

I. Co je náboženství

Radek Chlup

Než se v dalších kapitolách dostaneme k jednotlivým náboženským jevům, bude vhodné se nejprve na náboženství podívat trochu obecněji. Začneme základní otázkou, co vlastně náboženství je. Jakkoli jednoduchá se může jevit, odpověď na ni není vůbec snadná a religionisté se o ní dokážou přit na stovkách stran. Pokusím se nicméně z těchto debat vytáhnout to nejzajímavější a zároveň jimi čtenáře relativně schůdnou cestou provést. V průběhu tohoto putování budeme narážet na řadu dalších otázek. Dokážeme náboženství vymezit tak, aby naše definice fungovala na všechny doby a kultury? Dá se hranice mezi náboženským a nenáboženským jasně stanovit? Nebo mohou mít náboženské rysy i jevy zdánlivě nenáboženské? Důležitou roli při tom hraje i rozdíl mezi naší moderní společností a společnostmi předmoderními. Výklad o tom, co je náboženství, nám tak poslouží rovněž jako úvod do otázky, čím se naše společnost liší od jiných a jak je to s její údajnou sekularizací. Jsme skutečně tak nenáboženští, jak o sobě sami často tvrdíme? Nebo má spíše naše náboženskost trochu jinou povahu, takže ji na první pohled nevidíme?

Definice náboženství I: obsah náboženství

Když se moderní vědci v 19. století začali věnovat studiu náboženství, pokládali za důležité předmět svého studia jasně definovat. Záhy se ale ukázalo, že názory na to, co náboženství je, se mohou značně lišit – a liší se dodnes. To může vypadat jako zásadní nedostatek religionistiky: co to je za vědu, která se ani nedokáže shodnout na předmětu svého studia? Jak ale ještě uvidíme, tato mnohost definic má nakonec své výhody. Náboženství je opravdu něco velmi komplexního. A střídání různých definic náboženství nám v zachycení této komplexnosti může pomoci.¹

Obecně si definice náboženství můžeme rozdělit do dvou typů: na definice „substanciální“ a „funkcionální“.² Začneme tím prvním, který je jednodušší. *Substanciální definice vymezuje náboženství na základě jeho obsahu, který tvoří jeho základ neboli „substanci“.* Tento druh definice vždy *stanovuje nějaký prvek, jímž se náboženskost projevuje, a za náboženství pak pokládá vše, co v sobě tento prvek má.* Nejčastěji je za takovýto prvek pokládán nějaký typický předmět náboženské víry. Klasickým příkladem je definice náboženství, kterou britský antropolog E. B. Tylor (1832–1917) nabídl ve svém díle *Primitivní kultura* (1871): náboženství je „přesvědčení o existenci duchovních bytostí“. S takovouto definicí dodnes řada religionistů pracuje, byť ji většinou nějak mírně modifikují: hovoří například spíše o bytostech „nadlidských“ a do definice případně zahrnují i praktiky a instituce na těchto bytostech závislé (např. rituály).³

Výhoda takovéto definice je zřejmá: je jednoduchá, snadno aplikovatelná a umožňuje nám vést jasnou hranici mezi náboženstvím a nenáboženstvím. V něčem ale může podobná definice být až příliš úzká. Některé jevy, které bychom intuitivně za náboženské označili, se nám do ní nevejdou. Vůči zmíněné Tylorově definici můžeme například vznést námitku, že ne všechna náboženství mají za svůj základ

vztah k duchovním bytostem. Klasickým protipříkladem je buddhismus, který je „neteistickým“ náboženstvím bez boha: jeho ústřední postavou je Buddha, který ale není vyšší duchovní bytostí, nýbrž jen člověkem, jenž dosáhl probuzení a může sloužit jako příklad pro ostatní. Podobně i současná alternativní spiritualita se často bez duchovních bytostí obejde: jejím základem nebývá koncepce boha pojímaného jako osoba, nýbrž spíše neosobně chápaná kosmické energie.



Obr. 1: Buddha s obětinami květin a peněz v chrámu Gal Vihara v Polonnaruwě na Šrí Lance.

Otázka Buddhy jako „duchovní bytosti“ je složitější, než se zdá. V první řadě se tu liší buddhismus jižní od severního. Ten severní (mahájánový) Buddhu za duchovní bytost pokládá, ten jižní (théravádový) nikoli. Přesto ale i théravádoví buddhisté Buddhu uctívají, nosí mu obětiny a chovají se, jako by duchovní bytostí byl. Oficiální zdůvodnění zní, že Buddha tu slouží jako ideální model, na nějž se uctíváč rituálně ladí, čímž se posouvá na své duchovní cestě. Tím lze ale obtížně vysvětlit fakt, že lidé se často na Buddhu obracejí s prosbou o pomoc či odpuštění, a tedy se chovají, jako kdyby byl v soše přítomen a měl na náš svět vliv. Buddholog Richard Gombrich, který tento rozpor mezi naukou a chováním pozoroval při svém výzkumu na Šrí Lance, jej vysvětluje tím, že Buddha je pro běžné uctíváče „z kognitivního hlediska lidský, ale z emocionálního hlediska božský“. Někteří uctíváči také Gombrichovi uváděli, že v sochách je přítomna jakási „buddhovská síla“ – pouze však v průběhu rituálu.⁴ Jak ještě uvidíme v kapitole „Praxe a její smysluplnost“, v náboženství je většinou důležitější, co lidé dělají, než co si myslí, a je normální, že náboženské představy jsou nekonsistentní a platí pouze v dané rituální situaci.

Tuto konkrétní nesnáz bychom jistě mohli vyřešit tím, že náboženský předmět víry vymezíme nějak neosobněji, například jako „nad-empirickou realitu“ (tj. realitu, která není pro každého stejným a opakovatelným způsobem pozorovatelná). Pod tu se nám snadno vejde i zmiňovaná kosmická energie.⁵ V ještě obecnějším vymezení bychom mohli hovořit o „transcendentnu“ jakožto dimenzi přesahu běžného stavu našeho bytí. Tím se nám pod náboženství vejde i třeba i buddhistická „nirvána“, tj. stav konečného vysvobození z koloběhu života, v němž vyhasla všechna touha, a který tím pádem transcenduje běžné podmínky existence všeho stvořeného.

I tak ale narazíme na další problémy. Jeden z těch základnějších spočívá vůbec v samotném soustředění na *obsah náboženské víry*, tedy na různé *představy a přesvědčení*. Víra a představy jsou jistě v náboženství důležité, ale zdaleka ne vždy. Mnohá náboženství nespočívají primárně v tom, *v co člověk věří*, nýbrž v tom, *co člověk dělá*, tedy v náboženské *praxi*, v rituálu. Rituály přitom mnohdy lidé provádějí, aniž by věděli, proč. Antropologové na otázku po důvodech rituální praxe často slýchají, že „se to tak obvykle a tradičně dělá“. Nejedná se přitom jen o specifikum „primitivních“ náboženství bez propracované nauky. Řada dnešních Židů například nevěří v Boha, přesto však poctivě praktikují všechny židovské rituály a dodržují tradiční posvátná přikázání (*micvot*).⁶ Podobný fenomén není cizí ani současnému křesťanství. Průzkum z roku 2014 například ukázal, že 2 % anglikánských kněží nevěří v Boha, 16 % si pak jeho existenci není jisto (jsou agnostici) – přesto však pravidelně slouží bohoslužbu a pokládají to za vrcholně smysluplné.⁷ Jakkoli by se nám podobný přístup mohl zdát jako projev úpadku náboženství, ve skutečnosti prostě jen ukazuje, že víra je jen jednou z možných podob, jakou náboženství může mít. Provádění rituálů s člověkem něco důležitého dělá, i když při něm na božství nevěříme.

I takovýto problém se dá vyřešit, pokud substanciální definici pojmem „polyteticky“: nebudeme stavět na nutné přítomnosti jediného obsahového rysu, nýbrž takovýchto rysů stanovíme několik a budeme požadovat pouze přítomnost většiny z nich, přičemž zahrneme i dostatek rysů prakticko-rituálních. Britský antropolog Martin Southwold například ve svém článku „Buddhismus a definice náboženství“ (1978) navrhuje následující charakteristiky, které by měl daný kulturní systém z významné části splnit, aby mohl být označen za „náboženství“:

- (1) Ve středu pozornosti jsou božské bytosti a vztah lidí k nim.
- (2) Svět je v různých svých oblastech rozdělen na posvátné a profánní, přičemž ve středu pozornosti je vztah posvátnému.
- (3) Zaměření na spásu, která nám umožní se vymanit z běžných podmínek světské existence.
- (4) Rituální praxe.
- (5) Představy, která nejsou logicky ani empiricky prokazatelné ani vysoce pravděpodobné, nýbrž je třeba v ně zkrátka věřit. ...
- (6) Etický kodex, který se o takové představy opírá.
- (7) Nadpřirozené sankce za porušení tohoto kodexu.
- (8) Mytologie.

- (9) Soubor posvátných spisů nebo ústních tradic.
- (10) Kněžstvo nebo podobná specializovaná náboženská elita.
- (11) Spojení s morálním společenstvím, „církev“. ...
- (12) Spojení s etnickou nebo jinak vymezenou skupinou.

Do takto široké a zároveň flexibilně ohraničené definice se nám již bez problému vejdou všechny velké tradiční náboženské systémy (zvláště když nestanovíme přesný počet rysů, který musí být splněn), a to včetně praktikujících židovských či křesťanských „ateistů“. Její podstata je vlastně *prototypická*: vychází z nejznámějších světových náboženství (zejména z křesťanství) a na jejich základě popíše, jak vypadá ideální příkladná ukázka náboženství. V tom je ale zároveň i její možná slabina. Je praktická tam, kde chceme s určitou mírou volnosti postihnout právě onu typickou podobu, kterou náboženství mívá. Většinou navíc zohledňuje především podobu, kterou má dané náboženství v moderní době a která je v dané tradici vnímána jako „oficiální“, nikoli jako „lidová“ (viz blíže kapitolu „Oficiální a žité náboženství“). Na své meze naopak podobný přístup k definování naráží tam, kde se dané jevy začínou v důležitých rysech z prototypu vymykat. K tomu může docházet u různých domorodých kultur, pro jejichž „náboženství“ většinou ani nemáme pojmenování, ale stejně tak i u různých nových forem religiozity, které do prototypu nezapadají právě kvůli své novosti.

Dnes je například jednou z celosvětově nejrozšířenější náboženských forem výše zmíněná alternativní spiritualita – u nás často označovaná jako „ezo“.⁸ Alternativní spiritualita se zrodila z kontrakulturní revoluce konce 60. let, která odmítla tradiční západní podoby náboženství a začala experimentovat s novými duchovními formami, jež čerpaly z ezoterismu a z různých exotických kultur. Původně se týkala pouze malých alternativních skupin napojených na hnutí hippies, postupně se ale nepozorovaně stala široce sdílenou formou religiozity. Chová se však o poznání jinak než křesťanství, islám nebo buddhismus. Nejenže nebývá teistická (nepracuje s koncepcí boha), ale především nevytváří ani jasně vymezená společenství ani nemá jednolitou nauku, mytologii či rituální praxi. Většinou funguje spíše na bázi různých terapií, duchovních cest, seberozvojových metod a workshopů, které si každý jedinec může nakombinovat dle své potřeby. Může cvičit jógu, věnovat se meditaci, chodit své vztahové problémy řešit na rodinné konstelace, vykládat si občas tarotové karty, zúčastnit se workshopu holotropního dýchání nebo si zvolit některou z četných alternativních terapií. Jednotlivé metody spolu sice vykazují některé společné rysy, díky nimž je dokážeme identifikovat jako součást téhož náboženského proudu, v konkrétních obsazích se však často zásadně liší. Většina těch, kdo se alternativní spirituality účastní, o ní vůbec neuvažují jako o „náboženství“ ve smyslu, jaký předpokládá výše uvedená Southwoldova definice. Často se dokonce záměrně od jakéhokoli náboženství distancují, neboť ho mají spojené se svazující a dogmatickou církevní hierarchií. Mnozí ze specialistů pořádajících „ezo-workshopy“ se záměrně vyhýbají jazyku, který by jakkoli připomínal tradiční náboženský jazyk, a používají spíše jazyk spiritualizované psychologie: hovoří o transformaci vědomí, léčbě

traumatu, rozvoji vnitřního potenciálu apod. Z téhož důvodu alternativní spiritualita nefiguruje ani v běžných sociologických výzkumech, takže v ČR při sčítání lidu vzniká dojem, že skoro 80 % společnosti jsou „nevěřící“. Přitom například International Social Survey Programme z roku 2018 ukazuje, že téměř polovina Čechů bere vážně schopnosti věštců a léčitelů, což nejspíše znamená, že nějaké aspekty alternativní spirituality praktikují. Přesné sociologické zmapování nám ale zatím chybí. Jelikož alternativní spiritualita neodpovídá prototypickým představám o tom, jak má náboženství vypadat, je pro nás do velké míry neviditelná: sociologové se na ni v průzkumech neumí ptát a její praktikanty zase často nenapadne se k ní hlásit. Přitom přinejmenším u nás je to dnes ta nejrozšířenější forma náboženství vůbec.



Obr. 2: Masopust v Roztokách, únor 2020.

Substanciální přístup je nepraktický také při zkoumání lidových praktik, které nezapadají do oficiálních náboženských systémů. Označili bychom například masopustní slavnosti za náboženské? A pokud bychom tak nechtěli označit dnešní masopusty, označili bychom tak alespoň ty z předmoderní doby? Substanciální definice nám zde příliš nepomohou: při masopustech sice lidé vystupovali v maskách různých „nadlidských“ postav, ty se ale nijak nekryly s postavami oficiálního křesťanství a stěží bychom mohli hovořit o přímočaré víře v ně. Zároveň však není pochyb, že masopusty (stejně jako další praktiky typu velikonoční pomlázky) v životě venkovských křesťanů hrály zásadní roli. Byly vnímány jako napojené na širší kosmické procesy a byly pevně začleněny do celoročního rituálního cyklu, v němž se s oficiálními křesťanskými rituály proplétaly a doplňovaly. Upírat jim tedy jakoukoli náboženskost by bylo krátkozraké. Viz blíže kapitolu „Oficiální a žité náboženství“.

Definice náboženství II: co náboženství dělá

Odlišný přístup nabízí funkcionální definice. Ta se neptá, *co náboženství je*, ale *co s námi dělá*, jakou roli v lidských životech hraje, jaká je jeho *funkce*. Za náboženství je pak označeno cokoli, co takovouto funkci plní. Možných funkcí je celá řada: náboženství

může být vše, co lidi propojuje ve společenství sdílejícím tytéž hodnoty, pomáhá jim vyrovnávat se s nejistotou a úzkostí tváří v tvář lidské konečnosti a smrtelnosti, případně vtiskává lidskému životu nadčasový obecnější řád.

Klasický příklad funkcionální definice nabídl sociolog Émile Durkheim (1858–1917) ve svých *Elementárních formách náboženského života* (1912, s. 55–56):

Náboženství je jednotný systém představ a praktik vztahujících se k posvátným věcem, to jest k věcem odtahitým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev.

Základní funkcí je zde sjednocování lidí v „morálním“ společenství (tj. sdílejícím tytéž hodnoty a totéž pojetí řádu), a to na základě vztahu k „posvátným věcem“. Ten může na první pohled připomínat „nadempirickou realitu“ ze substantiálních definic, v Durkheimově pojetí ale na posvátnosti nic nutně nadempirického není. Posvátné je pro něj cokoli, co se v dané společnosti stane nositelem jejích klíčových kolektivních hodnot. „Posvátné“ pro něj vlastně znamená „nedotknutelné“. Někdy se posvátnost může opírat o něco „nadempirického“ (např. o boží přikázání), stejně tak ale mohou být posvátné třeba sekulární státní symboly (jejichž nedotknutelnost u nás ošetřuje zvláštní zákon zakazující jejich hanobení) nebo klíčové hodnotové principy (lidská práva, rovnost všech lidí apod.). Posvátné věci a hodnoty jsou chápány jako natolik výsostné, že pro zacházení s nimi existují jasná pravidla, která je ochraňují a brání jejich „zprofanování“. Proto o nich Durkheim ve své definici hovoří jako o „věcech odtahitých a zakázaných“.

Durkheimova definice je omezená v tom, že opět příliš úzce klade důraz na jasné vymezené společenství, takže ani do ní by se nevešla již zmiňovaná alternativní spiritualita. Tento problém řeší jiné funkcionální definice, jež hlavní funkci spatřují na rovině *řádu, který náboženství lidskému životu vtiskává*. Asi nejslavnější ukázkou je definice, kterou v roce 1966 nabídl americký antropolog Clifford Geertz (1926–2006) ve svém článku „Náboženství jako kulturní systém“ (s. 107):

Náboženství je systém symbolů, které v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že formulují pojmy obecného řádu bytí a obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické.

Geertzova definice důmyslně kombinuje řadu aspektů: náboženství má pro něj silnou emocionální stránku, vyvolává v nás hluboká rozpoložení (bázeň, radost, klid, odvahu apod.), ale také silnou motivaci k jednání (např. ochotu snášet utrpení nebo odhodlání k práci na sobě samém). Tyto „nálady a motivace“ jsou ale náboženské pouze v případě, že jsou zároveň napojeny na kosmologii a jsou vnímány jako projev obecnějšího řádu bytí, který pomáhá dávat životu smysl. To vše zprostředkovávají *symboly* – ať už v podobě předmětů, obrazů, příběhů či třeba rituálních úkonů. Symboly v sobě řád bytí koncentrují, umí ho přetavit do emocí a zároveň ho i společensky komunikovat (viz blíže kapitoly „Symbolické myšlení“ a „Symbolické jednání“).

Pro křesťana je například jedním z ústředních symbolů kříž. V podobě křížku na krku vyjadřuje jeho křesťanskou identitu. Když se člověk křížku dotkne, na chvíli ho to vytrhne z každodenního dění a uvede do jiného rozpoložení. V krajině kříž vytyčuje klíčové orientační body, a pomáhá tak posvátně strukturovat prostor, čímž je osobní rozměr doplněn o rozměr kosmický. Na hrobě nám připomíná lidskou konečnost a příslib spásy. V podobě rituálu pokřizování se pomáhá vyznačovat hranici mezi posvátným a profánním (např. při vstupu do kostela) nebo slouží k ochraně v nebezpečí a navozuje propojení s Bohem. Kříž získává nadčasovou a kosmickou platnost tím, že odkazuje ke Kristovu ukřižování, které je základním archetypickým příběhem křesťanství. Dokáže tak evokovat vytrvalost a ochotu snášet utrpení ve jménu vyšších hodnot („nést svůj kříž“). Je ale i předzvěstí toho, jak se utrpení změní ve zmrtvýchvstání, a dodává tak naději a vizi nejzazšího smyslu.

Pro muslima je jedním z klíčových symbolů modlitba, kterou provádí pětkrát denně na rituálním koberečku směrem k Mekce. Modlitba dává každému dni jasnou časovou strukturu, do všedního shonu vnáší pět posvátných chvil, v nichž se člověk odkládá svůj stres a přeladí se do klidného rozpoložení. Tomuto přeladění napomáhá rituální očista, jež často modlitbě předchází: muslim si při ní v pevném pořadí a s přesně daným postupem omývá obličej, ruce, hlavu a nohy. Kobereček pomáhá vytvářet oddělený posvátný prostor, nasměrování k Mekce poskytuje jasnou prostorovou orientaci nezávislou na konkrétním čase a místě a dodává modlitbě kosmicko-společenský rozměr: Mekka představuje posvátný střed světa, k němuž všichni muslimové hledí. Vlastní text modlitby věřícímu zpřítomňuje Boží velikost a vyvolává v něm pocity zbožné úcty a následné odhodlání (motivaci) dodržovat po celý den principy islámské etiky.

Geertzova definice je praktická v tom, že nevyžaduje přítomnost jasně vymezeného společenství. I v Geertzově pojetí sice náboženství jakési společenství vytváří, ale nedělá to primárně na rovině sociálních vztahů, nýbrž na rovině kulturních představ: to, co přívržence daného náboženství spojuje, je *sdílený systém symbolů*. Do takovéto definice se nám proto snadno vejde i současná alternativní spiritualita. Její pestré techniky sice nejsou sjednocené žádnou jednotnou naukou, nabízejí však široký repertoár volně propojených symbolů, které formulují pojmy obecného řádu bytí a dokážou vyvolávat pocit intenzivní realističnosti. V roli symbolů zde mohou být tělesné pozice při józe, mentální postoj vědomé pozornosti při meditaci, typový příběh léčby traumatu, který má člověk před očima při své terapii, nebo třeba obrazy z tarotových karet, jejichž prismatem člověk pohlíží na svůj život a nachází v něm archetypické významy. Takovéto různorodé symboly sice netvoří systém v logicko-racionálním smyslu, jsou ale provázané různými obecnějšími koncepcemi, které se napříč různými technikami často opakují: například holismem a důrazem na rovnováhu protikladů, koncepcí posvátné energie (ať už kosmické, nebo osobní psychofyzické) nebo důrazem na transformaci vědomí a osobní duchovní rozvoj. Jednotlivé techniky také často spolupracují a podporují se – například meditace často funguje jako úvodní cvičení v rámci složitějších technik.

Klasická námitka proti funkcionálním definicím zní, že jsou příliš široké. Jelikož neříkají, co náboženství je, ale pouze jakou funkci plní, vejde se pod ně i řada jevů, které běžně za náboženské nepokládáme. Durkheimovu definici například snadno naplní i komunismus ve své podobě z raných 50. let: byl to jednotný systém představ a praktik (měl i své rituály a svátky), vztahoval se k posvátným věcem (ke komunistickým hodnotovým principům a symbolům), sjednocoval všechny své přívržence v jediném morálním společenství. Totéž ostatně v jen o málo slabší míře platí obecně pro moderní nacionalismus: jak ještě uvidíme, i ten měl (a zčásti stále ještě má) své mýty a rituály a od poloviny 19. století po více než sto let plnil roli jakéhosi „občanského náboženství“, které všechny členy národa spojovalo v jednom morálním společenství.

Dnes bychom analogicky mohli hovořit o „náboženství“ neoliberálního volného trhu a s ním úzce spjatého konzumerismu (viz kapitolu „Náboženství a ekonomie“).⁹ Trh by sice nesplnil parametry durkheimovské definice (nevytváří jasně vymezené společenství), Geertzově definici však dobře odpovídá. Vezměme si třeba reklamy, které můžeme pokládat za mytologii tržního náboženství.¹⁰ Ty opravdu představují „systém symbolů“. V koncentrovaných obrazech nám poskytují svého druhu lexikon hlavních starostí, úzkostí a snů naší kultury. Nabízejí nám obrazy a metafory, jimiž dáváme smysl své zkušenosti. Reklamy mají za svůj cíl v nás ustavovat „silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace“: vyvolávají v nás touhu, motivují nás k rituálnímu jednání v podobě zakoupení nebo používání daného výrobku a nabízejí nám nějaký druh emocionálního rozpoložení – jak negativní, před nímž nás chtějí ochránit (stres, strach z klíšťat či bacilů), tak pozitivní, které slibují vyvolat (uvolněná relaxace na pláži, euforická oslava s přáteli, klidná a jistá jízda autem horskou krajinou). „Pojmy obecného řádu bytí“ formulují reklamy v podobě nadčasových sloganů, které se podobají moudrým výrokům ze svatých spisů („Tvoje cesta ke změně.“ „Bez srdce bychom byli pouhé stroje.“ „Protože za to stojíš.“ „Je krásné být sama sebou.“). Často se ale na „obecný řád bytí“ napojují prostě jen tím, že nám nabízejí ideální archetypické obrazy, které vytvářejí podobně nadčasový dojem jako starověké mýty (rajský ostrov s pláží, pár v romantické situaci, dokonalá rodinná pohoda). Geertzovými slovy: jsou obdařeny „takovým nádechem skutečnosti“ že se jimi vytvářené „nálady a motivace zdají jedinečně realistické“.

Někdo by mohl namítnout, že vejde-li se podle Geertze pod pojem náboženství něco tak bytostně profánního, jako jsou reklamy, ukazuje to neudržitelnou širokost jeho definice. Tato širokost ale nemusí být nutně jen nevýhodou. Může být naopak právě tím, co funkcionální definice činí zajímavými. Dá se pomocí nich ukazovat, že i v naší z velké části nenáboženské společnosti řada klíčových náboženských prvků v sekularizované podobě nadále funguje. To nám jednak některé sekulární jevy umožňuje popsat v novém světle, jednak nám to na základě této podobnosti umožňuje zpětně lépe rozumět jevům, které bychom i intuitivně označili za náboženské. Nahlížet na reklamy jako na náboženský jev je inspirativní a umožní nám to chápat, jak vlastně fungují a co všechno s námi dělají. Z reklam se tím pro nás stanou

fascinující obrazy, které symbolicky vystihují a formují naše ústřední hodnoty, a které je proto na místě podrobit kritické analýze. Ještě se k tomu opakovaně budeme vracet.

Přístup k definici náboženství v této knize

Jaká je tedy ta správná definice náboženství? Takováto otázka je špatně položená. Náboženství – stejně jako všechny sociální jevy – není žádná pevně daná entita s ostrými hranami, kterou by různé definice postihovaly buď správně, nebo špatně. Náboženství je naše pojmenování pro některé aspekty lidského sociokulturního světa. Jak si je vymezíme, závisí na tom, co přesně chceme ukázat. *Definice sociálních jevů nikdy nevisí ve vzduchu. Jsou to praktické nástroje, které nám umožňují komplexní lidský svět nějak zajímavě popsat.* Jako ale mechanik potřebuje na různé činnosti různé nástroje, tak i religionista potřebuje různé definice v závislosti na tom, čím se právě a zabývá a co na tom chce předvést. Ptát se, která definice je „správná“, je podobné otázce, zda je lepší nástroj šroubovák, nebo kladivo. Spíše potřebujeme vědět, *co každá definice umí, k čemu ji lze vhodně použít, a k čemu se naopak nehodí.*

V tomto ohledu je základní rozdíl mezi definicemi náboženství jasný. Ty substantiální dobře umí charakterizovat náboženství v jeho typických moderních podobách, jak je známe z velkých náboženských systémů. Nehodí se moc na nově vznikající náboženské formy nebo na rozbory společností předmoderních. Funkcionální definice jsou naopak flexibilnější, a proto se lépe hodí právě na mapování nových forem religiozity nebo na srovnávání forem moderních a předmoderních. Mají také méně ostré hrany, a proto je lze zajímavě použít tam, kde našim výzkumným cílem není od sebe různé sociální jevy ostře oddělit, ale naopak poukázat na jejich překryvy.

I v této knize budu proto pracovat s oběma typy definic. V kapitole „Náboženství a politika“ budu například náboženství chápat substantiálně, protože mým cílem bude ukázat různé podoby vztahu mezi náboženstvím a politikou, na což tyto dva aspekty lidské kultury potřebuji mít zřetelně odlišené. V řadě jiných kapitol naopak budu ukazovat, že i politika má někdy rysy příbuzné těm, které známe z velkých náboženství – ať už v práci s posvátným časem a prostorem (viz kapitolu „Posvátný čas a prostor“), nebo třeba v používání historických příběhů jako legitimizujících mýtů (viz kapitolu „Mýtus a dějiny“). K tomu mi lépe poslouží funkcionální přístup.

Funkcionální pohledy budou v této knize převládat. Jelikož je psána tak, aby byla srozumitelná i pro nereligionisty, kteří nemají náboženství jako hlavní předmět svého zájmu a potkávají ho spíše jako jeden z aspektů nějakých nenáboženských témat, nebylo by strategické mít definici náboženství příliš úzkou. Funkcionální pohled nám umožní lépe chápat, proč i třeba politika či ekonomie mohou v nějakém svém aspektu mít občas některé náboženské rysy. A to nám v opačném směru pomůže lépe pochopit i náboženství. Řada náboženských forem totiž dnes na první pohled může působit bizarně a iracionálně. Například představa, že si přízeň bohů vysloužíme podříznutím a snědením obětního zvířete, je nám na první pohled velmi vzdálená, snáze ji ale pochopíme, když si princip oběti zobecníme a budeme si hledat jeho analogie v naší sekulární kultuře – třeba v oběti vlastního pohodlí ve jménu vyšších

ideálů nebo v oběti vojáků padlých za vlast (viz kapitolu „Náboženství a násilí“). Podobně indiánské „potlače“, při nichž náčelníci předvádějí, kdo s chladnou tváří spálí v ohni více svého majetku, nám začnou připadat o poznání srozumitelnější, když si uvědomíme, že naše konzumní nakupování funguje na dost podobném principu (viz kapitolu „Náboženství a ekonomie“). Náboženským rituálům pro změnu lépe porozumíme, když si je srovnáme s našimi vlastními rituály sekulárními, ať už s různými symbolickými úkony typu klepání na dřevo, nebo s občansky slavenými pohřby (viz kapitolu „Symbolické jednání“). Jako společný prvek se nám často bude ukazovat *symbolické myšlení a jednání*, která je základní složkou výše probírané Geertzovy funkcionální definice. To vše nám umožní *náboženským jevům lépe porozumět tím, že si je propojíme s vlastní zkušeností*. Mým cílem nebude tvrdit, že vše je nakonec náboženské. Budu ale často ukazovat, že i na první pohled nenáboženské oblasti mají překvapivě často nějaké rysy, které je s náboženstvím spojují.



Obr. 3: Vyhlášení samostatného Československého státu na Václavském náměstí u sochy svatého Václava 28. 10. 1918.

Svatý Václav je dobrou ukázkou toho, jak je dnes nesnadné vést mezi náboženským a sekulárním ostrou hranici. Jen malá část Čechů nejspíše věří na sv. Václava v katolickém slova smyslu jako na duchovní bytost prostředkující mezi lidmi a Bohem. Stejně tak pověsti o Václavově vyčkávání se svými rytíři v Blaníku bereme spíše jako pohádku. Přesto se ale v klíčových okamžicích našich dějin spontánně shromažďujeme u jeho sochy, kterou podvědomě chápeme jako posvátný střed české země. Oslavujeme zde svá vítězství, jako v roce 1918, ale také se sem uchylujeme v krizích, jako v roce 1968 a 1989 či při řadě polistopadových

protestních demonstrací. S každou takovouto velkou událostí získává Václav novou vrstvu významů a funguje pak jako symbol, který nám všechny tyto vrstvy dokáže evokovat. Při Sametové revoluci byl navíc Václav obložený zapálenými svíčkami, které jsou standardními pomůckami při náboženském uctívání. Totéž se opakovalo v roce 2011 při pohřbu Václava Havla, který se tím v tu chvíli také propojil s duchem sv. Václava a na onen svět odcházel pod jeho ochranou. Jakkoli tedy na vědomé rovině na sv. Václava nevěříme, na rovině jednání se k němu opakovaně vztahujeme a vzdáváme mu úctu. Je pro nás důležitější, než si připouštíme, a našemu politickému vědomí dodává jakýsi transcendentní rozměr.

Historická podmíněnost definic náboženství

Při debatách o definicích náboženství je třeba mít na paměti, že společenské jevy nejsou žádnými ohraničenými entitami. Jsou to aspekty složité spleti sociálního života, do níž se svými definicemi pokoušíme vnést nějaký řád. Hranice mezi jevy náboženskými a nenáboženskými proto nejsou nikdy úplně ostré. Zároveň se ale v některých společnostech mohou vyjevovat ostřeji než v jiných. A to je i případ společnosti moderní. Vlastně teprve v ní začalo dávat smysl o náboženství jako samostatné kategorii přemýšlet. Definice náboženství je v tomto smyslu *kulturně a historicky podmíněná*: není neutrálním a obecně aplikovatelným popisem, nýbrž se v ní odráží naše vlastní sebepojetí, které poté poměříme s jinými dobami a kulturami.

Historicky podmíněný je i sám pojem náboženství.¹¹ V předmoderní době měly náboženské aspekty v podstatě všechny stránky sociálního života – od politiky, přes ekonomii, po právo či umění. Proto nedávalo smysl „náboženství“ nějak vydělovat z kontinua sociálních aktivit a nebylo potřeba pro ně mít samostatné slovo. Římané sice měli termín *religio*, z něhož moderní pojem náboženství pochází, měl však primární význam svědomitosti a mravního závazku, a to jak při vykonávání tradičních rituálů, tak v různých sociálních oblastech. Již svatý Augustin si v 5. století ve svém spise *O Boží obci* (X 1) stěžuje, že pro úctu ke křesťanskému Bohu není pojem *religio* vhodný, neboť se často týká spíše udržování náležitých společenských vztahů v rodině a mezi přáteli.

Podobná situace přetrvávala i ve středověké křesťanské Evropě. Existovala v ní sice dělba práce mezi mocí světskou a církevní, v praxi se ale obě tyto moci silně prolínaly (viz kapitolu „Náboženství a politika“). Křesťanství zároveň fungovalo jako celospolečenský „posvátný baldachýn“ (jak to ve své stejnojmenné knize z roku 1967 nazývá americký sociolog Peter Berger), jako všezahrnující systém smyslu, který legitimizuje všechny sociální instituce tím, že je umísťuje do posvátného a kosmického referenčního rámce, v němž mají všechny své pevné místo. Ve středověkém světě soupeřících místních šlechticů byl takovýto sjednocující křesťanský rámec obzvláště důležitý, protože dokázal mocensky rozdrobenou Evropu kulturně propojit a poskytnout jí autoritativní oporu.

Tato nábožensky zaštiťovaná jednota světa a smyslu se rozpadla až v moderní době. První trhlinu v „posvátném baldachýnu“ způsobila reformace, s níž se křesťanství rozdělilo na více církví. Následné náboženské války, které Evropu vyčerpávaly až do poloviny 17. století, názorně ukázaly, že mísení politiky a

náboženství může mít zničující následky. Po jejich konci se proto v protestantských zemích šíří myšlenka oddělení náboženství od státu. Anglický filosof John Locke ve svém *Dopise o toleranci* (1689) prosazuje ostré odlišení státní správy, která se týká věcí veřejných, od náboženství, které je čistě věcí individuální víry a spásy. Podobný pohled jde ruku v ruce s postupně se šířícím pojetím moderního státu jakožto dobrovolného svazku autonomních jedinců (na rozdíl od staršího pojetí, v němž byl celek společnosti důležitější než jedinci, kteří jej tvořili – viz kapitolu „Jak a proč náboženství vzniká“). Výsledkem bylo *ustavení náboženství jako zřetelně oddělené společenské sféry*, která byla ostře odlišena od jiných sfér: od politiky, ekonomie, vědy, umění atd. Náboženství mělo nadále být pouze záležitostí soukromé víry, která je obhospodařovaná jasně definovanými církevními institucemi. *Teprve s tímto oddělením vzniká i opačná kategorie „sekulárního“ jakožto něčeho, do čeho náboženství nemá zasahovat.*

Tento specifický vývoj moderní západní společnosti nám dnes o náboženství umožňuje přemýšlet jako o jasně ohraničené kategorii, kterou lze postihnout substantiálními definicemi. Takovéto oddělení je ale velmi nesamozřejmé a neobvyklé. Pokud studujeme náboženství napříč dějinami a civilizacemi, typicky nacházíme spíše situaci, kdy nejrůznější sféry společnosti a kultury občas získávají více či méně náboženský nádech, aniž by ale bylo možné náboženské od sekulárního jasně oddělit. Indický kastovní systém je například na základní úrovni prostě formou společenské hierarchie, tato hierarchie je však vyjadřována přes obecnější koncepci čistého a nečistého, která vykazuje zřetelně náboženské rysy: vyšší kasty jsou vnímány jako „čistší“ a musí omezovat svůj kontakt s kastami nižšími, aby se od nich „neposkvřily“. Zároveň je ale v praxi nemožné se takovýmto kontaktům vyhnout. Je proto nutné je ritualizovat tak, aby se riziko poskvrnění omezilo. Zvláště u jídla je přesně stanoveno, které potraviny může kdo od koho za jakých okolností přijímat. Jakkoli se nám některé z těchto pravidel mohou jevit jako analogie naší hygieny, v praxi je řada z nich z čistě hygienického hlediska nepochopitelná a má za sebou složitou a nám cizí symbolickou logiku. Oddělit aspekty „náboženské“ od „praktických“ je zde obtížné.

Někteří radikální postkoloniální autoři dokonce dnes z těchto důvodů chtějí kategorii náboženství úplně opustit, protože je v jejich očích výrazem koloniální dominance, s níž Západ jiným zemím vnucuje své historicky podmíněné kategorie.¹² Podobný přístup je ale zbytečně vyhrcočený. Vyjdeme-li z výše nastíněného obrazu definic jako praktických nástrojů, které má religionista ve své „pojmové brašně“ k dispozici pro různé druhy zkoumání, rovnal by se vlastně tento přístup vyhození několika do té doby důležitých nástrojů v obavě, že by je někdo mohl špatně použít. Můj návrh je žádné nástroje nevyhazovat, a namísto toho jen dobře vědět, jaké má každý z nich meze. Jednou z těchto mezí je i to, že jasné odlišení náboženského a sekulárního je neobvyklou zvláštností historického vývoje moderní západní společnosti, a mimo ni může tudíž hledání podobně ostrého oddělení být nemístné.

Situaci zároveň komplikuje fakt, že nezápadní společnosti mnohdy samy kategorii náboženství vstřebaly a začaly se podle ní chovat a využívat ji k odporu vůči kolonialismu. V 19. století v tomto duchu vznikají například modernistické podoby

hinduismu a buddhismu, které jsou přizpůsobené západním představám o náboženství. Ve 20. století pak dokonce přecházejí „do protiútoků“ a šíří se na Západ, kde zejména od konce 60. let slaví velký úspěch. Již zmiňovaná alternativní spiritualita je v mnohém dědicem tohoto procesu (např. dnes velmi rozšířená meditační technika mindfulness má původ právě v modernistickém buddhismu).¹³ Pro pochopení všech těchto procesů je práce s kategorií „náboženství“ užitečná, byť při vědomí její historické podmíněnosti.¹⁴

Implicitní náboženství

Funkcionální pohled nám navíc i ono západní oddělení náboženského a sekulárního umožňuje zajímavě zpochybnit. Rozšířený příběh o vývoji moderní religiozity (tzv. „teorie sekularizace“) zní, že s oddělením od jiných společenských sfér se náboženství postupně stalo se čistě individuální „privatizovanou“ záležitostí, čímž ztratilo na významu. Podle již zmiňovaného Petera Bergera tím přestalo hrát roli zastřešujícího „posvátného baldachýnu“ a jednotlivé sektory společnosti a kultury byly vyňaty z jeho dominance. To je na nějaké rovině jistě pravda. Znamená to ale opravdu, že naše společnost nemá žádný „posvátný baldachýn“, tj. žádný sdílený systém smyslu, který je chápán jako nedotknutelný? Nedošlo spíše k tomu, že tento baldachýn nám přestalo poskytovat náboženství v úzkém (substanciálním) smyslu slova, a proto jeho funkci musí plnit jiné instituce?

Kanadský religionista John Badertscher ve svém článku „Ústřední role koncepce implicitního náboženství pro religionistiku“ (2002) tento stav uchopuje přes rozlišení mezi náboženstvím „implicitním“ a „explicitním“.¹⁵ *Explicitní náboženství* je právě ono moderně zúžené, které nám již sdílený celospolečenský rámec posvátného smyslu neposkytuje a odpověď na otázku smyslu nabízí jen jednotlivcům, kteří svou osobní víru rozvíjejí v rámci nějaké církve. *Implicitní náboženství* naopak označuje všechny ty aspekty náboženskosti, které se do takto zúžené škatulky nevejdou, ale které i nadále zčásti plní roli posvátného baldachýnu a pomáhají našemu životu dávat smysl. Badertscher sem řadí mnohé z oněch „sekulárních“ jevů, které nám v rozporu s běžnými představami vyšly dle funkcionálních definic jako „náboženské“: nacionalismus, neoliberální konzumerismus, ale stejně tak i sekulární rituály typu pohřbů či svateb, psychoterapii jakožto naši obdobu léčebných rituálů nebo vědu s jejími velkými příběhy o vzniku světa a člověka a vizemi technologického pokroku. Na osobní rovině sem ale stejně tak mohou patřit různé popkulturní fenomény typu „fandomů“, v jejichž rámci fanoušci nejen sdílejí svou vášeň pro oblíbené literární či filmové postavy, ale často se i v rámci „larpů“ za ně převlékají, „vtělují se“ do nich a na společných setkáních v jejich jménu rituálně jednají.



Obr. 4: Vánoční strom na Staroměstském náměstí v Praze, 2018.

Vánoce jsou dobrou ukázkou nejasné hranice mezi náboženským a sekulárním. Často jsou vnímány jako původně náboženský svátek, který se dnes z velké části sekularizoval a „pravé“ náboženské významy nahradil bezduchým konzumem. Historický vývoj byl složitější. Mezi církevními představami o pravých významech Vánoc a jejich reálným slavením byl rozpor odedávna. Předmoderní Vánoce vznikly ve 4. stol. jako pokus o křesťanské přeznačení Saturnálií, římského svátku převrácení řádu. Tento pokus sice uspěl v tom, že se Vánoce podařilo navázat na křesťanské obrazy, nepodařilo se však změnit jejich rozverný, karnevalový ráz, který se církev po staletí neúspěšně snažila zkrotit (v protestantském prostředí někdy i za cenu úplného zákazu Vánoc). Vánoce, jak je známe dnes, vznikly v 19. století v úplně jiném duchu jako pokus o „znovuokouzlení“ racionálně „odkouzleného“ světa v prostředí buržoazních elit, které prvky předmoderních Vánoc selektivně přizpůsobovaly moderní době a jejím humanistickým hodnotám. Ve snaze o navození magické posvátné atmosféry pracovaly s různými nadpřirozenými prvky, ale posunuly je více do režimu hry, kterou nicméně bereme v nějakém ohledu vážně (viz např. postavu Ježíška). Vánoce se zklidnily a přesunuly se z venkovního prostoru dovnitř do rodin, které se staly ústředními posvátnými jednotkami buržoazní společnosti. Od počátku byly Vánoce napojeny na nakupování a vyjadřovaly klíčové hodnoty konzumního kapitalismu, které zároveň spiritualizovaly proměnou konzumu v nezištné dávání. V tomto ohledu Vánoce fungují jako ústřední svátek našeho implicitního náboženství, který kombinuje tradici s modernitou, hru s vážností, duchovní s komerčním, náboženské se sekulárním.¹⁶

Koncepce implicitního náboženství je inspirativní a mnohé z toho, o čem v této knize budu psát, jí bude odpovídat. Přesto pojem „implicitní“ většinou používat nebudu a budu hovořit prostě o „náboženství“. Jak Badertscher sám upozorňuje, koncepce „implicitního náboženství“ dává smysl až v moderní situaci, v níž je jasné

odlišeno náboženství „explicitní“, a proto někdy může být užitečné pojmově upozornit na to, že náboženská může existovat i mimo takto zúženě chápanou explicitní škatulku. V předmoderních společnostech ale podobný problém nenastává: aspekty „explicitně“ a „implicitně“ náboženské se tu prolínají a nelze mezi nimi rozlišit. Jak ve zbytku knihy opakovaně uvidíme, politika, sociální řád či ekonomie jsou v nich zároveň sekulární i náboženské: vykazují silné rituální prvky, bývají nějak myticky ospravedlněné, jsou navázány na nějakou koncepci božského kosmického řádu. Pojem „implicitní náboženství“ by zde proto byl matoucí.

Mnozí religionisté navíc upozorňují, že ona specifická moderní situace, v níž se náboženství ostře oddělilo od jiných sfér skutečnosti, již v posledních desetiletích přestává platit. Sociologové o naší době často hovoří jako o „pozdní modernitě“, která se od klasické modernity v mnohém liší, a to mimo jiné právě stíráním hranic mezi dříve jasně oddělenými oblastmi společnosti. *Náboženství dnes stále častěji proniká do jiných, sekulárních sfér.*¹⁷ Celosvětově se dnes například náboženské organizace ve stále větší míře angažují v poskytování zdravotních či sociálních služeb, a nahrazují tak v této sféře slábnoucí národní státy. Katolické kláštery stále častěji nabízejí služby i nevěřícím, lze si v nich udělat rekreační pobyt nebo meditační kroužek, a stírá se tak hranice mezi náboženstvím a turismem. Křesťanští kněží dnes běžně ve svých farnostech pořádají zábavní odpoledne na téma fantasy románů, a stírají tak hranici mezi náboženstvím, popkulturou a zábavou. Kostely v centrech evropských měst se stále častěji mění na multifunkční „městské kostely“, které široké veřejnosti nabízejí feministické bohoslužby, léčebné zpěvy či taneční meditace. Řada křesťanských i islámských organizací dnes expanduje do ekonomické sféry a provozuje koučování a podnikatelské či finanční konzultace. Náboženské hlasy jsou stále častěji slyšet i v politice, například v debatách o potratových zákonech nebo o manželství pro všechny. Náboženství zasahuje i do módy, jak vidíme z rostoucí popularity muslimského závoje.

Řada klasických definicí náboženství se tváří v tvář tomuto „post-sekulárnímu“ vývoji začíná jevit jako poněkud zastaralá. Substanciální definice například často jádro náboženství vidí ve vztahu k nějaké mimosvětské realitě a v „zaměření na spásu, která nám umožní se vymanit z běžných podmínek světské existence“ (jak to Southwold charakterizuje v jednom z bodů své definice). Dnes se však náboženství v řadě případů „imanentizuje“, přestává se věnovat vzdálené posmrtné spáse a soustředí se na život tady a teď: na zdraví, úspěch ve vztazích a v zaměstnání, na seberozej. Dobře to vidíme nejen v alternativní spiritualitě, ale i v mnoha proudech křesťanství či islámu.¹⁸ Durkheimova definice pro změnu počítala s tím, že náboženství vytváří jasně vymezené společenství. V Durkheimově době to platilo: náboženství odpovídala církvím s přesnými seznamy členů, kteří se pravidelně setkávali v místní farnosti. Dnes ale základní jednotkou náboženství není společenství, nýbrž jedinec, který si své náboženské zájmy skládá individuálně, přičemž nemá problém například křesťanskou zbožnost propojovat s buddhistickou meditací či s různými technikami alternativní spirituality. Páteří náboženského života dnes nejsou pravidelné rituály v místním kostele či mešitě, nýbrž různé mimořádné

vzrušující události: poutě, festivaly, workshopy. Společenství jsou dobrovolná a křesťan často střídá bohoslužby v různých kostelech, mnohdy i napříč církvemi, podle toho, jak mu přijdou podnětné a zajímavé. Durkheimova definice tak na dnešní religiozitu nefunguje. Naopak spíše nazrál čas na novou funkcionální definici, která bude brát v potaz i osobní rozvoj a identitu.¹⁹

Literatura

- Badertscher, John, „The Centrality of the Concept of Implicit Religion for Religious Studies“, in Edward Bailey (ed), *The Secular Quest for Meaning in Life: Denton Papers in Implicit Religion*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2002, s. 177–200
- Berger, Peter L., *Posvátný baldachýn: Základy sociologické teorie náboženství*, př. I. Lukáš a R. Vido, Barrister & Principal, 2018 (angl. orig. 1967)
- Durkheim, Émile, *Elementární formy náboženského života*, př. P. Sadílková, Praha: Oikúmené, 2002 (fr. orig. 1912)
- Geertz, Clifford, „Náboženství jako kulturní systém“, in *Interpretace kultur*, Praha: Slon, 2000, s. 103–146 (angl. orig. 1966)
- Southwold, Martin, „Buddhism and the Definition of Religion“ *Man* 13/3 (1978): 362–379
- Tylor, Edward B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 2 vols, 4th rev. ed., London: John Murray, 1903 (1. vyd. 1871)

Témata k zamyšlení

- 1) Zkuste na nějaké náboženství bod po bodu aplikovat Southwoldovu „polytetickou“ definici. Všimněte si jak bodů, které na dané náboženství dobře sedí, tak těch, které na ně sedí méně.
- 2) Zkuste na nějaké náboženství aplikovat Geertzovu funkcionální definici. Ilustrujte konkrétními příklady všechny její části.
- 3) Jaký aspekt naší současné sekulární společnosti plní podobnou funkci jako tradiční náboženství? Svou volbu zdůvodněte a uveďte konkrétní příklady.
- 4) Proveďte jednoduchý průzkum u lidí ve svém okolí ohledně statutu Vánoc – je anebo není to náboženský rituál? Jaké důvody uvádějí? Co si o tom myslíte Vy?

¹ Tento praktický přístup k definicím hájí François Gauthier, „Elements for a Three-Tier, Three-Axial Model for the Study of Religion“, in Ansgar Jödicke und Karsten Lehmann (Hrsg.), *Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft: Standortbestimmungen mit Hilfe eines Mehr-Ebenen-Modells von Religion*, Würzburg: Ergon-Verlag, 2016, s. 157-174. Jeho text mě při psaní celé kapitoly v mnoha bodech ovlivnil

² Obecně k definicím náboženství viz např. William E. Arnal, „Definition“, in W. Braun and R. T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London and New York: Cassell, 2000, s. 21–34; David Václavík, *Religionistická typologie a taxonomie*, Brno: Masarykova univerzita, 2014, kap. 3: „Vědecké definice náboženství jako specifický způsob klasifikace“, s. 35–43.

³ Slavným příkladem je definice amerického antropologa Milforda Spiroa: náboženství je „institute spočívající v kulturně uspořádané interakci s kulturně postulovanými nadlidskými bytostmi“ (M.

Spiro, „Religion. Problems of Definition and explanation“, in Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock 1966, s. 96).

⁴ Richard Gombrich, *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford: Oxford University Press, 1971, s. 10 a 167. Obecně k uctívání Buddhy v théravádovém buddhismu viz Kate Crosby, *Theravada Buddhism: Continuity, Diversity, and Identity*, Oxford: Wiley–Blackwell, 2013, kap. 2.

⁵ Tak např. definice britského sociologa Rolanda Robertsona: „Náboženská kultura je soubor představ a symbolů (stejně jako hodnot z nich přímo odvozených), které jsou založené na rozlišení mezi empirickou a nad-empirickou, transcendentní realitou, přičemž empirické záležitosti jsou co do svého významu podřízeny těm nad-empirickým“ (R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Blackwell, 1970, s. 47).

⁶ Viz např. David Baddiel, „Thank God I’m an Atheist... and so is my Rabbi“, *The Jewish Chronicle*, 20. 4. 2023, <https://www.thejc.com/lets-talk/all/thank-god-i-%27m-an-atheist-and-so-is-my-rabbi-5gFt9z0F5GiZngwxiosj4M>; Andrew Silow–Carroll, „Religion for Non-Believers: It’s a Jewish Thing“, *The Jerusalem Post*, 20. 6. 2022, <https://www.jpost.com/opinion/article-709866>; obojí navštíveno 12. 9. 2023.

⁷ Jonathan Wynne-Jones, „Two Per Cent of Anglican Priests Don’t Believe in God, Survey Finds“, *Independent*, 27. 10. 2014, <https://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/survey-finds-2-of-anglican-priests-are-not-believers-9821899.html>, navštíveno 12. 9. 2023.

⁸ Nejlepším úvodem do alternativní spirituality jsou skripta Zuzany Kosticové *Současná alternativní spiritualita: Vznik, vývoj a základní rysy*, Praha: Husitská teologická fakulta UK, 2020, k dispozici na https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/866721/mod_resource/content/1/Soucasna_alternivni_spiritualita-skripta.pdf, navštíveno 12. 9. 2021.

⁹ K náboženství trhu viz podrobně François Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation: Nation-State to Market*, London – New York: Routledge, 2019.

¹⁰ K reklamám jako mýtům viz Douglas B. Holt, *How Brands Become Icons: The Principles of Cultural Branding*, Boston: Harvard Business Review Press, 2004.

¹¹ Vznik a vývoj pojmu „náboženství“ přehledně mapuje např. William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford: Oxford University Press, 2009, kap. 2: „The Invention of Religion“, s. 57–122.

¹² Tak nejslavněji Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

¹³ K modernistickému buddhismu viz Hanna Havnevik et al., *Buddhist Modernities: Re-inventing Tradition in the Globalizing Modern World*, London – New York: Routledge, 2017. K vlivu evropského pojetí náboženství na Indii v 19. století, stejně jako k opačnému hinduistickému vlivu na Evropu viz Peter Van Der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton: Princeton University Press, 2001.

¹⁴ V tomto duchu reaguje na Assada i F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation*, s. 280.

¹⁵ S koncepcí „implicitního náboženství“ přišel původně britský sociolog Edward Bailey, *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kampen: Kok Pharos, 1997. Dnes je systematicky rozvíjena v časopise *Implicit Religion*, který Bailey založil.

¹⁶ K Vánocům viz Jennifer Laing and Warwick Frost, „Christmas Traditions: Pagan Roots, Invented Rites“, in Jennifer Laing and Warwick Frost (eds.), *Rituals and Traditional Events in the Modern World*, London: Routledge: 2014; Jean M. Bartunek and Boram Do, „The Sacralization of Christmas Commerce“, *Organization* 18.6 (2011): 795–806; Daniel Miller (ed.), *Unwrapping Christmas*, Oxford: Clarendon, 1993.

¹⁷ Viz F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation*, zejm. s. 210–215, a pro konkrétní příklady pak kapitoly 9–10.

¹⁸ Pro příklady viz opět F. Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation*, kapitoly 9–10. Pro obecný popis viz F. Gauthier, „Intimate Circles and Mass Meetings: The Social Forms of Event-Structured Religion in the Era of Globalized Markets and Hyper-Mediatization“, *Social Compass* 61/2 (2014): 261–271.

¹⁹ V tomto smyslu navrhuje definici náboženství přizpůsobit naší době Adam Possamai, *The i-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018, kap. 5: „There Is No Such Thing as a Religion“.