

DINGIR DINGIR

1

2020

23. ročník

religionistický časopis o současné náboženské scéně

Cena 49 Kč

březen 2020



Náboženství pohledem ekonomie
Za spravedlivou společnost
Myšlením k úspěchu
Vánoce, které neexistují
Čeští katolíci a jejich majetek
Ekonomie jako duchovní disciplína
(rozhovor s Tomášem Sedláčkem)

TÉMA: Ekonomie náboženství

PROČ DINGIR



Některé starověké jazyky měly zajímavý zvyk, který spočíval v tom, že do psaného textu vkládaly tzv. ideogramy. Byly to značky, které předjímaly vlastnosti následného slova. A tak se např. v klínopisných textech vkládal před každou věc ze dřeva (např. strom, ale i stůl nebo židli) znak pro dřevo. Před rybníky, řeky apod. se vkládal znak pro vodu atd. Podobně existoval i zvláštní znak, který se musel napsat před jméno jakékoli božské bytosti nebo boha. Této značce, upozorňující na božskost toho, co bude následovat, se většinou říká podle starého sumerského označení pro boha DINGIR. Toto slovo je pak zároveň i pravděpodobně vůbec nejstarším označením pro božskou bytost, jaké známe.



Zajímavé je, že klínový znak, který se jako označení DINGIR používá, je ve skutečnosti obrázkem hvězdy, která představuje směr, k němuž člověk hledí a k němuž se upíná. Znak DINGIR se tak může pro nás stát symbolem jistě nezanedbatelného rozměru lidství, člověka, který hledá něco, co ho přesahuje, na čem se může orientovat a k čemu může směřovat. Tato lidská touha nachází nejrozmanitější podoby v nejrůznějších kulturách a sociálních skupinách. A tak i v naší současné společnosti se setkáváme s desítkami nejrůznějších náboženských skupin, jež jsou výrazem tohoto rozměru člověka.



Záměrem našeho časopisu je pozorně sledovat a zkoumat tuto současnou náboženskou scénu. Východiskem naší práce jsou principy a metody vědy o náboženství, religionistiky. Nesnažíme se tedy náboženská hnutí hodnotit nebo kritizovat, chceme je podrobně monitorovat, popisovat a adekvátně jim rozumět z hlediska příčin a souvislostí jejich vzniku a vývoje. Budeme se tedy věcně ptát, kdo nebo co je DINGIREm těch, kdo se k těmto hnutím hlásí, jak právě jejich DINGIR ovlivňuje jejich život a jaké formy jejich cesta za tímto cílem nabývá. Časopis DINGIR by tak měl pomoci odborně zkoumat a mapovat oblast, která je od pradávna neodmyslitelnou součástí života lidstva, a přesto zůstává pro mnohé nezmapovanou a nepřehlednou krajinou.

RECENZNÍ ŘÍZENÍ

Dingir se jako religionistický časopis věnuje především současné náboženské scéně. Kromě doprovodných textů dokumentujících různé náboženské postoje a zpráv obsahuje každé číslo odborné články (je na ně upozorněno dole na stránce), které podléhají recenznímu řízení. Na každý článek vypracovávají dva písemné posudky akademičtí pracovníci, členové redakční rady nebo její spolupracovníci. U těchto článků se posuzuje soulad s bibliografickou normou, jazyková úroveň textu, spolehlivost informací a vědecký přínos při jejich interpretaci. Dingir je jediným českým odborným časopisem, který se věnuje současné religiozitě.

Na přední straně obálky: Peníze na oltáři v pražském chrámu mahájánového buddhismu.

Foto: Zdeněk Vojtíšek.

Naproti: sbírka v kostele.

Foto: <https://www.gamespot.com>.



Ve dnech 5. a 6. března vystoupil na zimním stadionu v Ostravě–Porubě světoznámý kazatel křesťanského neocharismatického hnutí Benny Hinn (*1952). Posluchače především ze Slovenska, ale i z Česka a Polska oslovil evangeliem, uzdravoval je, vybízel k finančním darům a žehnal jim, aby získali bohatství, a hlavně nemovitosti. Akci pořádala slovenská církev „Kresťanské spoločenstvo Milosť“.
Foto: Petr Kučera.



Církev Šinčchondži se v posledních měsících často objevovala v českých médiích. Do těch světových se dostala kvůli koronaviru – členové jejího sboru v korejském městě Daeg roznegli nebezpečnou infekci. Zakladatel tohoto nového náboženského hnutí Man Hee Lee (*1931) se za to 2. března veřejně omluvil a 5. března slíbil, že hnutí věnuje celkem 12 miliard wonů (více než 10 milionů dolarů) na boj státu s virem. Informovala o tom agentura Yonhap a vydala i fotografii zakladatele, pronášejícího omluvu.
Foto: Yonhap News.



Světové pozornosti se dostalo neutichajícím protestům indických muslimů proti imigračnímu zákonu (CAB), který stanovuje různá pravidla pro uprchlíky z muslimských a nemuslimských zemí. Zákonem se cítí být diskriminováni a ohroženi hlavně muslimové, kteří v Indii už roky žijí a pracují. Reakce na protesty ze strany indických nacionalistů vedly k pouličním bitkám, které již způsobily smrt desítek lidí.
Foto: JNU Voice, Twitter.

EKONOMIE NÁBOŽENSTVÍ, EKONOMIKA A NÁBOŽENSTVÍ

Zdeněk Vojtíšek

Vzpomínám, s jakým nadšením a zároveň překvapením jsem se před dvaceti lety seznámil s teorií racionální náboženské volby. V knize *Činy víry*¹ jsem četl první tezi: „V mezích své informovanosti a svého porozumění, omezení dostupnými možnostmi a vedení svými preferencemi a zálibami pokoušejí se lidé činit racionální volby.“² Sociologové Rodney Stark a Roger Finke tezí o racionální volbě v oblasti náboženství zřetězili nakonec 99 a doplnili je 36 definicemi. Samozřejmě jsem z knihy vnímal i určitý redukcionismus (ostatně její podtitul zní: *Vysvětlení lidské stránky náboženství*), ale aha-efekt, který jsem tehdy pocítil, byl velmi mocný.

Ekonomii náboženství představuje v tomto čísle časopisu *Dingir* ekonom **Pavol Minárik**. Kromě jiného píše o dvou základních tématech tohoto oboru. Jedno by snad mohlo být nazváno „ekonomie náboženství v užším smyslu“ (to už jsou moje slova), neboť zkoumá náboženské chování z hlediska teorie racionální volby. Kromě vlastního Minárikova textu přináší tento *Dingir* i recenzi **Martina Klapetky** na Minárikovu základní knihu této disciplíny. O konkrétních racionálních volbách pojednávají další dva články: teolog **Pavol Bargár** napsal o tzv. teologii prosperity neopentekostálních (anebo jiným pojmem: neocharismatických) křesťanů, antropolog **Václav Křivanec** o náboženských prvcích v systému prodeje, zvaném multi-level marketing. Známe ho (aspoň zprostředkovaně) asi skoro všichni díky firmám Herbalife a Amway. Z prostředí firmy Amway také pocházejí texty („svědectví“) na třetí straně obálky.

Druhé téma by snad mohlo být nazváno „ekonomika a náboženství“. Teoretický úvod do vztahu mezi náboženstvím a typem či výkonem hospodářství poskytuje religionistka **Helena Dyndová**. Konkrétně islám může silně promluvit do ekonomiky díky svému bankovníctví, a to i do ekonomiky západních společností, jak o tom píše islamolog **Lukáš Nosek**. Jiný příklad poskytuje vliv jihoamerického pentekostalismu na tamní ekonomiku (a tím pádem i politiku). V čísle *Dingiru* 1/2019 o něm psala v tématu „Současný evangelikalismus“ hispanistka Šárka Grauvová. Nyní fenomén pentekostalismu v této části světa připomíná recenze přelomové knihy R. Andrewa Chesnuta od **Terezy Halasové**. Ze strany náboženství ovšem není ekonomika jen ovlivňována, ale ekonomické systémy jsou i kritizovány. O jedné takové kritice ze strany křesťanského teologa Kennetha Barnese referuje v recenzi jeho knihy **Pavol Bargár**.

Kritika kapitalismu ovšem nejslyšitelněji zaznívá ze strany římskokatolické církve. Teolog a religionista **Ivan O. Štampach** ve svém článku upozorňuje, že navzdory této kritice by duch „divokého“ kapitalismu mohl proniknout do české části této církve. Vztah náboženství a ekonomiky totiž není jednosměrný: nejen že náboženství ovlivňuje ekonomiku, ale ekonomika může ovlivňovat náboženství. Obavu tohoto typu vyjadřuje (v případě buddhismu) Ronald E. Purser, jehož knihu recenzovala **Helena Dyndová**. A podobnou obavu, že ekonomický systém („komerce“) ovlivnil, nebo dokonce zničil podstatu náboženského svátku Vánoc, slyšíme každý rok. Religionista **Hynek Bečka** ale prokazuje, že toto ovlivňování a ani nářek nad ním nejsou novými jevy.

Přeji čtenářům podobné otevření očí nad podněty z oboru ekonomie náboženství, jaké jsem zažil před lety sám. ■

Poznámky

1 Rodney Stark – Roger Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 2000.

2 Tamtéž, s. 85.

Doc. PhDr. **Zdeněk Vojtíšek**, Ph.D. (*1963), je vedoucím katedry religionistiky na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a šéfredaktorem časopisu *Dingir*.



OBSAH

Holismus jako filosofie a náboženství (Zuzana M. Kostířová)	2
Antropologie náboženství (Marek Halbich)	5
Téma	
Náboženství pohledem ekonomie (Pavol Minárik)	8
Náboženství a ekonomika v dialogu (Helena Dyndová)	10
Za spravedlivou společnost (Lukáš Nosek)	13
Ži dlou a prosperuj! (Pavol Bargár)	16
Myšlením k úspěchu (Václav Křivanec)	19
Vánoce, které neexistují (Hynek Bečka)	22
Čeští katolíci a jejich majetek (Ivan O. Štampach)	24
Rozhovor s Tomášem Sedláčkem	
Ekonomie jako duchovní disciplína (Pavel Hošek)	26
Události	
Křesťané vietnamského původu jsou v misi v Česku úspěšní (Zdeněk Vojtíšek)	28
Izraelem hýbe další kauza z prostředí ultraortodoxních Židů (Tomáš Novotný)	28
Rejstřík	29
Reflexe	
Bohoslužba pro zvířata (Darina Bártová)	30
Recenze	
Odrazový můstek pro obor ekonomie náboženství (Martin Klapetek)	31
Proměna náboženského prostoru Latinské Ameriky (Tereza Halasová)	32
Barnes: Kapitalismus vyžaduje vykúpenie (Pavol Bargár)	34
McMindfulness: Buduj mindfulness, posílíš kapitalismus (Helena Dyndová)	35
Čtení	
Jsem guruem bohatých (Bhagvân Šrí Radžniš – Osho)	3. strana obálky

HOLISMUS JAKO FILOSOFIE A NÁBOŽENSTVÍ

Zuzana Marie Kostičová

Současná alternativní spiritualita je všude kolem nás. Někdo jí říká „new age“, někdo hanlivě „ezo“ a jiní ji vnímají jen jako všudypřítomný podtón kultury i médií. Málokdo však dobře rozumí tomu, co alternativní spiritualita je, a především tomu, na jakých nábožensko-filosofických základech je založena. V tomto článku se podíváme na jeden z nejdůležitějších z nich – totiž na holismus.

Alternativní spiritualita a holismus

Alternativní spiritualita se z větší části vyvinula z duchovního hnutí, které působilo v rámci kontrakultury šedesátých let. Jeho původní název „new age“ se do češtiny obvykle překládá jako „hnutí nového věku“. New age jako duchovní hnutí sice zaniklo přibližně na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let, jeho zánik se však odehrál v podobě přelítí jeho základních myšlenek do širší společnosti. Původní vágní série představ a přesvědčení tak de facto expandovala do mainstreamu a začala se měnit v celospolečenské milieu. Výsledkem je, že je dnes najdeme prakticky všude. Sociologické výzkumy navíc ukazují, že zvláště v takových státech, kde je tradiční náboženství v menšině (jako Česko nebo Estonsko), může procento příznivců alternativní spirituality i několikrát přesahovat celkový počet deklarativních příznivců všech tradičních náboženství dohromady.¹ Původní termín „new age“ se už

dnes většinově nepoužívá, jelikož se proti němu často negativně vymezují sami ti, které bychom do něho zařadili. Běžným sebeoznačením je naproti tomu termín „spiritualita“, který je chápán jako protikladný k termínu „náboženství“.² Protože termín spiritualita může v různých kontextech znamenat různé věci, nelze jej (alespoň prozatím) používat v odborném diskursu bez přívlastku. Z toho důvodu se výrazu „new age“ dnes užívá pouze pro počátky milieu v 60. a 70. letech a pro pozdější mainstreamovou variantu se vžil výraz „alternativní spiritualita“ či „současná alternativní spiritualita“. Takové označení je pochopitelně v mnoha ohledech vágní a nepřesné, už proto, že motivy alternativní spirituality už dnes představují absolutně běžnou součást populárních časopisů, filmů, románů či popkultury obecně. V některých státech se tak pomalu stávají „alternativními“ spíše tradiční náboženství. V současné chvíli však žádný lepší termín nemáme.

Snaha dobrat se základních věroučných prvků současné spirituality byla charakteristická zvláště pro autory 90. let a první dekády 21. století. Vynikli v ní zvláště Wouter Hanegraaff a Paul Heelas. Zatímco Hanegraaff se ve své práci z r. 1998 pohroužil do různých variant pojetí světa, božství, člověka, duše, atd., aby obšírně zmapoval

rozsáhlou krajinu nejrůznějších obměn tohoto světonázoru,³ Heelas se o deset let později soustředil spíše na historický vývoj, v jehož rámci se dotkl i proměn alternativní spirituality od 60. do 90. let.⁴ Je třeba říci, že výsledky jejich výzkumů měly k jasným závěrům daleko – v obou případech šlo spíše o výčet různých variant, které mohou koexistovat nebo se naopak vyvíjet jedna z druhé. Příliš kompaktní obrázek však ani jeden z těchto autorů nenabídl.

Nejasné věroučné obrysy alternativní spirituality, které z podobných výzkumů povstaly, dovedly množství odborníků k přesvědčení, že je tento proud zcela vágní a žádné základní charakteristiky nemá. Kritika přebujelého individualismu, již byla spiritualita často vystavěna, ji přirovnávala k „náboženskému supermarketu“ – tedy k rezervoáru nejrůznějších motivů, z nějž si každý může po libosti vybrat zboží, které se mu líbí, a odhodit, co jej již nezajímá. Takto chápali spiritualitu např. Colin Campbell⁵ nebo William Sims Bainbridge.⁶ Další autoři (např. Steven Sutcliffe) se domnívali, že alternativní spiritualita má všechny charakteristiky žitého, lidového náboženství, které je kvůli své absenci normativní teologie nutně roztržštěné, nesořodé a fluidní.⁷ Obě tyto skupiny pak v podstatě rezignovaly na snahu hledat v alternativní spiritualitě společné rysy a soustředily se spíše na zkoumání jednotlivých jedinců i skupin.

Jak eklektický, tak žitý charakter alternativní spirituality jsou důležité znaky, které rozhodně popřít nelze. Při bližším zkoumání se však kupodivu ukazuje, že její projevy nejsou ani zdaleka tak různorodé, jak by se zdálo – a základní motivy se navíc stále opakují. Použijeme-li tedy metaforu supermarketu, ukazuje se, že vzdor teoreticky nekonečné nabídce nakupuje většina současných zákazníků stále totéž. Různé studie a konferenční příspěvky z poslední doby, které se snažily identifikovat základní věroučné prvky alternativní spirituality, se pak v mnoha bodech shodovaly zvláště se závěry Wouter Hanegraaffa. Plyne z nich, že pravděpodobně vůbec nejzásadnějším „teologickým“ rysem alternativní spirituality je víra v neosobní energii, která proniká vesmírem a oživuje všechny tvory. Dalšími podobně významnými rysy pak jsou pojetí duše jako věčného boje ega a „vyššího já“, důraz na vědomí, my-



Rovnováha je významný současný spirituální koncept.

šlenky transformace a cestování vědomí, idea duchovní evoluce světa i člověka, reinkarnace, atd. Mezi tyto nejzákladnější rysy pak můžeme zařadit i holismus.

Holismus

filosofický, vědecký a náboženský

Podíváme-li se do filosofických slovníků na heslo „holismus“, zjistíme, že jde o koncept, který tvoří důležitý základ některých vědeckých metodologií. V biologii tvoří holismus opozici vůči mechanisticky orientovaným teoriím, které tvrdí, že vlastnosti živých bytostí lze vysvětlit s pomocí jejich anorganických součástí. Ve společenských vědách pak metodologický holismus oponuje metodologickému individualismu, jenž tvrdí, že sociální fenomény lze zredukovat na psychologické charakteristiky jedinců. Typický je rovněž holismus lingvistický: podle něj je význam věty dán kontextem celého textu, respektive vztahem k ostatním větám, nepochází tedy pouze z věty samé. Na všech těchto příkladech je vidět, že základem holismu je myšlenka, že celek je více než souhrn částí a že abychom pochopili jednotlivou část, musíme porozumět celku, v němž je zahrnuta. Co víc, prvek holistického systému nemůže existovat mimo tento systém, aniž by se musel v nějakém smyslu proměnit: českou větu tak nikdy nelze zcela přesně přeložit do angličtiny, protože v jiném jazyce bude chybět původní kontext významu jednotlivých českých slov i vět.⁸

V oblasti alternativní spirituality se emický termín „holismus“ vykládal poměrně obecně jako důraz na celek oproti částem. „Ne jen X, ale i Y“, celistvost pohledu a odmítání parciality jsou pak často jedinou dimenzí holismu, jíž odborníci reflektují. Zmíněné Heelasovy reflexe historického vývoje s holismem pracují také, zvláště spiritualitu 80. let však vnímají jako inherentně dualistickou. Je tomu tak kvůli již zmíněné radikální dualitě sobeckého „ega“ a duchovního „vyššího já“, v níž je žádoucí, aby vyšší já zvítězilo a ego se buď umenšilo, nebo bylo dokonce „zabito“.⁹ Svou současnou holistickou podobu měla alternativní spiritualita dle Heelase získat až po přelomu tisíciletí – význam holismu je dokonce takový, že Heelas původně celou alternativní spiritualitu označoval termínem „holistické milieu“.¹⁰

Celá věc je tím zajímavější, že dualismus je samotnou alternativní spirituali-

tou vnímán jako příkrý protiklad k holismu. A co víc, je vnímán jako exemplární příklad negativního a kontraproduktivního přístupu ke světu, který ve svém důsledku vede k chudobě, nerovnostem, ekologické krizi atd. Ideu původního spirituálního dualismu komplikuje i fakt, že Hanegraaff už v roce 1998 popisuje mnoho druhů holismu, které v alternativní spiritualitě rozpoznává. Konstatuje přitom, že jde o poměrně vágní koncept, který může sugerovat různé věci. Klasické pojetí představuje např. trojice mysl-tělo-duch (*mind-body-spirit*), která hrála podstatnou roli zvláště v raném new age: jinou variantou by byl obecný důraz na holistický, univerzálně propojený (či např. holografický) svět, víra v jednotný zdroj, z něhož povstává vše – nebo duality ve vztahu vzájemné harmonie či rovnováhy.¹¹

Paradox dualistického holismu: dva světy a rovnováha

Celá situace kolem spirituálního holismu se výrazně projasní až tehdy, když se hlouběji ponoříme do způsobu, jakým se vyhraňuje proti dualismu, jež chápe jako přesný opak sebe sama. Předem je třeba říci, že odmítání dualismu ještě samo o sobě neznamená, že sama alternativní spiritualita není v jistém smyslu sama dualistická: bližší analýza primárních pramenů ve skutečnosti ukazuje, že se to tu dualitami jen hemží (Hanegraaff tento aspekt alternativní spirituality nazývá „princip komplementarity“).¹² Rozdíl zejména oproti křesťanskému dualismu je však ve vzájemném vztahu, do něhož se jednotlivé póly kladou. Zjednodušeně řečeno, jádrovým motivem spirituálního holismu je idea rovnováhy, jež představuje cíl a ideál vzájemného vztahu obou členů protikladu. Alternativní spiritualita je obecně vzato poměrně zdrženlivá v otázkách dobra a zla, ale právě u tématu dualit má zcela jasno. Rovnováha je vždy dobrá – přirozeným vztahem všech protikladných sil nebo principů je vzájemně se vyvažovat a doplňovat se. Naopak nerovnováha, tedy stav, v němž jeden z členů binarity výrazně převažuje, a tím i utlačuje svůj protějšek, je chápán jako negativní, nebezpečný či dokonce zkázonosný. Za přirozených, ideálních okolností je vždy třeba směřovat k rovnováze protikladů: jakákoli nerovnováha plodí jen negativitu.



Mezi zdroje, z nichž se holismus zformoval, patří mimo jiné i taoistický koncept jinu a jangu.

Jak tedy v praxi vypadají duality, na kterých celá věc nezbytně stojí? Především je třeba porozumět faktu, že jejich pojetí vychází z bezprostřední životní zkušenosti soudobého člověka: ten žije ve městě a dělí svůj čas mezi zaměstnání, jež nejčastěji provozuje u počítače, a volný čas. Právě dualitu „práce-volný čas“ je možno chápat jako určitý základ většiny ostatních, protože se od ní z velké části odvíjejí, bazální duchovní nerovnováhu, již alternativní spiritualita identifikuje v současném světě, pak jako produkt nerovného vztahu obou těchto pólů. Dualitu „práce-volný čas“ lze vyjádřit i dvojicí „systém-jedinec“ či „systém-svoboda“: zatímco v práci jsme nuceni do nějaké míry odložit svou individualitu a oblékat se, mluvit i chovat tak, jak si přeje zaměstnavatel, volný čas je charakteristický osobní svobodou, která bývá často (ne-li v praxi, tak alespoň deklarativně) výrazně exaltovaná. Týmž způsobem se na toto téma váže dualita „řád-chaos“: čím pevněji je dán harmonogram pracovních dní, tím spíše se rozpadá struktura víkendů a dovolených, kdy můžeme vstávat a usínat, kdy chceme, a dělat, cokoli se nám zachce. Na rovině prostoru, v němž se pohybujeme, je tento vztah typicky vyjádřen dualitou „město-divočina“, jež je v úzkém vztahu k dualitě „člověk-příroda“: typický příslušník západní civilizace vyráží do přírody pouze ve volném čase, zatímco v pracovní době se obvykle drží ve městě.

Binární vztahy, které se tu rýsují, jsou tu podbarveny nerovnováhou, již současná spiritualita připisuje životu v západní kultuře. V ní platí, že řád utiskuje chaos, město expanduje na úkor divočiny a člověk na úkor přírody: vše se podrobuje diktátu práce, nesvobody, efektivit a produkce. Není těžké zahlédnout, jak se tu spirituální hodnoty propojují s téma-



Oblasti nedotčené divočiny jsou v mnohdy chápány jako posvátná místa dneška. Všechny fotografie k článku: Pixabay.

ty politického a ekologického aktivismu; v mnoha případech jsou navíc skutečně podloženy vědeckými studiemi, které dokládají např. neustálé ubývání divočiny nebo na sílící pracovní stres a vyčerpání velké části západní populace. Na této rovině znovu vysvítá fakt, že stejně jako každé náboženství představuje i alternativní spiritualita způsob, jak symbolicky pracovat s každodenními výzvami, jimž její příznivci čelí.

Na tento základ se následně napojují další duality, které s ním více či méně souvisejí. Duchovní vyjádření duality „řád-chaos“ (či „systém-svoboda“) je i dualita „náboženství-spiritualita“, která směřuje k osvobození individuálních duchovních potřeb z institucionálních nároků tradičních náboženství. Jinou typickou dualitou, která nachází své vyjádření zvláště v kontextu soudobého feminismu, je dualita „muž-žena“, která se může promítat do pojetí partnerských vztahů, ale i do mužské a ženské stránky jediného člověka, jež je žádoucí uvést do rovnováhy.¹³ V každém případě je tu muž (či obecněji „patriarchát“) chápán jako ten, kdo porušuje rovnováhu, expanduje, utlačuje a panuje. Spirituální rovina tu opět nasedá na vědecké analýzy na jedné a politický aktivismus na druhé straně. Sama spirituální rovnováha ostatně navazuje na podobné motivy pocházející z lůna přírodních i společenských věd. U jejího zrodu stála myšlenka rovnováhy ekosystému, homeostázy živého organismu, psychické rovnováhy lidské mysli a další podobné koncepty.

Symbolické světy – a jejich konce

Je pak třeba zdůraznit, že se jednotlivé duality propojují mezi sebou do obrazu symbolických světů, jež navazují na ideu

Mohou být zcela fyzické, jako divoká příroda nebo ruiny starých civilizací, ale i naprosto netělesné a symbolické, jako např. sny, vize a halucinace, umělecké tvory všeho druhu či absolutní jinakost v podobě světa za hranicemi lidského poznání. Příkladem tohoto posledního typu jsou třeba nepoznané hlubiny vesmíru.

Ve chvíli, kdy přecházíme od dualit motivů k dualitám světů, otevírá se nám tím zároveň porozumění pro zřetelné náboženské koncepty alternativní spirituality. Nadpřirození mimozemšťané, netělesné osvícené duše, andělé, vnitřní duchovní průvodci a silová zvířata, ti všichni přicházejí ze světa zpoza prahu, aby nám pomáhali nastolovat ztracenou rovnováhu. Čím vyhroceněji je pak nerovnováha pociťována, tím naléhavěji se mohou vzkazy z druhé strany materializovat. V extrémním případě se pak vtělují do milénialismu, který pociťuje, že nerovnováha již je tak akutní, že hrozí bezprostřední kolaps celého světa, ať už v negativním nebo v pozitivním smyslu.¹⁴ Stejně jako v jiných náboženstvích jsou i mileniální motivy v kontextu alternativní spirituality vyjádřením bezprostředního pocitu, že „takhle už to přece dál nejde“. V tomto směru je velmi významné, že např. „fenomén 2012“ bezprostředně navazoval na globální ekonomickou krizi 2008.

Ve stejném stylu se pak mileniální motivy logicky pojí i s globální změnou klimatu a obecně s hrozící ekologickou krizí, jejíž očekávání vyvolává u mnohých intenzivní strach, žal a obavy z příchodu konce světa. Vedle politických, aktivistických, vědeckých a dalších forem přístupů k ekologickým problémům tak stojí i jejich spirituální, symbolický rozměr, který hlasitě volá po obnovení rovnováhy na

simultánní koexistenci více různých realit. Na jedné straně je tu realita běžného života – opět je to ta, v níž se zračí témata řádu, systému, práce a města, kde vládou muži a která utlačuje svobodu, individualitu, ženy, přírodu apod. Na druhé straně jsou tu však reality jiné, v nichž se zračí právě ony potlačované části jednotlivých dualit.

planetární rovině a po zklidnění, zpomalení a zastavení nekonečného pracovního trysku na individuální rovině. „Zelená spiritualita“, o níž se v tomto kontextu začíná hovořit, však v této perspektivě netvoří žádnou kategorii samu pro sebe – a dokonce není ani nikterak nová. Namísto toho je součástí širší alternativní spirituality, která zdělila environmentální témata již od svých předchůdců,¹⁵ a je pevně vklíněna ve spirituálním holismu.

Rovnováha a nerovnováha

Koncept rovnováhy tedy ve výsledku zastřešuje všechny různé formy holismu, které odborníci dosud popsali, a vysvětluje dokonce i Heelasovo zvláštní tvrzení, že alternativní spiritualita přešla během dvaceti let od dualismu k holismu. Zdánlivý nesmiřitelný dualismus vyššího já a ega totiž vychází z představy, podle níž je právě lidské ego typickým tvůrcem nerovnováhy, protože se pro sebe snaží sobecky urvat, co může. Vyšší já je naproti tomu strůjcem a zdrojem vnitřní rovnováhy – jako takové je tedy moudré a esenciálně dobré. V universu alternativní spirituality bychom takovýchto zdánlivě ostře dualistických příkladů našli více a točí se kolem nich i slavné popkulturní narativy, které se vyznačují výrazně spirituálním vlivem. Filmy jako *Matrix* nebo *Avatar* představují krystalicky čisté příklady symbolických pojetí dvou světů a rozdíl mezi jejich protagonisty a antagonisty je typický ten, že jedni jsou nositelé nerovnováhy, zatímco druhí žijí harmonicky s lidmi i s přírodou a snaží se rovnováhu zachovávat a chránit. Ostře nesmiřitelná dualita je však málokdy funkcí symbolických světů samých, stejně jako dualit, na nichž jsou založeny. Spirituální holismus tedy nelze chápat tak, že muž, civilizace, město, řád, systém či racionalita jsou „zlo“ a žena, příroda, divočina, chaos a intuice či umění jsou „dobro“. Oba rozměry dualit mají v alternativní spiritualitě své místo. Vždy však pouze za předpokladu, že neškodí, neroztahují se a neutlačují svůj protiklad.

⇒ Poznámky jsou na protější straně dole.

Dr. Zuzana Kostíková je religionistka, působí na katedře religionistiky Husitské teologické fakulty. Dříve se soustředila zvláště na náboženství Mayů a staré Mezoameriky obecně, v současné době se však věnuje převážně alternativní spiritualitě současnosti.

ANTROPOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

Marek Halbich

V okamžiku, kdy se někteří kulturní antropologové starší generace začali ve svých pracích zabývat tím, co nazývali univerzálními vzorci nebo rysy (universal patterns), zařadili náboženství spolu s jazykem, materiální kulturou, uměním nebo třeba mytologií mezi vůbec ty nejrozšířenější lidské projevy. Ačkoli se Clark Wissler nebo jeho vrstevník Alfred Kroeber soustřeďovali ve svých výzkumech především na severoamerické Indiány, soudili, že náboženství, nebo alespoň to, co jím obvykle rozumíme, najdeme nejspíš ve všech známých lidských skupinách na všech kontinentech. Navzdory tomu se antropologové hlubšímu (etnografickému) výzkumu cíleně zaměřenému na náboženské systémy v konkrétní společnosti dlouho vyhýbali. To samozřejmě vyvolává otázku, co takové zpoždění způsobilo? Proč se systematické studium náboženských praktik v různých společnostech stalo vážnou součástí antropologovy terénní práce až v prvních desetiletích minulého století?

Někteří předchůdci moderního studia antropologie náboženství

Dávno předtím, než se první etablovaní antropologové vydali do svých terénů zkoumat sakrální projevy u různých etnických skupin, se jimi důkladně zabývali někteří významní učenci své doby. Jedním z nich byl z větší části arabsky píšící perský polyhistor Muhammad Abú aj Rajhán al-Birúní (973–1050), jehož metody, které používal při výzkumech zoroastrismu, judaismu, křesťanství, buddhismu, islámu a především hinduismu¹ působí vskutku nadčasově. Jednotlivá náboženství studoval v jejich přirozeném prostředí a zároveň se učil místní jazyky. To mu umožnilo popisovat řadu aspektů religiozity v jejich termínech, snažil se o maximálně objektivní přístup, jelikož

neuvažoval o dobrém nebo špatném náboženství, a podobně jako moderní antropologové se snažil prostřednictvím studia různých náboženských systémů ukázat, že všechny kultury jsou v podstatě vzdálenými příbuznými jiných kultur, jelikož všechny jsou lidskými konstrukty. Al-Birúní v podstatě chápal náboženství jako univerzální antropologickou nebo kulturní konstantu, neboť se domníval, že každá kultura v sobě obsahuje určitý společný prvek náboženského charakteru, který činí ze všech kultur vzdálené příbuzné, jakkoli se mohou zdát na první pohled zcela odlišné.²

O několik století později přichází jeden z nejznámějších arabských učenců středověku Ibn Chaldún (1332–1406) ve svém monumentálním díle *Al-Mukad-*

dima (1377) s myšlenkou, podle níž existuje těsný vztah mezi typem sociální organizace *‘asabiya*³ a náboženstvím jako sociální institucí a jako prostředkem sociální kontroly.⁴ Jak vidno, již více než půl tisíciletí před Durkheimem Ibn Chaldún předpokládal, že náboženský systém nelze oddělovat od jiných komponentů, na jejichž existenci je určitá společnost závislá, ale že je nutné ho chápat jako součást koherentní sociální struktury, v níž hrají důležitou roli skupinová solidarita nebo spíše pocit této solidarity ve spojení s náboženskými projevy: „*Náboženská propaganda bez kmenové soudržnosti nemůže dosáhnout svého cíle. Každá věc, k níž směřuje masa lidí, potřebuje nezbytně kmenovou soudržnost*“.⁵ V Ibn Chaldúnových očích mělo tak náboženství velký význam, ale jen jako sociální jev, jako danost závislá na kmenové solidaritě. Pokud by byla z nějakého důvodu tato solidarita nebo soudržnost narušena, nebo by dokonce zanikla, způsobilo by to nutně rovněž zánik náboženského vědomí u takové skupiny. Náboženství tedy chápal Ibn Chaldún jako věc vycházející z tohoto světa, kterému má sloužit, nikoli jako základní podmínku lidské společnosti.

Ačkoli jak al-Birúní, tak Ibn Chaldún prováděli více méně etnografický výzkum v dnešním smyslu slova, spoléhali se především na písemné prameny jako základní zdroj informací. Složitější práci měl při studiu náboženství Aztéků vzdělaný františkán Bernardino de Sahagún (1499–1590), který se musel při svém výzkumu spolehnout téměř výhradně na to, co mu sdělovali jeho domorodí informátoři, jelikož filologické texty, které by mohl konfrontovat s verbálními projevy, v případě nahuatlu neměl k dispozici. Sahagún podobně jako jeho starší před-

Poznámky k článku na předchozích stranách

- 1 Dana Hamplová, *Náboženství v české společnosti na prahu třetího tisíciletí*, Praha: Karolinum 2013, s. 58–81.
- 2 K „nenáboženské spiritualitě“ viz např. Zuzana Marie Kosticová, „Nenáboženská spiritualita“ jako (náboženský) diskurs: Spory o termín „náboženství“ perspektivou diskursivní religionistiky, *Dingir* 22 (3), 2019, s. 74–76; Zuzana Marie Kosticová, Pojem „spiritualita“ a jeho ideová zátěž, *Dingir* 20 (4), 2017, s. 110–112.
- 3 Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden, New York, Köln: Brill 1996, *passim*, zejména s. 114–364.
- 4 Paul Heelas, *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, [Oxford]: Wiley-Blackwell 2009, s. 151–152.

- 5 Colin Campbell, *Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, New York: Palgrave Macmillan 2018 [1987], *passim*.
- 6 William Sims Bainbridge, „The New Age“, in William Sims Bainbridge, *The Sociology of Religious Movements*, New York, London: Routledge 1997, p. 363–391.
- 7 Steven Sutcliffe, „New Age, World Religions and Elementary Forms“, in Steven Sutcliffe a Ingvild Saelid Gilhus (eds.): *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, Abingdon, New York: Routledge 2013, s. 17–34.
- 8 Viz např. Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, New York: Oxford University Press 1995, s. 564–565.
- 9 Heelas, *Spiritualities of Life...*, s. 151.
- 10 S poklesem popularity termínu „milieu“, kterým se alternativní spiritualita dlouho označovala, a s nárůstem popularity termínu „spiritualita“ se i Heelas rozhodl svůj termín přehodnotit a místo něj začal používat spojení „spirituality života“.

- 11 Hanegraaff, *New Age Religion...*, s. 119–158.
- 12 Hanegraaff, *New Age Religion...*, s. 152.
- 13 Tohoto momentu holismu si povšiml už Hanegraaff, v jeho díle nicméně dochází k určité redukci „principu komplementarity“ právě na tento rozměr: Hanegraaff, *New Age Religion...*, s. 153–154.
- 14 Negativně je to typicky znázorněno v katastrofických představách o apokalypse, na pozitivní rovině pak v příchodu nového věku moudrosti a harmonie, kdy se všechny problémy konečně vyřeší a člověk dosáhne své plné duchovní dospělosti.
- 15 Mezi ně patří mnoho různých hnutí z prostředí západního esoterismu, např. anthroposofie nebo proud zvaný Lebensreform. Obdiv k divoké přírodě a její nespoutané kráse pak nacházíme už v evropském romantismu, na nějž alternativní spiritualita mocně navazuje.



Ibn Chaldún na tuniské bankovce.

chůdci se naučil dokonale ovládat nativní jazyk (dnes označovaný jako klasický nahuatl), díky čemuž se mu v 16. století otevřel přístup k nesmírně pestrému kulturnímu světu jednoho z nejvyspělejších etnik Nového světa. Výsledkem jeho dlouhodobého studia bylo monumentální dílo *Historia general de las cosas de la Nueva España*⁶ vydávané postupně ve dvanácti knihách mezi roky 1540–1585. Jde vlastně o rozsáhlou etnografickou fresku, v níž se tento církevní hodnostář zabýval snad všemi oblastmi života tehdejší raně koloniální aztécké společnosti a s pomocí svých nejstarších informátorů retrospektivně i obdobím před příchodem Hernána Cortése a jeho kumpánů. V případě studia aztéckého náboženství nicméně příliš nepřekročil svůj stín katolického misionáře, neboť se zaměřoval zejména na jednotlivé z jeho pohledu idolatrické úkony. Jelikož si ale při sběru dat počínal vpravdě jako moderní vědec,

když vycházel ze svědectví domorodců, která detailně analyzoval a vše zapisoval nejprve v nahuatl a později ve španělském překladu, tolik neudivuje, že ho zejména někteří mexičtí badatelé rovněž považují za jednoho z průkopníků moderního antropologického či etnografického výzkumu.⁷

Náboženství

jako (nejen) antropologický problém
Blíže jsem se zabýval odkazem tří dávných učenců, abych ukázal, že systematické studium náboženství různých společností nezačalo až s nástupem moderních věd (sociologie, historie, kulturní antropologie aj.), ale přinejmenším v období vrcholného středověku (Al-Birúní, Ibn Chaldún) nebo raného novověku (Sahagún). Jak jsme ale viděli, všichni tři chápali náboženství buď jako neoddělitelnou součást sociální organizace určité společnosti, nebo ho zkoumali v širší komparativní perspektivě či dichotomicky jako pohanský protiklad ke křesťanství.⁸ Náboženství tak bylo pouze jednou součástí rozsáhlejších syntéz těchto autorů, nikoli jednoznačně preferovaným objektem vědeckého bádání.



Al-Birúní na afghánské poštovní známce z roku 1973.

Nyní se vraťme k otázce, proč se antropologové ještě poměrně dlouho po institucionalizaci disciplíny v druhé polovině 19. století úzkému zaměření na studium náboženských jevů vyhýbali. Jednu z odpovědí snad můžeme hledat v definičním neukotvení toho, co náboženstvím vlastně rozumíme. Tato obtíž se netýká pouze vědeckého definování náboženství, jak upozornil například norský sociální antropolog Thomas Eriksen, ale v souvislosti s ním vyvstává patrně nejvýrazněji. Eriksen připomíná, že ještě přibližně před sto lety se běžně v odborné literatuře rozlišovalo mezi náboženstvím a pohanstvím a mezi náboženstvím a pověrami, přičemž za pohany byli považováni všichni ti, kteří se nehlásili ke křesťanství (Ibn Chaldún by se nestačil divit). Pojem „pověra“ byl ještě komplikovanější, jelikož ho neuměla vysvětlit ani věda, ani náboženství, a dokonce ani „zdravý rozum“.⁹ Dnes zní neuvěřitelně, že kupříkladu islám, nebo různé kultury předků či šamanské rituály byly považovány za pohanské praktiky a i ve vědeckých kruzích bylo za náboženství vydáváno pouze křesťanství. Složitější to pak bylo s tím, jak vysvětlovat „pověrečné“

Poznámky

- Kompedium indického náboženství, filosofie, geografie nebo literatury najdeme například v práci *Kitab al-Biruni fi Tahqiq mā li-al-Hind*. Hyderabad: Osmania Oriental Publication Bureau, 1958. V této knize (v překladu přibližně *Kniha o tom, co je Indie*) mj. poskytl ucelený popis toho, co nazval „náboženstvím Indie a jejich doktrínami“ (NOVIANI ARDI, Mohammad, et al.: Al-Biruni: A Muslim Critical Thinker. *International Journal of Nusantara Islam*, 4 (1), 2016, s. 6).
- Pro tento přístup ho někteří současní badatelé považují bez nadsázky za „prvního antropologa“ (AHMED, Akbar S., Al-Beruni: The First Anthropologist. *RAIN*, 60, 1984, s. 9–10). Al-Birúní také dávno před moderními evropskými indology, jakými byli například Louis Dumont nebo Adrian Mayer, detailně zkoumal a navrhl metodologii pro studium indických kast a příbuzenských systémů. Někteří současní autoři nicméně Al-Birúního za zakladatele antropologie v konvenčním smyslu slova nepovažují (TAPPER, Richard, „Islamic Anthropology“ and the „Anthropology of Islam“. *Anthropological Quarterly*, 68(3), 1995, s. 190).
- Tento typ sociální organizace se podle Ibn Chaldúna vyskytuje mezi pouštními kočovnickými společnostmi a je založen zejména na silném pocitu kmenové nebo klanové soudržnosti (srv. např. HRBEK, Ivan, Ibn Chaldún: *Osudy politika a myslitele*. In: IBN CHALDÚN, *Čas království a říši: Mukaddima*. Praha: Odeon, 1972, s. 29).
- BAALI, Fuad, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*. Albany: State University of New York Press, 1988, s. 46.
- HRBEK, Ivan, Ibn Chaldún: *Osudy politika...*, s. 31.
- Toto dílo je také známé pod názvem *Florentinský kodex*, jehož originál je uchovávan v knihovně Lorenza Medicejského ve Florencii.

- Srv. LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- Sahagún byl ostatně vedle jiného františkán Gerónimo de Mendiety jedním z proponentů milénarismu v Novém světě, tj. představě o nastolení tisíciletého království Ježíše Krista mezi Indiány s cílem spasit jejich duše apod. (srv. např. PHELAN, John L., *El reino milenar de los franciscanos en el nuevo mundo*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972; FRACAS, Simone, *El milénarismo como apología política: Gerónimo de Mendieta y la Historia eclesiástica indiana*. Cuadernos Americanos, 160(2), 2017, s. 157–183).
- ERIKSEN, Thomas H., *Sociální a kulturní antropologie. Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál, 2008, s. 255–256.
- WISSLER, Clark, *Man and Culture*. New York: Thomas Y. Crowell Company, 1923, s. 74.
- GRAEBNER, Fritz, *Das Weltbild der Primitiven*. München: Ernst Reinhardt, 1924.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1948, s. 68–69.
- Evans-Pritchard je považován přímo za zakladatelskou osobnost etnografického studia čarodějnictví (srv. FAVRET-SAADA, Jeanne, *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, s. 10).
- EVANS-PRITCHARD, Edward E., *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press, 1976, s. 1.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E., *Witchcraft...*, s. 229. Na toto Evans-Pritchardovo rozlišování mystických a vědeckých představ později reagoval britský sociální filosof a filosof náboženství Peter Winch, který

- odmítl myšlenku existence univerzálních standardů, s jejichž pomocí bychom mohli srovnávat čarodějnictví a vědu, jelikož obojí je založeno na neověřitelných axiomech. Winch zároveň tvrdí, že západní vzdělanec je stejně tak pověřivý jako soudánský zemědělec. Ani jeden si neumí vysvětlit existenci sil, kterým věří, a jako příklad uvádí skutečnost, že těžko někdo z oněch vzdělanců rozumí principům meteorologie, ale všichni přesto sledují předpovědi počasí a většinou se jimi i řídí (srv. ERIKSEN, Thomas H., *Sociální a kulturní antropologie...*, s. 281–282; WINCH, Peter, *Understanding a Primitive Society. American Philosophical Quarterly*, 1(4), 1964, s. 307–308). Winchův pokus o revizi Evans-Pritchardových úvah o protikladnosti vědeckého (logického) a nezápadního myšlení tak do antropologické debaty v polovině 60. let opětovně vnesl problém srovnávání a kulturního překladu a oživil tak v té době již poněkud opouštěnou relativistickou hypotézu.
- Srv. FAVRET-SAADA, Jeanne, *Deadly Words...*; LUHRMANN, Tanya, *Persuasions of the Witch's Craft. Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989; GUTHRIE, Stewart, *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1993; RYBOVÁ, Tereza, *Komu straší ve věži. Sociálně vědní studie na téma fenoménu hradních a zámeckých duchů z pohledu kastelánů*. Praha: Institut sociologických studií, 2017.
- GUTHRIE, Stewart, *Náboženství: co to je? Cargo*, 1, 2, 2003, s. 29.
- LAMBEK, Michael, *What Is „Religion“ for Anthropology? And What Has Anthropology Brought to „Religion“?* In: Janice Boddy, Michael Lambek (eds.), *A Companion to the Anthropology*. Malden-Oxford: Blackwell, 2012, s. 1.

představy některých obyvatel například ze středomořských oblastí o tom, že část populace je posedlá zlým duchem nebo praktikuje čarodějnické kultury. Antropologům tak nějakou dobu trvalo, než tento hluboce zakořeněný přístup založený na ostrém rozlišování mezi náboženstvím, pohanstvím a pověrami překonali. Tak například již zmiňovaný Clark Wissler do svého schématu univerzálních kulturních rysů pod oblast náboženských praktik zařadil též rituální formy nebo zacházení s předky jako bytostmi, s nimiž jsou jejich příbuzní spojeni prostřednictvím různé vyjádřené spirituality.¹⁰

To, co Wissler jen naznačil, pak začala studovat v terénu řada antropologů. Avšak navzdory postupné snaze začleňovat do antropologického nazírání náboženství také různé rituály, „pohanské“ praktiky, čarodějnické kultury, kultury předků, posedlost duchy a démony a jiné formy reflektující složitý duchovní život lidí se v jedné ze svých klíčových knih nevyvaroval jistému zjednodušení ani Bronislaw Malinowski, který magické a náboženské od sebe odlišoval. V tomto směru byl zřejmě ovlivněn staršími evolucionistickými a difuzionistickými představami, které v magii spatřovaly historicky prvotní formu náboženských projevů, či dokonce genealogicky nejstarší kulturní vrstvu.¹¹ Malinowski sice magii považoval za součást širšího náboženského systému, ale považoval ji za v zásadě jednoduchou, neboť jejím hlavním účelem je potvrzování moci člověka vyvolávajícího jisté konečné účinky prostřednictvím nějakého kouzla nebo rituálu. Naproti tomu náboženství chápal jako komplexní systém nadpřirozeného světa, kam řadil panteon duchů a démonů, totemy, ochranné duchy, kmenová božstva, vizi budoucího života atd. Magie je tedy jednodušší, konkrétnější, umožňuje člověku provádět s důvěrou jeho důležité úkoly a její, takřka jakýchkoli kulturní funkcí, je pomocí neustále se opakujících rituálů vzbuzovat optimismus člověka, zvyšovat jeho víru ve vítězství naděje nad strachem.¹²

Po Malinowském, který se zaměřoval především na sociální funkce náboženství, začalo docházet k určitému obratu či změně perspektivy při zkoumání lidských společností. Namísto zaměřování se na sociální funkce náboženství se začali antropologové více věnovat tomu, co náboženství znamená pro lidi, jaký

jim dává smysl, jak jim pomáhá nacházet význam ve světě. Do popředí se tak dostává studium samotného náboženství a jeho nejrůznějších projevů, nikoli primárně odhalování jeho společenských příčin a funkcí. To ale neznamená, že by antropologové zkoumali náboženství izolovaně od jiných oblastí lidského života. Již v patrně vůbec první etnografii náboženství¹³ se Evans-Pritchard zabýval čarodějnictvím u jihosúdánských Azandů, které spatřoval v kontextu jejich společnosti jako přísně racionální. Nicméně Evans-Pritchard na jedné straně sice ukazoval, že čarodějnické praktiky dávají smysl a v azandském světě jsou naprosto normální a nezpochybnitelné: „Každý Zande je autoritou, pokud jde o čarodějnictví. Není potřeba vést konzultace se specialisty.“¹⁴ Na druhé straně ale rozlišoval mezi čarodějnickou a vědeckou logikou, která je pro něj, jak se zdá, nakonec hodnotnější, neboť: „... vědecká znalost a Logika jsou jedinými arbitry toho, jaké pojmy považujeme za mystické, jaké založené na zdravém rozumu a jaké za vědecké.“¹⁵

Závěr: náboženské praktiky v moderních společnostech

Bez ohledu na prakticky nekončící a snad i poněkud tautologické debaty o logickém (vědeckém, racionálním) a předlogickém (ne-západním apod.) myšlení, je patrný nárůst etnografických výzkumů týkajících se čarodějnictví, pověrečných představ nebo víry v „nenormální“ jevy také v moderních společnostech. Nejprve v sedmdesátých letech francouzská etnoložka Jeanne Favret-Saada ukázala na základě dlouhodobého výzkumu mezi obyvateli západofrancouzské oblasti Bocage, jak důležité je etnografické studium čarodějnických praktik a představ v rámci současného diskurzu o vysvětlování příčin neštěstí a procesů uzdravování. Později se americká psychologická a kognitivní antropoložka Tanya Luhmannová zabývala čarodějnictvím ve velkoměstské společnosti (Londýn), jejíž členové ho považují za součást vlastních emocionálních potřeb a jsou dokonce základem jejich opakované zkušenosti. Jiný americký kognitivní antropolog Stewart Guthrie jde ještě dále, když razí teorii, podle níž je hlavním zdrojem náboženství (ale zdaleka nejen jeho) nejspíš absolutní sklon každého člověka nalézat antropomorfní rysy v každé substanti,

která ho obklopuje (např. hledání obličejových tvarů v mracích apod.). A konečně zajímavý výzkum prováděla nedávno na českých hradech a zámcích česká socioložka Tereza Rybová, která prováděla rozhovory s několika kastelány, pro něž se soužití se strašidly a jinými nadpřirozenými bytostmi stalo přirozenou součástí jejich života.¹⁶ Těchto několik příkladů poukazujících na výzkumy v moderních společnostech, (Francie, Velká Británie, Japonsko, Česko) nás opět přivádí k neustále se vracející otázce: co je tedy náboženství? Odpověď však zůstává zamlžená, definic je mnoho a každá navíc odráží etnografovo zjištění v terénu, které je nutně subjektivní a vycházející z jeho epistemologických předpokladů. V jakési minimalistické rovině snad lze alespoň přijmout tvrzení Stewarta Guthrieho: náboženství je koncept, který je dobově podmíněný a *kulturně konstruovaný*.¹⁷ Jakákoli definice nicméně zřejmě nakonec nepřeklene onen rozpor, na který upozorňoval Peter Winch. To však neznamená, že bychom měli ve snaze na tuto odpověď rezignovat. Naopak: náboženství je stále zřetelnějším polem, které představuje velkou intelektuální výzvu a dobrodružnou cestu, jak nedávno poznamenal jeden z předních sociokulturních antropologů současnosti.¹⁸ ■

Religion as an Object of the Anthropological Research: Anthropology of Religion

The text briefly deals with the inclusion of religion in the research agenda of social and cultural anthropology. Using the example of some medieval and early modern scholars (al-Birúní, Ibn Chaldún, Sahagún), it draws attention to the fact that the ethnographic method based on the physical presence of researchers in a particular social environment is not a matter of institutionally established anthropology in the early 20th century. The second part of the article deals with some modern anthropological researches of religion and its main representatives (Malinowski, Evans-Pritchard) and shows that one of the differences between them and older scholars is a major focus of the modern anthropologists on specific religious manifestations in a given society based on long-term field stay. In the final part of the text the author deals with some religious practices in contemporary modern societies and tries to answer partially the question why anthropologists have long avoided systematic study of these practices.

Dr. **Marek Halbich** je sociální antropolog, působí na katedře obecné antropologie Fakulty humanitních studií. Zabývá se mj. antropologickým studiem turismu a obecněji lidské mobility, vztahem člověka a životního prostředí, antropologií kolonialismu a postkolonialismu. V posledních letech se začal zabývat také smyslovým vnímáním v sociálně vědních kontextech nebo proměnou příbuzenských vztahů s nástupem nových reprodukčních technologií. Terénní výzkumy prováděl v severním Mexiku, Guatemale a na Madagaskaru.

Stručně o tématech, metodách, cílech a přínosu oboru ekonomie náboženství¹

NÁBOŽENSTVÍ POHLEDEM EKONOMIE

Pavol Minárik

Náboženství představuje komplexní fenomén, který zahrnuje prvky psychologické, společenské i transcendentní. Proto může být zkoumáno různými přístupy jednak teologie, jednak humanitních a společenských věd. Zároveň je však náboženství pro každý z těchto přístupů v úplnosti neuchopitelné. Pokud nechceme na vědecké zkoumání náboženství zcela rezignovat, musíme se smířit s dílčími poznatky, které přináší jednotlivé disciplíny. V případě ekonomie mohou být její omezení více zřetelná, přesto nemá smysl *a priori* odmítat poznatky, které ekonomický přístup nabízí.

Přístup racionální volby, který je pro ekonomii typický, se mezi českými sociology náboženství netěší oblibě. Extrémním příkladem může být postoj Zdeňka Nešpora, který označil tento přístup za „úchylku“ a jeho případné přijetí za „největší chybu, jaké by se naše sociologie náboženství mohla dopustit“.² V tomto duchu je ekonomický přístup v podstatě ignorován i v reprezentativních českých publikacích. Nešpor a Lužný ho ve své *Sociologii náboženství* nezmiňují a v *Příručce sociologie náboženství* je teorii racionální volby věnována pouze krátká kapitola z velké části reflektující jen publikaci Starka a Bainbridge z roku 1987.³ Výjimkou je v tomto směru smířlivější přehledový článek Dušana Lužného, který uznává, že tento směr může být inspirativní a koexistovat s jinými přístupy v sociologii náboženství.⁴

Na druhou stranu je vhodné uvést, že ekonomie může působit stejně nesnášlivě. Zatímco někteří sociologové náboženství odmítají přístup racionální volby, ekonomové zpravidla odmítají všechny ostatní přístupy. Na jejich obhajobu lze říct, že přístup racionální volby se stal definičním znakem ekonomie, tedy nejde ani tak o diskuzi o správnosti jednotlivých přístupů, jako spíše o vymezení vlastního oboru. Nicméně zrovna v oblasti náboženství se zažité dělení oborů jeví spíše kontraproduktivním.

Tento příspěvek nemá být obhajobou ekonomie náboženství, ale nástinem jejího přístupu, témat a závěrů, které snad přispívají k lepšímu pochopení fungování náboženství ve společnosti. Obhajoba by byla marným pokusem, neboť by jistě nepřesvědčila skalní zastánce jiných přístupů. Ti, kdo jsou otevření multiparadigmatickému zkoumání náboženství, ocení

spíše informace než polemiky. Pro zachování stručnosti vynechávám též kritiku přístupu racionální volby, kterou lze najít ve výše citovaných publikacích i rozsáhlejších pojednáních na toto téma.⁵

Jak ekonomové zkoumají

Ekonomie prošla dlouhým vývojem a i dnes existují v rámci oboru různé přístupy. Přesto lze relativně jednoznačně identifikovat hlavní proud, který je charakteristický svým specifickým přístupem ke zkoumání reality. Právě definice oboru prostřednictvím metody spíše než předmětu zkoumání vedla v druhé polovině dvacátého století k takzvanému ekonomickému imperialismu, tedy rozšíření sféry zájmu do oblastí, které tradičně patřily jiným společenskovědním oborům.

Ekonomický přístup je charakterizován především předpokladem racionální volby, dále pak konstrukcí rovnovážných modelů a využitím kritéria efektivnosti. Ekonomie, podobně jako přírodní vědy, formuluje na základě svých teorií testovatelné hypotézy, které pak podrobuje testování, často s využitím statistických metod. Pro ekonomii je typický metodologický pozitivismus, hodnota konstruovaných teorií a hypotéz nespočívá v jejich realističnosti, nýbrž ve schopnosti predikovat pozorované jevy.⁶

Racionální volba předpokládá u lidí úsilí o maximalizaci něčeho, typicky užtku či zisku. Tato maximalizace se odehrává v určitých omezeních, které vyplývají z okolního prostředí. Pokud pozorované chování lidí neodpovídá predikcím teorie, ekonomové – spíše než by odmítli předpoklad racionální volby – hledají chybějící prvky svého modelu v nesprávné definici cílové funkce nebo omezení,

kterým jednotlivci čelí. Z předpokladu maximalizace též plyne, že každá volba s sebou nese i náklady, každé rozhodnutí je něco za něco.

Dalším důležitým konceptem je rovnováha. Ačkoli je rozhodování jednotlivce samo o sobě zajímavé, pozorované situace jsou výsledkem interakce mnoha jednotlivců. Příkladem může být nejčastěji používanější model v ekonomii, model trhu – nabídka a poptávka reprezentují rozhodování mnoha prodávajících a kupujících, a tržní rovnováha je predikcí situace, která bude výsledkem jejich interakce. Koncept efektivnosti pak umožňuje hodnocení těchto rovnováh – ve zmíněném modelu trhu ukazuje, že individuální rozhodování na trhu vede ke kolektivně žádoucím účinkům.

Tento stručný nástin nezbytně pomíjí celou šíři ekonomického zkoumání. Metodologie ekonomie se utvářela postupně, je tedy přirozené, že v dílech politických ekonomů 19. století nenajdeme stejně rigorózní formální jazyk jako v ekonomii druhé poloviny 20. století, o matematických modelech ani nemluvě. Přesto jsou koncepty i závěry mnohdy podobné. Nelze též opomenout soubor kritiku racionální volby ze strany behaviorální či experimentální ekonomie. Nicméně, ačkoli tyto směry nabízejí cenné příspěvky, nelze u nich zatím spatřovat schopnost nahradit existující paradigma.

Co ekonomové zkoumají

Škála témat, kterým se ekonomie náboženství věnuje, je docela široká – podrobnější přehled jednotlivých témat lze najít v jiných publikacích.⁷ Podstatným omezením ekonomie je, že může zkoumat pouze pozorovatelné jevy. Jakékoli

úvahy ohledně lidských cílů či způsobů rozhodování v ekonomii nenajdeme, o nadpřirozených jevech ani nemluví. Přesto zůstává řada témat, kterým se ekonomové věnují.

Ekonomické zkoumání náboženství lze rozdělit na dvě oblasti: vysvětlování náboženského chování a zkoumání dopadů náboženství na hospodářství. Kořeny zájmu o první oblast sahají až k Adamu Smithovi, který si ve svých dílech kladl mimo jiné otázky o dopadu monopolního postavení církve či důvodech náboženské participace.⁸ Po téměř dvou staletích byla tato tradice obnovena v duchu imperialistické ekonomie rozvíjené od šedesátých let 20. století.⁹ Zkoumání dopadů náboženství na hospodářství má své počátky v díle Maxe Webera, jehož *Protestantská etika a duch kapitalismu* započala diskusi trvající v různých obměnách až do současnosti.

Vysvětlení náboženského chování se vztahují k rozličným subjektům – na straně poptávky k jednotlivcům a domácnostem, na straně nabídky k nejrůznějším náboženským organizacím. Předmětem zájmu je mimo jiné náboženská participace, stabilita náboženství i konverze nebo třeba mučednictví. U náboženských organizací je zkoumán jejich vznik, volba doktríny a struktury, vnitřní

organizace a vztah k okolí, včetně rozlišování církví a sekt. Na úrovni společnosti – neboli náboženského trhu – jsou pak zkoumány interakce věřících a náboženských organizací, dopady monopolu a konkurence a role státní regulace.¹⁰

Pokud jde o vliv náboženství na hospodářství, existuje celá řada empirických studií zaměřených jednak na působení jednotlivých náboženských tradic, jednak na vliv religiozity obyvatel. Jistým způsobem dál probíhá diskuze nad dílem Maxe Webera a jeho kritiků – Webrova teorie je testována na historických i současných datech a hledají se alternativní mechanismy vysvětlující vztah mezi náboženstvím a hospodářským růstem.¹¹ Soudobé zkoumání se však neomezuje na západní křesťanství, aktuálním tématem je zejména vztah mezi islámem a materiální zaostalostí muslimských zemí.¹²

Některé závěry

ekonomického zkoumání

S ohledem na šíři témat nelze na malém místě podat vyčerpávající přehled výsledků ekonomického zkoumání náboženství. Obecně lze říct, že existující studie podporují představu ekonomů o chování lidí, tedy že oblast náboženství není výjimkou. Lidé reagují na pobídky v podobě měnících se nákladů, ať už jde o nákla-

dy obětované příležitosti nebo náklady uvalené regulací. Jako smysluplný se též ukazuje koncept náboženského kapitálu, tedy vliv minulých zkušeností na budoucí chování lidí. Zvláště přínosná se zdají být vysvětlení ohledně přitažlivosti sekt, které navzdory nákladným obětem vyžadovaným od svých členů typicky rostou dynamičtěji než církve konformní vůči vnějšímu světu.¹³

Velkou pozornost si ekonomové náboženství (a sociologové v tradici racionální volby) získali svými teoriemi o významu konkurence na náboženském trhu – teorii náboženské ekonomiky se někdy přezdívá též nabídková teorie náboženské změny. Tato teorie umožnila nejen novou interpretaci náboženského vývoje v USA, který se zjevně vymyká predikcím sekularizačních teorií, ale též novou interpretaci sekularizačních procesů v Evropě.¹⁴ Přes dominantní zájem o nabídkovou stranu lze v pozdějších dílech najít i ekonomickou analýzu zdůrazňující poptávkové faktory.¹⁵

Pokud jde o důsledky náboženství, existující studie ukazují význam náboženství pro ekonomickou aktivitu. Byť Weberova interpretace se ukazuje jako mylná – jednak v přecenění významu protestantské reformace, jednak v nesprávném odhadu mechanismů, jimiž protestantismus ovlivnil hospodářství, – aktuální výzkum ukazuje jiné mechanismy působení náboženství, mimo jiné skrze instituce a socio-ekonomické postoje lidí.¹⁶

⇒ Dokončení článku na další straně dole.

Poznámky

- 1 Tento text vznikl v rámci řešení výzkumného projektu podpořeného grantem GAČR č. 19-07748S.
- 2 Zdeněk R. Nešpor, „Ekonomistický redukcionismus a humanistická perspektiva v současné sociologii náboženství,” *Religio* 12 (2), 2004, s. 185.
- 3 Zdeněk R. Nešpor a Dušan Lužný, *Sociologie náboženství*, Praha: Portál, 2007; Zdeněk R. Nešpor, David Václavík a kol., *Příručka sociologie náboženství*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2008.
- 4 Dušan Lužný, „Teorie racionální volby v současné sociologii náboženství,” *Sociológia* 47 (2), 2015, s. 151–170.
- 5 Např. Lawrence A. Young (ed.), *Rational choice theory of religion: Summary and assessment*. New York, NY: Routledge, 1997; Steve Bruce, *Choice and religion: A critique of rational choice theory*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- 6 Edward P. Lazear, „Economic imperialism,” *Quarterly Journal of Economics* 115 (1), 2000, s. 99–146.
- 7 V češtině například Pavol Minárik, *Ekonomie náboženství a náboženství v postkomunistické Evropě*, Brno: Masarykova univerzita, 2018, nebo Pavol Minárik, „Ekonomie náboženství a její relevance pro ekonomii ve střední Evropě,” *Politická ekonomie* 61 (5), 2013, s. 691–704.

- 8 Adam Smith, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, Praha: Liberální institut, 2002; viz též Gary M. Anderson, „Mr. Smith and the preachers: The economics of religion in the Wealth of nations,” *Journal of political economy* 96 (5), 1988, s. 1066–1088; Laurence R. Iannaccone, „The consequences of religious market structure: Adam Smith and the economics of religion,” *Rationality and society* 3 (2), 1991, s. 156–177.
- 9 Průkopnickou prací byl článek, který publikovali Corry Azzi a Ronald G. Ehrenberg, „Household allocation of time and church attendance,” *Journal of political economy* 83 (1), 1975, s. 27–56.
- 10 Podrobnější odkazy na literaturu v jednotlivých oblastech lze najít v knize Pavla Minárika, op.cit., kap. 1–3.
- 11 Ibid., kap. 4.
- 12 Např. Timur Kuran, *The long divergence: How Islamic law held back the Middle East*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.
- 13 Zejm. Laurence R. Iannaccone, „Sacrifice and stigma: Reducing free-riding in cults, communes, and other collectives,” *Journal of political economy* 100 (2), 1992, s. 271–291, a Laurence R. Iannaccone, „Why strict churches are strong,” *American journal of sociology* 99 (5), 1994, s. 1180–1211.

- 14 Např. Roger Finke a Laurence R. Iannaccone, „Supply-side explanations for religious change,” *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 527 (1), 1993, s. 27–39; Roger Finke a Rodney Stark, *The churching of America, 1776–2005: Winners and losers in our religious economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press 2005; Rodney Stark a Laurence R. Iannaccone, „A supply-side reinterpretation of the 'secularization' of Europe,” *Journal for the scientific study of religion* 33 (3), 1994, s. 230–252.
- 15 Např. Fenggang Yang, *Religion in China: Survival and revival under communist rule*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- 16 Např. Sascha O. Becker a Ludger Woessmann, „Was Weber wrong? A human capital theory of Protestant economic history,” *Quarterly journal of economics* 124 (2), 2009, s. 531–596; Benito Arruñada, „Protestants and Catholics: Similar work ethic, different social ethic,” *Economic journal*, roč. 120, č. 547, 2010, s. 890–918; Luigi Guiso, Paola Sapienza a Luigi Zingales, „People's opium? Religion and economic attitudes,” *Journal of monetary economics* 50 (1), 2003, s. 225–282.
- 17 Viz např. Fenggang Yang, op. cit.

Náboženství a ekonomika se vzájemně ovlivňují a mají společné rysy

NÁBOŽENSTVÍ A EKONOMIKA V DIALOGU

Helena Dyndová

Představy o náboženství a ekonomice bývají často zkreslené. Nezřídka se můžeme setkat s výklady, které od sebe náboženství a ekonomiku striktně oddělují, jako by jejich prolínání mělo obě tyto oblasti lidského života zdiskreditovat. Strana evropské náboženské tradice by ráda sebe samu viděla jakožto prostředníka s posvátným a neposkvrněným světem duchovna, která se střeží pošípnutí světskou mocí i s jejími „špinavými penězi“. Druhá strana, reprezentovaná odborníky na ekonomii, pak zas často hájí ekonomii jako logickou a racionální vědu o chování trhu, oproštěnou od „pověr“ a iracionalit náboženství.

Jak se však následující článek bude snažit ukázat, obě stanoviska odrážejí spíše jen přání svých zastánců. Náboženství a ekonomika, stejně jako další oblasti lidského života (např. politika či umění), nestojí vedle sebe odděleně, naopak, v praxi spolu navzájem interagují, kooperují či soutěží mezi sebou a prolínají se. A právě různým modům této interakce a vzájemným podobnostem bude následující text věnován především.

Chudoba ctnost, bohatství požehnání

Na vztah náboženství a ekonomiky je často nahlíženo prizmatem kulturního dědictví křesťanské teologie. Ta od počátku ráda chápala křesťanství především jako víru, oproštěnou od materiálna, jako čistý vztah člověka s absolutním Bohem.¹ I středověké životopisy svatých

tuto rétoriku odrážejí, budují narativní kontrast morální nadřazenosti pravé a čisté víry světců-asketů a vysmívají se pohanům, kteří moc bohů hodnotí podle prosperity, blahobytu či ochrany, jež umí poskytnout.²

Křesťanský ideál se odrážel v apelu na chudou církev, která se svým ekonomickým fungováním nezabývá, nebo později v podobě protestantského důrazu na zvnitřnění víry, která odvrhuje vnější materiální okázalost a soustředí se pouze na víru bez honosných katedrál a svatostánků, bez hýřivých robů duchovních, bez pompézního slavení svátků. Tento asketický pól mají samozřejmě i jiná náboženství, ačkoli nikdy v takovém rozsahu.³

Avšak víra či vnitřní zbožnost je jen jedním specifickým aspektem celého vějíře náboženských projevů, který ne-

musí být nutně prioritní,⁴ a zároveň ne vždy nutně platí, že duchovno by mělo být „zadarmo“ a chudoba je ctnost. Materiální blahobyt lze stejně dobře interpretovat jako důkaz božího požehnání, který dovoluje oslavovat a prezentovat správný náboženský světonázor. A díky moci peněz ho třeba i politicky prosazovat. Ne nadarmo se stavějí po celém světě monumentální svatostánky jakožto symbol triumfalství daného náboženství.

Samotné peníze či materiální statky pak bývají často v náboženském kontextu chápány jako směnidlo za služby duchovní. Těmito komoditami mohou být různé typy obětí, votivní dary, donace chrámu apod.⁵ Za ně lze pak principem *do ut des* (dávám, abys dal) očekávat na oplátku např. uzdravení, ochranu, úspěch či požehnání pro sebe i celou komunitu.

⇒ Dokončení článku z předchozích stran.

Může být

ekonomie náboženství užitečná?

Úspěšnost jakéhokoli paradigmatu je obtížné posoudit, snad až s větším časovým odstupem. Pokud bychom chtěli uplatnit jakýsi „tržní test“ – tedy hodnotit, jak se daný přístup prosadil na trhu myšlenek v daném oboru, – ekonomie náboženství není ani dominantním proudem, ani úplným fiaskem. Rozhodně nejde o nějakou marginální úchylku, alespoň ne z perspektivy náboženského hlediska, neboť přístup racionální volby si osvojili i přední sociologové náboženství jako Rodney Stark. Podobně nelze tvrdit, že by šlo o zastaralý přístup, který již vyšel z módy, neboť přístup racionální volby je stále úspěšně rozvíjen a aplikován.¹⁷

Ekonomie náboženství, případně sociologie náboženství v duchu teorie

racionální volby, rozhodně přinesla zajímavé nové pohledy, které předchozím přístupům unikaly. Upozornění na význam náboženských organizací, tedy na nabídkovou stranu náboženského trhu, by stěžejí bylo možné bez toho, aby výzkumníci nahlédli náboženství jako tržní fenomén. Abstraktní formální modely, které ekonomie náboženství do zkoumání přinesla, umožňují strukturovaný výzkum a srovnání náboženských jevů napříč různými kulturními kontexty.

V závěru lze konstatovat, že při hodnocení ekonomie náboženství je na místě pokora a respekt. Pokora by prospěla ekonomům, kteří by měli uznat, že jejich imperiální ambice mají své limity a že existují jevy, u kterých ekonomické vysvětlení nemusí být to nejlepší. Přesto si ekonomie náboženství zaslouží respekt, neboť otevřela témata a ukázala souvislosti, které jiným přístupům zůstaly

skryté. Nelze než zopakovat úvodní větu o tom, že náboženství je komplexní fenomén, a pluralita výzkumných přístupů je proto nejen žádoucí, ale nezbytná. V tomto kontextu mohou ekonomii náboženství respektovat i ti, kdo její předpoklady nesdílí. ■

Religion from the perspective of economics

The article summarizes achievements of the economics of religion. It presents the “rational choice approach” as the specific methodological approach defining economics and outlines some of the topics researched by economists of religion. Economics of religion has been successful in explaining human behavior related to religion as well as in relating religion to economic development. Although the economic approach has obvious limitations, it appears to be a valuable complement to other approaches in the scientific study of religion.

Mgr. Ing. Pavol Minárik, Ph.D. (*1983) je odborným asistentem na katedře ekonomie a managementu Fakulty sociálně ekonomické Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem.

Také náboženským specialistům se často za zprostředkování kontaktu s duchovním světem platilo.⁶ Tato situace je analogická k dnešní západní spiritualitě, kde si mnoho náboženských specialistů (léčitelů, věštitelů...) nechává za své služby bohatě zaplatit. Tato strategie na jednu stranu pohoršuje ty, kteří v těchto praktikách vidí jen „šarlatánství“ a „byznys“, na druhou stranu klienti novodobých duchovních učitelů chápou své finanční výdaje jako investici do spirituálně bohatšího a plnějšího života, který se odrazí ve spokojenosti a lepším životě pozemském. Z akademického pohledu se proto není nutno nad touto starou náboženskou strategií nijak pohoršovat.

Náboženství ovlivňuje ekonomické chování

Náboženství také ovlivňovalo a ovlivňuje otázky s ekonomikou přímo spjaté na mnohem širší úrovni. Ilustrativní příklad nabízí klasik německé sociologie Max Weber ve svém článku *Protestantská etika a duch kapitalismu*.⁷ V něm postuloval tezi, že náboženské jednání výrazným způsobem ovlivňuje ekonomiku; dokonce, že určité náboženské nastavení umožňuje vznik specifické ekonomické strategie. V tomto pojetí tedy náboženství není jen vedlejší či mimovolný produkt, který s ekonomickými vztahy vůbec nesouvisí, ale přesně naopak: náboženství je hybatelem, který ekonomické vztahy vytváří a proměňuje.

Kostra Weberova argumentu spočívá v tvrzení, že specifická protestantská etika pomohla vzniknout ekonomickému systému známému jako moderní kapitalismus.⁸ Podívejme se na tento argument ve větším detailu. Weber na začátku své statě správně argumentuje, že kapitalistické formy podnikání stejně jako hrabivost a chamtivost nejsou žádnými výdobytky moderny, jelikož jsou staré jako lidstvo samo.⁹ Avšak aby se mohly rozvinout do současného dravého pojetí, bylo třeba vyprostit je (1) z mravních pout, které opovrhovaly hromaděním majetku, a (2) z tradičního přístupu k práci, jehož krédo by podle Webera mohlo znít: pracuji jen tolik, abych si zajistil standard, na který jsem zvyklý.¹⁰

Tomuto osvobození přispěl „duch protestantismu“, především jeho reformační větev: kalvinismus.¹¹ Weber analyzuje, jak Martin Luther započal toto dílo, když „práci“ přičkl morálně-etický náboj tím, že z ní učinil „povolání“, které je od Boha.¹² Jan Kalvín pak přípravu půdy pro moderní kapitalismus dokončil učením o predestinaci. Tato doktrína o předurčení konstatuje, že pouze Bůh určuje, zda člověk bude spasen či zatracen a lidské snažení na tom nic nezmění. Místo odezdání se boží milosti však toto učení v lidech podle Webera pochopitelně muselo vyvolávat úzkost. Jak poznat, že jsem vyvolený?

Tato permanentní nejistota vedla k následujícímu sledu událostí. Pokud je



Největší Buddhova socha na světě, Thajsko.

zbožný protestant Bohem vyvolen, měla by se jeho milost odrazit i v tomto životě, tedy: práce je povolání od Boha a její ekonomický výnos (vydělávám víc, než kolik potřebuji) pak důkazem Božího požehnání (nikoli ziskuchtivosti). Tento vygenerovaný zisk však nelze utratit ani za monumentální církevní stavby či dary církvi, jak by učinil bohatý katolík, ani pro svou potěchu, jak by učinil kapitalista-dobrodruh. Hedonickou konzumací zisku by se jen potvrdila hříšná podstata předurčená k zatracení.

Pokud je tedy jedním znamením vyvolenosti „odevzanost práci v povolání“,¹³ která nese zisk a druhým asketická střídmost, co s nahromaděným kapitálem, který však v praxi nelze konzumovat? Odpověď je nasnadě: dále investovat, dále ho rozmnožovat, hromadit majetek pro majetek a toto hromaděním nechápat jako chamtivost, ale jako mravní maximu svého života.

Ekonomika ovlivňuje náboženské strategie

Weber ovšem také dodává, že i když moderní kapitalismus vznikl z ducha protestantismu, záhy se od něj distancoval a rozšířil po celém světě různými náboženskými světonázory navzdory, jednoduše proto, že je ekonomicky nejefektivnější. Dnes tedy zástupci všech náboženství mohou být kapitalisté moderního stříhu. A ekonomické podmínky, které tento kapitalismus generuje, zase zpětně ovlivňují náboženské strategie. Ukázkovým případem tohoto obráceného procesu působení je vzestup pentekostalismu (také zvaného letniční hnutí) v Latinské Americe.¹⁴

Latinská Amerika byla vždy tradiční katolickou baštou. V prvních desetiletích dvacátého století byla sice povolena svoboda vyznání, ale to na situaci prakticky

Poznámky

- 1 Bible sama blahoslaví chudobu na mnoha místech, např.: Evangelium podle Matouše 19:21; Evangelium podle Lukáše 6:20.
- 2 Ukázkový příklad se nachází v Ebbo, „Život bamberkého biskupa Otty“, in Jiří Dynda, *Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech*, Praha: Scriptorium, 2017, s. 104–105.
- 3 Namátkou můžeme jmenovat např. šramany pro oblast Indie nebo institute dervišů či faqírů v islámu. Alex Michaels, *Hinduism: Past and Present*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, s. 36–38 a s. 315–325. Luboš Kropáček, *Súfismus: dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad, 2008, s. 36–41 nebo s. 196–202.
- 4 Například religionista Ninian Smart rozlišuje ve své slavné knize šest „dimenzí“, které náboženství obecně mají, aniž by se dalo říct, která z nich by měla být ta nejdůležitější. Jsou jimi (1) doktrinnální a filozofická dimenze, (2) mytická a narativní, (3) etická a legální, (4) rituální a praktická, (5) experimentální a emocionální, (6) sociální a institucionální. Ninian Smart, *Worldviews: Crosscultural Exploration of Human Beliefs*, Upper Saddle River: Prentice Hall, 2000, 1995.
- 5 Velmi podnětným příspěvkem do diskuze o povaze směny při rituální oběti je k nalezení v druhé polovině knihy esejí francouzského filozofa Georgese Bataille. Georges Bataille, *Prokletá část/Teorie náboženství*, Praha: Herrmann & synové, 1998, zvláště s. 254–265.

- 6 Například v Japonsku se za tímto účelem začali vyrábět roboti-duchovní pro chudší věřící, kteří si nemohou dovolit zaplatit ceremonii s živým specialistou. Srov. Kliment Mrázek, „Roboti v japonských chrámech mohou být levnější než skuteční duchovní“ [online], *Náboženský infoservis*, 27. 8. 2019 [29.1.2020], dostupné z URL: <https://info.dingir.cz/2019/08/roboti-v-buddhistickych-chramech-jsou-levnejsi-nez-skutecni-duchovni/>.
- 7 Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, Weinheim: Beltz Athenäum, 1905, 1996. Do češtiny přeložena první polovina tohoto pojednání v Miloš Havelka: *Max Weber: Metodologie, sociologie a politika*, Praha: OIKOYMENH: 2009, s. 182–242. Vybrané pasáže celého traktátu se pak nachází v Jan Škoda, *Max Weber: Autorita, etika a společnost*, Praha: Mladá fronta, 1997, s. 239–267.
- 8 Weberovi jde především o genezi „ducha“, který kapitalismus moderního stříhu nastartoval, a který rozpoznal v reformovaných větvích protestantismu. Proto si neвшímá protestantské charity, diakonie či sociálních služeb, které v protestantismu samozřejmě také existují.
- 9 Havelka: *Max Weber: Metodologie...* s. 204–205.
- 10 Ibid., s. 206–207.
- 11 Dále si Weber všímá také kvakerů, menoritů a pietistů, ibid., s. 192.
- 12 Ibid., s. 230–238.
- 13 Ibid., s. 222.

⇒ Ostatní poznámky na další straně dole.



nic nezměnilo. Ještě dvacet let poté byly všechny státy drtivě katolické, ne víc než jedno procento bylo protestantské. A ti, co konvertovali, byli často považováni za zrádce jedné pravé víry i svého národa, protože národní identita (např. být Mexičan) splývala s náboženskou identitou (být katolík). Nyní však protestanté tvoří dvacet procent všech věřících, jejich počet neustále roste a ve většině států Střední Ameriky dosahuje téměř polovičního zastoupení. A většina těchto protestantů jsou evangelikálního typu (letniční křesťané jsou výraznou podskupinou evangelikálů).¹⁵

Religionista Andrew Chesnut vysvětluje tento nevídaný boom pentekostální zbožnosti jako reakci na ekonomickou situaci neoliberálního kapitalismu, v němž latinskoameričtí věřící žijí.¹⁶ Na rozdíl od tradiční katolické církve, u které veřejnost kriticky vnímala její historické dědictví provázanosti s vládnoucí estab-

lishmentem,¹⁷ protestantské sbory nabízejí chudým vrstvám populace náboženskou alternativu, ve které mohou nadále zůstat křesťany, ale která zároveň reaguje na jejich nepříznivou ekonomickou situaci a pro-

blémy z ní pramenící, jako je nedostupná zdravotní péče a nezaměstnanost. K ní se v prostředí machismu¹⁸ připojují frustrace, alkoholismus a domácí násilí.

Pentekostální sbory pak s těmito problémy aktivně pracují.¹⁹ Členové sboru si mezi sebou vzájemně pomáhají, ekonomicky se podporují, dodržují striktní abstinenci a ženám, jichž je ve sborech dvakrát víc než mužů, dávají prostor pro větší důstojnost a naději na vyléčení ostatních členů rodiny. Pentekostalismus totiž učí, že uzdravit se lze pomocí Boží milosti, „vylitím Ducha svatého“. Tato léčba je narozdíl od nefunkčního veřejného a finančně neúnosného privátního zdravotnictví dostupná a zadarmo. Zároveň tato prestižní schopnost uzdravovat pomocí Boží milosti je převážně v ženské kompetenci, jelikož se pro „naplnění“ maskulinně vnímaným Duchem hodí ženy prý lépe než muži.²⁰ Pro mnoho křesťanů tak představuje členství eko-

nomickou stabilizaci i statusový výtah v bídě neregulovaného kapitalismu, shrnuje Chesnut.

Reálnější než reálné

Jak bylo na předchozích dvou případech snad již prokázáno, náboženský a ekonomický život se může vzájemně velmi formovat a navzájem ovlivňovat.²¹ Možná, že však tyto dva aspekty lidského života mají společnou ještě další důležitou charakteristiku, na kterou se zaměří poslední část článku. Náboženství a ekonomika jsou si totiž podobné v tom, že jsou reálnější než reálné. Tedy v tom, že samy o sobě žádnou hodnotu nemají, protože jejich hodnota je vytvářena lidskou společností. Paradoxně však, když je tato hodnota vytvořena a zafixována v institucích, stává se určujícím faktorem ovlivňujícím životy všech členů této společnosti.

Co je tím myšleno: peníze, čísla na bankovním účtu, posvátné předměty či náboženské symboly samy o sobě žádnou moc či hodnotu nemají (jak dokazují staré mince či chrámy archaických civilizací). Respektive, jako symboly či materiální reprezentace mnohem komplexnějších systémů mají přesně takovou hodnotu, jakou daná společnost těmto komplexům určí. To ovšem neznamená, že by tato hodnota měla být pouhý nahodilý či snadno změnitelný konsenzus. Jednou upevněna ve společenském řádu věcí má naopak hodnota, kterou přikládáme náboženství či ekonomice, moc realitu přímo ovlivňovat.²²

To, jaké náboženské či ekonomické přesvědčení žijeme, pak výrazně spoluvytváří hodnotový a názorový rámec, ve kterém vychováváme (resp. vůbec máme) děti, darujeme či investujeme peníze, posuzujeme důležitost vzdělání, preferujeme určitý typ povolání či mezilidských interakcí. Je to ale také rámec, ve kterém zastáváme různé strategie etiky příjmu i výdajů peněz – tedy limity, ve kterých je stále morální vydělávat a zacházet s nabytým majetkem.

A rozhodně nelze tvrdit, že zatímco náboženské strategie jsou iracionální, perspektivy ekonomie je racionální. I ty totiž vycházejí z mnoha často nevyřešených, avšak společensky sdílených předpokladů. Jak se dobře ukazuje na deziluzi z neoliberální ekonomiky, na které vyrostly postsovětské demokracie v 90. letech minulého století. Pro generaci mileniálů dávno neplatí internalizovaná

14 Přehledový rozhovor s předním odborníkem na tuto problematiku Andrew Chesnutem: David Masci, „Why has Pentecostalism grown so dramatically in Latin America?“ [online], *Pew Research Center*, 14. 11. 2014 [30. 1. 2020], dostupné z URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/11/14/why-has-pentecostalism-grown-so-dramatically-in-latin-america>.

15 Ve státech jako Honduras a Uruguay jsou katolíci dokonce v procentuální menšině. Podrobnější info nabízí např. přehledový článek „Religion in Latin America“ [online], *Pew Research Center*, 13. 11. 2014 [30. 1. 2020], dostupné z URL: <https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america>.

16 Především ve své knize R. Andrew Chesnut, *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

17 Toto generalizující tvrzení samozřejmě neplatí pro všechny katolické duchovní. Takovými výjimkami jsou např. nedávno svatořečený Oscar Romero či současný papež František. Podrobnější argumentaci nabízí Chesnut, *Competitive Spirits*... kap. 2, s. 17–38.

18 Typ patriarchálního systému, který oslavuje „mužskost“ a „maskulinní vlastnosti“.

19 Pro potřeby tohoto článku je nutné bohužel vynechat další zásadní křesťanské formace, které v Latinské Americe také úspěšně působí, jako jsou katolické charismatické sbory či zastánci teologie osvobození.

20 U mužů se toto „posednutí“, jak ho sám autor nazývá, naopak může klasifikovat jako projev homosexuality. Chesnut, *Competitive Spirits*... s. 130.

21 Oba případy (Chesnutův i Weberův) plní v tomto článku spíš ilustrativní než detailně-analytickou roli.

22 Dobrým úvodem do konstruktivistického pojetí společenských institucí nabízí kniha autorského dua

Peter L. Berger a Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 1999.

23 Totéž platí i o politice, jak velmi inspirativně argumentuje Radek Chlup, „Politika běží podle mytického vzorce“ [online], *Přítomnost*, 16. 12. 2019 [30. 1. 2020], dostupné z URL: <http://www.pritomnost.cz/2019/12/16/politika-bezi-podle-mytickeho-vzorcu-minar-i-babis-zeman-a-havel-i-masaryk-jako-postavy-z-nasi-mytologie/>

24 Havelka: *Max Weber: Metodologie*... s. 222.

Religion and Economy in Dialogue

This article deals with the relationship between economy and religion, emphasizing interconnections and mutual influences. The first part summarizes the famous proposition of Max Weber about the impact of the “Protestant ethic” on modern Western capitalism. Conversely, the second part focuses on the boom of Pentecostal religiosity in Latin America as a result of local neoliberal conditions. The last part examines the resemblance of religion and economy in the view of socially constructed complexes.

Mgr. Helena Dyndová, roz. Exnerová, (*1989) je doktorkou oboru religionistika na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Věnuje se studiu současné alternativní religiozity, šamanismu, problematice charismatické autority a léčebným rituálům.

kréda jejich rodičů, totiž že svědomitost, píle, činnost, vlastní originalita a oddanost práci je zaručeným receptem na zbohatnutí, že „neviditelná ruka trhu“ bude po zásluze odměňovat snahu a neúnavnost nebo že neoliberální ekonomika je vlastně typ spravedlivé soutěže, na jejímž začátku mají všichni v rukou stejné možnosti. (Obdobně jako generace před nimi již jen stěží věřila rétorice socialistické ekonomie).

Tato důvěra či víra v určitý typ ekonomického systému by nás však při analýze neměla zarážet, jelikož je jeho průvodním jevem. Jakékoli uspořádání je totiž vždy poznamenáno svou relativní nahodilostí, která vyplývá z prostého faktu, že se vždy jedná o výběr z počátečního nekonečna možností – my jen můžeme doufat, že se jedná o nejlepší možný výběr. Proto působnost určitého náboženského či ekonomického systému je také vždy záležitostí vnitřního přijetí (které nemusí být neproblematické a které se zároveň nedá ztotožnit s vírou), které sice může být druhotně racionalizováno, ale racionalita není jeho prvotním impulzem.²³ Neboť, jak si trefně všiml již Max Weber: „[...] život je možné 'racionalizovat' podle nanejvýš rozdílných základních hledisek a nanejvýš rozdílným směrem.“²⁴

Islámské bankovníctví není zdaleka jen záležitostí muslimů

ZA SPRÁVEDLIVOU SPOLEČNOST

Lukáš Nosek

Islámské bankovníctví a finančníctví, resp. islámské pojetí ekonomie, je samostatnou a velmi rozsáhlou kapitolou (nejen) v islamologickém bádání. Dnes se touto problematikou zabývají specialisté v makro i v mikroekonomii, stejně jako odborníci na mezinárodní právo. Na mnoha světových univerzitách dnes existují semináře a katedry specializující se na islámské bankovníctví a finančníctví.

V mnoha publikacích se dnes velmi otevřeně diskutuje o islámské alternativě k západnímu konvenčnímu typu bankovníctví a finančníctví. Obchody s *halál* produkty zesilují v celosvětovém měřítku, proto i investované peníze do tohoto trhu posilují a lákají čím dál více i nemuslimské klienty i obchodníky.

Není také až tak překvapivé, že v západních státech a městech sídlí islámské banky (např. Islamic Bank of Britain) nebo jejich pobočky. Jinde zase západní banky poskytují speciální služby a produkty pro muslimskou klientelu (např. Deutsche Bank, HSBC). Z mezinárodních ekonomických statistik také vyplývá, že klienty islámských bank nejsou vždy jen muslimové.

Bez většího přehánění lze opravdu říci, že islámské bankovníctví je dnes zajímavou alternativou k západnímu konvenčnímu způsobu bankovníctví. Tomu odpovídá i pohled do statistik. Kolem celosvětové ekonomické krize byl obchod s finančními produkty, který se řídil podle islámského práva, zhruba 270 miliard dolarů za rok 2007, v roce 2009 již šlo o obchod za 750 miliard a o rok později, v roce 2010, šlo o objem větší než 1 bilion dolarů.

Islámské finance jako alternativa

A byl to právě trh s hypotékami v USA, který zapříčinil celosvětovou hospodářskou recesi na konci prvního desetiletí nového tisíciletí, čímž nejen odhalil

Anglo-katolický socialismus

Církev anglikánského společenství, a jako první mezi nimi Církev Anglie, se charakterizují jako *via media*, střední cesta mezi křesťanstvím katolickým a reformačním. V prvním století po odpoutání od Říma (1534) se ustavila pluralitní podoba této církve s komunitami buď spíše reformačními, anebo spíše katolickými (ovšem bez vazby na Řím).

Anglo-katolíci zdůrazňují biskupskou a kněžskou službu v církvi s apoštolskou sukcesí (tedy předpokládanou nepřetržitou linií předávání služby od kolegia dvanácti apoštolů Ježíše Krista). Mají bohatou, rozvinutou liturgii katolického typu, připomínají si světky. Jsou v intenzivním sdílení se starokatolíky a pravoslavnými.

Od 19. století působí anglo-katolický směr, který zdůrazňuje sociální spravedlnost. Charakteristickým projevem je výpověď biskupa Franka Westona z roku 1923: „Nemůžete tvrdit, že uctíváte Ježíše ve svatostánku, pokud nemáte slitování s Ježíšem ve slumech. Je pošetilost – je šílenství – předpokládat, že můžete uctívat Ježíše ve svátostech a Ježíše na trůnu slávy, když ho necháte zlitého potem v duších a tělech jeho dětí.“

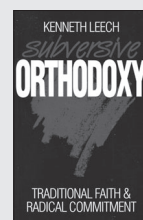
Anglo-katolíci socialisté nejsou organizací ani stranou. Pokládají se za volnou síť podobně smýšlejících přátel. Bůh podle jejich chápání všechny miluje plně, všechny zve k nebeské hostině. Přetváří všechny ke své podobě. Proto církev elitářská a výlučná je v jejich pojetí herezí.

Současnou podobou tohoto hnutí je „podvrtná ortodoxie“ tak, jak ji vyjadřuje nejvýznamnější téměř současný autor Kenneth Leech (1939–2015). Je to nerozlučná jednota kontemplativní spirituality, svátostné bohoslužby, pravověrné nauky a sociální akce. Tato ortodoxie není v rozporu s podporou ordinace žen a práv lidí menšinových sexuálních orientací. Ve svých spisech Leech reflektoval svou kněžskou službu ve slumech, pro lidi závislé na drogách a věnující se prostituci. Věnoval se rovněž ochraně lidí omezených z rasových důvodů.

Ivan O. Štampach



Kenneth Leech
(1939–2015).





Sídlo Egyptské národní banky v Káhiře na břehu Nilu.
Obě fotografie: autor.

největší slabiny konvenčního bankovníctví, ale zároveň ukázal sílu islámské alternativy.¹

O podobně koncipovaném bankovníctví, jako je to islámské, svědčí švédská banka JAK (Jord Arbete Kapital), jejíž kořeny spadají do třicátých let 20. století, kdy zavedla bezúročné finančníctví. Ne učinila to sice díky inspiraci islámu, ale vedly ji k tomu podobné motivy – snaha skoncovat s vysokými úroky příliš zatěžující jednotlivce, tím jednotlivce emancipovat a osvobodit ho od nespravedlivých ztrát, a zajistit tím spravedlivější společnost. Všechny tyto důvody se často skloňují i v islámském bankovníctví. V současné době tato švédská banka má již asi 25 let bankovní licenci. Pracuje na bázi členství klientů, kterých je dnes cca 40 tisíc. A velmi často se o ní dočtete právě v publikacích a komparativních analýzách srovnávající konvenční a islámské bankovníctví.²

Právě tento rys islámského bankovníctví, jakožto „etičtější a spravedlivější alternativy“ – jak to formuluje naše právnička a soudkyně Ivana Hrdličková

– je v jednadvacátém století nečekaně působivá a silná a objem financí zde rok od roku roste.

České bádání

Je zajímavé, že v češtině stále chybí větší monografie k ší'itskému islámu (nepočítáme-li Libora Čecha a jeho brilant-

ní monografii o mučednickém kultu v iránské kultuře),³ ovšem k islámské ekonomii máme v českém jazyce již dvě monografie.

Útlá práce Gabriely Weberové Babulíkové *Islámská ekonomie a bankovníctví* z roku 2001 předkládá jakýsi úvod k této široké problematice, když si všímá historických kontextů a systematicky předkládá základní pilíře islámské ekonomie. Závěrem také přidává některé možné výhledy pro roli islámského bankovníctví. Studie vznikla před dvaceti lety, proto by bylo vhodné autorčiny výhledy doplnit či upřesnit. Ovšem za pozornost jistě stojí autorčina teze o enormním rozporu mezi islámskou – šarí'atskými právníky definovanou – teorií ekonomie a bankovníctví a následnou ekonomickou praxí. Právě tento rozpor podle autorky povede k tomu, že se striktní islámská právní věda (*fiqh*) „otupí“ a povede to k rozsáhlým změnám týkajícím se i interpretace Koránu a šarí'i.⁴

Mírnější soudy nalezneme v druhé monografii. Jde z mnoha pohledů o hut-

nější příspěvek české právničky a mezinárodní soudkyně Ivany Hrdličkové s názvem *Islámské finance jako alternativa* z roku 2013.⁵ Ta se dlouhodobě zabývá islámským právem, a proto její monografie, vycházející z disertační práce, nese spíše rysy právní analýzy. Teze Hrdličkové by se dala shrnout tak, že islámské finančníctví je vskutku silnou alternativou, snad i etičtější, vůči konvenční formě. Každopádně toto spojení – právník a islámské bankovníctví, či obecně islámská ekonomie – je pro islám signifikantní.

Základní rámec

Tím se dostáváme k základním principům islámské ekonomie. Pojem islámské finančníctví a bankovníctví je možné definovat pregnančně: jde o takový druh finančních a bankovních aktivit, které se řídí principy islámského (náboženského) práva a nesmějí s ním být v rozporu. Aspoň takto jej definuje zmíněná Ivana Hrdličková.⁶

Snad obecně známé je základní pravidlo islámského bankovníctví, totiž zákaz úroku. Ten je do značné míry vnímán jako lichva (*ribá*), tedy ze stejných důvodů jako např. v judaismu, je i v islámu zakázán. Vedle koránských veršů (např. K 2,275–278; 3,130; 30,39 a další) je zákaz zmíněn mnohokrát i v hadíthech (*Sahíh Bucháří* 5347, 5588 a další; *Sahíh Muslim* 1,168; *Muwatt'a Málik* 31,84 a další). Je ovšem otázkou, co se přesně tímto „úrokem“ myslelo. Z některých pasáží totiž plyne, že nešlo o jakýkoliv úrok, ale jen o ten nespravedlivě navýšený či dvojnásobný apod. V některých

Poznámky

- 1 Obecně k islámskému bankovníctví např. Dietmar Ernst – Bilgehan Akbiyik – Ali Srour, *Islamic Banking and Islamic Finance*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2017; Hossein Askari – Zamir Iqbal – Abbas Mirakhor, *Introduction to Islamic Economics. Theory and Application*, Singapore: John Wiley & Sons Singapore, 2015; Tariq Alrifai, *Islamic Finance and the New Financial System. An Ethical Approach to Preventing Future Financial Crises*, Singapore: John Wiley & Sons Singapore, 2015; Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy*, Edinburgh: University Press, 2010; Michael Mahlknecht, *Islamic Finance: Einführung in Theorie und Praxis*, Weinheim Germany: Wiley – Klartext, 2008; Mahmoud el-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice*, New York: Cambridge University Press, 2006; Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and Its Contemporary Interpretation*, Leiden: Brill, 1996.
- 2 Srov. Petr Němec, „Islámské bankovníctví“ [online]. Bankovní poplatky. Článek uveřejněn 25. července 2009 [cit. 2020-02-02]. Dostupné z URL: <https://www.bankovnipoplatky.cz/islamske-bankovnictvi-8734.html>.

- 3 Srov. Libor Čech, *Írán a kultura mučednictví. Od zbožnosti k protestu*, Praha: Academia, 2016.

- 4 Srov. Gabriela Weberová Babulíková, *Islámská ekonomie a bankovníctví*, Praha: Dar Ibn Rushd, 2001.

- 5 Srov. Ivana Hrdličková, *Islámské finance jako alternativa*, Praha: A.M.S trading, 2013.

- 6 Tamtéž, s. 41.

- 7 K bohatšímu studiu historie islámské ekonomie viz např. Ahmed El-Ashker – Rodney Wilson, *Islamic Economics: A Short History*, Leiden: Brill, 2006.

- 8 Srov. Taqí ad-Dín an-Nabhání, *Nizám al-iqtisádí fi al-islám*, 1953 (anglický překlad Taqíuddin An-Nabhání, *The Economic System in Islam*, London: al-Khilafah Publication, 1990). Zajímavostí je, že an-Nabhání byl také vůdcem a hlavním ideologem jordánského křídla Muslimského bratrstva (ke kontextu viz Jaroslav Bureš – Marek Čejka – Jan Daniel, *Muslimské bratrstvo v současnosti*, Praha: Academia, 2017).

- 9 Anglický překlad Mohammad Nejatullah Siddiqi, *Recent Theories of Profit: A Critical Examination*, Bombay: Aligarh Muslim University Publ. House, 1971. Doporučuji i jeho webové stránky www.siddiqi.com.

- 10 Srov. Mohammad Nejatullah Siddiqi, *Role of State in Islamic Economy*, Leicester: Islamic Foundation, 1996; Mohammad Nejatullah Siddiqi, *Dialogue in*

Islamic Economics, Leicester: Institute of Policy Studies – Islamic Foundation, 2002.

- 11 Srov. Muhammad Bāqir as-Sadr, *Iqtisādunā*, 1961 (anglický překlad *Iqtisādunā – Our Economics*, vol. I.1–2 – vol. II.1–2, Tehran: World Organization for Islamic Services, 1982–1984); Muhammad Bāqir as-Sadr, *al-Bank al-lā ribawí fi al-islám*, 1969. Doporučuji Muhammad Bāqir as-Sadr, *The Islamic Economic Doctrine. A Comparative Study*, Tonbridge: MECI Ltd., 2010.

- 12 Pro hlubší seznámení se doporučuji Amjad Ali (et alii), *Islamic Finance. Instruments and Markets*, London: Bloomsbury Information Ltd., 2010, s. 125–142; Hrdličková, *Islámské finance...*, s. 64–105; Weberová Babulíková, *Islámská ekonomie...*, s. 69–97.

- 13 Srov. „Global Islamic Finance Markets Report 2019“ [online]. *GlobeNewswire*. Článek s pdf souborem uveřejněn 20. března 2019 [cit. 2020-02-02]. Dostupné z URL: <https://www.globenewswire.com/news-release/2019/03/20/1758003/0/en/Global-Islamic-Finance-Markets-Report-2019-Islamic-Banking-is-the-Largest-Sector-Contributing-to-71-or-USD-1-72-Trillion.html>.

- 14 K podrobnějšímu studiu výhledů doporučuji *Global Islamic Financial Services* [online – cit. 2020-02-02]. Dostupné z URL: www.gifsrv.com.

publikacích se dočteme, že šlo de facto o odmítnutí vydělávání si peněz pouze z dalších peněz (např. skrze úrok), bez vyvíjení další lidské činnosti. Bezúročnost je tedy jen jeden z rysů islámského bankovníctví, mnohem více se zdá, že je v této oblasti zapojena idea spravedlnosti (islámskou jurisprudencí definována).

Dalším rysem je, že je zakázána jakákoliv finanční účast ve firmách a v sektorech obchodu s tabákem, alkoholem, různými loteriemi a pochopitelně s pornografií či s vepřovým masem.

Obecně také platí, že banka neposkytuje peníze v hotovosti. Klient předloží bance svůj záměr (koupit si auto, dům). Banka po zvážení produkt koupí a poskytne jej ihned klientovi, který bance splácí předem dohodnutou částku za koupi produktu.

Tím se dostáváme k další obecné specifikaci islámského bankovníctví. Zvláště v investicích jde totiž o princip společného zisku a společného rizika. Banka totiž nese stejné riziko jako klient. Podobně to je i v oblasti spořicíh účtů. Klient svěří bance své úspory, ta je investuje a klient získá výnos.

Nelze ovšem také vynechat, že do každé z těchto oblastí se promítají jednotlivá právní ustanovení spjatá s tou kterou právní školou *madhab hanafi*, *málikí*, *šafií* a *hanbalí*, které se v detailech mohou více či méně odlišovat. Stejně tak sem mohou vnášet rozličné důrazy ší'itské pohledy (*madhab dža'farí* a *zajdí*).

Islámské ekonomické teorie 20. století⁷

Ve 20. století se začala vytvářet muslimská ekonomická teorie. Celá řada z arabsky napsaných knih jsou již přeloženy převážně do angličtiny a dalších světových jazyků. Jednu z prvních napsal palestinský imám *Taqí ad-Dín an-Nabhání* (*1914), který v roce 1953 sestavil *Ekonomický systém v islámu*,⁸ kde vedle klasického úvodu také pojednává např. o mezinárodním obchodu nebo komparuje islámský koncept s kapitalistickým a marxistickým.

Jako zakladatelé islámské ekonomické teorie se však nejčastěji skloňují dvě jména: *Muhammad Nedžátulláh Siddíqí* (*1931) a *Muhammad Báqir al-Sadr* (*1935). První z nich pochází z Indie a sepsal řadu významných publikací k našemu tématu. Sám pracoval ve výzkumném centru pro islámskou ekonomiku v saud-

skoarabské Džiddě a také v Islámské rozvojové bance. V knize *Současné teorie zisku* v 60. letech, kterou napsal v urdštině, se postavil proti úrokům a obhajoval koncepci sdílení ztrát a zisku. Jako zásadní měřítko viděl spravedlivou společnost, která stojí na sociální a ekonomické spravedlnosti.⁹ Také velmi silně podtrhoval roli státu a jeho intervencí do ekonomické sféry.¹⁰

Druhým zmíněným spoluzakladatelem islámské ekonomické teorie je irácký ší'ita *Muhammad Báqir al-Sadr*, který byl popravem Saddámem Husajnem v roce 1980 a který vešel ve známost zvláště titulem *Naše ekonomika* (*Iqtisáduná*) z roku 1961 (obsahuje dvě dvoudílné části) a *Bezúročná banka v islámu* (*al-Bank allá ribáwí fí al-islám*) z roku 1969.¹¹ As-Sadr vůbec neřešil otázku právních klíčků ohledně úroků (sg. *hijal*, pl. *híla*), zkratka s ním nepočítal. Sám zastával, že úrok je neislámský a navrhl ekonomiku a bankovníctví zcela bez úroku. Vedle toho také hovořil náboženským slovníkem nebo ekonomické pojmy plnil teologickým obsahem (eschatologicky definoval pojem „zisk“, či „ztráta“). Ve svém promyšlení problematiky vycházel také z toho, že ekonomická teorie není vědou, ale právní doktrínou. Ve svých spisech hovořil o práci, potřebách a spravedlnosti. Odmítá zisk bez práce (ve smyslu množení peněz jen z peněz) a zasazuje se o významnou roli státu v ekonomické sféře.

Některé produkty islámského bankovníctví

Naše krátké seznámení se s islámskou ekonomikou a bankovníctvím by bylo neúplné, kdybychom se nezastavili u některých produktů. Nemohu zde předložit všechny produkty islámského bankovníctví, zmíním jen některé.¹²

Mudárába (qirád): v podstatě jde o obdobu *trust financing*, jak jej známe z konvenčního finančníctví. Klient poskytne kapitál, banka investuje nebo poskytne a zajistí pracovní síly. Zisk z této investice se rozděluje podle předem daného – ve smlouvě stvrzeného – poměru.



Globalizace je znáta na každém kroku: reklama na pepsi na periférii Alexandrie.

Mušáráka: jde v podstatě o společné podnikání (*partnership financing*). Tentokrát kapitál dává nejen klient, ale i banka. Zisk i ztráty se dělí podle předem daných poměrů.

Murábaha: zřejmě jde o nejčastější a nejpobulárnější produkt. Užívá se ho při krátkodobém financování a účelových nákupech. Někdy naleznete označení „náklady plus přírážka“ (tzv. *cost plus financing*). Může jít o koupi na objednávku při předem jasné daném vyčíslení nákladů a konkrétní přírážky.

Idžára: jde o alternativu k běžnému leasingu v konvenčním financování.

Qard hasan: jde o bezúročnou půjčku lidem, kteří se ocitli v nouzi. Odkazuje se přitom na koránský verš (K 57:10–11). Je vyžadována zástava a banka si účtuje jakýsi administrativní poplatek za vynaložené náklady. Často se tímto způsobem financují charitativní a dobročinné projekty.

Závěr

V globálním pohledu je více než evidentní, že se islámské finance již dávno staly globálním hráčem spoluurčujícím růst ekonomiky na celém světě. Každoročně se muslimské země vejdou mezi země s nejvyšším růstem domácí ekonomiky nebo mezi země s nejvyšším objemem exportu. Dnes nejde jen o ropu a nerostné bohatství, které sice stále ještě bezesporu hraje důležitou roli, ale islámské bankovníctví má podle relevantních statistik nejvyšší podíl v celkovém objemu všech islámských financí.¹³

Proto se vedle zemí Perského zálivu (v rámci tzv. *Gulf Cooperation Council*) do čela špiček v islámském ekonomickém rozvoji dostávají země jako Malajsie nebo Indonésie, které jsou centry islámského bankovníctví. Pochopitelně pozadu nezůstává ani Turecko, Írán nebo Pákistán.

Zajímavou skutečností je, že v Evropě se islámské ekonomice vede tradičně ve Velké Británii, ale překvapivě i v Lucembursku a na Maltě, kde sídlí islámské finanční instituce. Pochopitelně je to také Švýcarsko, Německo, nebo skandinávské země.

Islámské banky a jejich produkty se tak stávají zajímavými i pro nemuslimské klienty. Podobně jako zmíněné *halál* obchody nevyhledávají jen ti, kteří se řídí islámským náboženským právem.¹⁴

V České republice zatím žádná islámská banka nepůsobí a není mi známo, že by nějaká česká banka připravila produkt speciálně jen pro muslimské klienty podle jejich islámského náboženského práva. Tyto skutečnosti jsou ovšem spíše důsledkem toho, že zdejší muslimská základna je nepočetná, dále pak důsledkem obecné nevzdělanosti v islámské ekonomice a nijak zásadní rolí české ekonomiky v evropské nebo světové perspektivě.

Jeden z právě zmíněných faktorů se však zcela jistě brzy změní. Muslimští klienti tu investují do pozemků a nákupu nemovitostí, pomalu roste i jejich zdejší počet (i třeba jen v rámci diplomacie). Je také pravdou, že některé přední české banky islámské bankovníctví sledují a vysílají své odborníky na specializované semináře.

Zdá se tedy, že je spíše otázkou času, než se zde objeví islámská banka nebo nějaká česká přijde na trh s produktem, který se stane zajímavým i pro muslimy. Snad můžeme říci s oporou ve zmíněných pramenech, že by z toho jistě profitovali nejen muslimové, ale i česká společnost a snad i česká ekonomika. ■

For a Just Society

This article summarizes in a popular and general form basic facts about Islamic banking and financial principles. It presents some products of Islamic banking (mudarabah, musharakah, murabahah, ijarah, qard hasan), and also outlines the key elements of Islamic banking. The goal of this study is to show that Islamic banking is a very important alternative to the Western conventional way of banking. The author also refers to Czech books on the topic and summarizes modern history of Islamic thinking about banking (Taqi al-Din al-Nabhani, Mohammad Najatullah Siddiqi and Muhammad Bāqir al-Sadr).

Mgr. ThLic. **Lukáš Nosek**, Th.D. (*1978) vystudoval katolickou teologii na KTF UK v Praze, následně se specializoval na arabistiku a islamologii v Dar Comboni for Arabic Studies v Káhiře a na Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica v Římě. Jeho zájem spadá do oblasti islámské teologie a filosofie, k islámu přistupuje antropologickým a sociologickým pohledem, zabývá se také mezináboženským dialogem.

Evanjeliu prosperity ako fenomén súčasného kresťanstva¹

ŽI DLHO A PROSPERUJ!

Pavol Bargár

Je nedeľné ráno a v nigérijskom Lagose (alebo brazílskom Sao Paule, americkom Houstone či juhokórejskom Soule) pristáva na heliporte na streche výškovej budovy súkromný vrtuľník. Z neho vystúpi muž oblečený v značkovom obleku a v sprievode ochranky vchádza do obrovskej haly, aby prehovoril k mnohotisícovému davu. Ide o kazateľa jednej z neopentekostálnych megacirkví a počas bohoslužby opierajúcej sa o výdobytky najnovšej techniky svojim veriacim prednesie v zásade jednoduché, no elektrizujúco príťažlivé posolstvo: Boh chce, aby ste boli zdraví a bohatí. Je na vás, ako sa k tejto ponuke postavíte. Aká je vaša viera?

Hoci tento scenár je fikciou s prvkami stereotypizácie, je potrebné pripustiť, že do značnej miery vystihuje základné rysy jedného z najdynamickejších hnutí v rámci svetového kresťanstva – evanjelia prosperity. Hoci mnohí prívrženci evanjelia prosperity sa zreteľne identifikujú s neopentekostalizmom,² vo svojej podstate ide o medzidenominačný fenomén v rámci celého kresťanstva.³ Táto konfesijná pestrosť má svoju paralelu v geografickej rozšírenosti. Tento jav sa totiž vezie na vlnu postupujúcej ekonomickej a technologickej globalizácie, takže „je rovnako pravdepodobné, že veriacich z Latinskej Ameriky ovplyvnia posledné inovácie z Afriky či Južnej Kórey práve tak, ako že oni samotní zase budú mať vplyv na presvedčenia a praktiky veriacich z Európy alebo Severnej Ameriky“.⁴

Definícia

Ži dlho a prosperuj! Fráza z názvu tohto článku, ktorú poznajú všetci fanúšikovia seriálu *Star Trek* ako tradičný vulkánsky pozdrav (*Live long and prosper!*), dobre vystihuje podstatu skúmaného fenoménu. Evanjeliu prosperity je možné definovať ako učenie, že veriaci majú právo byť pozhnanými dobrým zdravím a dostatkom bohatstva, pričom týchto darov sa im dostane, ak pozitívne vyznajú svoju vieru a „zasejú semienka“ na ich vzrast svojimi (predovšetkým finančnými) darmi a verným platením desiatkov cirkvi.⁵ Kľúčovým v tomto ohľade je koncept pozitívneho myslenia. Tento sa v súvislosti s kresťanskou vierou via-

že s presvedčením, že ľudské utrpenie je nejakým spôsobom komplexne spojené s celkovým emočným a duševným rozpoložením človeka. Preto sa tento teologický pohľad domnieva, že ak človek dostatočne preukáže svoju vieru prostredníctvom správne formulovaných modlitieb k Bohu, ten mu za odmenu daruje dostatočnú milosť, aby dokázal prekonať svoje utrpenie, chorobu či iný nedostatok.⁶

Ďalší argument, ktorý sa často prezentuje na podporu evanjelia prosperity, je téza, že smrť a vzkriesenie Ježiša Krista vydobyli kresťanom možnosť užívať si plné víťazstvo, finančnú hojnosť a dokonalé zdravie. Avšak kvôli nedostatočnej viere mnohých kresťanov sú „Božie ruky zviazané“, čo údajne vysvetľuje, prečo nie všetci kresťania vedú životy oplývajúce zdravím a prosperitou.⁷ Evanjeliu prosperity tak predkladá teologickú, sociálnu a praktickú agendu, ktorá sa výrazne orientuje na pozemský život človeka.

Tieto definície poukazujú na štyri základné prvky evanjelia prosperity, ako ich navrhuje Kate Bowlerová, totiž vieru, zdravie, bohatstvo a víťazstvo, ktoré Boh udeľuje veriacim už počas ich pozemskej existencie. Ako hovorí táto americká bádatel'ka: „Evanjeliu prosperity je globálne rozšírená kresťanská zvesť o ovládnutí vecí duchovných, telesných i finančných“.⁸

Korene, vývoj a kontextuálne podoby

Je nesmierne zaujímavé pozorovať, akými cestami sa uberal vývoj skúmaného fenoménu. Niektorí bádatelia situujú

jeho pôvod v americkom neopentekostalizme 60. a 70. rokov minulého storočia a vo vystúpení kazateľov, ako napr. Kenneth Hagin, Oral Roberts a Kenneth Copeland (*1936), čo viedlo k rozvoju učenia „slova viery“.⁹ Významnú úlohu v tomto procese zohral vzostup rozhlasovej a televíznej evanjelizácie, keď jej priekopníci vyzývali svojich poslucháčov a divákov, aby posielali financie na podporu svojich technologicky náročných misijných projektov.¹⁰

Iní vedci však vo svojom datovaní idú ešte ďalej do minulosti. Napríklad Ramon Luzarraga tvrdí, že dôraz na prosperitu bol jedným zo zásadných stavebných kameňov kalvínskeho protestantizmu (puritanizmu) v pôvodných 13 kolóniách Nového Anglicka, ktoré neskôr vytvorili dnešné USA.¹¹ Následný vývoj sa potom na konci 19. a začiatku 20. storočia uberal dvomi hlavnými trajektóriami. Jednak tu bolo tzv. „evanjelium bohatstva“ (*Gospel of Wealth*), čo bolo de facto kontextualizáciou staršej puritánskej myšlienky o prosperite ako znaku



Oral Roberts, 1959.



Kenneth Hagin, 2003.



Kenneth Copeland, 2011.

Božej priazne do podmienok novovznikajúceho kapitalistického systému, a na druhej strane sa rozvíjalo už zmieňované pozitívne myslenie.¹² Tu je dôležité zdôrazniť, že hoci spoľahnutie sa, že Boh zabezpečí naplnenie telesných i materiálnych potrieb, má hlboké biblické korene, jedinečným znakom odlišujúcim evanjelium prosperity od ostatných teológií a hnutí z dejín kresťanstva je presvedčenie o zázračnej kvalite požehnaní. Materiálny blahobyt tak nie je vnímaný len ako vedľajší produkt cnostného a usilovného spôsobu života, ale explicitne ako nadprirodzený Boží dar určený veriacim.¹³

Evanjelium prosperity je vhodné vnímať v širšom, globálnom kontexte. Či už vychádzame z amerického puritanizmu alebo z neopentekostálnych kazateľov z obdobia hospodárskeho rozmachu po 2. svetovej vojne, nemali by sme opomínať ani vplyv, ktorý myšlienky evanjelia prosperity mali a majú na charizmatickú obnovu, hnutie tzv. neskoršieho dažďa (*Latter Rain*), megacirkvi v krajinách mimo euroatlantického regiónu, ako na-

príklad Yoido Full Gospel Church (Južná Kórea) alebo Redeemed Christian Church of God (Nigéria) či pôsobenie kazateľov ako Joel Osteen a Creflo Dollar.¹⁴

Asi najukážkovejší príklad typickej cirkvi zvestujúcej evanjelium prosperity predstavuje Svetová cirkev Božieho kráľovstva (Igreja Universal do Reino de Deus, IURD). IURD založil v roku 1977 pastor Edir Macedo v brazílskom Rio de Janeiro, ale odvtedy táto cirkev založila viac než tisíc zborov po celom svete a rastie exponenciálnym tempom. Všetky zbory patriace pod IURD majú pritom spoločný záujem na materiálnom blahobyte svojich členov, ktorí potom zase podporujú svoju cirkev a kazateľov. Ako píše Virginia Garrard-Burnettová: „IURD sa vo všetkých zboroch svojho globálneho impéria sústreďí predovšetkým na úspech, zdravie a – v neposlednom rade – úsilie o materiálne šťastie.“¹⁵ Podobné príklady je však možné nájsť po celom svete, a to – ako už bolo povedané – naprieč denominačnými líniami. Napríklad Shayne Lee tvrdí, že v dnešných USA je ťažké vôbec nájsť nejaký afroamerický cirkevný zbor, ktorý by nebol aspoň do určitej miery ovplyvnený učením evanjelia prosperity.¹⁶ V Indonézii, kde je evanjelium prosperity úzko prepojené s neopentekostálnymi a charizmatickými cirkvami, sa zase prosperita interpretuje v súradniciach šťastného života. Predovšetkým v prostredí indonézskeho-čínskeho

Poznámky

- 1 Táto práca bola podporená programom Univerzitný výskumný centra UK č. 204052.
- 2 Hoci obidve hnutia zdôrazňujú význam Ducha svätého ako tretej osoby Božskej Trojice a jeho pôsobenie v ľudskom živote, neopentekostalizmus sa od „tradičného“ pentekostalizmu líši svojím záujmom o život vo svete tu a teraz. Tradiční pentekostálni (letniční) kresťania sa naopak sústreďili v oveľa väčšej miere na druhý Kristov príchod a na život po smrti. Klasickú štúdiu predstavuje Harvey Cox, *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century* (Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Company, 1995). Ku vzťahu pentekostalizmu a prosperity zase pozri Amos Yong a Katherine Attanasi, eds., *Pentecostalism and Prosperity* (New York: Palgrave MacMillan, 2012).
- 3 Pozri napr. Shayne Lee, „Prosperity Theology: T. D. Jakes and the Gospel of the Almighty Dollar,” *Cross Currents* 57:2 (2007): 227–236, tu 230–231. Pozri tiež A. J. Swoboda, „Posterity or Prosperity? Critiquing and Refiguring Prosperity Theologies in an Ecological Age,” *Pneuma* 37 (2015): 394–411, tu 396–397.
- 4 Virginia Garrard-Burnett, „Neo-Pentecostalism and Prosperity Theology in Latin America: A Religion for Late Capitalist Society,” *Iberoamericana – Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies* 42:1–2 (2012): 21–34, tu 21.
- 5 Pozri „Lausanne Theology Working Group Statement on the Prosperity Gospel,” *Evangelical Review of Theology* 34:2 (2010): 99–102, tu 99.

- 6 Pozri Ramon Luzarraga, „Accompaniment with the Sick: An Authentic Christian Vocation that Rejects the Fallacy of Prosperity Theology,” *Journal of Moral Theology* 8:1 (2019): 76–88, tu 77.
- 7 Pozri Lee, „Prosperity Theology,” 227–228.
- 8 Pozri Kate Bowler, *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel* (New York: Oxford University Press, 2013), 3–7.
- 9 Pozri Lee, „Prosperity Theology,” 227–228.
- 10 Pozri Garrard-Burnett, „Neo-Pentecostalism and Prosperity Theology,” 23–24. Komplexnejší prehľad pozri v Mark A. Noll, *The Work We Have to Do: A History of Protestants in America* (New York: Oxford University Press, 2000), predovšetkým 100–104.
- 11 Pozri Luzarraga, „Accompaniment with the Sick,” 79. Luzarraga sa odvoláva na staršiu prácu William G. McLoughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), hlavne 27.
- 12 Pozri Bowler, *Blessed*, 31–32.
- 13 Pozri Garrard-Burnett, „Neo-Pentecostalism and Prosperity Theology,” 23.
- 14 Pozri Swoboda, „Posterity or Prosperity?,” 397.
- 15 Garrard-Burnett, „Neo-Pentecostalism and Prosperity Theology,” 23.
- 16 Pozri Lee, „Prosperity Theology,” 230.
- 17 Pozri Kees de Jong, „The Growth of the Pentecostal-Charismatic Churches in Indonesia,” *Exchange* 45 (2016): 195–201, hlavne 199. De Jong tu odkazuje na knihu Christine E. Gudorf, Zainal Abidin Bagir a Marthen Tahun, eds., *Aspirations for Modernity and Prosperity: Symbols and Sources Behind Pentecostal/*

Charismatic Growth in Indonesia (Adelaide: ATF Press, 2014), predovšetkým 53–68.

- 18 Citované podľa Debra J. Mumford, „Prosperity Gospel and African American Prophetic Preaching,” *Review and Expositor* 109 (2012): 365–385, tu 373. Viac o „božskej ekonomike“ pozri v Swoboda, „Posterity or Prosperity?,” 399.
- 19 Pozri napr. Lee, „Prosperity Theology,” 233, 235; Swoboda, „Posterity or Prosperity?,” 399.
- 20 Lee, „Prosperity Theology,” 235. Pozri tiež Dwight Hopkins, „Slave Theology in the Invisible Institution,” in *African American Religious Thought: An Anthology*, ed. Cornel West a Eddie Glaude, Jr. (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003), 790–830.
- 21 Pozri napr. Garrard-Burnett, „Neo-Pentecostalism and Prosperity Theology,” 25; Swoboda, „Posterity or Prosperity?,” 399.
- 22 Pozri Lee, „Prosperity Theology,” 230.
- 23 Nimi Wariboko, „Pentecostal Paradigms of National Economic Prosperity in Africa,” in *Pentecostalism and Prosperity*, ed. Amos Yong a Katherine Attanasi (New York: Palgrave MacMillan, 2012), 35–62, tu 39. Pozri tiež Swoboda, „Posterity or Prosperity?,” 396.
- 24 Nasledujúca diskusia sa opiera o „Lausanne Theology Statement,” 99–102.
- 25 Ibid., 102.
- 26 Pozri Swoboda, „Posterity or Prosperity?,” 399–401.
- 27 Pozri Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, 3. vyd (New York: Oxford University Press, 2011).



kultúry tu nachádza úrodnú pôdu učenie, že človek, ktorý dobre seje, bude žať mnohonásobnú úrodu (tzv. „sow-reap“ *theology*).¹⁷

Teologické dôrazy evanjelia prosperity a jeho kritika

Základný predpoklad, z ktorého vychádza evanjelium prosperity, formuloval jeden z predných hlásateľov tohto učenia Oral Roberts, keď tvrdil, že Boh kauzálny riadi každodenný život. Táto „božská ekonomika“ (*divine economy*) stojí na presvedčení, že „Boh chce svoj ľud obdarovať materiálnou prosperitou“.¹⁸ Pozornosť sa pritom sústreďuje predovšetkým na skutočnosť života v tomto svete. Evanjelium prosperity preto niektorí vnímajú ako postmoderný fenomén, pre ktorý je typické stieranie hraníc medzi sekulárnym a posvätným.¹⁹ Predovšetkým nové megacirkvi sa tak stávajú istou formou zdroja nových možností usilujúceho o riešenie problémov, ktoré tradične spadali do kompetencie sekulárnych inštitúcií. Shayne Lee vo svojej štúdii z kontextu afroamerických cirkví píše: „Afroameričan, ktorý potrebuje cestovnú agentúru, kníhkupectvo, nahrávaciu spoločnosť, obchodnú pôžičku, konferenčné centrum, hotelovú izbu, divadelné predstavenie, seminár osobného rozvoja, firemné školenie, atď. bude s čoraz väčšou pravdepodobnosťou uprednostňovať služby ponúkané niektorou z neopentekostálnych cirkví v danom meste“.²⁰

V tejto súvislosti je príznačné, že evanjelium prosperity sa rozvíjalo takpovediac ruku v ruku s neoliberalnou ekonomickou globalizáciou.²¹ Jeho učenie totiž dobre podporovalo ašpirácie rozvíjajúcej sa strednej triedy na ekonomický

i spoločenský vzostup. Recept na úspech však vidí výlučne v individuálnej rovine, totiž v rozvinutí novej „kultúry dávania“, ktorá dary určené cirkvi vníma ako určitú formu investície.²² Pritom zároveň, ako upozorňujú hlavne teológovia oslobodenia, ignoruje skutočnosť, že chudoba a spoločenská marginalizácia majú aj svoje štrukturálne korene. Navyše, ako kriticky poukazujú niektorí bádatelia, má ohromný potenciál „vzbudzovať lakomstvo“.²³

Vhodný prehľad hlavných teologických dôraz evanjelia prosperity ponúka prehlásenie Lausannskej teologickej komisie na danú tému. Na jednej strane vyzdvihuje to, čo je na evanjeliu prosperity potenciálnym prínosom, no na druhej strane prináša aj ostrú kritiku tohto fenoménu.²⁴ Po prvé, hoci je nutné brať zázračnú Božiu moc vážne, nikdy by sa nemala vnímať ako automatická či ako niečo, čo je k dispozícii prostredníctvom ľudských manipulačných techník. Po druhé, hoci Boh nesporne túži po ľudskom dobre, bohatstvo nie je nevyhnutne znakom Božieho požehnania, ako ani chudoba nie je znakom Božej kiatby. Po tretie, Boh nepochybne chce, aby ľudia naplno využívali svoje schopnosti, avšak úspech v živote nezávisí len na snahe či obdarovaní človeka. Po štvrté, autori prehlásenia síce zdieľajú presvedčenie predstaviteľov evanjelia prosperity, že Boh nechce ľudskú chudobu, avšak oponuujú, že cesta, ktorú evanjelium prosperity ponúka, je slepá, pretože prináša bohatstvo len malej skupine ľudí, nevenuje sa ekonomickým a politickým príčinám chudoby, viní chudobných za ich vlastný osud, či dokonca (v niektorých prípadoch) nemá o chudobných vôbec záujem. Po piate, aj keď je potrebné uznať, že niektorí kazatelia prosperity úprimne usilujú o porozumenie Biblie, mnohí zase používajú jej skreslené a manipulatívne výklady. A napokon, lausannský dokument síce uznáva, že Boh niekedy dáva ľuďom slávu a významný vplyv, avšak zároveň ostro kritizuje „poľutovaniahodný, neetický, ba dokonca modlársky životný štýl“, ktorý vedie ne jeden kazateľ evanjelia prosperity.²⁵

Evanjelium prosperity navyše vníma prosperitu ako prosperitu týkajúcu sa ľudstva. Inými slovami, Boh chce prosperitu len a výlučne pre ľudí. Tento po-

hľad sa opiera o presvedčenie, že planéta zem dokáže navždy poskytovať ľuďom nekonečné zdroje na uspokojovanie ich potrieb. To má za následok nezaujem o ekologické otázky zo strany mnohých prívržencov evanjelia prosperity.²⁶ Takýto postoj sa stretáva s kritikou zo strany niektorých teológov, ktorí argumentujú, že Biblia ponúka víziu obnovenia pre celé stvorenie, a nielen ľudstvo, a že evanjelium prosperity spravidla ignoruje biblickú výzvu k jednoduchosti a nenáročnému životnému štýlu.

Záver

Je možné oprávnene očakávať, že v dôsledku ekonomickej a spoločenskej globalizácie a vývoja predovšetkým na globálnom Juhu bude evanjelium prosperity zohrávať čoraz dôležitejšiu úlohu v rámci súčasného svetového kresťanstva. Tento fenomén je potrebné vnímať dynamicky v kontexte univerzálnej cirkvi, ktorej členovia budú pravdepodobne v čoraz väčšej miere klásť dôraz na význam Ducha svätého, budú mať farebnú pokožku a budú chudobní.²⁷ Je veľmi pravdepodobné, že samotné evanjelium prosperity a jeho učenie bude prechádzať rôznymi zmenami. Toto bude závisieť na tom, akým spôsobom – a či vôbec – budú jeho stúpenci teologicky reflektovať svoj vlastný kontext. V rovnakej miere budú tieto zmeny závisieť od spôsobu, akým sa k nemu a jeho zástancom budú vzťahovať ostatní kresťania, ktorí sa k evanjeliu prosperity nehlásia. V každom prípade však pôjde o proces, ktorý si bude i naďalej zasluhovať nielen teologickú, ale aj religionistickú pozornosť. ■

Live Long and Prosper!: The Prosperity Gospel as a Phenomenon in Contemporary Christianity

This article explores one of the currently most dynamic movements in World Christianity – the so called prosperity gospel. It introduces it as an international and interdenominational phenomenon that taps well into the social, economic, and cultural features of today's globalized world. Having discussed some definitions of the phenomenon, the article goes on to consider its roots, development, and various contextual expressions. Drawing upon its critical analysis of the theological emphasis of the prosperity gospel, the article evaluates this movement as one of the most intriguing phenomena within the Christian landscape today and recommends it for further research – not only by theologians but also by scholars of religion.

Mgr. Pavol Bargár, M. St., Ph.D. (*1981) pracuje ako vedecký pracovník na Evangelickej teologickej fakulte Univerzity Karlovy v Prahe. Medzi jeho bádateľské záujmy patria vzťah teológie a kultúry, misiológie a interkultúrna teológia a medzináboženské vzťahy.

Multi-level marketing jako (kvazi)religiózní systém

MYŠLENÍM K ÚSPĚCHU

Václav Křivanec

Multi-level marketing je specifická obchodní strategie, která vznikla v první polovině minulého století ve Spojených státech a rozšířila se téměř po celém světě. Kromě sofistikovaného systému vytváření obrátů uvnitř sítě distributorů a spotřebitelů, následného odměňování z vytvořených obrátů, vzdělávacích programů aj., vykazuje tento druh podnikání řadu charakteristických rysů, díky nimž si lze povšimnout paralel mezi firmou využívající tohoto systému a náboženskou organizací.

Přítomnost religiózního elementu v ideovém světě byznysmenů v multi-level marketingu představovala hlavní podnět pro realizaci etnografického výzkumu (v Česku netradičního) uvnitř této společnosti, jehož výsledky jsou v tomto článku čtenářům stručně představeny.

Multi-level marketing

Multi-level marketing (dále už jen MLM) umožňuje nezávislým obchodním zástupcům najímat zástupce další a následně čerpat provize z prodeje zprostředkovaného těmito rekruty.¹ Tato marketingová strategie je založena na tom, že prodejci (distributoři) nejsou odměňováni pouze za výrobky, které osobně prodají, ale získávají podíl z prodejů uskutečněných jinými prodejci, které do systému zaregistrovali. Tento specifický druh podnikání má kořeny již ve 20. letech 20. století.²

Různé MLM firmy nabízejí různé produkty či služby. Firma, kde byl výzkum realizován, nabízí svým klientům produkty v oblasti potřeb do domácnosti nejrozličnějšího druhu.³ Jedná se například o čisticí prostředky, výživové doplňky, kosmetiku a další drogerii. Firma má navíc partnerské dohody nejen s dodavateli elektřiny a plynu, ale i například s mobilními operátory. Klienti mohou rovněž využívat různé výhody při nákupu pohonných hmot či potravin a dalších produktů a služeb z jiných obchodů. Sortiment, kterým firma disponuje, tak svým zákazníkům poskytuje možnost „přesunout“ většinu svých běžných výdajů tam, kde na nich sami mohou profitovat. Utracené peníze se totiž v tomto obchodě transformují do obrátů, ze kterých jsou jim následně vypláceny odměny podle

výše vytvořeného či zprostředkovaného obrátu.

Provozovatele tohoto specifického druhu podnikání můžeme rozdělit na aktivní byznysmeny (vlastníky licencí) a na zákazníky (pasivní spotřebitele). Vlastníci licencí mají pravomoc vytvářet síť distributorů a spotřebitelů. Zároveň mají přístup k internetovému obchodu, jehož prostřednictvím mohou zmiňované produkty nakupovat za velkoobchodní ceny.⁴ Zákazníci nakupují své oblíbené zboží výhradně prostřednictvím vlastníků licencí. Bez licence totiž nemají možnost v tomto obchodě nakupovat a na rozšiřování sítě se logicky nepodílejí. Pokud člověk chce začít s podnikáním v systému víceúrovňového marketingu, musí si nejprve pořídit licenci, jejíž cena se zpravidla pohybuje v rozmezí jednoho až dvou tisíců korun. Proto se do podnikání v MLM mohou zapojit takřka všichni lidé starší osmnácti let. Hlavní aktivitou MLM obchodníků, ke které je nabádají jednotliví týmoví lídři, je rozšiřování sítě vlastníků licencí.⁵ Práce podnikatelů v tomto byznysu tedy spočívá v tom, že přivádějí a registrují lidi do svého týmu, motivují je k pravidelnému nakupování co největšího množství produktů, které firma nabízí, a těmito lidem zase pomáhají rekrutovat distributory a spotřebitele další.

Transformace hodnot

Začínající podnikatelé v systému MLM prochází poměrně významnou transformací nejen v rovině jejich subsistenčních a ekonomických strategií, ale především transformací duchovní a hodnotovou. Zapojení se do systému představuje pro nově registrované vlastníky podnikání

proces postupného opouštění norem a hodnot „starých“, a zároveň osvojování si hodnot a norem nových (nově naučených). Během této popisované indoktrinace postojů, názorů a aktivit od svých lídrů dochází u začínajících „zapálených“ byznysmenů k výrazné proměně a zároveň k unifikaci hodnotového systému, který se projevuje hned v několika rovinách. Začínající podnikatelé si postupně osvojují nejen jejich sdílený světový názor, ale i jejich specifický habitus, který v tomto smyslu chápeme jako „generativní a jednotící princip, který z charakteristických vztahových rysů, vlastních určitému postavení, vytváří jednotný životní styl, tj. celek, v němž se sjednocuje volba osob, statků i praktických činností.“⁶

Podnikatelé v MLM jsou vedeni k tomu, aby osvojené marketingové strategie využívané v podnikání zúročili i ve sféře soukromé – tedy i v záležitostech „běžného“ každodenního života. Proto se po určité době podnikání může zdát, že u aktivních obchodníků v MLM často vede velice tenká hranice mezi sférou pracovní a sférou soukromou – či že tyto dvě sféry v jejich životech dokonce splývají. Lídři svým týmovým svěřencům vštěpují nejen postoje, názory a hodnoty, ale i konkrétní modely jednání. Tyto indoktrinované postoje a hodnoty zase začínající podnikatelé předávají svým svěřencům dál. Samotní aktéři tento popsaný způsob reprodukce hodnot a modelů chování nazývají „duplikací“.⁷ Tuto reprodukci nezajišťují jen samotní týmoví lídři, ale především již zmiňovaný vzdělávací systém.

Vzdělávací systém

Kromě možnosti vytvoření tzv. pasivního příjmu⁸ MLM firmy nabízí svým klientům i intenzivní formu sebezoroje prostřednictvím vzdělávacích programů a *mentoringu*.⁹ Vzdělávací systém v tomto obchodě učí podnikatele, jakým způsobem řešit určité ekonomické otázky a rozhodnutí ve svém pracovním, ale i v soukromém životě.

Tento systém má několik podob. Nejčastěji se jedná o různé přednášky a semináře, během kterých jednotliví přednášející (spíkrři) podněcují posluchače k aktivitě v rámci jejich podnikání. Mentori¹⁰ na seminářích rovněž posluchačům radí, jak si správně naplánovat své cíle a postupně si je všechny splnit. Řeč spíkrů je strukturována tak, aby v poslu-

Kromě seminářů využívají vlastníci licencí i online dostupná videa či audio-nahrávky úspěšných podnikatelů nejen v odvětví MLM, soukromé pracovní schůzky se svými týmovými lídry a literaturu v oblasti pozitivního myšlení, která se prodává na seminářích.¹¹ Čtení koherentní literatury a poslouchání audiozáznamů tak uvnitř pospolitosti MLM byznysmenů zajišťuje unifikaci názorů, a to jak v otázkách subsistence, tak i ve sféře každodenních činností, aktivit a kolektivních představ.

Vzdělávací systém včetně hodnotového mikrokosmu byznysmenů v MLM je velice úzce propojen s doktrínou pozitivního myšlení, která je od začátku 21. století ze zjevných důvodů považována nejen za myšlenkový směr nebo životní filozofii, ale dokonce i za směr v jistém ohledu ná-

boženský. V *Encyklopedii náboženských směrů a hnutí v České republice*¹² autor Zdeněk Vojtíšek řadí pozitivní myšlení do kategorie tzv. *Nového myšlení*, který spadá pod všechna duchovní a spirituální učení označené jako *Západní esoterismus*.¹³ Kořeny moderního pozitivního myšlení lze hledat již v první polovině minulého století. Do české společnosti toto učení proniká až později, a to v podobě jak různých institutů, které filozofii pozitivního myšlení využívají pro své vlastní účely, tak i v podobě literatury překládané do češtiny od autorů a autorek z celého světa. Tituly tohoto žánru se v knihkupectvích těší stále větší popularitě a nelze pochybovat o tom, že pozitivní myšlení může mít v komunitě jejich vyznavačů jistou míru užitečnosti pro optimistický a šťastný životní styl.



Informátoři z této zkoumané společnosti často hovořili o tom, že prostřednictvím již zmiňovaných seminářů, *mentoringu* a pravidelného čtení motivační literatury v oblasti seberozvoje a pozitivního myšlení postupně získávají pocit, že jsou – nebo alespoň mohou být – pány svých myšlenek. Tato zpočátku pouze psychologická opora u nich postupně vy-

- 1 Peter S. Cahn, "Building down and dreaming up," *American Ethnologist* 33 (1), 2006, s. 127.
- 2 Sergio Pareja, "Sales Gone Wild: Will the FTC's Business Opportunity Rule Put an End to Pyramid Marketing Schemes?" *McGeorge Law Review* 39 (83), 2008, s. 83–130.
- 3 Realizovaný dvouletý etnografický výzkum, při němž bylo využíváno metody zúčastněného pozorování a polostrukturovaných rozhovorů, probíhal částečně skrytý. Částečně proto, že kromě klíčových informátorů nikdo další nevěděl o mé pozici výzkumníka. Tato pozice by ve zkoumané populaci minimálně budila jisté podezření, a znemožňovala by tak přístup k některým důležitým informacím. Z tohoto důvodu jsou v tomto článku veškeré informace odkazující k identifikaci jednotlivých informátorů a samotné firmě, kde byl výzkum prováděn, z etických důvodů záměrně anonymizovány. Výsledky tohoto výzkumu byly podrobněji popsány v autorově diplomové práci z roku 2019: Václav Krivanec, *Diamant nad zlato: víra v byznys a spiritualita pozitivního myšlení českých byznysemů v síťovém marketingu*, Plzeň: Západočeská univerzita, 2019.
- 4 Tento obchod umožňuje klientům nakupovat produkty za velkoobchodní ceny přímo od výrobce. Peníze, které firma získá za prodej produktů, jejichž cena je sice neobvykle vysoká, ale zároveň ušetřená od marží spojených s maloobchodní distribucí, následně může rozdělovat jednotlivým vlastníkům licencí dle jejich individuálního měsíčního výkonu.
- 5 Lidé jsou dříve registrovaní podnikatelé v síti, do které se začínající podnikatel zakoupemím licence zařadí. Týmový líder je zpravidla dlouhodobě aktivní byznysem, který vede své týmové svéřence k úspěšnému podnikání, pomáhá jim při rekrutování nových lidí do jejich síti nebo při prodeji jednotlivých produktů.

- 6 Pierre Boudrieu, *Teorie jednání*, Praha: Karolinum, 1998, s. 16.
- 7 Duplikací se v pojetí zkoumané pospolitosti rozumí proces osvojování si či přejímání praktik a určitých forem chování nově příchozích členů týmu od svých lidrů.
- 8 Pokud se byznysmenům podaří sestavit dostatečně stabilní síť spokojených spotřebitelů a aktivních distributorů, kteří jejich produkty budou nakupovat či sami prodávat každý měsíc, může dojít k vytvoření tzv. pasivního příjmu, který byznysmenům garantuje příjem odpovídající výši zprostředkovaných obrátů v daném měsíci.
- 9 *Mentoring* je specifická edukativní aktivita neodmyslitelně spjatá s MLM. Je charakterizovaná tím, že v jejím rámci mentoři poskytují rady a emocionální podporu svým podřízeným nebo obchodním partnerům a zároveň působí na ostatní jako vzor pro jejich chování, které by je mělo inspirovat, a o něž by měli sami usilovat.
- 10 Mentor je osoba, která je vždy definovaná vztahem k těm, kterým odborné rady a zkušenosti či podnětné nápady předává. Je to zpravidla dříve zaregistrovaný majitel licence, který má síť složenou ze spotřebitelů a aktivních byznysmenů, s jejichž činností jim intenzivně pomáhá. Na rozdíl od lidrů se mentoři vyznačují tím, že s mentorovanými osobami navazují hlubší vztahy založené na intenzivním kontaktu převážně edukativního charakteru.
- 11 Kromě knih vychází každý měsíc i CD se zvukovou stopou zaznamenanou při přednášce významných lidrů v MLM.
- 12 Zdeněk Vojtíšek, *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice: náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*, Praha: Portál, 2004.
- 13 Christopher Partridge, *Encyklopedie nových náboženství*, Lion Publishing, 2004, s. 304–418.

- 14 Rhonda Byrne, *The Secret*, NY: Atria Publishing Group, 2006.
- 15 Dosl. překlad „stavění snů“ nebo „tvoření snů“.
- 16 Jedná se například o tato díla: Peter S. Cahn, *Direct Sales and Direct Faith in Latin America*, New York: Palgrave Macmillan, 2011; Detlev Krige, “Fields of dreams, fields of schemes: ponzi finance and multi-level marketing in South Africa,” *Africa*, 82 (1), 2012, s. 69–92; Nathalie Luca, 2011. “Multi-level marketing: At the crossroads of economy and religion,” in: Lionel Obadia, Donald C. Wood, *The economics of religion: Anthropological approaches*, Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 2011, s. 217–239.
- 17 David G. Bromley, “Quasi-religious corporations: A new integration of religion and capitalism?” in: Richard H. Roberts, *Religion and the Transformations of Capitalism: Comparative Approaches*, London: Routledge, 1995, s. 135–160.
- 18 Die Leonie Schiffauer, “Let’s get rich: Multilevel marketing and the moral economy in Siberia,” *Critique of Anthropology* 38 (3), 2018, s. 287.
- 19 Zdeněk R. Nešpor, *Jaká vůle? současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*, Praha: Sociologický ústav Akademie věd České republiky, 2004, s. 22.
- 20 Peter S. Cahn, “Building down and dreaming up,” *American Ethnologist* 33 (1), 2006, s. 138.
- 21 Partridge, *Encyklopedie...* s. 14.
- 22 Radek Tichý, Martin Vávra, *Náboženství z jiného úhlu*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012, s. 5.
- 23 Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, Praha: Oikymen, 2002, 471.
- 24 William E. Paden, *Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací*, Brno: Masarykova univerzita, 2002, s. 101.

ústí až ve stav, kdy bezmezně věří tomu, že jejich myšlenky determinují jejich život. Příčiny toho, co nás potkává ve světě vnějším, hledají ve světě vnitřním – tedy ve svém myšlenkovém světě. Zastávají totiž názor, že díky svým myšlenkám (ať už vědomě či nevědomě, cíleně či nechtěně) můžeme intervenovat do chodu věcí v našich životech.

Nejen byznysmeni, ale obecně lidé využívající techniku tzv. vizualizace dobře popsané například v jedné z „biblí“ pozitivního myšlení *Tajemství*, věří tomu, že svět je tvořen z energie a ta má tendenci se zhmotňovat – stávat se skutečnou.¹⁴ V těchto a dalších podobných knihách se píše, že když na něco zaměříme svou pozornost a cíleně myslíme na to (představujeme si), co bychom chtěli v našich životech získat nebo uskutečnit, vytváříme tím energetický kanál, který nám dopomůže – budeme-li správně používat techniky vizualizace – zhmotnit realitu podle svých představ.

K tomu, aby podnikatelé posílili a upevnili svou víru, a zároveň aby se pojistili, že budou vizualizaci používat cíleně a pečlivě, používají celou řadu pomůcek. Ať už se jedná o seznam přání a cílů nebo o tzv. nástěnku snů, kterou si doma pověsí na dobře viditelné místo a nalepí si na ní obrázky aut, kterými by časem chtěli jezdit; rezidencí, které by jednoho dne chtěli postavit; destinací, kam by se chtěli podívat atd. Pro zajištění správné efektivity doporučují lídři svým týmovým svěřencům, aby tyto pomůcky měli neustále před očima. Věci umístěné na nástěnce, na kterou se podnikatelé každý den dívají, je mají motivovat k vynaložení veškerého úsilí pro dosažení vytyčených cílů.

Při vytváření těchto „pomůcek“ využívají obchodníci v MLM tzv. *dreambuilding*,¹⁵ což je v této pospolitosti termín označující proces, kdy si lidé důmyslně tvoří seznam svých životních snů a cílů, které by v životě rádi získali, zrealizovali, zažili atd. *Dreambuilding* je v životech byznysmenů proces dlouhodobý a takřka nikdy nekončící. Zároveň *dreambuilding* tvoří – jak uvádějí samotní informátoři – jeden ze základních „stavebních kamenů“ nejen pro úspěšný byznys, ale i pro šťastný a plnohodnotný život obecně.

Přesvědčení byznysmenů v MLM

Z výše popsaných aktivit je evidentní, že systém MLM se zdaleka nevztahuje

pouze k záležitostem ryze ekonomického charakteru. Studie mnohých současných autorů poukazují na korelaci mezi MLM systémy či ekonomikou (obecně) a religiozitou.¹⁶ Například David G. Bromley¹⁷ uvádí, že MLM firmy jsou charakteristické svými „sektářskými“ vlastnostmi, „misionářským“ přístupem, rituálními formami pravidelných seminářů a charismatickými „kazateli“.¹⁸

Ambicí realizovaného výzkumu bylo přispět k této již probíhající vědecké debatě příkladem z České republiky. A to konkrétně poukázáním na to, že i tato zdánlivě sekularizovaná pospolitost naopak oplývá vysokou mírou ritualizace a uvnitř společenství jsou přítomné sdílené a replikované postoje, hodnoty a činnosti, které lze vztáhnout k jakémukoliv jinému náboženskému systému. Tyto náboženské systémy zde chápeme jako specifické formy „symbolického universa, vytvářejícího významné/základní kulturní hodnoty a normy a (v některých případech) ovlivňujícího téměř všechny typy osobního a sociálního jednání, včetně jednání v politické a ekonomické sféře.“¹⁹

Přesvědčením, že pomocí svých myšlenek můžeme do svého života přivolat nebo „nechat vstoupit“ věci, události nebo dokonce i konkrétní lidi, vzniká uvnitř pospolitosti MLM byznysmenů druh spirituálního světonázoru, který přináší soulad mezi jejich pracovním životem a duchovním přesvědčením.²⁰

Shrnutí

Prostřednictvím transformace (indoktrinace) a unifikace hodnot, které jsou v rámci pospolitosti MLM byznysmenů sdílené, a které jsou často díky doktríně pozitivního myšlení založeny na duchovních představách, dochází k vytvoření přesvědčení o transcendentní moci vlastních myšlenek jakožto entity, skrze níž lze intervenovat do chodu věcí v životech

lidí, kteří tuto představu sdílejí. Na základě jejich sdíleného přesvědčení, ritualizovaných činností, způsobů reprodukce hodnot a dalších aspektů lze MLM firmu, ve které byl výzkum realizo-

ván, považovat za jakýkoliv jiný (kvazi) náboženský systém.

Tato zjištění mohou v kontextu české religiozity posloužit jako indikátor přítomnosti spirituálních představ a esoterismu uvnitř současného českého sociokulturního prostředí. Vzhledem k vymezení našeho konceptu duchovního světonázoru uvnitř sémantického pole českých MLM byznysmenů se tato práce řadí mezi ty studie, které poukazují na přítomnost jistého náboženského elementu v pospolitosti, která se někomu může jevit jako naprosto sekularizovaná – tedy zbavená jakéhokoli religiozního či spirituálního rozměru. Právě výzkumy prováděné v podobných organizacích vykazujících určité duchovní a religiozní aspekty poukazují na to, že náboženství je možné definovat jakožto způsoby života, které nejsou statické, nýbrž se v menší či větší míře neustále vyvíjejí, mění a zároveň „formují své okolí a jsou tímto okolím také formovány.“²¹

Z tohoto důvodu stejně jako autoři Radek Tichý a Martin Vávra²² zastávám názor, že potřeba studia náboženství neklesá, ale právě naopak stoupá, neboť „každá náboženská víra, jakkoli se může zdát podivná, má svou vlastní pravdu, kterou je třeba objevit“²³ a které je třeba porozumět, jelikož pro věřícího člověka „jsou pravdy jeho náboženství nejdůležitějším optickým aparátem pro pozorování sebe i světa.“²⁴ V souvislosti s dnešní pluralitou těchto „náboženských pravd“ se může ignorování těchto faktů a nedostatečná pozornost odborníků i veřejnosti stát zdrojem závažných sociokulturních problémů. ■

Mgr. Václav Krivanec (*1994) vystudoval sociální a kulturní antropologii na Západočeské univerzitě v Plzni. V současné době studuje doktorský program v oboru etnologie, kde rozvíjí svůj zájem o problematiku nových náboženských hnutí, alternativní spirituality a vztahu náboženství a ekonomie.



Konference vlastníků podnikání v Tureku.

Vánoce jako vynalezená tradice: rodinná láska, národ, nákupy

VÁNOCE, KTERÉ NEEXISTUJÍ

Hynek Bečka

Opravdový duch Vánoc je nenávratně pryč. Dekorace se v obchodních domech objevují dřív a dřív, komerci se nedá nijak vyhnout, a lidé se už starají jen o materialistické aspekty kdysi krásných, čistých svátků. Zapomněli jsme, co Vánoce ve skutečnosti znamenají. Co se to vlastně stalo? Kam se poděly prosté, láskyplné svátky našeho dětství?

Podobné pocity a názory nejsou žádnou novinkou. Právě naopak, doprovázejí Vánoce už od chvíle, kdy byly v devatenáctém století „vynalezeny“. Kritika komerce, materialismu a nářky nad ztraceným kouzlem Vánoc jsou běžnou součástí oslav stejně jako nostalgická touha po návratu k šťastnějším, štedřejším a opravdovějším Vánocům. Jenže takové Vánoce nikdy neexistovaly.

V tomto článku se hodlám soustředit na historické okolnosti, které doprovázely konstrukci moderních Vánoc, a ukázat, že jejich materialistické a komerční aspekty jsou stejně přirozené jako důraz na rodinu. Láska, štedrost, klid a mír mají v moderních Vánocích stejně zásadní roli jako nakupování nebo nacionalismus.

Jako globalizovaný svátek vypadají Vánoce jinak v Česku a jinak například v Japonsku. Zároveň se výrazně liší i v různých sociálních skupinách: pro oddaného křesťana bude Štedrý den docela jiným zážitkem než pro ateistu. Není možné se soustředit na všechny podoby Vánoc, ať už na lokální nebo na globální úrovni. V tomto článku se zaměřím na euroamerické, sekulární Vánoce. Sekulární forma Vánoc je v současnosti do značné míry normativní a sdílená a také nejvíce přítomná ve veřejném prostoru.

Na moderní, sekulární Vánoce se můžeme dívat jako na „vynalezenou tradici“, v podobném smyslu, v jakém tento pojem používá Eric Hobsbawm,¹ tedy jako svátek, který se odvolává na své hluboké kořeny, ale ve skutečnosti vznikl poměrně nedávno. Nemusí to ale nutně znamenat nic negativního, všechny tradice a rituály jsou nakonec do nějaké míry vynalezeny, ale tento přístup nám umožní zachytit různé jevy a fenomény, které by nám jinak mohly uniknout.

Vánoce a rodina

S termínem „Vánoce“ se samozřejmě potkáme mnohem dříve než v 19. století, ale nejednalo se o tak významný a výrazný zvyk jako v současnosti. Vánoce nijak zvlášť nevyčnívaly z celé řady dalších zimních svátků. Navíc vypadaly zcela jinak, ze všeho nejvíc připomínaly karneval² nebo divokou hostinu, a to po celé Evropě. Děti strašily různé maskované postavy, lidé se opíjeli, hodovali a hráli hazardní hry. Muži se oblékali do ženských šatů a naopak.³ Santa Claus nebo anglický Father Christmas připomínal spíš divokého elfa, trolla nebo Dionýsa než laskavého dědu s pytlek hraček.⁴ V soudobých deníkových zápisech najdeme především popisy bohatých jídel⁵ a anglosaští puritáni se pokoušeli Vánoce dokonce i zakázat,⁶ jelikož je považovali za nebezpečnou událost podporující opilství a frivolnost. Tyto staré, karnevalové Vánoce se od těch současných liší natolik, že o nich můžeme směle mluvit jako o zcela odlišném svátku.

V průběhu 19. století se začala měnit představa o tom, jaké by měly Vánoce být a jak by se měly slavit. V novinách se zvolna objevovaly články a karikatury, které se jim věnovaly. Autoři jako například Charles Dickens, Washington Irving nebo Friedrich Schlegel psali povídky, romány a divadelní hry, kde se Vánoce ukazovaly jako něco docela jiného než hodokvas. Ústředním motivem se zde stala nukleární rodina, nová instituce, kterou definovaly děti a láska mezi je-

jími členy. Ty správné Vánoce se najednou měly slavit poklidně, bez výtržností a v teple domácího krbu. Viktoriánská střední třída začala nostalgicky vzpomínat na (neexistující) staré dobré časy, kdy to tak dělali všichni.

To, že by měly být Vánoce slaveny v nitru rodiny, vůbec není samozřejmé. Pro „tradiční“ Vánoce byla důležitá domácnost a hierarchie s ní spojená, čeleď, hospodář a také děti, ale nikoliv jako součást rodiny, ale spíše jako součást hospodářství. Nukleární, středostavovská rodina je moderním konceptem stejně jako Vánoce, které ji oslavují.

Vánoce a národ

S rodinou souvisí další nový rozměr, který Vánoce ve stejné době získaly. Začal v nich totiž hrát roli národ tak, jak jej chápe Benedict Anderson.⁷ Podle Andersona jsou národy „imaginární společenství“, která neexistují přirozeně, ale stojí na

množství různých praktik a institucí. Ty ukotvují v životech jednotlivců představu o existenci národa. Anderson mluví například o novinách, které každé ráno občané čtou a které vytvářejí pocit sdílené komunity, literaturu v národních jazycích nebo sčítání lidu. Je ale možné jmenovat další aspekty, které národ zpřítomňují a činí opravdovým, například vyvěšené vlajky nebo veřejné rituály. Podstatné



Illustrated London News, 1848.

je, že tyto praktiky mají fyzický rozměr. Bez viditelných a hmatatelných symbolů a institucí jako by národ neexistoval, respektive, existoval by pouze jako myšlenka. Na Vánoce se můžeme dívat jako na další veřejný rituál, který národ činí opravdovějším a představitelnějším.

Dokladem toho může být, že v devatenáctém století začal hrát během Vánoc důležitou roli nacionalismus a různá národní citění. Nově rozšířené a oblíbené vánoční stromy na sebe například nabalují různé národní sentimenty.⁸ V Německu je vánoční strom chápán vyloženě jako národní symbol,⁹ v Anglii získává popularitu, až když se v novinách objeví nakreslený ve společnosti královny Viktorie. Příkladem může být také snaha pruského státu,¹⁰ aby hračky rozbalené

pod stromečkem byly především vojáčky, šavle a pušky. Představa militarizovaného národa a výchova budoucí generace vojáků proniká i sem. Vánoce se v českém kontextu snažil proměnit a transformovat nacistický i komunistický režim – byly tu například slavné pokusy nahradit Ježíška Dědou Mrázem. I v současnosti je možné vysledovat souvislost mezi národem (respektive národním státem) a Vánocemi, prezidentské proslovy, aktivity veřejných činitelů, městská výzdoba, program veřejnoprávní televize – to vše s Vánoci souvisí. Národ je do značné míry ve Vánocích přítomen.

Tím nechci říct, že bychom měli Vánoce chápat jako nacionalistický svátek. Jedná se prostě o další aspekt, který se v nich v devatenáctém století objevuje a který není oddělen od ostatních aspektů Vánoc.

Vánoce a komerce

V 19. století tedy Vánoce přestávají být karnevaelem, ale mění se na svátek, kde hraje hlavní roli rodina, štědrost a láska. Komerční aspekty Vánoc, nakupování, konzumerismus a materialismus ale přicházejí na scénu ve stejnou dobu. Dobře to lze sledovat na proměně dávání dárků.

Jak vypadala tato zvyklost v kontextu „tradičních“ Vánoc? Na feudálních dvorech si šlechtici kolem nového roku vyměňovali luxusní předměty, zatímco na vesnicích dostávala čeleď a chudší členové komunity jídlo a pití na základě koledy.¹¹ Karnevalový charakter starých Vánoc stejně jako výměna dárků na různých stupních sociálního žebříčku posilovaly hierarchické vazby jednotlivých společenství. V průběhu 19. století se ale situace začíná rychle měnit.

Od 20. let se vynořuje záplava katalogů a reklam, které nabízely nejrůznější vánoční dárky.¹² V té době se zvyk dávat si na Vánoce dárky v rámci rodiny, a především pak dětem stává normou a zůstává zásadním aspektem Vánoc až dodnes. V soudobých denících můžeme nově vznikající pojetí Vánoc sledovat takřka v přímém přenosu. Stejní lidé, kteří před několika lety jen letmo zmínili, co připraví ke slavnostní večeři, se najednou začínají zajímat, jaké dárky koupit, kolik by měly stát a jak velkou radost jejich blízkým udělají.¹³

Vánoční nákupy se rychle staly integrální součástí oslav. Rodiny začaly pořádat výlety na vánoční trhy, kde obdivovaly vystavené zboží,¹⁴ a němečtí novináři

ve svých reportážích nadšeně popisovali jejich atmosféru. Když se objevily obchodní domy, rychle získaly ohromnou popularitu a jejich majitelé se předháněli v tom, kdo dokáže vytvořit oslnivější výlohy a dekorace. Z vánočního nakupování se stal takřka magický okamžik, davy zákazníků ve Spojených státech proudily kolem vodopádů vymodelovaných z másla, manekýnů rozpohybovaných parním strojem nebo modelů katedrál. Někteří návštěvníci dokonce v děkovných dopisech popisují zážitky až náboženského vytržení.¹⁵ Na Vánoční nakupování lze nahlížet jako na rituální aktivitu. Lidé vstupují do fantastických prostorů naplněných kouzelnou vánoční atmosférou, aby nakoupili dárky pro své blízké, a zpřítomnili tak radost, štěstí a lásku.

Magie nakupování ovšem nefunguje na každého stejně. S komerčními aspekty Vánoc zaznívá také jejich kritika, stejně jako stížnosti na stres nebo únavu z nákupů. Zdá se ale, že přes všechnu kritiku zůstává komerce stejně jako rodina zcela pevnou a samozřejmou součástí Vánoc. Různí kritici je nakonec slaví zcela konvenčně, jako například když se v Severoamerickém Evanstonu stalo ke všeobecné spokojenosti heslo „Put Christ Back into Christmas“¹⁶ součástí výzdoby obchodních domů.¹⁷

Ale i v obchodních domech je svým způsobem přítomna rodina. Návštěvníci do nich přicházejí, aby nakoupili dárky, shánějí zboží, které se díky balení do obalů a naaranžování pod stromeček stává v jistém smyslu fyzickým zpřítomněním a ztělesněním rodinné lásky. Vzájemné obdarovávání už neutvrzuje sociální hierarchii, ale utvrzuje existenci nukleární rodiny a vztahů, které v ní panují, a zároveň tyto vztahy symbolicky spojuje s nakupováním, konzumem a komercí.

Závěr

Moderní Vánoce jsou tedy svátkem jak rodinným, tak komerčním. To nakonec nemusí být až tak překvapivé. Rituály dokáží propojovat různé, na první pohled rozporuplné, aspekty společnosti.¹⁸ Důležité je ale chápat, že tyto aspekty, stejně jako rituály, mají určitou minulost. Vánoce nejenže pracují s komercí a rodinou, ale zároveň vytvářejí prostor, kde můžeme obojí praktikovat a kde má obojí pozitivní význam a smysl. Nakupování se díky nim stává rituální, takřka až posvátnou aktivitou a nukleární rodina

si na Štědrý den může vzájemně projevit lásku a štědrost. Národní cítění se váže na vánoční stromy, postavené na náměstích, a stát, rodina a komerce se během Vánoc propojují a proplétají.

Proč se soustředit na původ a historii těchto různých institucí a proč si všimát jejich přítomnosti ve svátcích a rituálech, jako jsou Vánoce? Možná se zdá být očitelné, že se projevují v různých podobách a na různých místech, ale díky této perspektivě, díky tomu, že se zaměříme na jejich kořeny, můžeme vidět jejich nesusamozřejmost. V 19. století procházela společnost industrializací, kapitalismus získal novou podobu a stal se přítomným v životech většiny lidí žijících v Evropě a Spojených státech. Není nijak zvláštní, že se v kontextu těchto změn mění i Vánoce. Je důležité popsat, jak přesně tato proměna probíhala a chápat ji ne jako následek industrializace a modernity, ale jako jeden ze způsobů, jakým se instituce, které samy sebe prezentují jako přirozené a pevně dané, stávaly hmatatelnými a přítomnými v lidských životech. ■

Poznámky

- 1 Hobsbawm, E. J., and T. O. Ranger. 1983. *The Invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2 J. M. Golby a A. W. Purdue. *The Making of the Modern Christmas*, Athens: University of Georgia Press, 1986, s. 26; Nissenbaum, Stephen. *The battle for Christmas*. New York: Alfred A. Knopf, 1996, s. 11.
- 3 Golby, *The Making of Modern Christmas*, s. 26.
- 4 Tamtéž, s. 72.
- 5 Schmidt, Leigh Eric. *Consumer Rites*. Princeton: Princeton University Press, 1995, s. 149.
- 6 Nissenbaum, *The battle for Christmas*, s. 14–40.
- 7 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1991, s. 30–33.
- 8 Zajímavou studii o českých Vánocích a jejich vztahu k nacionalismu vypracovali Petr Koura a Pavlína Kouravá, *České Vánoce: od vzniku republiky do sametové revoluce*, Praha: Máj, 2010.
- 9 Perry, *Christmas in Germany*, s. 58.
- 10 Tamtéž, s. 60.
- 11 Schmidt, *Consumer Rites*, s. 111–116.
- 12 Perry, *Christmas in Germany*, s. 151.
- 13 Schmidt, *Consumer Rites*, s. 149–150.
- 14 Perry, *Christmas in Germany*, s. 151.
- 15 Schmidt, *Consumer Rites*, s. 161–166.
- 16 „Vraťte Krista zpátky do Vánoc!”
- 17 Tamtéž, s. 189.
- 18 Turner, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1967, s. 27–28.

Non-existent Christmas

The thesis of this article is that there is no such thing as traditional Christmas. Most of the traditions and ritual forms of contemporary Christmas celebration can be traced to 19th century. The commercial and consumerist aspects of Christmas are just as “natural” as focus on family, love and forgiveness. Another important aspect of Christmas is nationalism, which has also been present in the celebration since 19th century.

Bc. Hynek Bečka (*1996) studuje religionistiku na FFUK. Zajímá se především o rituály a o to, jak fungují v jiných než tradičně náboženských kontextech.

Ekonomika katolické církve v Česku, nauka a praxe

ČEŠTÍ KATOLÍCI A JEJICH MAJETEK

Ivan O. Štampach

Sociální nauka římskokatolické církve je významným projevem křesťanské sociální etiky. Jejím současným projevem je kritika neomezeného tržního systému a hledání modelů kooperace dvou faktorů ekonomické aktivity, kapitálu a práce. Historická zkušenost vede autority této církve v českém prostředí k intenzivnímu ovlivňování politiky v tom směru, že se tato církev (a s ní další) stává ekonomickým subjektem v nekultivovaném českém podnikatelském prostředí. Článek nabízí stručnou retrospektivu sociální nauky a mapuje historii a současnost ekonomických aktivit této církve.

Katolická sociální nauka

Oficiální sociální nauka římskokatolické církve se vyvíjí od iniciativy papeže Lva XIII. (1878–1903). Industrializace a urbanizace západního světa vedla k sociálnímu napětí. Formovalo se socialistické hnutí a jeho radikální komunistická verze. Církev potřebovala čelit nedůvěře proletariátu, který v té době žil v bídných sociálních poměrech. Bylo třeba získat jeho důvěru.

Po encyklice *Rerum novarum* (1891)¹ navázali na program „odproletarizování proletariátu“² další papežové. Papež Jan XXIII. (1958–1963) propojil sociální téma s občanskými svobodami a lidskými právy v dokumentu *Pacem in terris* (1963), jímž doprovodil reformní 2. vatikánský koncil (1962–1965), který svolal a v posledním roce svého života mu předsedal.

Radikální podobu dal křesťanské sociální etice papež Jan Pavel II. (1978–2005) původem z komunistického Polska. V tomto státě se silnou převahou praktikujících katolíků se proti režimu postavili dělníci, tedy společenská vrstva, na niž (resp. na její vitální zájmy) se komunistická ideologie odvolává. Papež chtěl ve své rodné zemi podpořit nezávislé dělnické odborové hnutí Solidarita.

Jan Pavel II. přijal maximum ze západní sociální tradice. Podložil to však alternativní filosofií člověka. Pojal člověka jako duchovně-fyzickou bytost, která si podmaňuje a ztvárňuje hmotu, a tím se ve svém lidství realizuje. Práce je podle jeho encykliky *Laborem exercens* (1981)³ zdrojem bohatství. Kapitál, tedy výrobní prostředky, nemá hodnotu sám

o sobě, nýbrž jako výsledek práce. Práce takto vložená do produkčních prostředků se setkává s živou prací. Proto je třeba překonat konflikt práce a kapitálu s tím, že primát má práce. Odborové aktivity, různé podoby společenského vlastnictví výrobních prostředků, podíl pracovníků na vlastnictví, to vše má přispět k uznání důstojnosti člověka práce.

Podněty sociálních encyklik rozvíjely a do praxe promítaly katolické sociální osobnosti. Jedna z vedoucích postav amerického sociálního hnutí Dorothy Dayová (1897–1980) spoluzaložila Katolické dělnické hnutí. Pro aktivní občanskou neposlušnost byla třikrát ve vězení. V současnosti je u této pacifistky a radikální aktivistky zahájeno řízení o svatořečení.⁴

Světový étos pro politiku a hospodářství (česky 2000)⁵ stanovil jako svůj program a do názvu knihy dal katolický, původem švýcarský, v Německu žijící teolog Hans Küng (*1928), církevními vrchnostmi pro přílišnou radikalitu eliminovaný. Pozici v církvi naopak dokázal uhájít reformně laděný mnichovský arcibiskup, kardinál Reinhard Marx (*1953), který se proslavil knihou *Kapitál. Plaidoyer pro člověka* (česky 2013).⁶ Zabývá se v ní ekonomickou situací. Konstatuje rozvírající se nůžky mezi bohatými a většinou společností. Ukazuje, jak nestačí dílčí opatření k překonání ekonomických krizí a jak je třeba obhájit člověka proti neosobní ekonomicko-politické moci.

Církev a majetek zejména v české historii

Už Milánský reskript římských císařů Konstantina a Licinia z roku 313 se věnu-

je církevnímu majetku. Ačkoli nominálně tam jde o to, že každý má právo „volit si božství a uctívat, které chce“, věnuje se asi polovina textu majetkovým otázkám. Nařizuje se tam, aby se křesťanům vrátila dříve zabavená místa jejich shromažďování. Jejich noví vlastníci je mají křesťanským obcím vrátit a mohou se na úřad obrátit se žádostí o kompenzaci. Prefektovi pretoria se ukládá: „Vydej příkaz, aby na základě předtím uvedeného zákona bylo to ihned uvedeným křesťanům bez jakéhokoli váhání vráceno. To znamená: Aby to bylo vráceno jejich společenství a jejich shromažďovacím místům.“⁷

Církevní držba se v následujících staletích vyvinula do středověkého systému. Provoz diecézí a farností hospodářsky zajišťovali patroni (panovníci, vrchnosti). Za to očekávali, že církev bude plnit sociální roli. Sociálně kritické analýzy vidí např. odpor církve vůči Velké francouzské revoluci a podporu bourbonské restauraci jako udržování obyvatelstva v pasivitě a poslušnosti vůči vrchnostem. Západní latinská církev se proti ekonomické, a tím i politické moci světských vrchností bránila. Ve sporu o dominanci zvítězila nad císařskou mocí a sama se stala mohutným ekonomickým subjektem. S nástupem peněžní ekonomiky se avignonský papežský dvůr stává největší bankou Evropy. Je však třeba přihlídnout rovněž k charitativní aktivitě některých složek církevní struktury. Podporou chudých a nemocných řešila individuální dopady systému a zároveň tlumila možný sociální konflikt.

Biskupství a kláštery získávaly majetky a hospodařily s nimi. Významným zdrojem příjmů bylo záduší, tedy pravidelný příjem za mše obětované za duše zesnulých s úmyslem vysvobodit je z očištcových muk a přivést do nebe. Jako lénum dostávali církevní hodnostáři obročí (prebendu, beneficium) spojené s pravidelným příjmem. Sami však nemuseli posvátné úkony, za něž byli placeni, vykonávat. To za ně plnil takřčený kněžský proletariát.

V reformních hnutích v západním křesťanství se „svatokupectví“ kritizovalo. Husitské hnutí zformulovalo roku 1420 Čtyři pražské artikuly, z nichž třetí zakazuje „světské panování kněží“. Tento požadavek pak dostal podobu v basilejských kompaktátech, tedy v dohodě mezi zástupci husitů (kališníků) a papežem na basilejském koncilu (1431–1445), ještě

pak dohadovaném dál mezi zúčastněnými stranami, nejpozději od roku 1437 jako „odnětí světského majetku církvi“. To pak platilo jako zemský zákon do roku 1569. Důsledky trvaly až do porážky stavovského povstání roku 1620 (a do Obnoveného zřízení zemského roku 1627).⁸

Protože ani v pobělohorské době nebyl církvi vrácen majetek zabraný na základě kompaktát, byla roku 1630 sjednána z iniciativy kardinála Arnošta Vojtěcha z Harrachu mezi císařem Ferdinandem II. a papežem Urbanem VIII. smlouva zvaná „solní pokladna“ (*cassa salis*). Výnos z obchodu ze solí sloužil pro pokrytí investičních, provozních a mzdových nákladů církve. Šlo o významný státní zdroj financování církve.

V období osvícenského absolutismu zabírá stát další církevní majetek, především klášterů zrušených z rozhodnutí císaře Josefa II. Stát takto uplatňuje suverenitu i vůči preferované církvi římskokatolické a stejně vůči nově tolerovaným dvěma církvím protestantským (luteránům a reformovaným). S humanizujícími změnami, jako bylo zrušení nevolnictví, zákaz mučení, neochota státu trestat smrtí jednotlivce církvi odsouzené k exkomunikaci a první kroky ke svobodě vyznání šlo spolu též zřízení Náboženské matice (*Fundus religiosus*).

Součástí Náboženské matice se stala i zmíněná solní pokladna a jiné jmění odebrané církvi. Josefinský stát převzal nad matičním jměním hospodaření a závazek doplňovat tento majetek podle potřeby z majetku státního. Duchovní byl považován za státního zaměstnance a církev za státní instituci. Náboženský fond byl zřízen v každé zemi monarchie (u nás matice česká a moravskoslezská) a byl spravován zvláštní komisí za účasti katolické církve.

Později byl fond určený pro financování aktivit římskokatolické církve chápán jako samostatný právní subjekt, nad nímž nevykonávala svrchovanou kontrolu ani církev ani stát. V této podobě existuje dodnes. Navzdory opatřením pobělohorského a absolutistického období zůstal některým náboženským právníkům osobám na našem území rozsáhlý majetek. Mezi nimi vynikalo Olomoucké arcibiskupství a pražská Premonstrátská kanonie.

Pozemkový majetek nad 150 ha zemědělské nebo 250 ha celkové půdy zabral církvím, prakticky římskokato-

lické, resp. jejím organizačním složkám, zákon č. 215/1919 Sb., jímž nově vzniklá Československá republika provedla pozemkovou reformu. Církevním subjektům kompenzovala tuto ztrátu zákonem č. 122/1926 Sb. o *úpravě platů duchovenstva církví a náboženských společností*.⁹ Stát platil každý rok 120 milionů Kčs různým církvím na plat duchovních (tzv. kongrua).

Zabírání církevního (a šlechtického) majetku a jeho rozdělování bezzemkům podle zákonů z počátků svobodné republiky pokračovalo až do začátku komunistického režimu. Praxe pokračovala v poněkud pozměněné formě po přijetí zákona č. 218/1949 Sb. o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností státem.¹⁰ Problematickou se stala kompenzace zabraného majetku. O platbách do té doby nezávislých náboženských matic (sloučených v jednu) pak již rozhodoval Úřad pro věci církevní, který církve omezoval více, než bylo zvykem doposud. Církevní stavby chátraly. Platy duchovních patřily k nejnižším.

Církev a majetek

po pádu komunistického režimu

Omezování náboženských uskupení se hned po politické změně z přelomu let 1989 a 1990 pokládá za jeden z projevů minulého režimu označeného roku 1993 zákonem za zločinný, nelegitimní a zavrženíhodný. *Zákon o protiprávnosti komunistického režimu a o odporu proti němu*, č. 198/1993¹¹ hned ve svém § 1 výslovně zmiňuje *útlak náboženských skupin občanů*. Při vytváření nového pojetí konfesního práva a konfesní politiky se postupovalo kontrastně.

V létech 1990 a 1991 došlo prostřednictvím takzvaných výčtových zákonů k restituci části církevního majetku.¹² Na církevní subjekty byly převedeny především budovy, které potřebují ke své činnosti a pozemky pod nimi a kolem nich. Mzdové náklady na činnost duchovních pokrývá stát pro tolik osob, kolik náboženská společnost uvede, aniž by bylo možno jakkoli kontrolovat, jsou-li tyto osoby duchovní.

Podle rozsudku Nejvyššího správního soudu z 26. 3. 2015, sp. zn. 4 As 27/2015-47¹³ není správná argumentace ministerstva kultury, že prostředky poskytované církvi je nutno posuzovat jako beneficium státu. Pokud církev podle ministerstva prostředky z veřejných zdrojů přijala, byla podle ministerstva povinna strpět i finanční kontrolu přezkoumávající jejich řádné čerpání. Stát byl podle stanoviska ministerstva oprávněn kontrolovat podmínky čerpání veřejných prostředků, které byly účelově vázány na odměny duchovních. Ministerstvo podle rozsudku pochybilo, když některé osoby nepovažovalo za duchovní. Mělo mu stačit, že to církev potvrdila. Ministerstvu nepřísluší zjišťovat, jakou konkrétní činnost v rámci církve vykonávají. Tím, že se zabývalo existencí či neexistencí těchto služebních poměrů, zasáhlo do práva na církevní autonomii.

Za nových majetkových okolností, již při částečném řešení majetkových nároků církve na začátku devadesátých let a s novou intenzitou od doby kolem roku 2012 začala římskokatolická církev a její příznivci mluvit o ukradeném majetku a jeho vrácení. K tématu odůlky státu od

⇒ Dokončení článku na dalších stranách dole.

Poznámky

- 1 *Sociální encykliky 1891–1991*, Praha: Zvon, 1996, Lev XIII., *Rerum novarum*, s. 19–56.
- 2 *Sociální encykliky...*, Pius XXI., *Quadregesimo anno*, s. 57–111, čl. 59.
- 3 *Sociální encykliky...*, Jan Pavel II., *Laborem exercens*, s. 297–350.
- 4 William D. MILLER, *A harsh and dreadful love: Dorothy Day and the Catholic Worker Movement*, New York: Liveright, 1973.
- 5 Hans KÜNG, *Světový étos pro politiku a hospodářství*, Praha: Vyšehrad, 2000.
- 6 Reinhard MARX, *Kapitál: Plaidoyer pro člověka*, Praha: Academia, 2013.
- 7 Eusebius PAMPHILII, *Církevní dějiny*, Praha: Česká katolická charita v Ústředním církevním nakladatelství, 1988.
- 8 František ŠMAHEL, *Basilejská kompaktáta: příběh deseti listin*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2011.
- 9 Ladislav ZAVADIL, *Kongrua roku 1926: zákon, provádění a výklad*, Olomouc: Jednota katolických duchovních, 1928.
- 10 *Zákon o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností*, č. 218/1949 (v posledním nove-

- lizovaném znění), přístupný na <https://www.zakonyprolidi.cz/cs/1949-218> shlednuto 3. 2. 2020; tento zákon byl zrušen, praxe podle něj je zahrnuta do účinného zákona č. 3/2002 o církvích a náboženských společnostech.
- 11 *Zákon č. 198/1993, Zákon o protiprávnosti komunistického režimu*, přístupný na <https://www.zakonyprolidi.cz/cs/1993-198>, bez data publikace, shlednuto 3. 2. 2020.
- 12 *Zákon o úpravě některých majetkových vztahů řeholních řádů a kongregací a arcibiskupství olomouckého*, č. 298/1990 Sb. a *Zákon, kterým se mění a doplňuje zákon č. 298/1990 Sb. o úpravě některých majetkových vztahů řeholních řádů a kongregací a arcibiskupství olomouckého*, č. 338/1991 Sb., Sbírka zákonů České a Slovenské Federativní Republiky 298/1990 a 338/1991.
- 13 *Salvia Kraken 4As27/2015* dostupný na <http://kraken.slv.cz/4As27/2015>, shlednuto 3. 2. 2020.
- 14 PIUS X., *Pascendi dominici gregis*, přístupný na <http://www.izidor.cz/wp-content/uploads/pascendi.pdf>, shlednuto 4. 2. 200, § 2 a 155.
- 15 *Zákon č. 218/1949*, §§. 3, 4, 6, 8.
- 16 *Sociální encykliky... Laborem...*, čl. 14.

Rozhovor s Tomášem Sedláčkem

EKONOMIE JAKO DUCHOVNÍ DISCIPLÍNA

Pavel Hošek

Tomáš Sedláček (*1977) je autorem filozoficko-ekonomické knihy *Ekonomie dobra a zla*, která byla přeložena do 21 jazyků, v mnoha zemích se stala bestsellerem a získala významná mezinárodní ocenění. Ve věku 24 let se stal ekonomickým poradcem prezidenta Václava Havla, později také ministra financí. Byl zařazen do prestižního žebříčku mezi 100 nejvlivnějších myslitelů planety. Je členem několika významných mezinárodních i českých organizací, je předsedou dozorčí rady Vize 97 a programové rady nadace Forum 2000. Byl členem Světového ekonomického fóra zasedajícího v Davosu, dále poradního týmu předsedy Evropské komise založené E. Barroso a také dlouhodobým členem Národní ekonomické rady vlády (NERV). V současné době působí jako hlavní makroekonomický stratég ČSOB. Přednáší filozofii a ekonomii na Karlově univerzitě a je vyhledávaným přednášejícím a diskutérem na světových univerzitách, konferencích a v nejrůznějších médiích.

Vaše kniha *Ekonomie dobra a zla* měla a stále má fenomenální úspěch. Můžete v několika větách nastínit (pro čtenáře, kteří ji ještě nečetli), čím se v ní zabýváte?

Řeším ekonomické myšlení od Gilgamešovy mýtické zdi kolem Uruku přes Starý a Nový zákon, řecké filozofy – až k dnešnímu Wallstreet. Je tam málo matematiky



a spíše je to o mytologii, filozofii a víře v ekonomii a jak s tím pracujeme, většinou nevědomky. Také jsem se akademicky snažil propojit duchovní obory s ekonomikou.

Proč si myslíte, že se setkala u nás i v zahraničí s tak velkým ohlasem?

Načasováním a filosofickým pohledem, myslím. Kniha, na které jsem pracoval mnoho let, se zrovna trefila do doby, kdy lidé

měli zájem podívat se na ekonomii – na nás samé – z jiné strany. Ekonomii jako oboru se stalo něco podobného jako kdy si filosofii nebo teologii: stala se příliš analytickou, vyprázdněnou a utekl z ní život. Já se snažil ekonomii představit jako něco, čemu Deirdre McCloskeyová říká „humanomics“.

Podařilo se Vám přesvědčit také některé kolegy ekonomy?

Hodně lidí na knihu reagovalo velice pozitivně, i podle počtu pozvání na různé

⇒ Dokončení článku z předchozích stran.

církve (spolu s ostatními „modernistickými bludy“) se o století dříve nejvyšší autorita římskokatolické církve vyslovila, že je to zákeřné nebezpečí, že tito nepřátelé šíří nákazu do celého stromu církve, že je to zchytralá a ničivá práce. Zavrženíhodný měl být i požadavek, aby církev v časných otázkách podléhala státu.¹⁴ S odůvodněním, že se situace změnila, poukazují v souvislosti s požadovaným vyrovnáním mezi státem a církvemi reprezentanti církevního zájmu na blahodárnost odluky státu a církve.

Perspektiva ekonomicko-sociální doktríny a ekonomické praxe

Financování církví ze státního rozpočtu ve smyslu zákona č. 218/1949¹⁵ se v současnosti snižuje každoročně o 5 % a skončí roku 2030. Zároveň římskokatolická církev (a s ní 15 dalších náboženských společností) dostává od roku 2013 postupně ve třiceti splátkách částku, kterou jí zákon jmenovitě přiřkl. Tyto

prostředky však nemůže spotřebovávat, protože by se tím do budoucna připravila o veškeré zdroje. Tyto peníze může investovat a může předpokládat, že zejména po roce 2030 už bude pokrývat své náklady pouze z výnosu těchto investic.

Stávající uspořádání staví církev do role podnikatelských subjektů. Jako takové hájí své investice v konkurenčních vztazích. Různé církevní ekonomické subjekty v této logice s různými firmami soupeří o tržní pozici. Okolnosti je vedou k tomu, aby nejednaly v rozporu se svým ekonomickým zájmem a aby tedy podřizovaly této preferenci své veřejné vystupování. Nelze očekávat, že se bude kázat či učit něco, co by se nelíbilo veřejným nebo soukromým sponzorům.

Magisterium závazně předkládající principy sociální etiky se v encyklice *Laborem exercens* vyslovuje na téma kapitalistického modelu jednoznačně. Především jasně deklaruje, že „je nadále nepřijatelné stanovisko ‚tvrďého‘ kapitalismu, který hájí výlučné právo na soukromé

vlastnictví výrobních prostředků jako nedotknutelné ‚dogma‘ hospodářského života.“ Připomíná, že kapitál má sloužit práci, že „statky jsou určeny pro všechny a že všichni mají právo je užívat. Z tohoto hlediska, a tedy s ohledem na lidskou práci a na všeobecný přístup k bohatství určenému pro člověka, není vyloučeno, za příslušných podmínek, rovněž zespolečenštění výrobních prostředků.“¹⁶

Politicky prosazovaný posun církve do role podnikatelského subjektu v nekultivovaném ekonomicko-politickém prostředí se ocitá v rozporu s tím, co církev závazně ukládá věřit a praktikovat nejvyšší církevní autorita. Nutnost zajistit si přežití se střetává s etickou preferencí chudoby a služby, s tím, co katolické sociální učení tlumočí z poselství evangelia. ■

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach (*1946) externě spolupracuje s Evangelickou teologickou fakultou UK a s katedrou religionistiky Fakulty filozofické Univerzity Pardubice.

světové konference, což trvalo mnoho let po vydání knihy. Ale nešlo o to přesvědčit, ale říci jiný, možná paralelní příběh. Největší radost mám z toho, že jsem mohl debatovat i s jinými obory a setkat se s odborníky na umění, mytologii, psychologii, filozofii, teologii, s politiky, s vědci.

Změnilo se něco podstatného od vydání Vaší knihy? Přece jen je to už jedenáct let. Napsal byste něco jinak?

Tehdy jsem si myslel, že ekonomická věda má uprostřed sebe morální vakuum, že tam nic není, že chybí duch, že ekonomie je jako zombie – tělo funguje, ale duch chybí. Dnes si myslím, že je to složitější, že ekonomie již svého ducha má – a že je zvláštní. Právě o tomto teď píší svou další knihu.

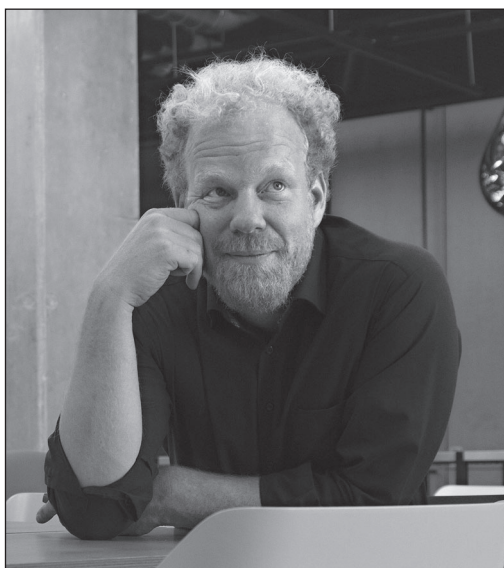
Měli by ekonomové studovat Bibli, Akvinského, Komenského nebo C. S. Lewise? Proč?

Bibli ano, to každý, našemu světu nelze rozumět bez znalosti Bible – už jen těch textů písní, které se o ně opírají a nedávají bez toho smysl: třeba U2, Kryl, co mne teď napadá. Jinak Komenský je velice zajímavý, chtěl napravit svět, napsal rozsáhlou Panorthosii, Všenápravu, považoval se za Eliáše, který má připravit svět na jeho konec. Akvinský – to byla moje studentská láska. Abych si ho přečetl – je toho strašně moc – řekl jsem si, že na jeho ekonomické myšlení napíšu bakalářskou práci. C. S. Lewise mám moc rád, má krásné postřehy a dar vystihnout věc. Ale klíčové pro ekonoma jeho myšlení úplně není. To už ten Komenský spíše. V kolika věcech předběhl svou dobu!

O vztahu mezi náboženstvím a ekonomikou se dnes dosti mluví a přemýšlí. Proč si myslíte, že to tak je?

Protože je to nabíledni. Úvěr – u víry. Ekonomie je vůbec taková zvláštní duchovní disciplína. Ted' jsem o tom měl článek do Hospodářských novin, ekonomie jako duchovní disciplína. Příkladem jsou třeba přímo peníze, jádro celé ekonomie, ty neexistují, my si je „vyvěřujeme“, jak rád říká Pavel Novák, ředitel Biblické společnosti. Stejně tak neexistují úrokové sazby, respektive existují jen na úrovni slov (ve formě slibů nebo naděje). Máme zde též boha trhů, který se chová nevyzpytatelně,

a my hledáme lidi (analytiky), kteří jeho chování interpretují a vysvětlují, co nám chtějí říci. Latinské „credit“ znamená totéž co víra. Otročský překlad modlitby Páně je „odpusť nám naše dluhy, jakož



Tomáš Sedláček.

Foto: Ester Havlová.

i my odpouštíme svým dlužníkům“. A tak dále. Je to na knihu.

Ve kterých oblastech je podle Vás působení náboženství na ekonomii nejnapadnější?

To vyzývání růstu, které беру jako sekulární podobu modlitby, to nahrazení smyslu života štěstím, utilitou, to, jak se ekonomická logika stala základem dnešní etiky. Debaty o odpuštění Řecku byly pro mě jen pokračováním dodnes nedořešené křesťanské debaty na téma „milost vs. zákon“, do které se pořádně zavrtal Pavel z Tarsu v Dopise Římanům. Tak tedy odpustit Řecku, nebo zde platí zákon? Pro toho, kdo zná pár tajemství, je čtení *Financial Times* evangelium v ekonomickém hávu: Řekové padli pod váhou svých hříchů (dluhů) a potřebují vykupitele, někoho, kdo zástupně za ně vezme na sebe jejich dluhy (hříchy), někoho, kdo má větší víru (kredit), třeba Německo.

Ve kterých oblastech je nejnapadnější působení ekonomických zákonitostí na náboženství?

Pokud se někteří ekonomové dívají na víru a církev jako na ekonomické a manažerské entity, což je jistě možný pohled, pak se ale nesmí divit, když se na ekonomiku a ekonomii podíváme jako na spirituální sekty s vlastními artikuly

víry. Vliv ekonomie dobra a zla (dobro se vyplácí, je dobrou „investicí“) se objevuje již v knize Jób, mé nejmilovanější knize Starého zákona, hned po boku Genesis, Kazatele... a Písně písní.

Myslíte si, že je reálná naděje, že se podaří nějak zastavit nebo výrazně zpomalit spirálu konzumu? Mohla by v této věci účinně zapůsobit náboženská motivace?

Náboženská ne, ale duchovní ano. Je jistou nadějí, že se naučíme konzumovat hodnoty přímo, bez nutnosti zapojení hmoty. Že se lidstvo „vyvenčí“ do nehmotného, duševně – duchovního světa, kde hmota bude mytologickým tématem a materií, ze které je stvořen imaginární virtuální softwarový svět, ve kterém bude bydlet náš duch. Že duch zvítězí nad hmotou a nad smrtí, jak říkal Platón a co prorokoval Ježíš. V té mé knize, co píší, tuto možnost analyzuji, dělám ekonomické analýzy ráje a srovnávám, jak moc se Ježíšovy

představy duchovního nebe a Nového Jeruzaléma lišily od toho, co si teď jako lidstvo stavíme jako náš nový habitat – virtuální, tedy čistě duševní, abstraktní, symbolický svět. Už teď jsme tam jednou nohou.

Dá se reálně očekávat rozšíření životního stylu dobrovolné skromnosti? Co by se muselo stát?

Měli bychom zejména být skromnější, co se týče hledání smyslu – zato persistentnější. On nás ten materiální hedonismus za chvíli přestane podle mne bavit. A pak bude hrozně záležet na tom, jakého budeme mít ducha, až budeme sytí, čím budeme naplnění. Člověk vždy bude prahnout po tom, kam ho táhne jeho duch.

Slyšel jsem, že jde žít život vedený Duchem a nic jiného nechtít, slyšel jsem, že nám Ježíš sliboval vodu, po které již nebudeme mít nikdy žízeň, slyšel jsem, že nám dá nové srdce, četl jsem, že víra je schopna přenášet hory a uzdravit nemoce. Slyšel jsem to a věřím tomu. Jen nevím, v jakém přesně doslovném, konkrétním smyslu tomu mám či mohu věřit. Ale věřím tomu.

Prof. Pavel Hošek, Ph. D. (*1973) je vedoucím katedry religionistiky Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.

KŘESŤANÉ VIETNAMSKÉHO PŮVODU JSOU V MISI V ČESKU ÚSPĚŠNÍ

Před 15 lety vzniklo občanské sdružení *Vietnamská misie* (v současné době má právní status zapsaného spolku). Společenství protestantských křesťanů, které spolek právně zaštiťuje, se od té doby rozrostlo na asi 350 lidí v několika českých městech.

Nedělní bohoslužba pražského sboru Vietnamské misie se koná v pronajatém prostoru, zabírajícím celé 2. patro obchodního domu Sofie v Modřanech. Jeho hlavní část je tvořena rozlehlým sálem s židlemi pro asi 180 návštěvníků. Na hlavní stěně není žádný křesťanský symbol, pouze promítací plocha. Na pódiu stojí mikrofony, hudební nástroje a přenosný řečnický pult. V knihovničce u jedné stěny sálu jsou k dispozici vietnamské knihy evangelikálních, a zvláště neocharismatických autorů. Také liturgie je obdobná jako v pentekostálních sborech neocharismatické vlny, tedy s písněmi v rockovém žánru a dynamickou formou uctívání. Ve vedlejší místnosti je jídelna, v níž se během bohoslužeb chystá společný oběd. K těmto dvěma prostorným místnostem přiléhá několik menších; v jedné probíhá nedělní škola pro děti.

Existence Vietnamské misie v Česku je spojena s misionářem a pastorem Ngô Anh Minhem (*1967), který přišel roku 1985 ve svých 18 letech studovat do Československa ekonomii. Roku 1999 konvertoval na křesťanské konferenci v Halle. Pro křesťanství získal několik vietnamských rodin v Česku a založil vietnamský sbor. Vystudoval Evangelikální teologický seminář a roku 2005 spoluzaložil Vietnamskou misii.

Vietnamská misie je českou částí světové misijní organizace s názvem „Hội Thánh Tin Lành Việt Nam Truyền Giáo“ (HTTL-VNTG). Podle prezentace církve byla založena v Německu roku 1996 a její ústředí je v městě Halle nad Sálou, tedy v bývalé Německé demokratické republice, na jejímž území žije většina příslušníků vietnamské menšiny v Německu. Roku 2000 byl založen sbor této misie ve Vietnamu; za prvních deset let získal sbor asi tisíc členů a misie expandovala do sousedních zemí (Laos, Thajsko, Kambodža).

Do pražského sboru pravidelně přichází asi 200 lidí (včetně dětí), na bohoslužbách bývá asi 150 přítomných, první neděli v měsíci, kdy se slaví slavnost Pánovy večeře (eucharistie), až 220 lidí, neboť přijíždějí skupinky věřících z Rakovníka, Jablonce

či Ústí nad Labem. Sbor je finančně soběstačný. Kromě nedělních bohoslužeb sbor pořádá i večerní biblické a modlitební hodiny ve všedních dnech; samostatně se setkávají mladí lidé, pro děti je organizována nedělní škola paralelně s bohoslužbou. Ve sboru se koná aktivní sociální práce; jednou z jejích podob je například finanční výpomoc nezaměstnaným. Cetrální aktivitou sboru je ovšem misie mezi Vietnamci v Česku. Děje se tedy především na tržištích a je při ní rozdáván Nový zákon. Samostatná společenství jsou také v Plzni, v Brně a v Ostravě. Pastor Minh se snaží se udržovat vztahy mezi sbory a mimopražské sbory také navštěvuje.

Vietnamská misie je dalším důkazem toho, že ačkoliv Vietnamci mají podobnou pověst „ateistů“ jako Češi, náboženské aktivity ve vietnamské menšině v Česku existují a jsou životaschopné. Kromě protestantů ve Vietnamské misii, ve sborech Křesťanské a misijní aliance (C&MA) a v jednom sboru svědků Jehovových zde působí i několik společenství v římskokatolických farnostech a asi 15 společenství kolem buddhistických chrámů. Na rozdíl od římských katolíků nebo buddhistů, kteří rozvíjejí nebo obnovují své kořeny, jsou ovšem protestanté novými konvertity, kteří se s křesťanstvím setkali až v Evropě. ■

Zdeněk Vojtíšek

IZRAELEM HÝBE DALŠÍ KAUZA Z PROSTŘEDÍ ULTRAORTODOXNÍCH ŽIDŮ

V pondělí 13. ledna byl zatčen šedesátiletý Aharon Ramati, který vedl v jeruzalémské čtvrti Ha-Bucharím soukromou školu pro ženy s názvem „Studna Mirjamina“ („Be'er Mirjam“). Ta nabízela ženám semináře z různých náboženských



Aharon Ramati na cestě k jeruzalémskému soudu. Foto: Arutz Sheva.

oblastí judaismu. Ramati byl obviněn ze zotročování těchto žen, z vytváření sektářského prostředí i z neoprávněného obohacování.

Ženy, které těmito kurzy prošly, vyprávějí, že Ramati vytvořil komunitu padesáti až šedesáti žen, kterým

neustále vštěpoval pocity hrůzy z božích trestů a představy o posmrtném trápení připraveném pro hříšníky. Došlo to tak daleko, že ženy musely zapálit oheň a držet v něm ruce, aby si uvědomily, co znamená pekelné utrpení. Ramati tyto ženy také držel pod absolutní nadvládou – ženy musely žádat o povolení na všechno, od povolení vyjít z budovy až po povolení se osprchovat. A Ramati samozřejmě určoval i zaměstnání, kterým mají ženy vydělávat. Zároveň celý plat všech zabavoval do své vlastní kapsy. V kurzu „Výchova k cudnosti“ například poroučel svým žákyním nosit dvě vrstvy černého oblečení, zakazoval jim cestovat autobusem a neustále varoval před muži.

Státní orgány vznesly i námitku proti podmínkám, v nichž tyto ženy – a asi deset jejich dětí – žily: vše se odehrávalo v dvoupodlažní budově, přičemž na jednom podlaží o dvou místnostech žil Ramati s manželkou a svými devíti dětmi, a na druhém podlaží o čtyřech místnostech až 60 účastnic. Spolu s Ramatim bylo zatčeno i osm žen, které byly jeho prodlouženou rukou a rekrutovaly pro něj nové „žákyně“.

Na druhou stranu některé izraelské sdělovací prostředky referují o této kauze trochu váhavě, protože to, co se doposud o této komunitě ví, nedosahuje zdaleka bulvární atraktivnosti jiných kauz z ultraortodoxního prostředí tzv. charedím, např. Goela Ratsona, Šlomo Helbranse nebo Daniela Ambashe a dalších. Ramati udržoval vedle manželky intimní poměr prokazatelně pouze s jednou z žaček, nezneužíval pohlavně děti ani nikdo po jeho trestech nezemřel. Pouze jedna účastnice semináře se pod jeho psychickým tlakem pokusila o sebevraždu. Domnívala se, že škodí tomuto světu tím, že v něm jako velká hříšnice žije.

⇒ Dokončení v rámečku vpravo.

DALŠÍ AKTUÁLNÍ INFORMACE A UDÁLOSTI NAJDETE V „NÁBOŽENSKÉM INFOSERVISU“ NA ADRESE <http://info.dingir.cz>.

DINGIR 2019 22. ročník

Úvodníky

P. Bargár, *Dynamický evanjelikalismus*, č. 1, s. 1; **M. Dluhoš**, *Bádání ve „vědě Hermové“ u nás obnoveno*, č. 4, s. 109; **T. Havlíček**, *Sakrální krajina*, č. 2, s. 37; **Z. Vojtišek**, *Nenáboženská spiritualita jako výpověď o naší době*, č. 3, s. 73.

RECENZOVANÉ TEXTY

Z. M. Kostiřová, *Nenáboženská spiritualita jako (náboženský) diskurs*, č. 3, s. 74–77; **D. Václavík**, *„Nová věda“ a náboženství*, č. 4, s. 110–112.

Z domova

T. Halasová, *Jednota bratrská: Co se stalo před 20 lety*, č. 4, s. 115–118; **D. Rejman**, *Dalajlama v Česku*, č. 1, s. 6–8.

Zahraničí

B. Hlaváčová, *Náboženství Santo Daime*, č. 4, s. 113–114; **M. Masláková**, *Pod tlakem strany a vlády*, č. 3, s. 80–82.

Téma

P. Bargár, *Evanjeliálina ľavica*, č. 1, s. 14–16; **A. Boháč**, **P. Urban**, *Liberecká sakrální místa*, č. 2, s. 45–47; **O. V. Cieslarová**, **M. Pehal**, *Svátek Medvěda*, č. 3, s. 89–92; **M. Dojčár**, *Sekularizácia jogy*,

Za více než desetileté existence těchto seminářů byl však Ramati už jednou (před sedmi lety) zatčen. A je zajímavé a snad i typické, že se tehdy většina využívaných až zneužívaných žen postavila za svého vůdce. V důsledku toho byl tehdy Ramati odsouzen pouze na měsíc za podvodné vylákání peněz.

Avšak už tehdy se proti Ramatimu postavily významné osobnosti ultraortodoxní komunity jako vrchní rabín sefardských židů Obadja Joseph nebo nejvyšší představitel litevských židů Yosef Shalom Eliashiv. Ti žádali uzavření Ramatiho „školy“ s odůvodněním, že brání těmto ženám, aby se vdávaly, žije s nimi pod jednou střechou a ve skutečnosti jeho kurzy nemají nic společného s výukou judaismu. Žádali taky, aby do vedení kurzů byla dosazena nějaká žena a aby nebyly přijímány dívky a ženy bez souhlasu jejich rodičů.

Tomáš Novotný

č. 3, s. 96–97; **Š. Grauová**, *Mezi garáží a chrámem Šalomounovým*, č. 1, s. 22–25; **Š. Grimmich**, *Mezi americkým zenem a McMindfulness*, č. 3, s. 92–95; **T. Halasová**, *Letniční oheň jako kdysi*, č. 1, s. 17–21; **P. Horák**, *Příroda jako chrám*, č. 2, s. 55–58; *Akademický výzkum esoterismu*, č. 4, s. 120–123; **R. Chlup**, *Politické mýty*, č. 3, s. 86–88; **K. Klingorová**, *Rotunda, jatka, loď – sakrální krajina Prahy*, č. 2, s. 42–45; **G. Novotný**, **J. Dujka**, **L. Bobr**, *Spirituální krajina Ústecka a Brněnska*, č. 2, s. 48–52; **I. O. Štampach**, *Vynořuje se církev?* č. 1, s. 10–11; *Může spiritualita být nenáboženská?* č. 3, s. 83–86; **F. Štěch**, *Obrat k prostoru*, č. 2, s. 58–61; **A. Weiss**, *Judaismus a mindfulness*, č. 3, s. 98–100; **R. J. Weiniger**, *Mrtví v krajině*, č. 2, s. 52–55.

NERECENZOVANÉ TEXTY v hlavních rubrikách

P. Bargár, *Hľadanie evanjelikálnej identity*, č. 1, s. 21; **P. Jurkovič**, *Bezejmenný, předstup!*, č. 4, s. 124–126; **D. Hamplová**, *Ve víře podobní, v postojích rozmanití*, č. 2, s. 38–40; **M. Jůna**, *Hermetické společnosti První republiky a současnosti*, č. 4, s. 139; **P. Kalač**, *Tarot českých hermetiků*, č. 4, s. 127–129; *Dokumentační centrum českého hermetismu – projekt k uchování českého esoterního odkazu*, č. 4, s. 131; **I. Loučková**, *Satiterapie a spiritualita*, č. 3, s. 100–101; **L. Loužecký**, *Český martinismus*, č. 4, s. 130–131; **V. Lukášová**, *Malé opatství thelémské*, č. 4, s. 132–133; **M. Mrázek**, *Nejlepší přátelé Donalda Trumpa*, č. 1, s. 12–14, *Neregistrovaní*, č. 3, s. 77–79; **M. Plos**, *Společnost hermetiků v nové době*, č. 4, s. 134–135; **S. Příbyl**, *Přitažlivost tradičního katolického obřadu*, č. 1, s. 2–3; **I. O. Štampach**, *Svoboda církve, svoboda v církvi*, č. 2, s. 40–41; *Hermetické řády dnes*, č. 4, s. 119–120; **Z. Vojtišek**, *Církev stále probouzená*, č. 1, s. 8–9; **J. V. Zentner**, *Obnova v tradici církve*, č. 1, s. 4–6.

Rozhovory

M. Dluhoš, *Vstupujeme na zapovězená místa (s Pavlem Brndíarem)*, č. 4, s. 136–138; **J. Sušer**, *Posvátná místa existují (s Václavem Vokolkem)*, č. 2, s. 62–63; **I. O. Štampach**, *Evanjeliálové jsou evangelici, kteří to myslí vážně (s Alexandrem Flekem)*, č. 1, s. 26–27; *Člověk si dnes eklekticky staví svůj duchovní svět (s Kamílou Němečkovou)*, č. 3, s. 102–104.

Události

J. Schlichtsová, *Ashin Ottama po 13 letech zase v Praze*, č. 2, s. 66; *Sto let waldorfského školství*, č. 4, s. 139; **J. Sušer**, *Vladimír Iljič Lenin jako opium lidstva*, č. 1, s. 29; **Z. Vojtišek**, *Iftár na Novém Městě i v Bílém domě*, č. 2, s. 66.

Recenze

F. Tyšl a kol., *Fenomén psychedelie*, Praha: dybbuk 2017 (**Z. M. Kostiřová**, č. 1, s. 34–36); L. Kropáček, *Na cestě porozumění Orientu a Africe*, Praha: Karolinum 2018 (**B. Oudová Holcátová**, č. 1, s. 36); P. Hošek, *Je to náš příběh. Teologický esej o vlastenectví a křesťanských hodnotách české kultury*, Brno: CDK 2018 (**J. Sušer**, č. 2, s. 70); H. Exnerová, *Český šamanismus v rozhovorech*, Praha: Dingir 2019 (**M. Ořešník**, č. 2, s. 71); P. Opršal, *Cestou z věže, vlastním nákladem* 2018 (**M. Tomášek**, č. 2, s. 71–72); S. Harris, *Spiritualita bez náboženství aneb Probuzení*, Praha: dybbuk 2017 (**J. Schlichtsová**, č. 3, s. 106); T. Moore, *Osobní náboženství: Průvodce na cestě rozvoje osobní spirituality v sekulárním světě*, Praha: Emitos 2014 (**Z. Vojtišek**, č. 3, s. 107–108); M. J. Stolaroff, *Tajný náčelník*, Praha: DharmaGaia 2017 (**V. Tutr**, č. 3, s. 108); Z. R. Nešpor a kol., *Malý slovník nekatolických náboženských osobností 20. a 21. století*, Praha: Kalich 2019 (**I. O. Štampach**, č. 4, s. 142–143); H. B. Urban, *Magia Sexualis: Sex, magie a osvobození v moderním západním esoterismu*, Praha: Malvern 2018 (**M. Mokřý**, č. 4, s. 143–144).

Reflexe

(k tématu Náboženství a zvířata), č. 1, s. 31–34; **B. Špetnýj**, *Had v dome Slovanov* (k tématu tématu), č. 2, s. 68–70; **V. Tutr**, *Zvířata v zoroastrismu* (k tématu tématu), č. 2, s. 67–68; **M. Vlčková**, *Znamení víry v krajině* (k tématu Náboženství v krajině), č. 4, s. 140–142.

Čtení

hlášení z roku 1974, č. 1, 3. obálka; **Z. A. Eminger**, *Krajina jako archetyp domova* (č. 2, 3. obálka); **S. Grof**, *Role spirituality*, č. 3, 3. obálka; **P. de Lasenic**, *Filosofie esoterismu*, č. 4, 3. obálka.

Rejstřík připravila Andrea Hudáková.

Reflexe tématu „Náboženství a zvířata“ v *Dingiru* 4/2018

BOHOSLUŽBA PRO ZVÍŘATA

Darina Bártová

V rámci bohoslužeb Starokatolické církve se koná jedna, která se tradiční představě bohoslužeb poněkud vymyká. Jedná se o bohoslužbu s díky za stvoření a jedinečná je v tom, že kromě lidských účastníků jsou přítomni i jejich přátelé ze zvířecí říše. V závěru bohoslužby je na všechny přítomné, tedy i na ty chlupaté, štěkající, mňoukající, syčící, nu zkrátka na všechny, pamatováno s požehnáním. Proč Starokatolická církev pořádá tuto zvláštní bohoslužbu? Na otázku zkusí odpovědět následující řádky.

Údaje o počtech domácích mazlíčků lze najít na webových stránkách organizace FEDIAF (The European Pet Food Industry Federation). V roce 2018 evidovala pro domácnosti České republiky 2 miliony psů, 1,4 milionu koček, 70 tisíc příslušníků exotického a jiného ptactva, 55 tisíc akvarijních rybiček, 170 tisíc hlodavců (králíků, myši, morčat aj.) a 5 tisíc obojživelníků a plazů.¹ Celkem se tedy u nás mimo zoologické zahrady chová 3,7 milionů domácích mazlíčků.

Údaje o počtu křesťanů lze najít například na Wikipedii.² Podle posledního sčítání obyvatel v r. 2011 bylo asi 1,3 milionu věřících, hlásících se konkrétně k nějaké křesťanské církvi či denominaci.

Počet domácích mazlíčků u nás tedy výrazně převyšuje počet křesťanů. Lze proto předpokládat, že se v naší populaci najdou křesťané, kteří domácího mazlíčka mají. Málomocní z nich si však budou lámat hlavy teologickými otázkami, které

by k tomu příslušely. Mají svého Alíka či Mícu, jsou rádi, že jej mají a neřeší vztah křesťanství ke svému domácímu mazlíčkovi. Možná i proto, že křesťanství vůči otázkám souvisejícím s přírodou a ekologií našlapuje velmi opatrně.

Všichni, kdo se tématem vztahu ekologie a křesťanství chtějí blíže zabývat, vycházejí zpravidla ze studie Lynna Whita Historické kořeny ekologické krize, vydané roku 1967.³ Autor ve své práci obvinil křesťanství a judaismus z „arogance vůči přírodě“. Po vydání studie se zvedla vlna polemických hlasů, které se více či méně opírají o biblické citace. Tou nejdiskutovanější je text Genesis 1,26: „I řekl Bůh: 'Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi.'“ A oním jablkem sváru je zde slovo „panují“.

Nejkritizovanějším proudem křesťanství je v tomto případě protestantismus kalvínského stříhu, který je představován jako směr, který „nabádá člověka k pilné činnosti, která přepracovává přírodu na užitečné výrobky. Zahálka, plané řeči, luxus, ale také pozorování uměleckých děl a obdivné spočinutí v přírodě jsou ztrátou času a ovšem také těžkým hříchem.“⁴ Naopak za ekologicky vstřícné autory jsou považováni H. Bergson, Pierre Teilhard de Chardin, A. Schweitzer, z domácích zdrojů pak J. A. Komenský a M. Balabán.⁵ Za kladný postoj k přírodě a ke stvoření jsou vyzdvihovány postavy mystiků a světců – jako nejznámějšího lze jmenovat Františka z Assisi či Hildegardu z Bingenu. Vztah se zvířaty zachycují i mnohé legendy o poustevnících: poustevník Ivan měl svou oblíbenou laň, podobný příběh se váže i k životu svatého Jiljího či svatého Prokopa. Svatý Linhart má pod patronátem dobytek, specializuje se však na koně. Na některých místech byla tradice žehnání koní znovuobnovená.⁶ V našem prostoru není ovšem doceněna tradice keltského křesťanství, které mělo k přírodě hluboký a blízký vztah. Takovému svatému Cuthbertovi vydry ochotně svými kožíšky zahřívaly zkrchlé nohy a orli mu nosili večeri.⁷ Znamé jsou i zázraky sv. Kentigerna (Munga), zakladatele Glasgowa, týkající se zvířat.⁸

Starokatolická církev není ojedinělou institucí. Zařadila se do proudu tradice, která oceňuje vztah k přírodě a stvoření. Prvotním impulsem nebyla hluboká teologická reflexe. Důvody byly spíše praktické. Je tomu tak i proto, že lidé, kteří se věnují tréninku svých zvířat na profesionální úrovni, nejsou ochotni akceptovat teorie, které nebyly prověřeny praxí. Tito lidé však velmi často řeší otázky etické komunikace se zvířaty. Současné metody tréninku upouštějí od drilu a násilí. Konec konců, osmdesátikilový pes bude sílu člověka respektovat jen do té doby, než zjistí, že je silnější. Netřeba mluvit o dvousetkilovém prasátku či dokonce o delfínech či kosatkách.⁹ Akcentován je trénink jako způsob komunikace mezi zvířetem a člověkem.¹⁰ Při tomto přístupu je slovo „panovat“ již dávno mimo hru. To, co ve hře zůstává, je ovšem odpovědný přístup k chování zvířete. Ten, kdo musí domýšlet důsledky, je člověk. Jediný zvířecí druh, který je s námi spjat a ochotně nám odpouští naše chyby, je pes.¹¹



Ve Schwarzenberské kapličky za obcí Obora u Cerhonic (okres Písek) je vymalováno několik desítek zvířat. Foto: Karel Funk.



Požehnáání zvířat v Kristově kostele Spojené metodistické církve v New Yorku.
Foto: Elizabeth Shafiroff, Reuters.

Bohoslužba slova, která byla již několikrát slavena, se proto nesoustřeďuje pouze na domácí mazlíčky. Vyzdvihuje sepětí člověka s přírodou. Soustřeďuje se více na odpovědnost, než na vládnutí a správce („stewardship“), které může být chápáno chybně. Užívá biblické texty z poetických knih Starého zákona, které stvoření opěvují. Pozornost věnuje i lidem. Těm vyprošuje moudrost vzhledem k jejich mazlíčkům za vědomí toho, že jejich problémy bývají velmi často na našem konci vodítka. Vlastní žehnání je pojímáno jako opravdové svolávání dobra do vztahu člověka a zvířete.

Poznámky

- 1 FEDIAF. (25. 07 2019). FEDIAF. Načteno z: http://www.fediaf.org/images/FEDIAF_Facts_and_Figures_2018_ONLINE_final.pdf.
- 2 Wikipedie: Křesťanství v Česku. (25. 07 2019). Načteno z: https://cs.wikipedia.org/wiki/K%C5%99e%C5%A5anstv%C3%AD_v_%C4%8Cesku#Statistika.
- 3 White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science* (155), 1203–1207.
- 4 Librová, H. (15. 10 1993). *Sedmá generace*. Získáno 25. 7. 2019, z 7. G: <https://www.sedmagenerace.cz/krestanstvi-a-priroda>.
- 5 Balabán, M. (1992). Zvěstovatelská služba přírody. *Křesťanská revue* (4), 79–87.
- 6 *Zpravodaj plzeňské diecéze*. (7–8, 2017). Získáno 25. 7. 2019, z Biskupství Plzeň: <https://biskupstvi-plzen.blob.core.windows.net/cms/UserFiles/Zpravodaje%20archiv/ZP170708.pdf>.
- 7 *Cuthbert and the Otters*. (nedatováno). Získáno 25. 7. 2019, z Written for English Language and History: <https://englishlanguageandhistory.com/?id=cuthbert-otters>.
- 8 Jocelyn, A. M. (1998). *The Life of Kentigern*. Získáno 25. 7. 2019, z Fordham University: <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/Jocelyn-LifeofKentigern.asp>.
- 9 Harrisová, G. (2017). *Od delfína ke psovi a zpátky k člověku*. Praha: Plot.
- 10 Šusta, F. (2014). *Trénink je rozhovor*. Praha: Plot.
- 11 Šusta, F. (2017). *Neznám druhé takové zvíře, jako je pes*. Praha: Plot.

Ing. Mgr. **Darina Bártová**, Ph.D. (*1965), je absolventkou Vysoké školy chemicko-technologické, kde získala i doktorát v oboru technické kybernetiky. Teologii vystudovala na Evangelické teologické fakultě University Karlovy v Praze. Ve volném čase se zabývá mimo jiné výcvikem psů.

ODRAZOVÝ MŮSTEK PRO OBOR EKONOMIE NÁBOŽENSTVÍ

Pavol Minárik, *Ekonomie náboženství a náboženství v postkomunistické Evropě*, Brno: Masarykova univerzita 2018, 158 s.

Současnou českou religionistiku lze považovat za stabilizovaný obor. K tomuto stavu dospěla po desetiletích postupné personální obnovy. Projevilo se to v ustálené akademické institucionalizaci spojené s rozvojem studijních programů. Ukazuje se to na pestré publikační a grantové činnosti, která je odrazem různorodosti výzkumných témat. Některé subdisciplíny spojené s konkrétními metodami jsou neopomenutelnými součástmi oboru (sociologie náboženství), jiné procházejí oživením a transformací (psychologie náboženství). Přesto jsou v současnosti oblasti českého výzkumu náboženství, které stále v sobě skrývají potenciál k rozvoji. Právě sem lze podle mého názoru zařadit ekonomii náboženství.

Knihu Pavla Minárika je možné chápat jako příležitost seznámit se se základy jedné součásti ekonomie (s. 17–67) a zároveň jde o příspěvek do diskuze o vývoji náboženství v prostoru postkomunistické Evropy (s. 71–140). Právě díky tematickému spojení může publikace oslovit studenty i badatele z několika společenských vědních oborů. První kapitola *Náboženství a poptávka po náboženství* se z úhlu ekonomie obrací k tradičnímu religionistickému problému, kterým je definice náboženství. Úzké tematické propojení se sociologií náboženství ukazuje autorům pokus o vypořádání se se sekularizační hypotézou. Až poté je možné věnovat pozornost dvěma klasickým modelům ekonomie náboženství, které se pokoušejí o vysvětlení náboženské participace a stability přesvědčení. Autor si již od počátku uvědomuje limity svého oboru a projevuje se to mimo jiné v dobře načrtnuté mezinárodní kritice teorie racionální volby.

Druhý oddíl *Náboženské organizace* je věnován tržní nabídce reagující na dříve vykreslenou poptávku. Z pohledu mikroekonomie však nelze pro analýzu náboženských organizací použít pouze model firmy. Proto je podle Minárika

nutné zvážit i teorii klubů zdůrazňující prolínání produkce a spotřeby. Pozornost je věnována rozhodování organizací ohledně nabízených služeb, jejich kvality a v neposlední řadě i ceny. Sledovaná zahraniční literatura je jistě relevantní, používá však příklady především z dějin křesťanství. Nakonec se autor zaměřuje na teorii kolektivní volby jakožto vhodný nástroj pro analýzu rozhodování v náboženských organizacích.

Pokud je tedy náboženství chápáno jako ekonomický statek, pak je podle Minárika možné ho analyzovat jako tržní fenomén. Třetí kapitola *Organizace náboženských trhů* takto plynne navazuje na předchozí oddíly a upozorňuje na preferenci zájmu výzkumníků na problematiku nabídky. Klíčovými jsou témata vlivu konkurence (USA) a důsledků státní regulace (post/komunistické země) na míru religiozity. Závěr věnovaný extrémismu již do jisté míry překračuje křesťanský rámec používaných příkladů.

Po předchozích mikroekonomických otázkách přichází na řadu čtvrtý oddíl publikace věnovaný makroekonomii náboženství. Autor upozorňuje na výzkum vlivu náboženství na ekonomický růst a blahobyt. Zde se opět projevuje přehledový charakter publikace i její tematické spojení se sociologií náboženství. Minárik nejprve naznačuje Weberovu reflexi dopadu náboženského vyznání na ekonomické uspořádání. Prostor však dává také následným interpretacím a mezinárodní kritice založené na teorii i empirickém testování.

Pátá kapitola je věnována modelu rozhodování náboženských organizací v situaci, kdy se vládnoucí režim snaží o eliminaci jejich potenciálně konkurenčního vlivu. Autor za pomoci již dříve používané mikroekonomické terminologie poukazuje na vliv násilné sekularizace na představitele organizací i na věřící u nás a v Polsku. Míra použitých metod i výsledné dopady na religiozitu se lišily a navíc se proměňovaly i v čase. Minárik čtenáři vykresluje mož-

nosti náboženských služeb nabízených organizacemi na přísně regulovaném legálním trhu a jejich nelegální alternativy. Klíčovými kategoriemi pro volbu nejvhodnější strategie jsou pak preferencie věřících a náklady spojené s regulací.



Šestý oddíl *Sekularizace, nebo náboženské oživení?* se již věnuje turbulentnímu období devadesátých let 20. století. Autor poukazuje na význam dopadu násilné sekularizace na náboženskou výchovu hned několika generací postkomunistických společností. Dále si všímá historických souvislostí zvýšené aktivity tradičních i nových náboženských organizací. Publikace je v této části podle mého názoru jen určitým doplňkem stávající české sociologické produkce. Aplikace různorodých teorií ekonomie náboženství z první části na konkrétní téma postkomunistického vývoje to obeznámenému čtenáři stále více zdůrazňuje. Minárik si charakter své knihy uvědomuje, proto také k religionisty používané sekularizační teorii a teorii náboženských trhů nabízí interpretaci „náboženského oživení a následného pozvolného poklesu religiozity jako důsledku relativně krátkodobých změn ekonomických veličin v postkomunistické transformaci“ (s. 82).

Vztahy církví a státu v postkomunistické Evropě jsou i českými odborníky zpracovávány především z pohledu práva a politologie. Přesto je autorem prezentovaný pohled ekonomie náboženství zajímavý pro zdůraznění několika témat. Jedná se o proměnu regulace náboženských trhů, dále pak o nové nastavení majetkových a finančních vztahů. Církevní restituce se staly jednou z nejkontroverznějších otázek, které se v jednotlivých zemích řeší rozdílným způsobem. Podle mého názoru se jedná o přirozenou oblast případného mezinárodního výzkumu.

Poslední oddíl publikace navazuje na čtvrtou i šestou kapitolu a všímá si, jak náboženství naopak ovlivnilo postkomunistickou transformaci jednotlivých zemí. Autor si uvědomuje komplexnost procesu a poukazuje na málo využívanou příležitost zabýrat se konkrétními faktory. Náboženství je totiž chápáno jako důležitá součást kultury, která je základem pro odlišné neformální struktury ovlivňující podobu formálních institucí a v neposlední řadě i zákonů. Komparace zemí s převážně katolickým, pravoslavným nebo muslimským zázemím má přiznané meze, přesto podle mne přináší zajímavé podněty ohledně socioekonomických postojů obyvatelstva.

Poukázat na určitý úhel pohledu v rámci výzkumu náboženství, a vytvořit

tak předpoklad pro funkční diskuzi mezi odborníky, je úkol na delší dobu. Domnívám se, že Minárikova kniha se může stát odrazovým můstkem pro rozvoj ekonomie náboženství v našem prostředí. ■

Martin Klapetek

PROMĚNA NÁBOŽENSKÉHO PROSTORU LATINSKÉ AMERIKY

R. Andrew Chesnut, *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*, Oxford University Press, 2003.

Kolem roku 1950 nastala na latinskoamerickém kontinentu nečekaná proměna náboženského prostoru. Dosud nábožensky uniformní společnost s vládnoucím náboženským paradigmatickým monopolem římskokatolické církve a jí určenou formou zbožnosti, se prudce proměnila ve svobodný a rychle rostoucí náboženský trh s volnou nábožensky pluralitní soutěží. V ní vítězila ta náboženská hnutí a útvary, které dokázaly nabídnout rychlou odpověď na palčivé problémy a otázky řadových obyvatel regionu. Desítky miliónů příslušníků latinskoamerického kontinentu se během relativně krátké doby rozhodly římskokatolickou církev opustit a z většiny přilnuly k pentekostální formě zbožnosti.

Během této doby tedy došlo k prudké privatizaci náboženského života a k následnému znovu vynoření se úspěšné formy spirituality jako nové veřejné síly s ohromujícím vlivem na veřejný život. Velmi zdařilá kniha Andrewe R. Chesnuta, profesora religionistiky na univerzitě ve Virginii, *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*, pečlivě mapuje proměnu latinskoamerické společnosti a za použití obecně platných ekonomických teorií vysvětluje společenské příčiny, různé vlivy i důsledky náboženských obrod na tomto kontinentu. Jedná se o velmi zajímavě zpracované téma ekonomie náboženství, které je navíc, jak co do obsahu tak i do způsobu zpracování, v českém prostoru naprosto neznámé.

V první kapitole své knihy Andrew Chesnut poukázal na relativně jedinečné historické okolnosti, které náboženskou podobu tohoto kontinentu utvářely a které souvisely s exportem katolicismu již krátce po objevení Ameriky v roce 1492.

Náhodný objev znamenal pro Španělsko převratné zdroje netušeného

bohatství a dal zvláště na území Střední a Jižní Ameriky základ vzniku velké španělské koloniální říše. Spolu s objevováním a získáváním nadvlády nad dobytým územím docházelo i k prudkému vzepětí misijního úsilí. Vývoz katolické formy křesťanské zbožnosti pak na téměř čtyři století vtiskl latinskoamerickému kontinentu tvář katolického regionu, s jediným oficiálním a vládnoucím státním náboženstvím, s relativně těsným sepětím se státní mocí, který, jelikož byl nařízen shora a neměl sobě rovnou konkurenci, nemusel vyvíjet příliš mnoho úsilí, aby si získal srdce obyvatelstva. To, že všichni obyvatelé byli katolíci, byl prostě daný a neměnný fakt a již nebylo až tak důležité vnitřní ztotožnění obyvatel s danou vírou, protože i tak katolicismus navenek dominoval všem oblastem života napříč všemi sociálními a společenskými vrstvami.

Andrew Chesnut upozornil na to, že pozice římskokatolické církve v oblasti měla povahu monopolu, pro který platí obecné teorie týkající se ekonomického fungování společnosti, a tyto charakteristiky převedl a doložil na náboženském životě v Latinské Americe.

Dosvědčil, že náboženská organizace, která má privilegia náboženského monopolu, není nucena se zajímat o náboženské potřeby svých věřících a není ani nucena se snažit si je udržet. Svou moc si tato náboženská organizace drží spoluprací s vládnoucí či vyšší střední vrstvou a její nábožensko-sociální úloha se svou náplní proměňuje spíše směrem k politicko-byrokratickému a úřednickému vedení – samozřejmě placenému státem, z čehož vyplývá i jejich úloha a jejich vnímání společností.

Názory a náboženské potřeby řadových věřících, zvláště z těch nepriviligovaných vrstev obyvatelstva, jsou z hlediska jak krátkodobé, tak i dlouhodobé politiky monopolní náboženské organizace irelevantní. Vzhledem k absenci jakékoliv konkurence se monopolní náboženská organizace stává pohodlnou i v případech pomoci v akutních potřebách obyvatel z nejnižších sociálních vrstev.

Následkem 400 let trvajícího monopolu římskokatolické církve se všemi výše zmíněnými charakteristikami souvisejícími právě s monopolním postavením mimo jiné bylo, že ačkoliv Latinská Amerika byla považována za nejkatoličtější region na světě vůbec, pouze 15 pro-

cent obyvatelstva se reálně na obřadech římskokatolické církve podílelo, aktivně dávalo svoje přesvědčení najevo a římskokatolickou víru skutečně považovalo za vlastní. Tento ohromující rozdíl mezi nominálními a aktivními členy církve je právě dědictvím monopolního postavení a z něj vyplývajících charakteristik.

Tyto charakteristiky náboženského života související s monopolním postavením podle Chesnuta stojí na pozadí příčin překotného náboženského vývoje v posledních 50 letech, kdy obyvatelé latinskoamerického kontinentu teprve po půl století zakoušejí po čtyřsetleté náboženské uniformitě možnost náboženské plurality a uvolnění náboženské soutěže podle náboženských potřeb věřících a jejich preferencí.

Bezkonkurenčními vítězi v této soutěži jsou podle Chesnuta tzv. pneumatocentrická hnutí, tedy hnutí soustředěná na duchovní síly či duchovní skutečnosti či přímo soustředěná na Třetí osobu Boží Trojice, na Ducha svatého. Dají se shrnout do tří hlavních skupin a Chesnut také každému z těchto hnutí věnoval ve své knize samostatné kapitoly. Následně si Chesnut všímá také úspěchu těchto hnutí u žen a také zásadních rolí žen v těchto pneumatocentrických hnutích, které podporují jejich emancipaci ve společnosti.

Jedná se na prvním místě o pentekostální (klasické letniční) hnutí představované např. denominací Shromáždění Boží (Assemblies of God) nebo o neocharismatické církve (z nich je asi nejznámější Světová církev Božího království (Universal Church of the Kingdom of God), které jsou zaměřeny na uzdravení skrze víru, na Bohem danou prosperitu věrným věřícím a na potřebu pojmenovat a vyhánět demony ještě o poznání více než církve letniční. Vyhánění démonů je přitom velmi úspěšnou pastorační praxí.

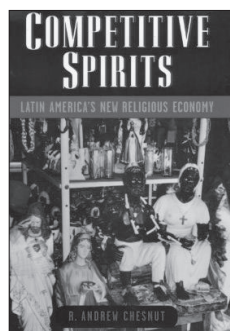
Dalším úspěšným hnutím je samozřejmě hnutí katolické charismatické obnovy, které převzalo téměř všechny důrazy výše zmíněného proudu pentekostálního hnutí a tuto formu spirituality integrovalo do katolické formy zbožnosti, života katolických farností, a dokonce i do katolické mše jako takové. Latinskoamerická katolická charismatická bohoslužba se tedy velmi liší od katolické mše, jak ji známe v evropském prostoru.

Třetí, velmi úspěšnou skupinou pneumatocentrických hnutí jsou africká dia-

sporní náboženská uskupení, např. známé pod názvy Condomblé a Umbanda. Tyto africkým náboženstvím ovlivněné náboženské proudy dostaly sice možnost se úspěšně rozvíjet až v 60. letech 20. století, a to proto, že byly obecně považovány za projev pohanského čarodějnictví a pověrčivosti než za náboženství jako takové, nicméně v rámci africké diaspory je třeba je považovat také za velmi úspěšné. Z hlediska křesťanských pentekostálních hnutí jsou náboženství jako Condomblé a Umbanda spiritistického a démonického charakteru a pentekostální misijní úsilí ve svém duchovním boji cílí zvláště na tyto náboženské útvary.

Ve své knize dále Andrew Chesnut upozornil na více rysů pentekostálního hnutí, které mohly vést k jeho masové oblibě, k odklonu obyvatel latinské Ameriky od římského katolicismu a k nárůstu jeho politické moci. Vyzdvihl skutečnost velmi úspěšné absorpce latinskoamerické kultury včetně hudby, která tvoří nedílnou součást pentekostální bohoslužby. Během bohoslužeb tedy zní stejný typ hudební produkce, jaká je blízká i lidem neúčastnícím se náboženského života.

Pentekostální hnutí klade velký důraz na uzdravení skrze víru. Důraz na uzdravení skrze víru měl zvláštní přitažlivost pro chudé obyvatele, kteří si nákladnou a často i těžko dostupnou zdravotní péči nemohli dovolit. Uzdravení tak bylo vzhledem k politické nestabilitě regionu a v dobách krizí zdravotnictví v celé oblasti jedním z hnacích motorů boomu pentekostálních církví. Kazatelé pentekostálních církví většinou vyrostli mezi prostými lidmi a bývají jim blíže, zatímco v římskokatolické církvi bývala a dosud je většina kněží součástí elity. U prostých lidí hrají tyto společenské rozdíly zásadní roli. Pentekostální hnutí je dále velmi úspěšné v práci s drogově závislými a v prevenci zneužívání návykových látek. Tím, že propaguje zdravý životní styl, má také ozdravný vliv na rizikové skupiny obyvatel, ve kterých dochází k větší koncentraci zneužívání alkoholu, kouření a závislosti na automatech. Lze tedy říci, že působení pentekostálního hnutí má na společnost s rizikovými faktory velmi pozitivní vliv.



Pentekostální hnutí představuje nejrychleji rostoucí sektor latinskoamerického protestantismu. Zatímco v rané historii pentekostálního hnutí převažovala orientace jejich misie na městskou chudinu a na cizince, v poslední době se misie tohoto hnutí začala obracet také na pracující a vzdělanou střední třídu, např. na lékaře, právníky a učitele. Jeho úspěch pak vedl i k politicko-náboženskému konfliktu, jak pentekostální hnutí získávalo vliv i mezi politickou reprezentací jednotlivých zemí.

Vzhledem k tomu, že se počty pentekostálních věřících v některých latinskoamerických zemích přiblížily až ke třetině populace, je pochopitelné jejich úsilí o větší vliv na veřejný život a snaha o silnější zastoupení na politické scéně. Poté, co došlo v městských aglomeracích k dramatickému nárůstu počtu pentekostálních modliteben, se stoupenci pentekostálního hnutí čím dál častěji začali objevovat také ve veřejném životě. Za všechny příklady lze uvést Guatemalu, kde se v prezidentské funkci již vystřídali dva prezidenti veřejně vyjadřující svoji pentekostální víru a spiritualitu. Nicméně,

za pozornost stojí také situace v Brazílii, kde sčítání lidu ukázalo, že počty pentekostálních věřících vzrostly během 20 let o více než 20%. Následně zde došlo ke vzniku pentekostálního křídla sněmovny parlamentu. Toto křídlo tvoří 10% všech poslanců země. Pentekostální hnutí má tedy na politiku Brazílie ohromující vliv.

Zvláště vůdčí představitelé římskokatolické církve se vůči nárůstu pentekostálního hnutí zřetelně negativně vymezovali a nevybíravým způsobem jej kritizovali. Významní pentekostalisté, včetně bývalého guatemalského prezidenta Efraína Ríose Montta, na oplátku poukazovali na nešvary katolicismu jako na zdroj korupce a zaostalosti.

Vzhledem k dosavadnímu dominantnímu postavení římskokatolické církve v regionu tak nastal mezi ní a společensky úspěšnými stoupenci pentekostálního hnutí až politický konflikt. Vůdčí představitelé římskokatolické církve, dokonce včetně papeže Jana Pavla II., hodnotili úspěch tohoto hnutí jako „inva-zi sekt“, která okrádá Latinskou Ameriku o její katolickou kulturu a ničí její sociální soudržnost. Tento region totiž může stále být považován za pevnost katolicismu,

s odhadem 490 miliónů římských katolíků, což je více než v kterékoli oblasti na světě a téměř dvojnásobek katolícké populace v Evropě. Tento politický konflikt je tedy mimo jiné také dokladem světské moci a pozice, ktorou římskokatolícká církev měla a ktorou začala přitažlivostí pentekostálního hnutí a jeho misijním úspěchem ztrácet.

Silný vliv stoupenců pentekostálního hnutí se projevil například na změně církevní politiky jednotlivých zemí. Zatímco dříve mnoho latinskoamerických vlád poskytovalo katolícké církvi zvláštní výhody včetně přímých dotací, kontroly náboženského vzdělávání ve vládních školách a monopolu na nemocniční a vojenské kaplany, v současnosti tato privilegia získávají i další církve. Vstup stoupenců pentekostálního hnutí do politiky totiž přinesl tyto výhody také rostoucím nekatolíckým církvím v regionu. Mezi další významný faktor růstu patří též konzervativní postoje pentekostálního hnutí, lišící se od postojů liberálních protestantských církví. Silný vliv stoupenců pentekostálního hnutí se dále projevil i na značné demokratizaci zemí Latinské Ameriky a stabilizaci celého regionu. Nicméně, vzhledem k velké rozmanitosti pentekostálního hnutí jako celku se jeho politický aktivismus a dopad vymyká jakékoli jednoduché kategorizaci.

Pentekostální hnutí proměnilo tvář Latinské Ameriky a stalo se významnou součástí jejího náboženského a politického života. Přispělo k obnově římskokatolícké církve a zasáhlo také tradiční protestantské církve jako např. presbyteriánské a metodistické církve, které se musely – podobně jako katolíci – přizpůsobit náboženskému trhu a nabídnout svou vlastní verzi prožitkové spirituality blízké pentekostálnímu hnutí. Pokud chce náboženská organizace uspět na volném trhu, je totiž nutné nabídnout atraktivní možnosti. Kniha Andrewa Chesnuta vynikajícím způsobem přibližuje okolnosti úspěchu pentekostálního hnutí, kdy konkurence letničních a neocharismatických církví přispěla k rozmanitosti náboženské scény Latinské Ameriky. Kdyby se pentekostální hnutí nikdy nedostalo do Latinské Ameriky, její náboženský život by dnes rozhodně nebyl tak rozmanitý a bohatý.

Tereza Halasová

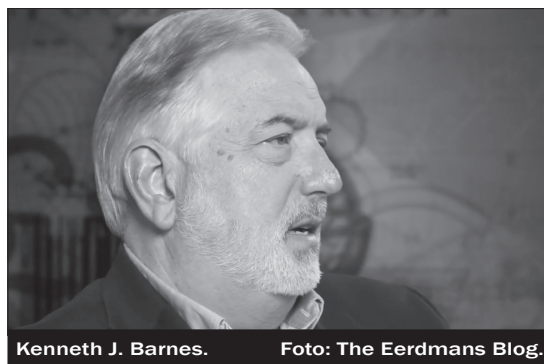
BARNES: KAPITALIZMUS VYŽADUJE VYKÚPENÍ

Kenneth J. Barnes, *Redeeming Capitalism*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2018.

Otázkám týkajícím sa vzťahu náboženstva a ekonomických systémov a štruktúr sa v rámci kresťanstva (ako aj iných náboženstiev) dostáva čoraz väčšej pozornosti. Príklady dokumentov venovaných primárne či aspoň okrajovo tejto problematike je možné nájsť v katolicizme (pápež František a jeho exhortácia *Evangelii gaudium* či encyklika *Laudato si*), evanjelikalizme (misijný dokument Lausannského hnutia *Závazok z Kapuského Mesta*) i ekumenickom hnutí (rozličné dokumenty Svetovej rady cirkví, ako napr. *Spoločne k životu* alebo *Ekonomika života, spravodlivosti a pokoja pre všetkých*). Všetky zmienené dokumenty majú spoločné to, že sa dôkladne venujú témam globálneho neoliberalizmu, bohatstva a chudoby či sociálnej a ekonomickej marginalizácie. Kniha *Redeeming Capitalism* sa však od vyššie uvedených dokumentov odlišuje svojou perspektívou i autoritou. Dielo, ktoré neargumentuje v prospech úplného odstránenia súčasného dominantného ekonomického systému, totiž nepredstavuje viac či me-

medzi náboženstvom (konkrétne kresťanstvom) a ekonomikou či ekonómiou.

Kniha sa skladá z predhovoru z pera chorvátskeho teológa Miroslava Volfa, úvodu a trinástich samostatných kapitol. Barnes v nich postupne rozvíja svoju provokatívnu tézu, že kapitalizmus predstavuje najrealizovateľnejší ekonomický systém, aký vôbec existuje. V dôsledku ľudskej sebeckosti a lakomstva sa však tento systém stal čoraz narušenejším a deštruktívnejším. Zdá sa, že toto morálne vákuum nesúvisí len s tým, čo autor knihy označuje ako postmoderný kapitalizmus, ale v skutočnosti spočíva v samotnom jadre kapitalizmu ako takého. Barnes preto vníma ako najväčšiu výzvu nutnosť dokázať si predstaviť kapitalizmus založený na kardinálnych cnostiach (múdrost', statočnosť, miernosť a spravodlivosť), teologických cnostiach (nádej, viera, láska) a všeobecnej milosti, ktoré spoločne vedú k uskutočňovaniu spoločného dobra pre všetkých. Konkrétne sa obracia na kresťanov, ktorých volá k tomu, aby kriticky, avšak solidárne prispievali k vytváraniu spravodlivejšieho a prosperujúcejšieho kapitalizmu, ktorý by mal na zreteli blaho ľudstva i celého stvorenia. Ako tvrdí autor, takýto projekt nesúvisí len s morálnymi otázkami, ale dotýka sa i samotného základu toho, čo to znamená byť človekom. Barnes vo svojej knihe postupne ponúka



Kenneth J. Barnes.

Foto: The Eerdmans Blog.

nej oficiálne vyjadrenie určitej cirkvi či skupiny cirkví k danej problematike. Jeho autorom je protestantský teológ, pastor a biznismen Kenneth Barnes, ktorý sa zo svojej aktuálnej pozície profesora na Gordon-Conwell Theological Seminary venuje otázkam firemnej etiky a „teológie na pracovisku“ („workplace theology“). Recenzovaná kniha však napriek tomu prináša dôležitý príspevok do prebiehajúcej diskusie. Barnes v nej totiž ponúka svieže a podnetné myšlienky, ktoré oceňujú všetci záujemci o štúdium vzťahov

stručnú históriu ekonómie ako vedy; kriticky rozoberá kľúčové myšlienky niektorých klasických mysliteľov v rámci tejto disciplíny (Adam Smith, Karl Marx, Max Weber); identifikuje postmoderný kapitalizmus ako „kapitalizmus zbavený morálneho kompasu a odolný, ba dokonca priamo neprístupný voči akejkoľvek etickej výzve“ (s. 67), tj. kapitalizmus vyžadujúci vykúpenie; hodnotí rozličné alternatívy kapitalizmu; skúma biblické a teologické prístupy k finančným a ekonomickým otázkam; pre podporu svojho argumentu využíva filozofické i teologické cnosti; a prezentuje tézu, že kapitalizmus je potrebné vykúpiť prístupmi zdola – nahor i zhora – nadol.

Medzi silné stránky knihy patrí jasne formulovaný argument, solídny výskum, o ktorý sa Barnesovo dielo opiera, a tvorivý spôsob, akým autor vzájomne prepája odborné znalosti z teológie so svojimi

skúsenosťami zo sveta biznisu. Kniha je písaná erudovaným, no prístupným jazykom, i keď je potrebné povedať, že niektoré pasáže zabiehajú do pomerne špecifických detailov. Zrejme najväčším prínosom recenzovanej knihy je však to, že jej autor otvorene a dôrazne kritizuje ekonomickú nespravodlivosť, systémové predsudky a koncentráciu moci, prestíže a finančných prostriedkov v rukách malého počtu jednotlivcov, čím ponúka kritickú analýzu a zhodnotenie dnešného neoliberalného systému.

Avšak je tu tiež niekoľko aspektov, ktoré si vyžadujú kritické zhodnotenie.

Po prvé, Barnes nekompromisne tvrdí, že kapitalizmus nemá žiadnu schodnú alternatívu. Čitateľ však má dôvodné opodstatnenie domnievať sa, že autorovej analýze by v tomto ohľade prospela intenzívnejšia interakcia s výsledkami bádania, ktoré na poli vzťahu teológie a ekonómie dosiahli napríklad programy Svetovej rady cirkví. Po druhé, kniha dostatočne nezohľadňuje implikácie náboženského pluralizmu a témy spojené s multináboženskou realitou života v dnešnom svete. Inými slovami, autor prehliada vklad prakticky všetkých náboženských tradícií okrem kresťanstva. Podobnú námietku je možné vzniesť aj v súvislosti s tým, že Barnes opomína zhodnotiť prínos a zdroje, ktoré ponúka nezápadná spiritualita a múdrosť (napr. koncepty ako Ubuntu známe z tradičnej africkej kultúry). To čitateľa vedie k zamysleniu, či je dnes vôbec možné ponúknuť serióznu a presvedčivú teologickú odpoveď na socio-ekonomické témy bez toho, aby jej autor vzal do úvahy iné náboženské a duchovné tradície. Po tretie, hoci Barnes pripúšťa, že vo svete súčasného biznisu dominujú muži, neponúka kritiku tohto statu quo ako nespravodlivého. A napokon, autor venuje relatívne malú pozornosť ekologickým dopadom ľudskej ekonomickej činnosti. Napriek týmto kritickým námietkam je knihu *Redeeming Capitalism* možné uvítať ako podnetný príspevok do diskusie o otázkach, ktoré si nemôže dovoliť obchádzať nikto, kto sa zaujíma o vzťah náboženstva k rozličným oblastiam ľudského života. ■

Pavol Bargár

McMINDFULNESS: BUDUJ MINDFULNESS, POSÍLIŠ KAPITALISMUS

Ronald E. Purser, *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*, New York: Repeater Books, 2019.

V lete 2019 vyšla kniha *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*, jejž podnázov by se mohl preložit jako „jak se mindfulness stala novou spiritualitou kapitalismu“. Tato monografie Ronalda E. Pursera, ame-

rického profesora managementu a praktikujícího buddhisty v jedné osobě, vzbudila velkou pozornost pro svůj kritický tón a nekompromisní postoj k jinak populárnímu hnutí mindfulness, které se pomocí meditačních a dechových technik zaměřuje na redukování stresu, zlepšení koncentrace, „žití v přítom-

nosti“ a zvládání emocí (do češtiny se „mindfulness“ převážně překládá jako „všímavost“).

Kniha se snaží dokázat, že současná podoba mindfulness skvěle doplňuje neoliberalismus americké společnosti, a stává se tak jeho součástí, jeho pomocníkem v oblasti duševní péče o tímto systémem zdeptané a uštvané lidi. Mindfulness se tak de facto přímo spolupodílí na kapitalistickém modu operandi „vykořisťování“ a vytváření společenské nerovnosti. Tento stav Purser počítá od roku 1979, kdy zaklada-

tel současného chápání mindfulness, lékař Jon Kabat-Zinn, vyvinul a proslavil metodu MBSR (mindfulness-based stress reduction). Větší část knihy autor analyzuje, jak západní neoliberalní společnost odpolitizovala a internalizovala nejen lidské potřeby, kam patří i zázemí duchovní, ale i neštěstí, sociální nespravedlnost a životní frustraci. Tento nakumulovaný tlak byl pak popsán termínem „stres“, který se dnes má

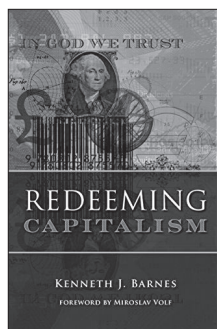
tendenci artikulovat coby vnitřní selhání každého jednotlivce. Mindfulness pak podle Pursera přivívá model tohoto privatizovaného „stresu“ halící přitom své relaxační techniky do sekulárního diskurzu. V druhé části knihy pak autor postupně prochází jednotlivé oblasti, ve kterých je hnutí úspěšné, ať už se jedná o kurzy pro zaměstnance nebo školáky, nejvyšší představitele korporátních společností nebo o průnik mindfulness do vrcholných pater politiky či armády.

Kniha má sice jisté odborné ambice (důkladná rešerše literatury i výzkum v terénu, poznámkový aparát), avšak pro svůj literární styl, ve kterém se autor nedokáže odpoutat od své averze vůči mindfulness, a proto nešetří ironií, sarkasmy a slangovými výrazy, se zařazuje do kategorie popularizační.

Úhlavní kritika celé knihy, která je sice nosná, ale místy se až neúnosně repetitivně line celou knihou, by se dala shrnout takto: Mindfulness navzdory své deklaraci není žádnou revoluční technikou. Právě naopak, jedná se o adaptivní strategii, která kvituje stávající neoliberalní status quo. Mindfulness se totiž rozhodla úplně přehlížet sociální, politické či ekonomické aspekty lidského neštěstí, a vnímá tak negativní emoce či stres veskrze privatizovaným pohledem. Stává se spiritualitou neoliberalismu, neboť nutí hledat chybu pouze v člověku samotném, nikoli v možných nepříznivých okolnostech. Svými metodami tak mindfulness sice uvolňuje v lidech stres, ovšem bez kritické reflexe příčin tohoto stresu.

Mindfulness se tak dle Pursera stala

nástrojem seberegulace a sebeoptimalizace, která umlčuje negativní emoce i kritiku a v důsledku vede jen k větší disciplíně a konformitě. A tak, místo aby mindfulness mohla nabídnout skutečné prozření ohledně příčin stresu a neštěstí, tj. neoliberalní koncept společenského uspořádání, pomocí meditací „fetišizuje“ přítomný okamžik a utvrzuje své participanty v setrvání v tomto systému. Místo léku nabízí pouze tišící pro-



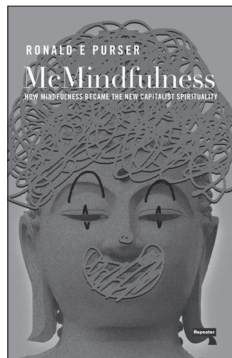
středky zaobalené do nereálných slibů o štěstí, které je podle Pursera v americké společnosti možné pouze za cenu naprosté sobeckosti a „sociální anestezie“.

Purser si pak ve své analýze všímá dalších zajímavých poznatků: například paradoxního uchopování samotné mindfulness, které se na jedné straně tváří jako sekulární technika, jež se opírá o vědecké výsledky neurologie (navzdory pochybám o vědecké pečlivosti těchto studií i reálné účinnosti této techniky), na druhé straně se však mindfulness vytrvale snaží získat podporu a posvěcení z řad buddhistických autorit. I inklinace předních učitelů mindfulness k buddhismu je notoricky známá. Tuto chameleonovitost, „zapínání a vypínání buddhismu na přání“, vnímá autor knihy jako oportunismus a apeluje na mindfulness, ať se rozhodne, co vlastně je.

Další relevantní námitkou proti mindfulness je patologizace negativních či silných emocí, které se snaží umlčet odvedením pozornosti. Jenže, jak Purser dobře ukazuje, negativní emoce mohou být naprosto oprávněnou reakcí na ponižující zacházení, nespravedlnost apod. Emoce často slouží jako dobré ukazatele problému, který máme tendenci neřešit. Hněv a vztek pak podněcují k akci, k řešení. Jejich potlačování tak vlastně podporuje pasivitu, submisivnost a nekritičnost (jednou ze zásad mindfulness je nesouzení).

Přes všechna důležitá sdělení, která v knize zazní, je na místě zastavit se nad několika problematičtější body. Zaprvé má autor tendenci vnímat buddhismus v jeho idealizované podobě coby revoluční transformační síly (s. 81) a z této pozice mindfulness kritizovat. Tento obraz je

ovšem naivní, jelikož náboženství nemají žádnou „pravou esenci“, které by mohla dosáhnout, vždy jsou ovlivněna kulturním prostředím, ve kterém vznikla nebo do kterého doputovala. Proto by úplně stejnou kritiku odklonu od „pravé podstaty“ mohl vést vůči každému náboženskému společenství, které se následně ujalo ve většinové společnosti. Tato kritika by snad obstála, pokud by byla kritikou „zevnitř“ náboženské tradice (psal by jí Purser-buddhista), ovšem nikoli jakožto kritika akademická (za kterou ji Purser vydává).



Obdobně je úplně v pořádku domýšlet a kritizovat učení mindfulness, avšak není spravedlivé obviňovat mindfulness z adaptační strategie bez kontextu, neboť taková kritika by se mohla aplikovat na celou současnou alternativní spiritualitu. Ta, stejně jako mindfulness, odpovídá především hodnotám naší společnosti – je spíše individualistická, materialistická, opírající se o ty vědecké výsledky, které se jí hodí, respektující jedinečnost jednotlivce snažící se tvářit neinstitucionalizovaně, demokraticky, genderově a rasově inkluzivně.

A tak největším nedostatkem celé knihy je její nekontextualita – pro neustále se opakující kritiku neoliberalismu téměř zapadne, jak se mindfulness stala neoliberální spiritualitou, navzdory podnadpisu celé knihy. Inspirace, motivy a návaznost na dřívější hnutí transcendentálního, teosofie či vztah se současnou spiritualitou jsou zmíněny jen letmo, neuspokojivě. Obdobně ani jinak zajímavá analogie s hnutím Transcendentální meditace není hlouběji propracována. Historie samotného hnutí mindfulness pak absenteje úplně.

V neposlední řadě knize chybí nějaká propracovaná (byť obecná) koncepce, co by se s mindfulness dalo dělat. Na posledních několika stranách Purser předkládá pouze v náčrtu svůj politický program, v němž by si přál, aby mindfulness v současné době zcela zmizela a místo ní vznikla nová mindfulness, který začne pěstovat kolektivní pozornost ke společenským problémům, solidaritu a vzdor vůči stávajícímu společenskému uspořádání. „Osvobození mindfulness závisí na vystavení solidarity [...], která bude pomáhat

obětem vykořisťování, aby se mohli bránit nelidským požadavkům kapitalismu. Jejím cílem [nové mindfulness] by měla být individuální stejně jako kolektivní 'exploze svědomí', která přetvoří vyčerpanost, depresi a vyhoření v konstruktivní formy aktivismu“ (s. 259).

Shrnuto, kniha je dobrým kritikem neoliberalismu a některých technik mindfulness, hlubší pochopení tohoto fenoménu či snahu o porozumění jeho strategiím však čtenář v knize, bohužel, nenalezne.

Helena Dyndová

DINGIR

religionistický časopis
o současné náboženské scéně

23. ročník

Číslo 1/2020 vychází 18. března 2020.

Vydává DINGIR, s. r. o.,
Černokostelecká 36, 100 00 Praha 10
dingir@dingir.cz
<http://www.dingir.cz>

Šéfredaktor:

Doc. PhDr. Zdeněk Vojtíšek, Ph. D.

Redakční rada:

Mgr. Pavol Bargár, M. St., Th. D.,

Mgr. Helena Dyndová,

Prof. Pavel Hošek, Ph. D.,

Mgr. Andrea Hudáková, Th. D.,

Mgr. Martin Ořešník,

Mgr. Mgr. Miloš Mrázek, Th. D.,

Mgr. Jitka Schlichtsová,

Bc. Jan Sušer,

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach,

Ing. Mgr. Vojtěch Tůt,

Mgr. Ruth Jochanan Weiniger, Th. D.

Mgr. Aleš Weiss.

Grafický návrh:

Richard Bobůrka.

Tisk:

tiskárna Nakladatelství Karolinum.

Cena: 49,- Kč

Objednávky a urgency:

SEND – Předplatné s. r. o.

Ve Žlábku 1800/77, 193 00 Praha 9

tel: 225 985 225.

e-mail: administrace@send.cz

<http://www.send.cz>

Registrace:

MK ČR 7943 z 30. 3. 1998.

ISSN: 1212-1371

✠ NA PŘÍŠTĚ 2/2020

Podobu rituální složky náboženství do velké míry utváří hudba. Může mít také zásadní podíl na prožívání člověka, který se obřadů účastní.

A naopak: náboženské prožívání je možné vyjádřit hudbou. Z oblastí, které probereme v příštím tématu

současná hudba a náboženství

to zdaleka není všechno.

JSEM GURUEM BOHATÝCH

(Z rozhovoru s Bhagvánem Šrí Radžníšem – Osho)

Panuje představa, že vy a vaši následovníci jste extrémně bohatí.

Moji lidé jsou bohatí. Vlastně jedině velmi bohatí, vzdělaní, inteligentní a kulturní lidé mohou rozumět tomu, co říkám. Žebráci ke mně přijít nemohou. Chudí lidé ke mně přijít nemohou. Propast je příliš veliká. Mohou mě slyšet, ale nemohou mi rozumět. Takže je to přirozené: jsem guruem bohatých lidí.

Není to v rozporu s tradičním vnímáním života v prostotě, jak ho žijí náboženští vůdci a asketové?

Takové tradice jednoduše považuji za nesmysly. To není otázka rozporů; jsem jednoduše proti. Nechci s nimi být ve shodě. Chci zahodit všechna propojení s minulostí. Už toho poškodily dost. Moje koncepce krásné, rozvíjející se bytosti není v odříkání, ale v luxusu. Bude si užívat všeho, v čem je svět nádherný – krásné obrazy, nádherná hudba, poezie. Nevidím ho stát na hlavě ve žhnoucím oregonském slunci, držet půst a pomalu se ničit. Podle mě byla všechna náboženství světa až dosud sadomasochistická. Moje náboženství je první, které život potvrzuje.

Jednu věc si lidé zvenčí pamatují, když o vás čtou nebo vás vidí v televizi, a to je to, že vlastníte nebo máte opravdu hodně Rolls Royců. Proč?

Kolik?

Osmdesát?

Ne.

Čtyřicet?

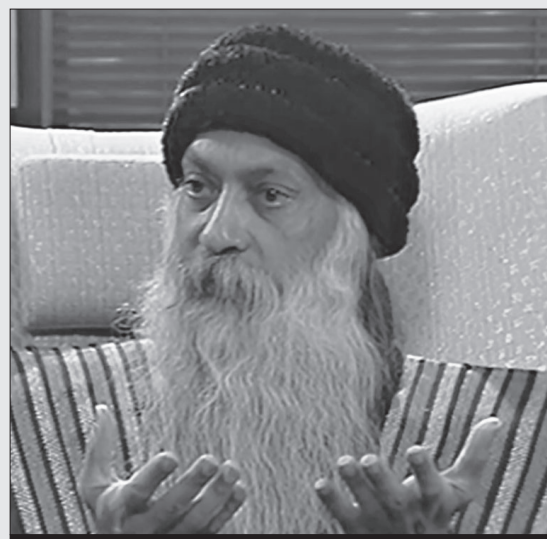
Devadesát. A to není tak moc.

Na co jich potřebujete devadesát?

Nepotřebuji ani jeden. A také mi nepatří. Ale moji lidé jich chtějí 365, jeden na každý den. Já řídím jen hodinu. Ale když to moji lidé chtějí, pokud jsou šťastní a dělají to rádi, nebudu jejich radost ničit. Je to naprosto v pořádku.

Nemohl byste jim říci, aby dali své peníze na něco jiného, než jsou Rolls Roycy?

To dělají všechna ostatní náboženství. Ať si to dělají po svém. Já to budu dělat po mém. Všechna ostatní náboženství se starají o chudé. Nechte tedy aspoň mě, abych se staral o bohaté.



Bhagván Šrí Radžníš – Osho (1931–1990).

Z rozhovoru: Ken Kashiwahara, Good Morning America, ABC, 17. července 1985,
fotografie z rozhovoru, překlad Jitka Schlichtsová.



1



2



3



4



5



6



7

Fotoreportáž z festivalu „Miluj svůj život“ (Praha 22. – 23. 2. 2020)

- 1 Patricija Konečná nabízí certifikované kurzy očistné práce s energiemi a kvantovými dotečky.
- 2 Beseda s mystičkou Ivanou Adamcovou.
- 3 Energetické harmonizující obrázky působící na jednotlivé čakry.
- 4 Kouzelné bylinné čaje, které při pravidelné konzumaci a meditacích plní přání, a přívěšky s amulety pro nejrůznější potřebu.
- 5 Nepřeberné množství esoterické a léčitelské literatury.
- 6 Tělo a neduhy jako komplexní problém: spojení medicíny a léčitelství.
- 7 Terapeutický kámen orgonit: chrání, léčí, posiluje. Je k dostání ve všech tvarech a velikostech dle preferencí a účelu.

Text a foto: Jitka Schlichtsová.