva ako súčasti spoločnosti. Prvou inšpiráciou je funkcionalistické chápanie náboženstva, reprezentované francúzskym sociológom Émilom Durkheimom, druhou je kultúrny prístup amerického antropológa Clifforda Geertza. Tieto teórie sa objavili už pred kultúrnym obratom, ale v rámci histórie náboženstva zostávali často nereflektované. Počas kultúrneho obratu sa ich základné filozofické východiská, pojmové kategórie a metodológia stávajú takmer prirodzenou súčasťou nových prístupov. A práve na tieto teoretické a metodologické východiská sa zameriava aj následná kritika zo strany zástancov postkonfesionálneho prístupu k histórii náboženstva.

---

13 LYNCH, Gordon. Living with Two Cultural Turns: The Case of the Study of Religion. In ROSENEIL, Sasha – FROSH, Stephen (eds.). *Social Research after the cultural turn*. New York: Palgrave McMillan, 2012, s. 73. ISBN 9780230241589.

V rukách Émila Durkheima opúšťa náboženstvo izolovaný priestor cirkvi a začína byť vnímané ako súčasť a zároveň produkt spoločnosti a spoločenských procesov. Durkheim definuje náboženstvo v zmysle spoločenských štruktúr a činností, ktoré konštruujú kolektívy vo vzťahu k posvätnému.[14] Úlohou náboženstva však nie je učiť pravdám o stvorení sveta, existencii boha či o posmrtnom živote. *„Náboženstvo pôsobí ako nositeľ sociálnych postojov, poskytuje symboly a rituály umožňujúce ľuďom vyjadriť hlboké emócie, ktoré ich viažu k ich vlastnému spoločenstvu.“*[15] V skratke, slovami Daniela L. Palsa, pre Durkheima *„pravý zmysel náboženstva nie je intelektuálny, ale sociálny“*.[16] Ako výstižne poznamenáva americký historik náboženstva Brad Gregory, Durkheim tak pomohol „*vdýchnuť náboženstvu život ako žitej skúsenosti konkrétnych ľudských bytostí“*, čím rozšíril jeho štúdium nad rámec *„limitujúcich cirkevných inštitúcií a doktrín“*.[17] Zároveň tak dopomohol k zmene tradičnej cirkevnej histórie na sociálnu históriu náboženstva a inšpiroval tiež posun smerom ku kultúrnej antropológii. Takto definovanému náboženstvu nie je cudzie nič ľudské a nič sekulárne – vrátane národa.

V rukách Clifforda Geertza má náboženstvo nemenej významnú, no o niečo aktívnejšiu úlohu – stáva sa súčasťou, a dôležitým spolutvorcom kultúry. Teoretické inovácie tejto vedúcej osobnosti kultúrnej antropológie pomohli transformovať históriu náboženstva zo sociálnej na kultúrnu. Geertz definuje náboženstvo v zmysle základných rámcov na vytváranie významov (ako „kultúrny systém“) s dôrazom na každodennosť.[18] Náboženstvo teda nie je *„obyčajným prejavom sociálnych potrieb či ekonomických pnutí“*, ale osobitou *„kultúrnou danosťou“*.[19] Podľa Geertzovej definície náboženstvo pozostáva zo svetonázoru a étosu, teda zo *„súboru predstáv, ktorý majú ľudia o tom, čo je skutočné, o tom, ktorí bohovia existujú“* atď. Tieto predstavy podporujú morálne hodnoty a emócie riadiace ich spôsob života a tým spätne potvrdzujú tieto predstavy.[20] Svetonázor a étos sa navzájom prelínajú a podporujú. V skúmaní náboženstva

14 DURKHEIM, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen E. Fields. New York: The Free Press, 1995. ISBN 9780029079379; PALS, Daniel L. *Osm teorií náboženství*. Praha: Ex Oriente; FF UK, 2015, s. 119-160. ISBN 9788090521124.

15 PALS, ref. 14, s. 148.

16 PALS, ref. 14, s. 148.

17 GREGORY, Brad. S. The Other Confessional History: On Secular Bias in the Study of Religion. In *History and Theory*, Theme Issue, December 2006, Vol. 45, s. 141. ISSN 0018-2656.

18 Táto definícia bola pôvodne sformulovaná v GEERTZ, Clifford. Religion as a cultural system. In GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures: selected essays*. Oxford: Fontana Press, 1993, s. 87-125. ISSN 0006862608. Prehľadné zhrnutie Geertzovho prístupu možno nájsť v PALS, ref. 14, s. 343-383.

19 PALS, ref. 14, s. 356.

20 PALS, ref. 14, s. 370.

využíva Geertz metódu „zhusteného popisu", čiže popisuje nielen to, čo sa *„skutočne odohráva, ale aj to, čo ľudia tým, čo sa odohráva, mienia"*.[21] V prípade náboženstva to znamená, že sa nepopisuje štruktúra cirkvi či prvky rituálu, ale rozlišuje sa medzi významami, odkrývajú sa zámery toho, čo ľudia robia; v skratke *„objavujeme všadeprítomnú významuplnosť"*.[22] Zároveň si však musíme byť vedomí toho, že význam nie je čisto súkromnou záležitosťou a zmysluplnosť nadobúda v zdieľanom významovom kontexte. Náboženské systémy majú tri základné centrá: symbol (mýtus, rituál, udalosť, gesto), psychiku jednotlivých členov a napokon spoločnosť, v rámci ktorých sa utvárajú významy v plynulom toku. Skúmanie náboženstva je teda dvojfázový proces: najprv treba analyzovať významy, ktoré sa nachádzajú v samotných náboženských symboloch a následne pochopiť tento význam symbolu vo vzťahu medzi spoločnosťou a jednotlivcom.

Poštštrukturalizmus a žité náboženstvo

Počas kultúrneho obratu sa takto chápané náboženstvo stáva miestom intenzívneho výskumu, vychádzajúceho z rozsiahlej interdisciplinárnej výmeny. Pod vplyvom kultúrneho obratu sa tak štúdium náboženstva prestáva sústreďovať výhradne na hierarchicky definované inštitúcie a na klerikálnu teológiu, ktorá funguje nezávisle od okolitého sveta.

Dôležitým akcelerátorom týchto zmien je „deprivatizácia náboženstva", ktorá sa začala v 80. rokoch a zasiahla západnú rovnako ako východnú pologuľu sveta rozdeleného v tomto období ešte železnou oponou. Koncept deprivatizácie označuje návrat náboženských aktérov do verejného priestoru, a ich odmietnutie modernistických a sekularistických teórii, ktoré odsúvali náboženstvo do privátnej sféry. Súčasne tento koncept znamená *„repolitizáciu súkromných náboženských a morálnych sfér a renormativizáciu verejných ekonomických a politických sfér"*.[23] Na fenomén deprivatizácie náboženstva poukázal ako prvý španielsky sociológ náboženstva José Casanova na začiatku 90. rokov. Casanovova práca a jej úspech sú jedným z prvých viditeľných prejavov prehodnocovania dovtedajšej marginalizácie štúdia náboženstva, ktorá trvala minimálne od 60. rokov. O dekádu neskôr, a to v kontexte kolapsu komunistických režimov, nasleduje deprivatizáciu náboženstva v spoločnosti postupná deprivatizácia náboženstva v akademickej sfére. Najsystematickejšie k tejto zmene pristupujú práve v anglo-americkom prostredí (v strednej a východnej Európe začínajú byť tieto

21 PALS, ref. 14, s. 352.

22 PALS, ref. 14, s. 353.

23 CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chi- cago Press, 1994, s. 7-8. ISBN 0226095355.

zmeny reflektované až v poslednej dekáde)[24] a práve z neho budem čerpať inšpiráciu.

Deprivatizácia náboženstva (bežne sa používa termín „náboženský obrat“[25]) vo výskume sa prejavuje minimálne v dvoch zásadných posunoch. Dôležitým predpokladom a zároveň rukolapným dôkazom tejto zmeny je jednak postupné prehodnocovanie a konečné spochybnenie veľkého sekularistického príbehu. Jednou z vedúcich osobností tejto reflexie bol sociológ Peter Berger, pôvodne vedúci zástanca modernistických teórií sekularizácie.[26] V súčasnosti je kritika rôznych aspektov a dôsledkov tohto rozprávania takmer bežnou súčasťou štúdia náboženstva.[27]

Deprivatizácia náboženstva v akadémii zároveň znamená oslobodenie štúdia náboženstva z metodologickej a intelektuálnej izolácie, do ktorej sa dostalo v 60. rokoch a v ktorej dominovala práve tradičná konfesionálna história. Deprivatizácia náboženstva vo výskume tak otvorila cestu ku komunikácii medzi historikmi náboženstva a vedcami z ostatných spoločenskovedných disciplín. Táto vzájomná výmena sa ešte zintenzívnila na konci milénia, keď sa úloha náboženstva vo verejnom živote stáva ešte evidentnejšou, čo sa prejavuje nielen vo vzostupe politického islamu, ale aj v politizácii kresťanských cirkví. Táto komunikácia a výmena sa deje najmä v kontexte kultúrneho obratu.

Ako konkrétne priblížil kultúrny obrat výskumníkov k porozumeniu katolíkom? Hoci stručný popis metodologických možností, ktoré vznikli v jeho dôsledku, si vyžaduje načas vykročiť poza metodologické hranice histórie a pozrieť sa na dôsledky kultúrneho obratu nielen v medziach histórie náboženstva, ale celkovo v štúdiu náboženstva. Tento krok však neznamená opustenie histórie ako takej, keďže mnohé z týchto zmien sa odohrávajú sčasti na jej pôde, na území novej kultúrnej histórie a histórie náboženstva, pričom obe sú výrazne ovplyvnené komunikáciou s antropológiou, literárnymi štúdiami, sociológiou a ďalšími spoločenskovednými disciplínami.[28]

---

24 BRUCE, Steve (ed.). *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Clarendon Press, 1992. ISBN 019827369X.

25 PORTER-SZÜCS, Brian. Introduction: Christianity, Christians, and the Story of Modernity in Eastern Europe. In PORTER-SZÜCS, Brian – BERGLUND, Bruce R. (eds.). *Christianity and Modernity in Eastern Europe*. Budapešť: CEU Press, 2010, s. 3. ISBN 9789639776654.

26 BERGER, Peter. *The Desecularization of the World: The resurgence of religion in world politics*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co, 1999. ISBN 9780802846914.

27 PORTER-SZÜCS – BERGLUND, ref. 25, s. 3-4; PORTER-SZÜCS, Brian. *Faith and Fatherland, Catholicism, Modernity and Poland*. Oxford; New York: OUP, 2011, s. 15. ISBN 9780195399059; ZUBRZYCKI, Geneviève. T*he crosses of Auschwitz: nationalism and religion in post-communist Poland*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006. ISBN 9780226993034.

28 SCHMIDT, Leigh E. Religious History and the Cultural Turn. In HALTUNNEN, Karen (ed.).

V prípade štúdia náboženstva sa podľa amerického sociológa náboženstva Gordona Lyncha uskutočnili dva typy kultúrneho obratu, viac-menej nezávisle na sebe. Prvou formou kultúrneho obratu je „kritická reflexivita“, rozvinutá vo vzťahu k akademickým diskurzom „náboženstva“ a „náboženských štúdií“ pod vplyvom postštrukturalistického obratu. „Náboženstvo“ ako analytický koncept je dekonštruované a stáva sa objektom genealogickej a etymologickej analýzy. V dôsledku týchto zmien prestáva byť štúdium náboženstva o skúmaní objektívnych náboženských fenoménov alebo univerzálnych náboženských esencií, tak ako to bolo v prípade tradičnej konfesionálnej histórie. V istom zmysle výskumníci pokračujú v Durkheimovskom duchu a náboženstvo a jeho štúdium sa v ich rukách stáva bežným ľudským produktom.

Podľa Lyncha sa tak náboženstvo stáva súčasťou nášho rozmýšľania o svete, *„konštruovania identít, vykonávania určitých činností, boja o moc, jej vykonávania a legitimizovania či performovania subjektivít“*.[29] Koncepty náboženstva sú chápané ako *„kultúrne konštruované v špecifických spoločenských, historických a politických kontextoch“*.[30] Vo výskumnej praxi tak skúmanie náboženstva z postštrukturalistickej perspektívy znamená, že skúmame používanie náboženstva a jeho implikácie a študujeme ho, slovami Briana Porter-Szücsa, ako *„prizmu, prostredníctvom ktorej ľudia chápu (či nechápu) svet“*.[31] Náboženstvo, ako koncept, je tak zbavené svojej nedotknuteľnosti, vyňaté z nedostupnej svätyne tradičnej konfesionálnej histórie a stáva sa súčasťou spoločenských, politických a kultúrnych, teda napospol „ľudských“ procesov.

K tomuto procesu prispieva aj druhá forma kultúrneho obratu. Tento kultúrny obrat priniesol zameranie na štúdium každodenných kultúrnych praxí a štruktúr náboženského života. V angloamerickom a západoeurópskom výskume sa tieto zmeny objavujú jednak v štúdiu „žitého náboženstva“ a jednak v štúdiu náboženstva, médií a každodennej kultúry.

Táto forma kultúrneho obratu odmieta chápanie náboženských tradícií, typické pre tradičnú konfesionálnu históriu, ako *„homogénnych fenoménov, sústredených okolo autorizovaných verzií náboženskej viery a rituálu“*.[32] Pre historikov náboženstva je kľúčovou inšpiráciou komunikácia s kultúrnou antropológiou. Ústrednú úlohu v tomto interdisciplinárnom dialógu zohrala Natalie Zemon Davis, historička ranonovovekého Francúzska.Vychádzajúc z antropologických

---

A Companion to American Cultural History. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 2008, s. 407. ISBN 9780631235668.

29 LYNCH, ref. 13, s. 78.

30 LYNCH, ref. 13, s. 78.

31 PORTER-SZÜCS, ref. 27, s. 7.

32 LYNCH, ref. 13, s. 85.

prístupov, Davis preorientovala skúmanie náboženstva v dvoch kritických aspektoch.

V prvom rade išlo o obrat od náboženských inštitúcií k náboženským kultúram, od vysokej kultúry ku každodennej kultúre. Zdôrazňujúc náboženstvo ako *„praktizované a prežívané, a nie jednoducho len definované a predpisované“*, Davis definovala *„každodenné náboženstvo“* ako *„náboženskú kultúru“*, ako *„vzťahovú doménu, kde pastori a laici, klerici i bežní veriaci interagujú, kolaborujú, navzájom sa sporia a súťažia“*.[33] Do konca 80. rokov sa tak verejný rituál a každodenné náboženstvo (*popular religion*) stali ústredným priesečníkom akademického výskumu. O dekádu neskôr sa objavuje kritika základných predpokladov tohto prístupu, akým je napríklad polarita medzi klerikmi a laikmi, medzi „vysokou“ a „nízkou“ kultúrou. Postupne dochádza k etablovaniu konceptu tzv. žitého náboženstva, ktorého autorom je popredný americký religionista David D. Hall. Tento pojem zostáva dodnes široko akceptovaný. Možno však súhlasiť s Leighom Schmidtom, že v podstate nejde o zásadnú reorientáciu kultúrnej histórie náboženstva, skôr len o *„iný spôsob, ako zdôrazniť každodenné činnosti, populárne mentality a mnohoznačné symboly, ktoré konštituujú kultúrne materiály histórie náboženstva“*.[34]

V dôsledku tohto obratu sa štúdium náboženstva „poľudšťuje“ nielen v zmysle samotného zamerania sa na žité náboženstvo, ale aj v zmysle chápania náboženských tradícií ako, slovami Davida Lyncha, *„kultúrne zmysluplných praxí ukotvených v spoločenských a materiálnych podmienkach každodenného života“*.[35] Reflektujúc komplexnosť každodennosti sú tieto tradície *„fragmentované“* a *„kontextuálne“*.[36] Výskumníci takto chápaného náboženstva, vrátane historikov náboženstva, využívajú podrobnú etnografickú analýzu náboženských životov. Ústrednou metodologickou stratégiou je zvyčajne analýza náboženských symbolov, naratívov či rituálov a ďalších kultúrnych foriem, prostredníctvom ktorých je náboženstvo reprezentované.[37]

Obe formy kultúrneho obratu nás metodologicky posúvajú bližšie k skúmaniu vytvárania významov medzi katolíkmi. Obe tieto formy vnímajú náboženstvo ako súčasť spoločnosti. Poštrukturalistický obrat redefinuje náboženstvo ako dôležitý spoločenský fenomén a zároveň prostriedok, prostredníctvom ktorého ľudia chápu svet – a teda aj fenomén národa. Obrat k žitému náboženstvu,

33 SCHMIDT, ref. 28, s. 407.

34 SCHMIDT, ref. 28, s. 408-409.

35 LYNCH, ref. 13, s. 85.

36 LYNCH, ref. 13, s. 85.

37 Známym príkladom je štúdia ORSI, Robert A. *The Madonna of 115th Street: faith and community in Italian Harlem, 1880–1950*. New Haven: Yale University Press, 2010. ISBN 9780300157529.

k prežívanému náboženstvu, obracia našu pozornosť smerom k oblasti, kde môžeme skúmať spôsoby, akými je národ súčasťou každodenného života veriacich. Avšak zdá sa, že skúmanie významu národa medzi katolíkmi by mohlo zásadne profitovať aj z kombinovania perspektív týchto dvoch foriem kultúrneho obratu.

Význam národa sa totiž vytvára v diskusiách o význame náboženstva, rovnako ako v jeho dennodennom prežívaní. Ako upozorňuje Lynch, poštrukturalistická perspektíva nám predostiera náboženstvo ako koncept, ktorý je konštruovaný primárne tými, čo náboženstvo študujú alebo tými, ktorí sa k nemu vyjadrujú vo verejných diskusiách. Poštrukturalisti pritom, zdá sa, prehliadajú, že náboženstvo a jeho význam sa vytvára aj praktizovaním náboženstva, prostredníctvom symbolov, rituálov. Na druhej strane, výskumníci žitého náboženstva si často neuvedomujú, že náboženstvo nie je len praktizované, ale aj konštruované. Podľa Lyncha je v tomto prípade náboženstvo definované *„substantívne, ako organizované okolo spoločne uznaných náboženských tradícií a inštitúcií, alebo širších pojmov náboženstva ako vzťahu s nadľudskými bytosťami“*.[38] Popri zameraní na performovanie náboženstva, napríklad na to, čo všetko znamenajú náboženské symboly v každodennom živote, tak títo výskumníci nevenujú pozornosť tomu, čo tieto symboly vypovedajú o samotnom chápaní náboženstva ako konceptu a jeho premenách v čase.[39]

Vďaka kultúrnemu obratu sa tak história náboženstva bezprecedentne priblížila k možnosti skúmať vytváranie významov samotnými katolíkmi. Dochádza k destabilizácii interpretačných rámcov klasickej konfesionálnej (cirkevnej) histórie a výskumný záujem sa obracia na prežívané náboženstvo. Kultúrny obrat pomohol poľudštiť štúdium náboženstva do tej miery, že je možné klásť si otázku, čo pre katolíkov znamená národ; zhodneme sa tiež na tom, že katolíci sú súčasťou procesov konštrukcie národných identít a kultúr. A tiež na tom, že priamo v prostredí rímskokatolíckej cirkvi je v týchto otázkach veľká rôznorodosť. Môžeme skúmať, ako k tejto otázke pristupujú katolíci rôzneho spoločenského postavenia či ideologických lojalít. Nástroje na skúmanie toho, ako katolíci konštruujú národ, nám pritom poskytla najmä kultúrna antropológia.

Stačí však táto zmena na to, aby sme mohli skúmať tvorbu významov národa pre katolíkov v celej jej komplexnosti? Nedávny vývoj v štúdiu náboženstva naznačuje, že nám stále chýba dostatočná pozornosť voči náboženstvu nielen ako konceptu, ale ako svetonázoru konkrétnych jednotlivcov. Aký má vplyv na význam národa viera jednotlivcov? Čím sa odlišujú katolíci, pre ktorých je viera dôležitou inšpiráciou? A napokon, existujú rozdiely medzi katolíkmi v závislosti od rôznych podôb a zameraní ich náboženskej viery?

---

38 LYNCH, ref. 13, s. 86.

39 LYNCH, ref. 13, s. 85-86.

Postkonfesionálny prístup k histórií náboženstva

„Belief matters, and matters terribly (Na tom, v čo veríme, záleží, strašne záleží).“[40] Tieto slová Clifforda Geertza dobre vystihujú atmosféru štúdia náboženstva posledných dvoch dekád a zároveň zreteľný posun smerom od náboženstva ako spoločenského fenoménu k viere jednotlivcov. Dôraz na náboženské presvedčenie jednotlivcov je implikovaný nielen v konceptuálnom posune smerom od náboženstva (*religion*) k vieram (*faith*, *belief*), ale aj vo väčšom akcente na podiel jednotlivcov pri formovaní významov v rámci náboženstva.[41] Viera je v tomto novom výskume súhrnným pojmom označujúcim jednak svetonázorovú stránku náboženstva, teológiu, ideológiu, ako aj súbor písaných a nepísaných pravidiel, ktoré sú súčasťou náboženského presvedčenia. Toto presvedčenie odkazuje nielen na doktrinálne jadro, ale tiež hranice, ktoré vymedzujú tieto presvedčenia a oddeľujú ich od neortodoxných svetonázorov. Viera zároveň označuje konkrétne špecifické významy, ktoré nadobúda v prežívaní a chápaní konkrétnych veriacich v rámci týchto hraníc. A napokon môže viera označovať jednoducho postoj, motiváciu konkrétnych konaní. Nevšímaním si viery sa podľa tejto novej generácie výskumníkov náboženstva stráca možnosť skúmať politické, spoločenské i kultúrne dopady konkrétnych teológií a náboženských činov.[42]

Spoločným znakom autorov, ktorí prispeli k tomuto posunu, je kritika moderných a postmoderných teórií náboženstva a ich (v prípade mnohých postmoderných teórií, implicitného) nedostatku pozornosti viere. Táto kritika sa objavila v kontexte pokračujúcej historicizácie štúdií náboženstva.[43] V istom zmysle možno hovoriť o druhej vlne náboženského obratu. Spolu s touto kritikou sa objavil aj nový prístup, pracovne ho budem nazývať postkonfesionálnym prístupom k histórii náboženstva. Formovanie tohto prístupu je na začiatku, avšak už v tomto štádiu prichádzajú autori s veľmi podnetnými teoretickými a metodologickými inováciami. Tento prístup dominuje vo výskume rôznorodých tém

---

40 GEERTZ, Clifford. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. New Haven: Princeton University Press, 2012, s. 179. ISBN 9781400823406; GREGORY, ref. 17, s. 147.

41 CHAPMAN, Alister – COFFEY, John – GREGORY, Brad. S. (eds.). *Seeing Things Their Way: Intellectual History and the Return of Religion*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009. ISBN 9780268022983; BIVINS, Jason. C. Belief. In STAUSBERG, Michael – ENGLER, Steven (eds.). *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2016. ISBN 9780198729587; GREGORY, ref. 17; PORTER-SZÜCS, ref. 27; K o niečo mladšej generácii patrí napr. Massimo Faggioli. Pozri pozn. 44.

42 PORTER-SZÜCS, ref. 27, s. 10.

43 ORSI, Robert A. Introduction. In ORSI, Robert A. (ed.). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 2-3. ISBN 9780521883917.

vrátane reformácie, Druhého vatikánskeho koncilu a jeho recepcie či dynamiky náboženského života v interakcii s modernitou v strednej a východnej Európe.[44]

Zástancovia postkonfesionálneho prístupu sa neusilujú o návrat k tradičnej konfesionálnej histórii.[45] Volajú po zachovaní metodologických inovácií kultúrneho obratu, avšak zároveň nabádajú k sústredenejšiemu zameraniu sa na veriacich jednotlivcov nielen v zmysle ich étosu, ich správania, ale aj ich náboženských vier a svetonázoru. V skratke, funkcionalistický prístup a postštrukturalistický obrat a ich ukotvenie náboženstva v premenlivých spoločenských kontextoch (teda priznanie, že náboženstvo je určované spoločnosťou, a že jeho funkcie a podoby sú premenlivé), nám umožnili pýtať sa na význam primárne nenáboženskej kategórie pre katolíkov a dôraz na žité náboženstvo nám ponúkol spôsoby skúmania performovania tohto významu. Ak však chceme plne porozumieť tvorbe významov a spoločenskej aktivite veriacich, nemôžeme si nevšímať svetonázorovú zložku náboženstva.

Ústredný argument postkonfesionálnych kritikov Durkheima možno zhrnúť nasledovne: skutočnosť, že náboženstvo je spoločenský fenomén, ešte neznamená, že všetky jeho prejavy, vrátane viery, by mali byť redukované na prejavy rôznych primárne nenáboženských spoločenských fenoménov. Brad Gregory, profesor histórie na americkej Univerzite Notre Dame a popredný špecialista na dejiny reformácie, ktorý je jednou z vedúcich postáv tejto vlny tvrdí, že moderné a postmoderné teórie náboženstva sú postavené na *„metafyzickom naturalizme“*, resp. na jeho funkčnom ekvivalente – *„epistemologickom skepticizme o nárokoch na pravdu zjavených náboženstiev“*.[46] Tento postoj bol otvorene artikulovaný Durkheimom v *Základných formách náboženského života* (1912) a je implicitný aj v tvrdeniach Clifforda Geertza či Michaela Foucaulta, ktorých teórie

---

44 GREGORY, Brad. *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Harvard: Belknap Press of Harvard University Press, 2015. ISBN 9780674088054; GREGORY, Brad. *Rebel in the Ranks: Martin Luther, the Reformation, and the Conflicts That Continue to Shape Our World*. New York: HarperOne, 2017. ISBN 9780062471178; FAGGIOLI, Massimo. *Catholicism and Citizenship: Political Cultures of the Church in the Twenty-first Century*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2017. ISBN 9780814684238; FAGGIOLI, Massimo. *Vatican II. The Battle for Meaning*. New York/Mahwah: Paulist Press, 2012. ISBN 9780809147502; FAGGIOLI, Massimo. *The Rising Laity: Ecclesial Movements since Vatican II*. New York/Mahwah: Paulist Press, 2016. ISBN 9780809149346; FAGGIOLI, Massimo. *A Council for the Global Church: Receiving Vatican II in History*. Minneapolis: Fortress Press, 2015. ISBN 9781451472097; PORTER-SZÜCS, ref. 27; ZUBRZYCKI, ref. 27.

45 FAGGIOLI, Massimo. Faggioli: Post-truth and Church History, What Happened vs. What Did Not, Commoweal, 29 Marec 2017, https://www.commonwealmagazine.org/faggioli-post-truth-church-history [cit. 2018-09-13].

46 GREGORY, ref. 17, s. 133.

náboženstva majú na štúdium náboženstva zásadný vplyv. Durkheim, inšpirovaný prírodnými vedami, ktoré vnímal ako model pre štúdium náboženstva, hlásal, že *„…náboženstvo nevyjadruje nič, čo by bolo mimo prirodzeného“*.[47] Náboženská viera je tak podľa neho jednoducho ilúziou a nemá zmysel jej venovať pozornosť.[48] Keďže teda pre neho neexistuje nič mimo prirodzeného sveta, podľa tejto logiky, tvrdí Gregory, *„všetky náboženské tvrdenia týkajúce sa čohokoľvek transcendentného spirituálneho alebo nadprirodzeného musia byť chybné a pôvod musíme hľadať v prirodzených fenoménoch“*.[49]

Pals vníma Durkheimov prístup ako prejav radikálneho funkcionalistického redukcionizmu. V tomto smere vychádza z kritiky Durkheimovej teórie a metodológie, ktorá sa objavila už onedlho po prvom publikovaní *The Elementary Forms*.[50] Ak aj totiž, podľa Palsa, súhlasíme s Durkheimom, že spoločnosť a náboženstvo sú funkčne spojené, musíme sa stále pýtať ako sa tento vzťah prejavuje. Durkheim takmer vždy tvrdil, že spoločnosť je v tomto vzťahu určujúcou zložkou, zatiaľ čo náboženstvo zložkou určovanou. Podľa neho *„Spoločnosť veľmi výrazne utvára náboženské presvedčenia a rituály, ale zdá sa, že náboženské presvedčenia nikdy nie sú schopné pôsobiť v opačnom smere.“*[51] Ako konštatuje Pals, *„jedna vec je vyhlásiť, že okrem svojich iných nárokov a cieľov má náboženstvo len sociálnu funkciu, no celkom iná vec je tvrdiť, že náboženstvo má len sociálnu funkciu“*.[52] Chápanie náboženskej viery a svetonázoru ako ilúzie by samo o sebe nemuselo byť problematické, pokiaľ by vopred neobmedzovalo rozsah výskumu tvorby významov v náboženskom prostredí. Pre výskumníkov problém nastáva vtedy, keď v dôsledku tohto postoja Durkheim odmieta svetonázorovú zložku náboženstva bližšie skúmať.

Tento redukcionizmus bol evidentný najmä v sociálnej histórii náboženstva. Podľa Porter-Szücsa *„obratá o teológiu, bola náboženskosť interpretovaná ako manifestácia spoločenského protestu alebo konfliktu, ako produkt ekonomického zlomu (krízy), ako tak trochu obskúrny spôsob, ktorým ľudia artikulujú svoje sťažnosti, nádeje alebo ambície“*.[53] Ak nie priamo explicitne ako „*falošné vedomie, bolo náboženstvo popísané ako forma spoločenskej organizácie, ako pro-*

47 DURKHEIM, ref. 14, s. 66.

48 DURKHEIM, ref. 14, s. 24.

49 GREGORY, ref. 17, s.140.

50 GASTON, Richard. Dogmatic Atheism in the Sociology of Religion. In PICKERING, W. S. F. (ed.). *Durkheim on Religion*. Transl. by Jacqueline Redding. London: Routledge and Kegan Paul, 1975, s. 228-276. Citované v PALS, ref. 14, s 156.

51 PALS, ref. 14, s. 157.

52 PALS, ref. 14, s. 157.

53 PORTER-SZÜCS, ref. 27, s. 8.

striedok na posilnenie skupinovej kohézie a oddelenie ‚nás', od ‚tých druhých'".[54] V zmysle svojho prístupu k náboženskej viere Durkheim tvrdil, že v podstate nie je rozdiel medzi kresťanskými oslavami ústredných momentov Kristovho života, Židmi oslavujúcimi Exodus alebo ustanovenie Desatora a stretnutím občanov, pripomínajúcich si významnú udalosť v národnom živote.[55] Všetky tieto udalosti sú podľa neho jednoducho spôsobmi utvárania spoločenskej identity a kohézie.

Mohli by sme namietať, že postkonfesionálna kritika je príliš príkra. V tomto konkrétnom prípade analýzy rôznych rituálov ešte nemusí ísť nevyhnutne o apriórne odmietanie náboženských vier, ale skôr o disciplinárnu špecifickosť sociológie, konkrétne sklon k prehliadaniu jednotlivca. Metafyzický redukcionizmus je však podľa Gregoryho implikovaný aj v tých disciplínach, ktoré sú vo všeobecnosti uznávané práve vďaka svojmu zameraniu na jednotlivcov.

Dobrým príkladom je podľa neho sociálna a kultúrna antropológia. Medzi historikmi náboženstva sa v súčasnosti všeobecne akceptuje, že práve tieto disciplíny sa dokážu pomocou svojich nástrojov najviac priblížiť k chápaniu činov a významov bežných veriacich. Geertz, ktorého teória náboženstva dominuje kultúrnej histórii náboženstva, podľa Gregoryho taktiež vo svojom výskume nedoceňoval náboženskú vieru. Náboženstvo definoval ako *„systém symbolov"*, pričom symbol podľa jeho definície odkazuje na nosič významu, teda *„uchopiteľnú formuláciu pojmov, abstrakcií prežitého ukotvených vo vnímateľných formách, konkrétnych stelesnení myšlienok, postojov, súdov, túžob alebo vier"*.[56] V tejto definícii sa podľa Gregoryho nenachádza priestor pre nič okrem *„striktne ľudských chápaní a motivácií"* a nič mimo *„prirodzeného sveta, ktorý symbolizujú"*.[57] Gregory súhlasí s tým, že náboženstvo je vždy vyjadrené v kultúrnych formách. Avšak to ešte neznamená, že *„náboženstvo je (a musí byť) redukovateľné na kultúru"*.[58] Metafyzický naturalizmus teda znemožňuje skutočné porozumenie kultúrnym prejavom a významom náboženstva tak ako ich chápu ich činitelia aj v prípade kultúrnej antropológie.[59] Na jednej strane tak Gregory kritizuje Durkheimovu redukciu náboženstva ako „len" jeden z prejavov spoločenských pohybov; na druhej strane odmieta Geertzovu predstavu náboženstva ako „len" kultúry.

Podľa Palsa však v prípade Geertza nejde ani tak o zámerné prehliadanie vier, skôr o určitú výskumnícku nedôslednosť v aplikácii teórie do praxe. Pals

54 PORTER-SZÜCS, ref. 27, s. 8.
55 DURKHEIM, ref. 14, s. 432, 429.
56 GEERTZ, ref. 11, s. 91.
57 GREGORY, ref. 17, s. 142.
58 GREGORY, ref. 17, s. 143.
59 GREGORY, ref. 17, s. 144.

vychádza z odlišnej interpretácie Geertzovej definície náboženstva, keď tvrdí, že viera, teda *„světonázorová složka náboženské rovnice“*, je v Geertzovej teórii interpretácie rovnako dôležitá ako *„étos“*. V praxi je však táto zložka *„prekvapivo často zanedbávaná“*.[60] Ako pokračuje, *„Napriek tomu, že v rámci teórie (Geertz) opakovane tvrdí, že charakteristickým rysom jeho metódy je spôsob, akým zaobchádza s významami a akým sa zaoberá spoločenskými symbolmi, ako nositeľmi predstáv, často to dosť prekvapivo vyzerá tak, že on sám o tieto predstavy nemá záujem.“*[61] Vo svojom výskume sa sústredí na konanie a pocity, pričom tieto pocity sú *„nezávislé na predstavách, ktoré by podľa všetkého mali byť nutné na ich vyvolávanie a ovplyvňovanie“*.[62] Avšak ako konštatuje Pals, ak chceme skutočne porozumieť náboženstvu z hľadiska významov, ak sa chceme vyhnúť zovšeobecneniam a kolektivizácii, pripomínajúcim funkcionalistický redukcionizmus, je nevyhnutné sledovať tieto konkrétne predstavy a všetky ich *„detailné súvislosti i nepatrné odlišnosti“*.[63] Geertz si tak nevšíma náboženský svetonázor a to v zrejmom rozpore s jeho vlastnou definíciou náboženstva.

Na rozdiel od Gregoryho Pals nespochybňuje Geertzov predpoklad, že náboženstvo je kultúrny systém. Avšak bez ohľadu na túto odlišnosť obaja výskumníci volajú po obrátení pozornosti k svetonázorovej zložke náboženstva. Čo teda znamená táto nová perspektíva vo výskumnej praxi?

V duchu postštrukturalistického kritického prístupu je cestou jednak zmena osobného postoja samotných výskumníkov k náboženskej viere a jednak snaha o metodologickú dôslednosť. Gregory navrhuje „postkonfesionálny a antiredukcionistický“ prístup k štúdiu náboženstva, pričom tento prístup ďalej rozvíja Brian Porter-Szücs. Na rozdiel od sekulárnej náboženskej histórie Gregory navrhuje vedomú neutralitu v metafyzických predpokladoch, a teda odmieta nárok na súdy o pravdivosti jednotlivých vier alebo o morálnosti správania tých, ktorí sú objektom výskumu. Ak chceme veriacim porozumieť, mali by sme podľa Gregoryho opustiť naše vlastné presvedčenie a vieru (či sú náboženského alebo nenáboženského rázu) – o charaktere reality a ľudských prioritách, o morálke.[64] Štúdium náboženstva by teda nemalo byť vedené sekularistickými teóriami, ale otázkou *„Čo to pre nich (veriacich) znamená?“*[65]

Ako konkrétne sa táto otázka premietne do skúmania náboženstva? Prvým krokom historikov náboženstva by mal byť antiredukcionistický, *„zhustenejší*

60 PALS, ref. 14, s. 379.
61 PALS, ref. 14, s. 380.
62 PALS, ref. 14, s. 380.
63 PALS, ref. 14, s. 380.
64 GREGORY, ref. 17, s. 147.
65 GREGORY, ref. 17, s. 132.

popis" náboženskej viery jednotlivcov. Gregoryho kritika Geertza teda neznamená opustenie ambície zhusteného popisu. Ako tvrdí, porozumieť náboženstvu stále znamená *„kontextualizovať ho do čo najplnšej miery"*; takáto kontextualizácia je prirodzenou súčasťou toho *„čo to znamená pre nich"*, pretože veriaci *„neoddeľovali a neoddeľujú náboženstvo od svojich rodinných vzťahov, inštitucionálnych participácií, spoločenských interakcií"*.[66] Postkonfesionálny prístup by tak mal identifikovať konkrétne viery a konania, ich význam pre jednotlivcov a to, ako boli tieto významy ukotvené v ich životnom kontexte.[67]

Znovuobjavenie „viery" zároveň neznamená nevšímanie si prípadov, keď je viera skutočne len nálepkou bez akéhokoľvek teologického obsahu. Ako pripomína Porter-Szücs, v prípade *„etnokatolíkov"* nie je náboženstvo oveľa viac ako ukazovateľ národnej identity. Pod nálepkou *„katolícky"* sa v ich prípade nenachádzajú žiadne teologické významy. Katolícky nie je kategóriou označujúcou doktrínu a vieru, ale len jednoducho (v Durkheimovskom duchu) kategóriou spoločenskej praxe alebo identity.[68] Ide o katolíkov, ktorí bez akéhokoľvek pocitu vnútorného protirečenia môžu o sebe hovoriť, že sú katolíkmi a popritom popierať existenciu Boha, prípadne presadzovať neopohanské kulty s odkazmi na nacistickú ideológiu. Súčasťou takého skúmania náboženstva, ktoré považuje vieru za relevantnú, je prirodzené rozlišovanie medzi rôznymi postojmi k vieram. Na jednej strane neprehliadame tých, ktorí berú náboženstvo len ako nálepku bez akéhokoľvek obsahu, ale zároveň máme možnosť skúmať aj tých, pre ktorých je tento teologický obsah dôležitý.

Podľa Porter-Szücsa pri zameraní sa na osobné významy existuje určité riziko, že sa stratíme v mikrokozmickosti a detailnosti významov konkrétnych katolíkov. Vo svojej štúdii poľského katolicizmu preto predstavuje *„metodologický kľúč"* na vyhnutie sa tomuto riziku. Kľúč spočíva jednak v znovuzavedení katolicizmu ako analytickej kategórie a následne vo venovaní pozornosti rozdielom medzi katolicizmom a katolíkmi. Podľa neho katolicizmus existuje ako *„intelektuálna formácia, ideologický projekt a súbor doktrinálnych tvrdení"*.[69] *„Katolicizmus"* predstavuje ako *„ústredné jadro... okolo ktorého musia všetky heterogenity krúžiť a v rámci ktorého musia veriaci rekonštituovať svoju vieru."*[70] Vo výskume katolicizmu a významov viery jednotlivcov by sme sa teda mali snažiť identifikovať *„doktrinálne a ideologické jadro (to čo je brané ako samozrejmosť, ale výnimočne sa o ňom hovorí) a zároveň vonkajšie hranice*

66 GREGORY, ref. 17, s.144.
67 GREGORY, ref. 17, s. 144.
68 PORTER- SZÜCS, ref. 27, s. 12-13.
69 PORTER- SZÜCS, ref. 27, s. 13.
70 PORTER-SZÜCS, ref. 27, s. 12.

toho, čo môže byť povedané a urobené ak chceme zostať v rámci katolicizmu".[71] Do doktrinálneho jadra môžeme pritom zahrnúť čokoľvek, čo možno vložiť do nasledovnej vety: *„Akceptovali katolicizmus, a preto spravili X a verili v Y."*[72] Môže sem patriť napríklad viera v premenenie, dôvera v účinnosť modlitby alebo vnímanie Vatikánu ako náboženskej autority. Druhá kategória, *„kategória konania a vier, ktoré sú závislé (contingent) na katolicizme, ale nie sú jeho produktom"* je oveľa väčšia. Identifikovanie týchto myšlienok a konania nám môže ukázať, čo bolo *„možné a akceptovateľné v rámci katolicizmu v ktoromkoľvek konkrétnom momente"*.[73]

Podobne ako Gregory aj Porter-Szücs tuší, že vyjadreniami tohto typu môže vzbudiť podozrenie zo snáh o návrat k tradičnej cirkevnej histórii. Vo svojom prístupe však, podobne ako Gregory, plne akceptuje princíp performativity a dôraz na žité náboženstvo. Upozorňuje, že existencia hraníc ešte neznamená, že *„katolicizmus existuje nad a mimo katolíkov, ktorí v ňom žijú"*.[74] Sú to totiž stále jednotliví katolíci, kto konštruuje túto vieru, a ich konštrukciám sa venuje pozornosť bez ohľadu na ich postavenie v cirkevnej hierarchii. Interpretovanie histórie katolicizmu koncentrovaním sa na tieto dve polarity – doktrinálne jadro a vonkajšie hranice ortodoxie, nám navyše dáva obraz viery ako *„fluidnej formácie"*, ktorá je *„neustále vytváraná a pretváraná tými, ktorí na nej participujú"*.[75] V skratke, tento prístup umožňuje skúmať, ako *„systémy náboženskej viery štrukturujú význam náboženských činov bez toho, aby ich absolútne preddeterminovávali"*.[76] Katolicizmus totiž nastavuje niektoré medze (kritériá) pre myslenie a činy, ale v konečnom dôsledku ich determinuje len *„obmedzeným, neúplným a kontextuálne ohraničeným spôsobom"*.[77] Porter-Szücs týmto spôsobom kombinuje poštštrukturalistickú perspektívu, zameranie na náboženstvo ako žitú prax a postkonfesionálny prístup k štúdiu histórie náboženstva.

Čo znamená tento prístup pre hľadanie odpovede na otázku *„Čo znamená národ pre katolíkov?"* Vďaka metodologickým inováciám postmoderných historických a spoločenských vied sa zdá prirodzené pýtať sa na význam primárne nenáboženskej kategórie, pričom sa táto otázka môže vzťahovať na všetkých katolíkov, bez ohľadu na ich postavenie (v cirkvi či mimo nej), na ich politické názory, na hĺbku či šírku ich viery. Vďaka postkonfesionálnemu prístupu bude-

71 PORTER- SZÜCS, ref. 27, s. 14.
72 PORTER- SZÜCS, ref. 27, s. 14.
73 PORTER-SZÜCS, ref. 27, s. 14.
74 PORTER-SZÜCS, ref. 27, s. 12.
75 PORTER-SZÜCS, ref. 27, s. 14.
76 PORTER-SZÜCS, ref. 27, s. 14.
77 PORTER-SZÜCS, ref. 27, s. 14.

me skúmať, aké je miesto národa v procese vytvárania a pretvárania katolicizmu, a v rámci polarity medzi doktrinálnym jadrom a vonkajšími hranicami ortodoxie. Vďaka tomuto prístupu môžeme popísať a zároveň odlíšiť rôzne chápania národa medzi katolíkmi, či už vo vzťahu k žitej viere, alebo mimo nej. Sledovaním vývoja týchto významov v čase nám otvorí cestu k vysvetleniu zmien v náboženských kultúrach a praxi. V nasledujúcej časti sa bližšie pozriem na koncept kolektívnej pamäte a možnosti jeho využitia v skúmaní vytvárania významov v katolíckej cirkvi, reflektujúc inovácie kultúrneho obratu rovnako ako postkonfesionálnej perspektívy.

Katolicizmus, katolíci a kolektívna pamäť

Kolektívna pamäť je dôležitou kultúrnou formou na vytváranie významov národa rovnako ako náboženstva. Význam národa, či už medzi veriacimi alebo neveriacimi, sa vytvára práve prostredníctvom spomínania. Výskumníci nacionalizmu už dávnejšie upozorňujú, že kolektívna pamäť, teda rôzne spôsoby interpretácie a prispôsobovania minulosti, boli v priebehu dejín využívané s cieľom formulovať a posilniť základné elementy národných identít, nacionalistických idiómov a ideológií.[78] Náboženstvo a náboženská pamäť sa dlho nachádzali v odlišnej situácii. Hoci sa prvé štúdie kolektívnej pamäti týkali práve náboženstva a konkrétne katolíckej cirkvi, katolíci ako tvorcovia historických naratívov boli v prvých rokoch vzostupu *memory studies* zanedbávaní. Táto absencia súvisí s celkovým nedoceňovaním náboženstva a nábožensky motivovaných aktérov počas prvých dekád kultúrneho obratu.

Nedávne štúdie však začínajú opäť obracať pozornosť smerom k náboženskej pamäti. Bernd-Christian Otto, Susanne Rau, Jörg Rüpke vo svojej štúdii vzťahu medzi náboženstvom a históriou poukazujú na to, že katolícka cirkev, rovnako ako mnohé iné náboženské skupiny, *„vždy bola a stále je dôležitým protagonistom vo verejnej negociácii historických udalostí, aktérov a vo všeobecnosti ‚pravdy'"*.[79] Ako zdôrazňujú, *„náboženské tradície nie sú len obyčajnými*

78 BERGER, Stefan. On the Role of Myths and History in the Construction of National Identity in Modern Europe. In *European Historical Quarterly*, 2009, Vol. 39, No. 3, s. 490-502. ISSN 0265-6914; BUCÚR, Maria – WINGFIELD, Nancy M. (eds.). *Staging the Past: The Politics of Commemoration in Habsburg Central Europe, 1848 to the Present*. West Lafayette: Purdue University Press, 2001. ISBN 9781557531612; LEBOW, Richard Ned – KANSTEINER, Wulf – FOGU, Claudio. *The Politics of Memory in Postwar Europe*. Durham; London: Duke University Press, 2006. ISBN 9780822338178; MÜLLER, Jan Werner. (ed.). *Memory and Power in Post-war Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. ISBN 9780521000703.

79 OTTO, Bernd-Christian – RAU, Susanne – RÜPKE, Jörg. *History and Religion, Narrating a Religious Past*. Berlin; Boston: Walter DeGruyter, 2015, s. 3. ISBN 9783110444544.

témami, ale (aktívnymi) producentmi a celosvetovými distribútormi historických naratívov".[80] V nasledujúcej časti predstavím konceptualizácie náboženskej kolektívnej pamäte pred a po kultúrnou obrate a na záver sa pokúsim konceptualizovať kolektívnu pamäť vo svetle postkonfesionálneho prístupu k histórii náboženstva.

Kolektívna pamäť je, podobne ako história, vždy výsledkom snáh dať minulosti zmysel prostredníctvom interpretácie, a ako taká je vždy predmetom diskusie a sporov. Kolektívnosť kolektívnej pamäte spočíva nielen v tom, že sa týka konkrétneho kolektívu a je vytváraná v jeho rámci, ale aj v tom, že zahŕňa mnoho prvkov, ktoré jednotlivci osobne nezakúsili. Napriek tomu, ako tvrdí nemecký historik Stefan Berger *„internalizovali si túto spomienku, ktorá im je prezentovaná prostredníctvom kombinácie verejných a súkromných naratívov ako kolektívna pamäť s predpokladom, že jednotlivci by sa mali na nej podielať"*.[81] Ako je však kolektívna pamäť vytváraná v špecifickom prostredí katolíckej cirkvi?

Prvé konceptualizácie katolíckej pamäte reflektujúce tradičné prístupy cirkevnej histórie tvrdili, že konštrukcia kolektívnej pamäte v katolíckej cirkvi vo viacerých ohľadoch odráža hierarchickú štruktúru cirkvi.[82] V prvom rade, v katolíckej pamäti boli za ústredných aktérov v konštrukcii pamäte považovaní hierarchia a klerici. Francúzsky filozof Maurice Halbwachs, ktorého prelomová práca o kolektívnej pamäti je zjavne ovplyvnená jeho zameraním práve na katolicizmus, tvrdí, že náboženská kolektívna pamäť je charakterizovaná normatívnosťou, ktorá, je *„inherentná v štruktúre náboženskej skupiny, najviac však v nerovnom vzťahu, ktorý viaže jednoduchých veriacich v ritualizovanom pamätaní k autorizovaným tvorcom kolektívnej pamäte (k hierarchii)"*.[83] Konštrukcia kolektívnej pamäte v katolíckej náboženskej tradícii, t. j. v inštitucionálnej alebo oficiálnej pamäti, formovanej touto hierarchiou, má podľa týchto teórií zvyčajne úlohu základu a autoritatívneho východiska pre kolektívnu pamäť na nižších stupňoch, zvyčajne vo farnostiach. Dôležitú úlohu tiež zohráva transnacionálna autorita pápežov. Najuchopiteľnejšie sú prejavy tejto autority v procesoch beatifikácie a kanonizácie, prostredníctvom ktorých pápež, najvyššia učiaca autorita v cirkvi, potvrdzuje kompatibilitu osobného príbehu so všeobecným naratívom katolíckej kolektívnej pamäte a autorizuje túto pamäť konkrétneho kandidáta na verejné spomínanie a uctievanie.[84]

---

80 OTTO – RAU – RÜPKE, ref. 79, s. 2.

81 BERGER, ref.78, s. 495.

82 HALBWACHS, Maurice. *La cadres sociaux de la mémoire*. Paríž: 1952, s. 211 citované v HERVIEU-LÉGER, Daniele. *Religion as a Chain of Memory*. Rutgers: Rutgers University Press, 2000, s. 124-7. ISBN 9780813528274.

83 HALBWACHS, ref. 82, s. 212; HERVIEU-LÉGER, ref. 82, s. 211.

84 WOODWARD, Kenneth. *Making Saints, Inside the Vatican: Who Become Saints, Who does*

Kultúrny obrat v histórii náboženstva však tieto polarity destabilizuje. Na jednej strane výskumníci začínajú skúmať konštrukciu náboženskej pamäte medzi bežnými veriacimi, reflektujúc obrat smerom k „žitému náboženstvu". Na druhej strane, reflektujúc postštrukturalistický prístup, vnímajú vytváranie pamäte ako kontextuálne ukotvené a fragmentované. Barbara Spálová, ktorá vo svojej práci o tvorbe pamäte v severných Čechách kombinuje prístupy sociológie a antropológie, hovorí o princípe *„integrácie opozít"*, ktorý *„vytvára určitú lojalitu hierarchie smerom k tým, ktorí sú s nimi v jednej organizácii, ktorá ich povzbudzuje k tomu, aby neprekračovali hranice vkusu, toho čo je znesiteľné, čo im umožňuje povedať len to, čo je akceptovateľné aj pre laikov"*.[85] Dominancia hierarchie v konštrukcii pamäte v rámci katolíckej cirkvi tak podľa Spálovej neznamená, že vyššie postavení svoju verziu histórie presadzujú bezohľadne. Otto, Rau a Rüpke idú ešte ďalej, keď popisujú konflikt, diverzitu a pluralitu ako bežnú súčasť vzniku náboženských historických naratívov.[86]

Ako tvrdia, *„najmä v momentoch vnútro- a medzi- náboženského konfliktu – zapríčineného súťažiacimi autoritami alebo doktrinálnymi spormi – často vznikajú naratívy, ktoré načrtávajú odlišné minulosti (a niekedy budúcnosti) a odlišné genealógie"*.[87] Takto vzniknuté kolektívne pamäte a historické naratívy môžu slúžiť na legitimizovanie autority, môžu byť prejavom snáh formovať aliancie alebo zahrnúť nových členov, ktorí sú zvyčajne konceptualizovaní ako nepatriaci do skupiny.[88]

Aké dôsledky má pre konceptualizáciu náboženskej pamäte postkonfesionálny prístup k štúdiu náboženstva, resp. dôraz na náboženskú vieru jednotlivcov? Podľa Otta, Raua, a Rüpkeho veriaci siahajú po histórii nielen preto, aby posilnili svoju spoločenskú pozíciu, ale aj preto, aby konsolidovali svoju identitu, *„zdôvodnili svoje teologické a rituálne témy, konceptualizovali nadprirodzené bytosti a udalosti, a vyčlenili teologické opozície a neveriacich"*.[89] V skratke, kolektívna pamäť je dôležitou súčasťou náboženských vier a vytvárania významov v rámci viery konkrétnych jednotlivcov. Takto chápaný koncept kolektívnej pamäte môže byť východiskom komplexného skúmania vytvárania významov národa medzi katolíkmi.

---

not, and Why. New York: Simon and Schuster, 1996. ISBN 0684815303; CASTELLI, Elizabeth A. *Martyrdom and Memory, Early Christian Culture Making*. New York: Columbia University Press, 2004. ISBN 9780231129862.

85 SPÁLOVA, Barbara. *Bůh ví proč: Studie paměti a režimu moci v křesťanských církvích v severních Čechách*. Brno: CDK, 2012, s. 372. ISBN 9788073253004.

86 OTTO – RAU—RÜPKE, ref. 79, s. 6.

87 OTTO – RAU—RÜPKE, ref. 79, s. 6.

88 OTTO – RAU—RÜPKE, ref. 79, s. 6.

89 OTTO – RAU—RÜPKE, ref. 79, s. 6.

Ako môže takto chápaná kolektívna náboženská pamäť dopomôcť k chápaniu významu národa pre katolíkov a jeho vývoja naprieč dejinami? Vytváranie významov národa a náboženstva sa neraz uskutočňuje práve v rámci vytvárania kolektívnych pamätí cirkevných a národných spoločenstiev. Dynamika vytvárania národno-náboženských historických naratívov je tak informovaná nielen postojom katolíkov k národu, ale zároveň k viere, pričom tieto dva postoje sa vzájomne ovplyvňujú. Skúmanie tejto dynamiky nám tak umožňuje rekonštruovať nielen konkrétne inšpirácie (či už náboženského, alebo nenáboženského charakteru), ale aj ich vzájomné interakcie a ovplyvňovanie.

Skúmanie národa a katolicizmu v strednej Európe po kultúrnom obrate

Pozornosť voči individuálnej subjektivite a konaniu (*agency*), a zároveň voči náboženskej viere ako dôležitému priestoru vytvárania významov, je spoločným menovateľom najnovších prístupov k štúdiu náboženstva (a národa) nielen v anglo-americkom výskume, ale aj v rámci strednej a východnej Európy. V nasledujúcej časti predstavím dve prelomové štúdie poľského katolicizmu. Tieto štúdie plne využívajú prístupy a analytické nástroje zavedené práve počas kultúrneho obratu, avšak neprehliadajú dôležitosť náboženskej viery. Ich autori sú si celkom zrejme vedomí, že náboženstvo, náboženské naratívy, symboly, rituály môžu byť využívane na presadzovanie cieľov, resp. na vytváranie významov a kultúr, ktoré nesúvisia s náboženskou vierou, ba môže ísť o čisto pragmatické využitie týchto kultúrnych foriem, niekedy aj na presadenie myšlienok, ktoré sú za hranicou ortodoxie. Tieto štúdie zároveň naštrbujú zaužívané spôsoby rozmýšľania o národe a náboženstve v strednej a východnej Európe.

Prvou z nich je kniha *The Crosses of Auschwitz* (Kríže Auschwitzu) s podtitulom *Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. Jej autorkou je kanadská sociologička z Chicagskej Univerzity Geneviéve Zubrzycki. Hlavnou témou sú tu *„diskusie medzi Poliakmi o význame národa v postkomunistickom Poľsku a vzťahu národa a rímskeho katolicizmu“*.[90] Zubrzycki sa stavia kriticky k teóriám náboženského nacionalizmu, ktoré sa zameriavajú zvyčajne na medzináboženské konflikty alebo na konflikty medzi etnikami, pričom zanedbávajú vzťah náboženstva a etnicity v rámci konkrétnej skupiny.[91]

Autorka sa sústreďuje na dynamiku vo vnútri národa a vo vnútri cirkvi, skúma na čom závisí fúzia alebo rozdelenie medzi etnicitou (alebo národnou iden-

90 ZUBRZYCKI, ref. 27, s.16-17.

91 Dobrým príkladom je: JUERGENSMEYER, Mark. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley, CA: Univ of California Press, 1993. ISBN 9780520086517.

titou) a náboženstvom alebo kedy a ako môže byť tento vzťah prediskutovaný a rekonfigurovaný. Zameriava sa tiež na kritické historické okamihy a politické rázcestia v poľskej histórii (konkrétnejšie v postkomunistickom období), počas ktorých bol tento vzťah renegociovaný.[92] Na jednej strane pritom venuje pozornosť makrosociálnym zmenám a na druhej strane skúma, ako sú tieto zmeny chápané medzi ľuďmi, medzi bežnými katolíkmi.

S cieľom ukázať premenlivosť tohto vzťahu siaha po kultúrnom prístupe k štúdiu nacionalizmu a náboženstva: národ je *„chápaný ako symbol, pozostávajúci z podsymbolov, udalostí a naratívov; je križovatkou, kde sa stretávajú rôzne diskurzy a konania s politickými a kultúrnymi aktérmi súperiacimi o smerovanie“*.[93] Národ je *„rozrobený projekt“*, ktorý sa konštituuje prostredníctvom nacionalistických udalostí, akou je napríklad „vojna krížov“ v Auschwitzi.[94] Táto a ďalšie podobné udalosti slúžia ako „okno“ do vzťahu medzi náboženstvom a nacionalizmom v Poľsku.

Tieto udalosti sú totiž podľa Zubrzyckej užitočné v dvoch ohľadoch: jednak sa počas týchto udalostí stávajú pozorovateľnými tie pretrvávajúce procesy, ktoré sú inak neviditeľné (ako napríklad rôzne konflikty v rámci skupín) a zároveň je národ prostredníctvom týchto udalostí rekonštruovaný.[95] Historické naratívy sú tiež zásadné pre vytváranie významov – význam zmien pre Poliakov je totiž možné odpozorovať z toho, ako sú tieto udalosti interpretované v rámci poľskej histórie, resp. z interpretácií tejto histórie Poliakmi. A napokon symboly, podobne ako udalosti *„generujú, kondenzujú a mobilizujú sentimenty v rámci spoločnosti“*.[96] Boj o význam symbolov zároveň odhaľuje rôznosť významov národa, náboženstva a ich vzťahu.

Výsledkom tohto výskumu je spochybnenie niekoľkých spôsobov rozmýšľania o národe a náboženstve, ktoré sú typické pre obdobie pred kultúrnym obratom a obdobie prevládajúceho veľkého sekularistického rozprávania. V prvom rade Zubrzycki spochybňuje zaužívané tvrdenie, že moderný nacionalizmus nahradil náboženstvo, alebo že dokonca je moderným náboženstvom, pričom tradičné náboženstvo by tým pádom strácalo svoju spoločenskú relevanciu (Kedourie, Hobsbawn, Anderson, Gellner).[97] V krízových obdobiach poľského štátu, počas jeho rozdelenia, rovnako ako počas komunizmu, náboženské symboly a príbehy poskytovali *„slovnú zásobou a gramatiku“* pre rozprávanie o národe,

92 ZUBRZYCKI, ref. 27, s. 22-3.
93 ZUBRZYCKI, ref. 27, s. 24-5.
94 ZUBRZYCKI, ref. 27, s. 25.
95 ZUBRZYCKI, ref. 27, s. 24.
96 ZUBRZYCKI, ref. 27, s. 26.
97 ZUBRZYCKI, ref. 27, s. 18.

jeho prítomnosti a budúcnosti.[98] Jedným zo zaujímavých a pre našu štúdiu zásadných zistení je to, že symbol kríža, ktorý je pre Poliakov dôležitým katolíckym, ale zároveň národným symbolom, využívali poľskí veriaci počas komunizmu už v jeho sekularizovanej podobe. Používanie tohto symbolu tak v konečnom dôsledku prispelo k sekularizácii poľského katolicizmu. Namiesto toho, aby náboženstvo ustúpilo nacionalizmu, alebo aby sa nacionalizmus stal náboženstvom, tak ako to predpokladali evolučno-funkcionalistické teórie nacionalizmu ovplyvnené sekularizmom, sa náboženstvo stáva nacionalizmom.[99]

Na základe svojho výskumu Zubrzycki tiež spochybňuje Geertzove chápanie kultúry ako statického systému symbolov a významov. Ako ukazuje vo svojom výskume, ľudia nie sú *„pasívnymi prijímateľmi kultúrnych systémov, ktoré obmedzujú ich činnosti“*, ale skôr *„aktívnymi používateľmi kultúrnych nástrojov v praxi“*.[100] Toto zistenie potvrdzuje relevantnosť dôrazu na aktivitu jednotlivcov vo vytváraní významov. Katolíci tak v Zubrzyckej príbehu vystupujú ako aktívni tvorcovia významov, pričom samotná cirkev je priestorom, kde sa stretajú a vzájomne súperia rôzne pohľady na koncept národa a jeho vzťah k náboženstvu.

Táto pozornosť sústredená na jednotlivcov má však svoje limity. Zubrzycki venuje len okrajovú pozornosť obsahom ich náboženskej viery. Je to do istej miery pochopiteľné vzhľadom na jej snahu venovať popri mikroúrovni dostatočnú pozornosť aj makrosociálnym procesom. Zameranie na vieru by mohlo potvrdiť, ale tiež spochybniť jej argumentáciu. V každom prípade by však štúdia získala ďalší dôležitý rozmer a v konečnom dôsledku by posilnila autorkinu argumentáciu. Mnohé ďalšie možnosti, ktoré otvára skúmanie politických, spoločenských a kultúrnych dopadov konkrétnych náboženských presvedčení, reflektuje vo svojej práci aj Brian Porter-Szücs.

Popri evidentnom a dôsledne reflektovanom kultúrnom obrate v štúdiu náboženstva je v práci Porter-Szücsa *Faith and Fatherland (Catholicism, Modernity and Poland)* (Viera a Vlasť. Katoliczmus, Modernita a Poľsko) zrejmé aj zameranie na náboženské presvedčenie. Ústrednú líniu tu tvorí príbeh modernizácie katolicizmu v Poľsku. Hoci venuje pozornosť konštrukcii náboženstva najmä zo strany kléru (ústrednými pramennými materiálmi sú kázne), jej metodológiu možno v zásade využiť aj na skúmanie konštrukcie viery katolíkmi, bez ohľadu na postavenie v rámci hierarchického usporiadania cirkvi. Základné prvky Porter-Szücsovho prístupu boli popísané v predošlých častiach tejto štúdie. Stačí preto v skratke poznamenať, že Porter-Szücs predstavuje katolicizmus nielen ako teológiu a ideológiu (hoci tie nemarginalizuje), ale tiež ako súbor písaných

98 ZUBRZYCKI, ref. 27, s.219.
99 ZUBRZYCKI, ref. 27, s. 230.
100 ZUBRZYCKI, ref. 27, s. 26.

a nepísaných pravidiel, akým je napríklad dominancia pápeža, no zároveň určitá sloboda jednotlivcov v interpretácii jeho učenia. Katolicizmus teda možno vnímať ako *„kultúrny rámec, ktorý je neustále rekonfigurovaný, udržiavaný a pretváraný tými, ktorí sa v jeho rámci vyjadrujú a pôsobia“*, pričom katolicizmus zároveň obmedzuje to, čo môžu a nemôžu povedať a urobiť. Spôsoby, akými sa toto obmedzovanie deje, závisia a menia sa na základe daného historického kontextu.[101]

V podobnom duchu sa nesie štúdium vzťahu medzi modernitou a katolicizmom. Autor skúma, ako veriaci formulovali svoje náboženské postoje ako súčasť snahy pochopiť meniaci sa moderný svet. Štúdia je štruktúrovaná okolo konkrétnych kľúčových termínov a fráz (ako napríklad cirkev, hriech, modernita, osoba a spoločnosť, politika, národ, Žid, Poliak-katolík, Mária, materská a bojovná) v rámci katolíckej slovnej zásoby, pričom autor skúma ich meniace sa významy.[102]

Výsledkom tohto prístupu nie je inštitucionálna história cirkvi, ale široký prehľad toho, o čom boli rôzni katolíci presvedčení, že je *„prikazované, povzbudzované, tolerované, či znemožňované v rámci normatívneho ideálu katolicizmu“*.[103] Porter-Szücs zároveň dospieva k záveru, že intelektuálne formácie, akou je samotný katolicizmus, nie sú *„koherentné, kohézne a schopné konania“*; sú skôr „nosičmi“ myšlienok a činov, ale nikdy ich príčinami. Ľudia totiž na týchto formáciách participujú, prispôsobujú si teologické koncepty a využívajú doktrinálne tvrdenia.[104]

Toto tvrdenie však automaticky neznamená, že neexistujú žiadne hranice. V rámci sledovaného obdobia poľského katolicizmu sa ich objavilo viacero, vrátane odmietania svätosti cirkvi, spochybňovania teologickej podstaty národa či obhajovania kongregacionalistického modelu cirkevnej hierarchie. Ak niekto na tieto hranice narazil, dochádzalo k napätiam, nesúladu a nezrovnalostiam, ktoré sa veriaci katolíci snažili vyriešiť či už odmietnutím, alebo rozšírením celkového rámca.

Niektorí katolíci reagovali na ekonomické a politické otrasy modernity vytváraním predstáv o boji katolíckeho národa proti *„slobodomurársko-boľševicko-židovsko-liberálnym“* sprisahaniam, iní volali po dodržiavaní prikázania lásky, zatiaľ čo ďalší sa úplne dištancovali od antisemitizmu, prezentujúc ho ako čisto sekulárny fenomén. Podľa Porter-Szücsa bol síce v medzivojnovom katolicizme pre rasistický antisemitizmus priestor, avšak tento antisemitizmus

101 PORTER-SZÜCS, ref. 27, s. 20.
102 PORTER- SZÜCS, ref. 27, s. 14.
103 PORTER- SZÜCS, ref. 27, s. 14.
104 PORTER- SZÜCS, ref. 27, s. 394.

z katolicizmu nevychádzal. Kombinovanie rasistického an- tisemitizmu a katolicizmu bolo preto vždy *„zvláštne a nestabilné“*.[105]

Ako uzatvára Porter-Szücs, *„Katolicizmus mal svoju modernitu, svoje vlastné prispôsobenie rétoriky progresu, svoje vlastné špecifické odpovede na spoločenské a politické transformácie.“*[106] Nešlo však o depersonalizovanú modernitu, ktorá odtláča náboženstvo bokom, ale o modernitu, ktorá bola formulovaná konkrétnymi veriacimi katolíkmi, a pre ktorých bola súčasťou prežívania ich viery.

Záver

Transformácia histórie náboženstva po kultúrnom obrate a následne vo svetle postkonfesionálneho prístupu nám otvára možnosť skúmať, čo pre katolíkov na Slovensku znamenal národ. Obe formy kultúrneho obratu, poštrukturalistický obrat aj obrat k „žitému náboženstvu“, štúdium náboženstva poľudšťujú. So spochybnením klasickej konfesionálnej (cirkevnej) histórie, jej tradičných naratívov a zamerania na hierarchickú inštitúciu spolu s esencialistickými definíciami náboženstva, prichádza záujem o štúdium cirkví a veriacich ako súčasti spoločnosti a zároveň o štúdium náboženstva ako súčasti každodennosti.

Definovaním náboženstva ako súčasti sociálnych štruktúr a jedného zo základných rámcov na vytváranie významov sa otvorila cesta k skúmaniu tvorby primárne nenáboženských významov medzi veriacimi, respektíve primárne nenáboženských aspektov náboženských významov a naopak, náboženských aspektov primárne nenáboženských významov. Kritika moderných a postmoderných teórií náboženstva, konkrétne „humanistického naturalizmu“, ktorý odsúva náboženskú vieru mimo výskumného záujmu, priniesla možnosť skúmať vytváranie významu národa aj v rámci a vo vzťahu k náboženskému svetonázoru. Avšak nato, aby sme mohli skúmať vytváranie významu národa medzi katolíkmi „na zemi“, potrebujeme – ako sme mohli vidieť na príklade konceptu kolektívnej pamäte – prehodnotiť analytické nástroje na skúmanie vytvárania významov.

V súhrne nám tak tieto zmeny otvárajú možnosť skúmať význam národa pre katolíkov na Slovensku v premenách času. Namiesto monolitnej štruktúry, ktorá hovorí takmer výlučne hlasom cirkevných a politických elít, tieto inovácie prinášajú možnosť zistiť, ako katolíci na Slovensku chápu národ v celej svojej rôznorodosti a ako je táto tvorba významu v rámci hraníc katolicizmu umožňovaná a zároveň obmedzovaná.

* Táto štúdia bola vypracovaná v rámci grantového projektu VEGA 2/0140/18 *Fenomén politickej dôvery a nedôvery v prostredí studenej vojny* na Historickom ústave SAV.

105 PORTER- SZÜCS, ref. 16, s. 395.
106 PORTER- SZÜCS, ref. 16, s. 15.

WAS BEDEUTET DIE NATION FÜR KATHOLIKEN IN DER SLOWAKEI? (ZUGRIFFE UND METHODOLOGIEN NACH DEM KULTURELLEN WANDEL UND NACH DER POST-KONFESSIONELLEN KRITIK)

AGÁTA ŠÚSTOVÁ DRELOVÁ

Der kulturelle Wandel und die post-konfessionelle Kritik der modernen und postmodernen Religionstheorien und die nachfolgende Orientierung auf den Glauben als ein wichtiger Raum für die Gestaltung von Bedeutungen bringen Innovationen mit, die ermöglichen, sich von den Einschränkungen der traditionellen konfessionellen Geschichte, ebenso wie von der Sozialgeschichte der Religion, loszureißen. Post-Strukturalismus dekonstruiert essentialistische Definitionen der Religion, welche das wichtige Fundament der traditionellen konfessionellen Geschichten darstellten. Die Religion wird unter seinem Einfluss im Sinne der Umwandlung in den Bestandteil der Gesellschaft und den Bestandteil der Prozesse der Konstruktion von Bedeutungen, Identitäten oder Kampf um die Macht humanisiert. Der kulturelle Wandel im Sinne des Wandels zur „gelebten Religion" trägt zur Humanisierung der Religion und ihre Studie im Sinne der Ausrichtung auf die erlebte Religion bei. Die Kombination dieser zwei kulturellen Wandlungen verschiebt die Verständnismöglichkeit bei der Gestaltung der Bedeutungen noch weiter: die Religion kann man also nicht nur als diskutiert und konstruiert studieren, sondern gleichzeitig als erlebt und performt mit Hilfe der Narrativa, Symbole oder Ereignisse. Post-konfessionelle Kritik erweitert unsere Prüfmöglichkeiten der Gestaltung von Bedeutungen um den Bereich des Glaubens der Einzelne. Wie der präsentierten Erforschung des polnischen Katholizismus und der Katholiken zu entnehmen ist, ermöglicht uns die Applizierung dieser Zugriffe und Methodologien nicht nur besser in das Wesen der Verwandlungen des Katholizismus im Laufe der Geschichte durchzudringen, sondern eröffnet uns gleichzeitig auch die Chance, relativ geläufige, relativ eindeutige und relativ voraussehbare Vorkommnisse der traditionellen konfessionellen Geschichte durch dynamische Vorkommnisse mit vielen Personen, Veränderungen und Wandlungen zu ersetzen.

MLitt. Agáta Šústová Drelová, PhD.
Historický ústav SAV
P. O. BOX 198, 814 99 Bratislava, Klemensova 19
Slovenská republika
e-mail: histdrel@savba.sk