

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta

DIPLOMOVÁ PRÁCE

ISLÁMSKÁ MISIE V KŘEŠŤANSKÉM SVĚTĚ

Vypracoval: Martin Volný

Katedra religionistiky

Vedoucí práce: ThDr. Milan Balabán

Rok odevzdání: 2005

Knihovna ETF UK



3205192098

Prohlášení :

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem „Islámská misie v křesťanském světě“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

V Rožtokách dne 12. prosince 2005

Martin Volný

ANOTACE

Tato práce s názvem „Islámská misie v křesťanském světě“ sleduje dané téma z hlediska historického i současného.

V první ze tří kapitol práce jsou připomenuty počátky islámu i jeho expanze do tradičně křesťanských oblastí v Asii a Africe. Připomenuty jsou hlavní etapy konání islámu s Byzantskou říší. Historické působení islámu v Evropě sleduje zejména islám na Pyrenejském poloostrově a na Balkáně. V závěru první kapitoly je analyzována současná přítomnost islámského náboženství v Evropě i způsob praktikování islámu jeho evropskými nositeli.

Druhá kapitola se zabývá konáním islámu a křesťanství z teologického hlediska. Nejprve je připomenut obraz Ježíše a křesťanů v Mohamedově misi, resp. v Koránu. Dále je podán přehled teologické reflexe islámu o křesťanství a analyzovány hlavní odlišnosti mezi oběma náboženstvími v chápání Boha a člověka a v pojetí víry a náboženství. Přiblížena je podstata a vývoj teologických konceptů, které tvoří základní misijní pole islámu – šaría jako nábožensko-právní systém klasifikující všechny oblasti individuálního i společenského života, džihád jako úsilí o upevnění a šíření islámu cestou vyznávání, přesvědčování i násilného podrobení proivníků, islámská výzva jako základní podnět k přijímání a předávání islámského poselství.

Třetí kapitola navazuje na obecné výklady druhé kapitoly uvedením konkrétních příkladů soudobé islámské misie v Evropě a identifikováním základních perspektiv a cílů této misie.

V závěru jsou shrnuty poznatky z celé práce, z nichž zásadní je skutečnost, že islám se s křesťanstvím vypořádává od svých počátků ambivalentně. Zároveň islám oproti křesťanství vznáší komplexnější nárok na jednotlivce i společnost. Pro pozitivní soužití islámu a křesťanství v Evropě je třeba pochopit, posoudit i cíle islámu správně chápat a pokoušet se s islámem vést dialog.

OBSAH

ANOTACE

ÚVOD	1
1. ISLÁM A EVROPA	3
1.1 Počátky šíření islámu	3
1.1.1 Počátky islámu	3
1.1.2 Východní misie islámu	4
1.1.3 Byzantská říše a islám	6
1.2 Historické postavení islámu v Evropě	8
1.2.1 Islám na Pyrenejském poloostrově	9
1.2.2 Islám na Balkáně	10
1.2.3 Islám ve střední a západní Evropě	11
1.3 Islám v současné Evropě	15
1.3.1 Základní rozdělení	15
1.3.2 Praktikování islámu v Evropě	19
1.4 Shrnutí	25
2. ISLÁM A KŘESŤANSTVÍ	27
2.1 Reflexe křesťanství v Koránu	28
2.1.1 Ježíš a Marie v Koránu	29
2.1.2 Křesťané a židé v Koránu	32
2.2 Reflexe křesťanství v islámské teologii	34
2.3 Teologické základy islámské misie v křesťanském světě	39
2.3.1 Chápání Boha a člověka	41
2.3.2 Pojetí víry a náboženství	43
2.3.3 Šaría	46
2.3.4 Džihád	49
2.3.5 Islámská výzva	54
2.4 Shrnutí	55
3. ISLÁMSKÁ MISIE V KŘESŤANSKÉM SVĚTĚ	57
3.1 Projevy islámské misie v současné Evropě	58
3.2 Perspektivy a cíle islámské misie v křesťanském světě	63
4. ZÁVĚRY	65

Bibliografie

ÚVOD

Cílem této práce je analyzovat rozšiřování islámu v tradičně křesťanském prostředí, zejména v Evropě, a ukázat skutečné základy působení islámského náboženství v „křesťanské“ Evropě. Práce hledá také vysvětlení zdánlivého paradoxu, že v posledních dvou stoletích, v pokračujícím globálním trendu k sekularizaci společnosti a k zeslabování vlivu náboženství, jsme zároveň svědky procesů a jevů právě opačných, jejichž důležitým nositelem je právě islám. Situace se však jeví méně paradoxní již tehdy, uvědomíme-li si, že v současné době v mezinárodním kontextu nabývají stále velkého významu ideologické prostředky, které často vycházejí z náboženských doktrín.

Není náhodou, že z náboženství rozvojového světa nejvýrazněji roste vliv islámu, a to jak v oblastech jeho tradičního vlivu, tak v nově islámem zasažených oblastech. V kontextu globálních sekularizačních procesů, které jsou v Evropě tradičně spojovány s poklesem veřejného vlivu náboženství i jeho role v osobním životě jednotlivců, jsme uvnitř tradičně muslimských zemí svědky často překvapivých jevů ukazujících na to, že vliv islámu na věřící nejen neklesá, nýbrž naopak se v mnoha ohledech upevňuje. Přitom úsilí o uplatnění islámu ve všech sférách života jednatelce i společnosti se projevuje jak ze strany vlád a dalších státních institucí, tak ze strany občanských iniciativ „zdola“.

Tendence prosazovat ideový monopol islámu a uplatňovat zásady Koránu se projevují také v politických aktivitách, včetně zahraniční politiky muslimských zemí. Zejména v posledních desetiletích pak hlavně vlivem imigrace roste přítomnost islámského náboženství v tradičně křesťanském světě, zejména v Evropě a Severní Americe. Zde se islám projevuje nejprve a nejvíce v oblasti osobního života muslimských přistěhovalců a jejich potomků, avšak s narůstající kvantitou nositelů postupně proniká také do veřejného prostoru. Tím také roste misijní potenciál islámu a zároveň konfrontace s jinými náboženstvími a ideologiemi, v podmínkách Evropy zejména s křesťanstvím a s ideologií sekulární demokratické společnosti.

Při našem sledování problematiky islámské misie v současném křesťanském světě musíme ryze aktuální projevy a tendence islámu zasazovat do širšího historického kontextu. Na jedné straně již Korán přináší explicitní polemiky se základy (případně s chápáním základů) křesťanského náboženství. Islámská teologie, která je na Korán a jeho interpretaci velmi silně vázána, pak od počátků až do současnosti rovněž

podstupuje konfrontace s křesťanstvím, ať již explicitní nebo implicitní. Přitom již v základech teologického pojetí nemusím se objevují různé přístupy ke křesťanům a obecně k jinověrcům. Tyto přístupy jsou pro pojetí a cíle islámské misie důležité.

Na straně druhé pak islám od počátku ve svých projevech a cílech překračuje hranice náboženského působení a výrazně směřuje ke komplexnímu ideovému působení. Tento rys pak vede k časté ideologizaci islámu a k politickým a společenským ambicím, které rovněž v problematice misie hrají značnou roli.

Tato práce proto v jednotlivých kapitolách sleduje jak historický kontext a současnost šíření a působení islámu, tak historické a současné projevy teologické reflexe křesťanství v islámu a z toho vyplývající důsledky pro islámskou misii v křesťanském světě, zejména v Evropě.

Problematice islámu v současném západním světě je zejména po událostech z 11. září 2001 v USA věnována značná veřejná pozornost. Z hlediska islámské náboženské misie v křesťanském světě však není systematicky reflektována. Tato práce se proto vedle dostupných literárních a elektronických pramenů musí opírat o vlastní pozorování a závěry. Cílem je hlubší porozumění základům i výhledům působení islámu v Evropě a jeho soužití s křesťanstvím.

1. ISLÁM A EVROPA

Dříve než budeme moci odpovědně prozkoumat současný stav islámské misie v křesťanském světě, musíme se podívat na předpoklady, z nichž postavení islámu v soudobé Evropě vychází. Proto si krátce připomeneme počátky šíření islámu, které již obsahují řadu prvků, které byly i později s islámem spojované. Dále se zaměříme na historické i současné kontakty Evropy s islámem.

1.1 POČÁTKY ŠÍŘENÍ ISLÁMU

1.1.1 Počátky islámu

Za počátek islámského letopočtu je považován rok 622, kdy se odehrála „hidžra“, neboli nedobrovolný odchod Proroka islámu Mohameda a jeho příznivců z Mekky do Jathribu (Medíny). Již tato událost v sobě obsahuje prvky, které jsou z hlediska islámské misie zajímavé a budou dále v této práci zkoumány. Mohamed odešel se svými příznivci, neboli s muslimy (odevzdanými Bohu), kteří v Medíně vytvořili první islámskou obec „umma“. Odchod do Medíny se udál na základě svého druhu „politické“ dohody se zástupci tohoto místa. V Medíně pak byli získáváni další stoupenci převážně prostřednictvím kázání, tedy cestou mírumilovné slovní misie, i když ani nátlak, např. v rámci klanů, nelze vyloučit. První muslimové se ve zlém rozloučili s Mekkou jako se sídlem zla a odpadlictví – a o deset let později toto město dobyli a ovládli. To byl první příklad vnějšího „džihádu“ v podobě misie ohněm a mečem.

Již v tomto prvním stádiu islámského náboženství a islámské misie je tedy možné pozorovat spojení náboženských a politických ambicí, důraz na plné osobní nasazení pro víru i nekompromisní vymezování vůči otevřeným odpůrcům, kterými tehdy byli hlavně arabští pohané.

V prvních generacích po smrti Mohameda pak rychle došlo k sebrání Koránu. Původně existovaly různé kompletní rukopisy, velmi brzy byl však prosazen jeden autoritativní text, který se postupně stal hlavním zdrojem pro náboženskou doktrínu islámu i autoritativním měřítkem pro všechny oblasti života muslimů.

Ovšem vedle charakteru první misie je důležité mít na paměti, že islám vznikl v době a v oblasti, v nichž bylo známo židovství i křesťanství. Jak v této práci ještě

podrobně ukážeme, Korán svědčí o tom, že Mohamed s oběma náboženstvími měl kontakty a měl na ně názor, který se postupně i vyvíjel. Korán na židovství i křesťanství navazuje pozitivně, přebírá příběh Stvoření i hlavní etické zásady, ctí řadu starozákonních postav i Ježíše jako pravé Boží proroky. Avšak také s těmito náboženstvími polemizuje, když jejich stoupence obviňuje z překroucení původního pravého Božího zvěstování v konkrétní životní praxi. Ve vztahu ke křesťanství již koránové polemiky směřují hlavně proti Ježíšovu božství. Tento ambivalentní postoj k židovství a křesťanství je příznačný i pro pozdější šíření islámu.

1.1.2 Východní misie islámu

Islám se od počátku rychle šířil nejen do pohanských, ale i do tradičně křesťanských oblastí. Nejprve a nejtrvaleji ovládl Arabský poloostrov a Střední Východ, kde svým vlivem vytvořil jednotnou kulturu a životní styl. Po dlouhá staletí v této oblasti také existovala jednotná islámská říše, která měla ztělesňovat ideál chalífátu – muslimské správy společenského i soukromého života plně podřízené Božím nařízením.

Již v prvních staletích své existence se islám rozšířil na východ, na Indický poloostrov. Tato oblast měla své dávné náboženské tradice (zejména hinduismus a buddhismus), které však nebyly jasně doktrinárně vyjádřené, ale naopak se vyznačovaly značnou volností interpretací a životních projevů, a to jak ve vztahu k představám o Bohu, resp. božství, tak ve vztahu k etickým zásadám života věřících. Islám do této oblasti přišel s vládnoucí vrstvou a jasně vyjádřeným učením. Misie zde však měla charakter spíše mocenského ovládnutí rozsáhlých oblastí než obracení obyvatelstva na jinou víru. Islám zde po staletí platil jako náboženství elit. Nicméně se v této oblasti islám udržel i po ztrátě vládnoucího politického postavení a dosud je muslimská komunita zde značná (v dnešním Pákistánu i v Bangladéši většina obyvatelstva, v lidnaté Indii významná menšina asi 10% .

Pozdější islámská misie směřovala až na Dálný Východ, kde po staletí scházely pevné státní útvary. V novověku se Dálný Východ stal důležitým cílem obchodu a zároveň také místem náboženského soupeření islámu a křesťanství, přičemž na straně křesťanské misie existovala vzájemná rivalita katolických Portugalců, reformovaných Nizozemců a anglikánských Britů. Také na Dálném Východě má islám významné zastoupení dodnes – Indonésie je v současnosti nejlidnatější muslimskou zemí světa, většinu mají muslimové také v Malajsii a výrazné zastoupení v Thajsku.

Jak upozorňuje G. Fry¹, islám je od počátku náboženstvím měst a měšťanstva, ne pouště, nomádů a venkova. Také islámská misie se od počátku opírala o mocná a bohatá města (Damašek, Bagdád, Káhira, Konstantinopol a vedle šíření náboženství v ní vždy šlo také o politické mocenské ambice a o rozšiřování obchodního vlivu. Tradiční arabské islámské město je centrem obchodu, práva i teologie prostřednictvím tržišť, mešit a lázní. Takto se islám etabloval i ve své „východní misii“. Islám se tedy po staletí šířil kombinacemi různých postupů a činitelů. Rozhodně se nedá říci, že by se šířil převážně „mečem“, i když postupně pohltit a vojensky využil například nájezdnické mongolské kmeny. Hospodářské a politické důvody hrály při šíření islámu po celém Blízkém a Středním východu a v severní Africe přinejmenším stejně důležitou roli, jako dobovačné sklony arabských válečníků a snaha o šíření nové víry. Přitom společná víra byla jistě dobrým pojítkem arabských kmenů a zároveň významnou oporou politického vlivu islámské říše.²

Na dobytých územích nebyli zpravidla místní obyvatelé nuceni násilím ke konverzím, zvláště tehdy ne, pokud vyznávali tzv. zjevená monoteistická náboženství a tak se stávali „lidmi knihy“ („ahl al-kitáb“ - tímto názvem se označovali zejména křesťané a židé . Stačilo se podrobit muslimské státní moci, k čemuž patřilo také placení daní, ovšem převyšujících běžný muslimský „zakát“.

Ke konverzi k islámu byli zejména v Arábii nuceni modloslužebníci, nikoliv však lid knihy.³ K přestupu k islámu vedla pohany z Arabů spíše prestiž a národní hrdost, někdy až fanatická. Šlo o silné skupinové cítění, které mělo své pevné kořeny již v předislámském období, ve sférách klanů a kmenů. Po Mohamedově misii v raně islámské době došlo k tomu, že rodovou příbuznost přesáhl tmel společné víry a etnického spolucítění, a tak vznikla obec Arabů („umma Arabiju“ .

Na Blízkém východě a v severní Africe byla konverze povětšinou dobrovolná. V některých případech byli nemuslimové vystaveni diskriminaci a pronásledování. V subsaharské Africe islám pronikal přes Etiopii a Súdán na východ a z berberských oblastí severní Afriky na západ. Významným prostředkem šíření islámu byl spolu s vojenskými výpravami také obchod. Dobrou ukázkou takového vpádu je indický subkontinent, kde byl islám částí obyvatelstva přijat, a to často bez pomoci síly. Teprve

¹ FRY, C. G.; KING, J. R. *Islam : A Survey of the Muslim Faith.*, str. 6

² DENNY, F. M. *Islám a muslimská obec*, str. 58.

³ Tamtéž, str. 58 .

až ve 12. a 13. století začal islám pronikat do nynější Malajsie, na jih Filipín, do Indonésie a Brunete.⁴

Šíření islámu pomáhala i jeho atraktivita, zejména v původně pohanských oblastech (Arabský poloostrov, Afrika . Zvláště byla lákavá silná doktrína jediného a mocného Boha, zdání původnosti a čistoty (i ve smyslu „shrnutí a očištění“ starších náboženství , v novější době původ mimo Evropu/USA („kolonizátoři“/“utlačovatelé“ . Na druhém místě byla láková islámská solidarita a bratrství, společné vykonávání náboženských úkonů (modlitba, půst, oslavy . Pro konvertity byla zejména ve srovnání s křesťanstvím, ale i hinduismem výhodou větší jednoznačnost, přehlednější dogmata a praktičtější mravní kodex (konkrétní předpisy a rozšířené jednotné praktikování . Důležitým ziskem obrácení na islám bylo také zlepšení ekonomického a politického postavení.⁵

Islám ovšem v důsledku své misijní potence a v moderní době v důsledku ekonomické či politické migrace má také svou diasporu v Africe, západní Evropě, USA a Jižní Americe. Vzhledem k tomu, že nás zajímá téma islámské misie v křesťanském světě, budeme se hlavně šíření islámu v Evropě věnovat odděleně a podrobněji. Určitý přechod mezi arabským prostředím zrodu islámu na jedné straně a křesťanskou Evropou na straně druhé po staletí tvořila Byzantská říše, tradiční bašta východního, řeckého křesťanství a staleté vlády císařství. Její kontakty s islámem rovněž vykazují několik příznačných projevů historické islámské misie v křesťanském světě.

1.1.3 Byzantská říše a islám

Byzantská říše, nástupce Východořímské říše, byla po staletí příkladem územně rozlehlého a národnostně značně pestrého státního útvaru, který byl propojen zejména řeckou kulturou i jazykem a východní formou křesťanského náboženství. Do sféry Byzantské říše spadaly čtyři z pěti tradičních křesťanských patriarchátů, které reprezentovaly oblasti, v nichž křesťanství zakotvilo již na základě rané křesťanské misie: Palestina (Jeruzalém , Sýrie (Antiochie , Egypt (Alexandrie , samotná Byzance (Konstantinopol . Byzantská říše těžila kromě helénského řeckého kulturního dědictví a křesťanského náboženství také z dávných obchodních vazeb v oblasti Středozemního moře. Součástí těchto vazeb byla také značná otevřenost pro nové kulturní vlivy i

⁴ Tamtéž, str. 59

⁵ ANDERSON, N. *Islam in the modern world. A Christian perspective*, str. 36

schopnost zprostředkovatelství. Byzantská říše ležela mezi Západem/Evropou a Orientem (arabským, perským), na obě strany měla dávné kontakty i dávné konflikty.

Po Mohamedově smrti se výbojná islámská nábožensko-vojenská misie již v letech 638 – 651 zmocnila Sýrie, Palestiny i Egypta a postupně v těchto oblastech vytlačila křesťanství. S křesťanstvím spojenou řeckou kulturu naopak Arabové se značným zájmem přebírali, „očisťovali“ od křesťanského vlivu, převáděli do arabštiny a uchovávali.⁶

V Byzantské říši se poměrně záhy objevuje polemika s islámem v literárních památkách – např. Jan z Damašku v díle „Pramen poznání“ na jedné straně napadá islámské pojetí monoteismu, islámskou etiku i kultovní praxi jako zlomyslnou a nezdařenou karikaturu křesťanství, na straně druhé obhajuje křesťanská dogmata o Kristově božské i lidské podstatě a o Bohu jako Trojici.⁷

Také v proslulém ikonoklastickém sporu v Byzanci jsou spatřovány vlivy islámu. Je pravda, že tento spor, který symbolizuje obecně značně obtížné, krizové údobí byzantských dějin (7. – . století), se rozhořel v době, kdy okrajové državy Byzance uchvátili muslimští nájezdníci a kdy islám tísnil samotnou Byzanc. Spor byl veden ryze na křesťanské půdě, ikonoklastická strana argumentovala Biblí a starokřesťanskou praxí a potírání obrazů se vztahovalo jen na obrazy náboženské, nikoliv politické či jiné světské. Již protivníci ikonoklastů, ikonodulové, spatřovali původ agresivního obrazoborectví v islámu – a také soudobá byzantologie v tomto sporu islámské působení nachází. Ikonoklastické hnutí bylo kromě potlačování náboženských obrazů spojeno s celkovým potlačováním vzdělanosti (zavírání škol, klášterů). Ikonoklastičtí císařové se zaměřovali také na zvelebení světského práva, což by mohlo rovněž souviset s islámem, který právo od počátku rozvíjel. Avšak konkrétní právní úpravy naopak svědčí o tom, že kruté „orientální“ tresty byly v duchu křesťanského milosrdenství zmírněny a patriarchalismus doplněn ohledem na ženy a děti. Celkově se tedy nejspíš v politickém i náboženském počínání této doby v Byzanci projevil islám na jedné straně jako inspirující, na druhé jako podněcující k vymezení a oživení vlastních tradic.

Na druhé straně právě Byzantská říše měla ve srovnání s latinským evropským křesťanstvím daleko rozvinutější tradici propojení až splývání náboženství s politikou –

⁶ Je známo, že právě arabským prostřednictvím Evropa ve 13. století znovuobjevila Aristotela. Z arabských pramenů jsou dochovány doklady toho, že Arabové ctili řeckou antickou kulturu, zatímco Byzanc považovali jen za její nedokonalou a zkomolenou nápodobu – vinu přikládali mj. právě křesťanským vlivům.

⁷ DOSTÁLOVÁ, R. *Byzantská vzdělanost*, str. 82

v již zmíněném césaropapismu. V tomto směru se východní křesťanství s islámem shodovalo – což však zároveň rovněž muselo vést k vzájemnému potírání a vymezování vzhledem k univerzálnímu nároku, který na obou stranách byl vznášen. Nezadržitelný postup výbojných arabských muslimů a dobytí tradičních křesťanských oblastí pak byly byzantskými teology vysvětlovány podobně, jako ve Starém zákoně osud Izraele – jako Boží trest za odpadnutí od pravé víry neboli ortodoxie.

Kulturně navíc Byzantská říše byla arabskému chalífátu více než vyrovnaná – na rozdíl od Evropy, sféry západního latinského křesťanství té doby. To je také důvodem skutečnosti, že Byzanc dokázala vedle islámské Arábie obstát po řadu staletí a zároveň se nejen vůči ní defenzivně vymezovat, ale také vést pozitivní dialog zahrnující i vzájemné ovlivnění (doložitelné např. na literárních i architektonických památkách, státoprávních mechanismech, ve vojenství i v řemeslech, ale také na mnišských modlitebních a meditačních praktikách).

Náboženská polemika vedená ortodoxními teology i státníky⁸ vůči islámu většinou nebyla ostřejší, než polemika s latinským křesťanstvem a jeho „hlavou“, Římem. Paradoxem také je, že Konstantinopol sice od 8. století tísnili Arabové a po nich od 11. století turečtí Seldžukové, ale ještě před Turky ji jako první nesmyslně dobyli a ovládli západní křesťané v rámci 4. křížové výpravy, při níž v Byzanci ustavili latinské císařství (1204 – 1261). Zatímco počínání křížáků vzbudilo u pravoslavných křesťanů odpor vůči západním křesťanům, který ve formě ostražitosti a připomínání dané události přetrvává dosud, dobytí Konstantinopole Turky v roce 1453 spíše posílilo spekulace o možném smíření obou náboženství. Jednou z pohnutek tohoto jevu byla jednak shodná představa o náležité státní správě a administrativě, jednak tolerantní postup dobyvatelů vůči křesťanským jinověrcům.

1.2 HISTORICKÉ POSTAVENÍ ISLÁMU V EVROPĚ

Islám se do Evropy, resp. do sféry dominantního vlivu křesťanství, dostal poměrně záhy a také se v ní dlouho udržel u politické moci. Islámské expanzi čelily nejprve, již od 7. století, tradiční křesťanské oblasti v Palestině i Sýrii, v severní Africe a v Byzantské říši. Zde šlo ovšem o křesťanství „východní“, vázané na řečtinu, a tak

⁸ Kromě Jana z Damašku zejména císaři z dynastie Palaiologovců, v době pádu Konstantinopole patriarcha Gennadios neboli Georgios Scholarios – viz R. Dostálová, str. 318

islámská misie do těchto oblastí zůstala mimo pozornost západního, „latinského“ křesťanstva. To se ostatně v 7. – 8. století teprve samo etablovalo v Evropě, a to ednak v geografickém smyslu šířením na západ a sever od vyvrácené Římské říše, ednak ve smyslu politickém navazováním závazných kontaktů s panovníky, především franskými. Kromě toho Řím nadále střídal spolupracu ící dialog a rivalizu ící soupeření s Konstantinopolí a zároveň se musel angažovat v nepřehledných politicko-vo enských a ekonomických bo ích na Apeninském poloostrově. Kulturně i ekonomicky přitom oblasti pod vlivem západního, latinského křesťanství v době rané islámské misie zaostávaly ak za východním, řeckým křesťanstvím, tak za mladým a dravým islámem.

1.2.1 Islám na Pyrenejském poloostrově

Již v 8. století se etabloval islámský arabský chalífát na Pyrenejském poloostrově. Arabové se do této části Evropy dostali ze severní Afriky. V rámci svých výbo ů v oblasti Středomořního moře pak také dočasně ovládli středomořské ostrovy Sicílii, Sardinii, Korsiku, Kypr, Maltu. I když postup islámu v Evropě od Pyrene í východním směrem byl společnými silami franských panovníků a římského papeže zastaven, na území dnešního Španělska se udržel až do konce 15. století, kdy byla vyvrácena poslední arabská država, Granada. Arabský vliv zůstal v této oblasti patrný v archeologických vykopávkách obchodních artefaktů i mincí, dále v architektuře, hudbě i azyce.

Islámská misie v této oblasti se pro evovala značně všestranně. První byly vo enské výbo e a mocenské ovládnutí. Následovalo etablování chalífátu, tedy svrchované muslimské moci, pod e íž ochranou však křesťané byli tolerováni, estliže se této moci podrobili – mnoho křesťanů, ze ména ariánského směru, se však s islámem plně ztotožnilo a konvertovalo, resp. spíše se nechalo asimilovat. Navenek pokračovali Arabové ve vo enské konfrontaci, k čemuž ovšem nebyli vedeni en svou snahou o rozšíření vlivu, ale také křesťanským protitlakem v rámci reconquisty a křížáckých tažení. Arabové však také přinesli s sebou hmotnou kulturu, která byla vyspěle ší než tehde ší místní, evropská a křesťanská kultura. Arabové přinesli řadu vyspělých vědeckých poznatků, praktických dovedností i uměleckých pro evů. Poznatky z astronomie, matematiky, medicíny byly systematicky překládány do latiny ze ména ve španělských městech Toledu, Seville a Barceloně. Skrže arabsko-latinské kontakty v Andalusii byla zprostředkována také výroba papíru, poznatky z administrativy a

obchodu i antické filosofické dědictví. Arabští obchodníci z Andalusie pak ve svých cestopisech zachytili podobu řady evropských zemí po geografické, antropologické, obchodní, náboženské i kulturní stránce.

Od 11. století postupně arabský politický, obchodní i náboženský vliv v Evropě slábl, islámské enklávy se dostávaly do izolace a iniciativu postupně přebíralo křesťanství. Arabové se navíc v té době začali dostávat do defenzívy i mimo Evropu, kde se i vůči nim prosadili ne prve výbojní Mongolové (kteří však postupně převzali islám), pozdě i Seldžukové a od 14. století osmanští Turci.

Arabský islámský vliv na Evropu proto až po 20. století zůstával spíše nereflexován, až v posledních desetiletích se docenován právě ze ména v kulturní rovině.

1.2.2 Islám na Balkáně

Další částí Evropy, kde se islám již v dřívejší minulosti výrazně etabloval a dokonce tam přetrval do současnosti, je Balkán a Peloponés. Tato jihovýchodní část Evropy prošla celkově velmi pestrými a pohnutými dějinami. V rámci přímého kontaktu se Středozemním mořem se Balkán podobně jako Byzanc podílel na odvěkých obchodních i kulturních kontaktech Mediteránu. Ze ména díky vzestupu makedonských panovníků Filipa a Alexandra (Velikého) Balkán dočasně převzal politickou moc nad tehdeším kulturním světem. V době stěhování národů se stal křižovatkou slovanských, hunských a bulharských (tehdy ještě neslovanských) kmenů. Byl přímým centrem křesťanské misie z východu (Byzanc) i západu (Řím), přičemž právě snaha Byzance o plné podrobení balkánských říší (Bulharská, Srbská, Chorvatská) otevřela cestu i pro islámské výboje.

Islám se na Balkán dostal ne prve s arabskými nájezdy a nakonec s osmanskými Turky. Balkán byl dějištěm trvalých válečných výbojů, ale i obchodních kontaktů a intelektuálního soupeření mezi křesťanským a islámským světem. Osmanská říše si Balkán podrobila v několika expanzivních vlnách: v letech 1371-89 byly dobyty Bulharsko a Srbsko, v letech 1463-99 Bosna, Hercegovina a Černá Hora, v roce 1521 Bělehrad (tehdy uherská država) a postupně i Uhry. Tím se Osmanská říše posunula do sousedství říše Habsburků, s nimiž se pak po téměř dvě století utkávala. Porážkou u Vídně v roce 1683 byla zastavena expanze Turků do střední Evropy. Následně byla utvořena katolická koalice Rakouska, Polska a Benátek pod přímým patronátem

římského papeže, k níž se posléze přidalo carské Rusko. Tato koalice přivodila Osmanské říši řadu porážek a zmenšení ovládaného území.

Osmanská říše po ovládnutí Balkánu ustavila dobře organizovanou státní správu, která měla zejména vojenské a finanční úkoly a byla plně v rukou muslimů. Prostřednictvím rozsáhlé imigrace pak se na Balkán jako trvalí usedlíci dostali osmanští muslimové i pravoslavní. Místní obyvatelstvo podrobených oblastí zpravidla nebylo násilně obráceno na islámskou víru, ani nebylo podrobováno cílené islámské náboženské misii. Přesto docházelo k masovým konverzím, a to zejména z politicko-obchodních pohnutek (místní šlechta, vlastníci půdy, obchodníci, zájemci o podíl na správní moci). Také přitažlivost islámu – zejména ve formě mystických muslimských bratrstev – hrála rovněž významnou roli, a to zejména na těch převážně odlehlých územích, na nichž nebyla jednotná křesťanská správa ani jednotná konfese. Částečně dobrovolně a zčásti násilně byly na islám obráceny děti z křesťanských rodin, které byly vybírány a připravovány pro službu sultánovi.⁹ Křesťanům – na Balkáně tehdy zejména pravoslavným – i židům bylo zaručeno právo vykonávat vlastní náboženství jako „lid knihy“, ve správní rovině však byli rovněž podrobeni islámskému právu.

Ačkoliv tedy nelze hovořit o násilné islamizaci, právě balkánské země hodnotí minulé působení islámských vládců velmi negativně a vyvozují z toho doposud ideologické důsledky. Nejvýraznější je to u Srbska, které si dosud připomíná tragickou bitvu na Kosově poli (1389) a jak v obou světových válkách, tak v závěru 20. století ve válečném konfliktu na Balkáně tvrdě postupovalo proti muslimům zejména ve „svém“ Kosovu, ale i v Bosně. Také Bulharsko, které ve středověku bylo centrem mocné říše, jež byla přivedena k úpadku osmanskými nájezdy, má dosud k muslimské menšině ve své zemi negativní postoj a dochází i ke zkreslujícím interpretacím bulharských dějin.

1.2.3 Islám ve střední a západní Evropě

Arabská expanze podél středomořského pobřeží a po dosažení Pyrenejského poloostrova i do evropského vnitrozemí nebyla primárně spojena s islamizací dobytých území, ale spíše s politicko-vojenskými ambicemi. Zejména od 9. století se pak arabský vliv přesouvá z roviny násilného obsazování nových území spíše do roviny obchodní, předně prostřednictvím arabských obchodních korábů a suchozemských karavan. To lze i vidět na dnešní mapě islámu, kde je zřejmé, že do dnešního muslimského světa byl

⁹ GOMBÁR, R. Osmanské dědictví. Šíření islámu na Balkáně, in: *Variace na Korán. Islám v diaspoře*, str. 61

islám rozšířen činností obchodníků, nikoli vojenskou cestou.¹⁰ Vojenská konfrontace světa islámu s Evropou sice nikdy docela neustala, ale v průběhu středověku se mezi oběma civilizacemi vytvořila jakási nepsaná rovnováha sil a ovzduší vzájemného respektování.

Rozmach muslimské říše nebyl totožný s rozšiřováním nové víry ani z praktických důvodů. Arabové původně nedobývali nová území pro šíření náboženství, nýbrž proto, aby rozšířili panství pod nadvládou muslimů. V prvním období to dokonce neodpovídalo zájmům feudální vojenské elity, neboť ti, kdo na porobených územích nepřijali islám, museli platit daň z hlavy („džizja“), jež byla jedním z nejdůležitějších příjmů muslimské říše. Islám byl tak spíše jen mobilizačním prostředkem pro počáteční výboje muslimů. Násilné obracení na novou víru bylo spíše výjimkou a přestup podmaněných na islámskou víru byl namnoze dokonce zakázán z důvodů naznačených výše.

„Ve středověku Evropa přijímala kulturní (duchovní) podněty z „příbytku islámu“ buď zcela podvědomě a spontánně (dervišský růženec, průnik arabských pojmů do evropských jazyků, vliv arabské poezie na poezii trubadúrskou), nebo v procesu intelektuální reflexe, přebírání antického filosofického dědictví, cest evropských myslitelů a obchodníků na Východ, polemik s Koránem a islámským myšlením.“¹¹

Tato slova platí zejména pro situaci v místech ovlivněných středověkou arabskou expanzí (Pyrenejský poloostrov, Středomoří). Střední Evropa byla islámskou expanzí přímo ovlivněna, resp. ohrožena až v 16. a 17. století, kdy se osmanským Turkům podařilo ovládnout část Uher až po jižní Slovensko a posunout tak hranici Osmanské říše s říší Habsburků až za rámec Balkánského poloostrova. V historické paměti střední Evropy zůstalo zejména dvojí turecké obléhání Vídně (1529 a 1683), které v obou případech skončilo porážkou Turků. Islámské náboženství tehdy středoevropský prostor nezasáhlo, ojedinělé zkušenosti mohli Středoevropané učinit s islámskými obchodníky (soudě podle dochovaných cestovních záznamů byl větší zájem o poznávání právě na jejich straně) či tureckými kavárnami. Turečtí janičáři se také ojediněle nechali *Budov* naverbovat do vojenské služby vídeňského císařského dvora, zejména jako příslušníci habsburské čestné gardy. V českém kontextu je zajímavým svědectvím o vnímání muslimů dílo Václava Budovce z Budova „Antialkoran“, které obsahuje jak četné vlastní

¹⁰ KOVÁŘ, J. *Islám a muslimské země*

¹¹ BEČKA, J. / MENDEL, M. *Islám a české země*, str. 55

postřehy autora, tak mnoho typických předsudků. Paradoxní je, že představitelé české reformace na počátku 30. války uvažovali o spojení právě s Turky v boji s habsburským katolicismem.

Ze zemí, které se dnes počítají k západní Evropě, se kromě Pyrenejského poloostrova a středomořských ostrovů pod islámským vlivem ocitlo hlavně Řecko. Tato země zčásti sdílela pohnutou historii sousedního Balkánu. Osmanská říše ovládala Peloponéský poloostrov od 14. do 19. století. Turecká nadvláda byla spojena – podobně jako bylo již uvedeno v souvislosti s Balkánem – s poměrně rozsáhlou imigrací etnických Turků muslimského vyznání. Podobně jako u Balkánu docházelo v Řecku ke konverzím pravoslavných k islámu spíše z ekonomických a sociálních pohnutek než na základě cílené islámské misie. Pravoslavní Řekové si proto po celá staletí osmanské nadvlády mohli udržet jak náboženskou, tak etnickou identitu. V letech 1821 – 1830 pak využili postupného úpadku osmanské správy a dosáhli samostatnosti. Vzájemné souboje však trvaly až do dvacátých let 20. století, kdy došlo k vymezení vzájemných hranic i k částečné repatriaci oběma směry podle etnické a náboženské příslušnosti – po nastolení řecké vlády totiž byli muslimové na řeckém území vystaveni značnému náboženskému tlaku, včetně masakrů a nucených konverzí. Rivalita mezi Řeckem a Tureckem nicméně přetrvává až do současnosti a projevuje se zejména ve vztahu k menšinám opačného etnika na vlastním území i ve vztahu k nyní samostatným oblastem s oběma etniky a náboženstvími – Kypru a Makedonii.

Střední i západní Evropa se tedy s islámským světem – kromě sousedství pyrenejského chalífátu a staletých soubojů i kontaktů s ním - důkladněji setkala v době křižáckých tažení a působení křižáckých ministátů v Levantě. Křižácké výpravy jsou historiky islámskými i pravoslavnými hodnoceny značně negativně – v obou případech jako barbarská „křesťanská misie“, která bez znalosti prostředí a bez ohledu na relativní rovnováhu muslimů a pravoslavných chtěla násilnými prostředky ovládnout Palestinu i další území.

Na křižácká tažení však zejména od evropské renesance navázaly pravidelné obchodní kontakty (arabským a osmanským prostřednictvím se do Evropy dostávalo zboží z odlehlejších asijských zemí). Od 16. století také začaly evropské mocnosti postupně kolonizovat oblasti v zámoří (zejména Portugalsko, Nizozemí, Británie a Francie). I když kolonizace sledovala hlavně obchodní a politické zájmy, byla vždy

spojena také s náboženskou misí sahající od bezohledného vnučování křesťanství v konkrétní podobě až po citlivou inkulturační snahu i oceňování a přejímání místních prvků. Renesance a zejména osvícenství vedly k všestrannému politickému, ekonomickému i kulturnímu rozkvětu Evropy. Zároveň s tímto vzestupem křesťanské Evropy docházelo k úpadku islámské civilizace, zejména vlivem postupného oslabování Osmanské říše. Přitom však islámský svět po dlouhá staletí zachovával představu o své všestranné nadřazenosti i o barbarskosti Evropy (nikoliv nutně křesťanství), zatímco v Evropě narůstal pocit civilizační nadřazenosti nad ostatním světem. V tomto trendu setrvaly přístupy Evropy k islámskému světu téměř do současnosti. „Symbolická představa o nadřazenosti a vyšším tvůrčím potenciálu západní, křesťanské civilizace do jisté míry zůstávala zakódována v evropské islamistice i v průběhu 20. století. Předsudky, zděděné z dob středověkých křesťanských antiislámských filipik, se namnoze udržely i v sekulárních, resp. ateistických vědeckých poměrech a do jisté míry jsou v evropských společenských vědách obsaženy dodnes.“¹²

Hodnocení islámského působení ve střední a západní Evropě proto nemusí vždy pro islám vyjít spravedlivě a objektivně. Islámské působení se povětšinou redukuje jen na „*muslimský integrismus*“ nebo „*muslimský fundamentalismus*“.¹³ Jsou to zvláště pojmenování a koncepce, které vznikaly v západních křesťanských církvích a vypracovávaly se na základě studia západních náboženství. Pro své zjednodušení a namnoze odtržení od historických realit povětšinou brání pochopit minulé působení islámu v Evropě a znemožňují poznat dnešní postavení i perspektivy islámských hnutí v evropském, resp. křesťanském prostoru. Chronická nedůvěra, předsudečnost a nepřátelství jsou však do značné míry vzájemné, i když založené na různých základech. Islámská strana prošla od středověké nadřazenosti zejména v ekonomické a kulturní oblasti přes novověký politický úpadek až po současný opětný vzestup nesený zejména náboženským oživením. Právě však toto opětné zdůraznění náboženských hodnot se děje namnoze v přímé konfrontaci a protikladu se sekularizovaným Západem (Evropou a USA). V nevraživosti a ideové předpojatosti z islámské strany se zrcadlí povědomí, že islám a islámská kultura jsou snižovány a ostrakizovány právě na druhé straně. Povědomí historického kontextu a ochota vidět dějiny vzájemných vztahů také očima muslimů jsou proto pro „křesťanské“ hodnocení základními předpoklady objektivity.

¹² BEČKA, J. / MENDEL, M. *Islám a české země*, str. 59

¹³ KE EL, G. *Boží pomsta*, str. 10

1.3 ISLÁM V SOUČASNÉ EVROPĚ

V rámci velkých světových náboženství patří islám na druhé místo co do počtu vyznavačů, který je odhadován na jednu miliardu. V obecné míře statistiky uvádějí rozdílné počty, což je dáno nedostatečnou evidencí i snahou některých islámských vůdců navyšovat počet muslimů. Také je třeba zohlednit, že v islámských zemích bývá za muslima považován každý, kdo se viditelně nehlásí k jinému náboženství, přičemž jinověrectví je často nemožné nebo spojené s řadou závažných nevýhod. Na evropském kontinentu je situace zdánlivě jednodušší, a přesto výsledky statistik nejsou uspokojivé. V drtivé většině evropských zemí není počet obyvatel muslimského vyznání statisticky podchycen, protože náboženská charakteristika podléhá zásadě ochrany osobních údajů nebo je vzhledem k provedené odluce státu a církví/náboženství nerelevantní kategorií. Počty muslimů se proto odhadují na základě přehledu o etnických skupinách. Jak vyplývá již z předeslaného historického přehledu, „původní“ nebo trvale usídlené muslimské obyvatelstvo se nachází v Evropě jen na Balkáně (Bosna, Srbsko, Makedonie, Albánie) a v Řecku. Do ostatních, a to zejména západoevropských zemí se muslimové dostali ve větším množství ve 2. polovině 20. století, přičemž však počty muslimů např. ve Velké Británii, Francii či Německu se odhadují řádově až na miliony, v některých dalších zemích (Nizozemsko, Belgie, Švédsko) na statisíce. Přitom na rozdíl od historického islámského vlivu v Evropě, který jsme identifikovali jako převážně politický, obchodní a kulturní, současné muslimské menšiny se v Evropě profilují především nábožensky.

1.3.1 Základní rozdělení

Podle Jiřího Bečky a Miloše Mendela¹⁴ lze současnou přítomnost islámu v Evropě z historického hlediska rozdělit do čtyř základních vývojových typů. Za první považují muslimskou (arabskou) přítomnost ve Španělsku (710 - 1492), na Sicílii, na Maltě a v jižní Itálii (cca 690 – 1040). Obě území se nakonec dostala zpět pod nadvládu křesťanů, ale vliv arabské islámské civilizace zůstal v jejich kultuře trvale, byť i převážně implicitně, přítomen.

Druhý typ je důsledkem vpádu mongolského etnika do východní a střední Evropy v průběhu 13. století. Mongolové přišli do východoevropských nížin jako

¹⁴ BEČKA J. /MENDEL, M. *Islám a české země*, str. 39 ad.

vyznavači polyteistických kultů a některých proudů buddhismu, ale po několika generacích vládci následnických států přijali islám a učinili mnoho pro jeho upevnění. V době, kdy se mongolská říše rozpadala, zejména v době vlády ruského cara Ivana Hrozného v pol. 15. stol., vznikly ve východní Evropě poměrně stabilní enklávy muslimského, etnicky převážně tureckého obyvatelstva. Většina takto islamizovaného prostředí se trvale vyrovnávala s vlivem carského Ruska. Po založení komunistického Sovětského svazu se tyto oblasti staly jeho přímou součástí (zejména 5 asijských sovětských republik a zakavkazský Ázerbajdžán) a islám byl podobně jako pravoslavi potlačován ateistickou státní ideologií. Po osamostatnění se tyto země ocitají pod silným vlivem sousedních nestabilních zemí s tradiční dominancí islámu ve společnosti (Írán, Afghánistán, Pákistán) a rychle se po jejich vzoru islamizují, byť spíše politicky než nábožensky. Složitější je situace islámských enkláv, které zůstaly součástí Ruska – také zde je islám používán zejména jako ideologický nástroj vymezení a odlišení i jako aktivizační ideál.

Třetí typ muslimského osídlení lze spatřovat v oblasti Středozevního moře a historicky spojovat s vlivy, které přicházely do Evropy od 12./13. století prostřednictvím Malé Asie, kde obě kultury – pravoslavná křesťanská a islámská - žily pospolu. Tento vliv se projevil jak postupným zformováním muslimských menšin v balkánských zemích, tak vzájemnou obchodní a kulturní výměnou prostřednictvím byzantských, sicilských a italských středisek. Takto zprostředkovaný islám byl převážně konzervativnější formou sunnitského islámu, s výrazným sklonem k mysticismu po vzoru muslimských bratrstev. Ve 20. století se na této oblasti s muslimským osídlením výrazně podepsaly tři válečné konflikty (1. a 2. světová válka, Balkánská válka), značné politické proměny (od feudalismu přes komunismus k postkomunistické a zároveň poválečné snaze o demokratizaci a „evropeizaci“) i výrazné etnické a náboženské prolínání.

Čtvrtý typ muslimské přítomnosti v Evropě se vztahuje ke střední a západní Evropě, která historicky nikdy nebyla součástí trvalejší muslimské nadvlády. Přesto v těchto oblastech je v současnosti velká přítomnost muslimských komunit, které se vytvořily v důsledku přílivu zahraničních přistěhovalců počínaje od šedesátých let minulého století. V těchto převážně demokratických a sekularizovaných společnostech s vysokou úrovní občanské společnosti, sociálních jistot a ekonomického rozvoje vzniká pojetí tzv. „euro-islámu“, jehož nositeli jsou zejména příslušníci druhých a dalších

generací arabských či afrických menšin muslimského vyznání. Právě tento čtvrtý typ pak je hlavním nositelem „islámské misie“ v současné Evropě.

Byli to tzv. „gastarbeiteři“, kteří jako první zprostředkovali styk Evropy s islámem, popřípadě navazovali na islámské základy již dříve položené. Jejich označení pochází z Německa, kde se po celá desetiletí usazují tisíce „gastarbeiterů“ muslimského vyznání, neboli lidí migrujících za prací do Evropy zejména z chudých venkovských oblastí Turecka, Pákistánu, Maroka a ex-Jugoslávie. Jak vypovídá i jejich označení, původně byli jen dočasnými „hosty“. Postupně se však za vydělávajícími muži, kteří žili izolovaně od hostitelské společnosti, přistěhovaly jejich rodiny, a zejména s příchodem dalších generací již na evropském území pronikají do běžného života evropské společnosti skrze školství, lokální politiku i organizované náboženské aktivity.

Podskupinou islámských přistěhovalců v západní Evropě jsou političtí nebo ekonomičtí uprchlíci z různých převážně asijských či afrických zemí – velká část z nich přichází z oblastí s dominantním islámem a většinou jsou i sami aktivními muslimy. Na rozdíl od „gastarbeiterů“ přitom mezi uprchlíky mnozí mají ze své rodné země kvalitní vzdělání, vysoký kulturní standard i politickou a společenskou uvědomělost. Právě tito lidé pak mají značné předpoklady pro vytváření muslimské obce „umma“ v Evropě, protože mají často rodinné i politické kontakty v několika evropských zemích, jsou zvyklí na praktické zapojení do společenského a v neposlední řadě i náboženského života. Zároveň většinou počítají se svým trvalým usazením v Evropě a snaží se proto důsledněji zapojit do života příslušné země a dosáhnout v ní rovnoprávného postavení, včetně plné svobody k výkonu svého náboženského přesvědčení. Přitom právě tato kategorie jednak vykazuje značné rozdíly ve stupni integrace do nové společnosti i v rozsahu náboženské angažovanosti, jednak je vystavena řadě různých vlivů, počínaje vlivem integračních orgánů přijímajících států, přes vliv vlastní národnostní komunity i širší rodiny, až po vliv islámských náboženských i politických aktivistů.

Malé, avšak z hlediska islámské misie a celkově náboženských kontaktů křesťanského a islámského světa významné součásti muslimských menšin v západoevropských zemích tvoří jednak studenti z islámských zemí na evropských hlavně vysokých školách, jednak konvertité k islámu z řad Evropanů. I když obě tyto kategorie jsou početně spíše malé (řádově tisíce lidí ročně), obě se skládají zpravidla z osobně silně založených nositelů islámské víry. Konvertité často programově působí jako kulturně-náboženští zprostředkovatelé, angažují se ve společenských diskusích, publikují, vysvětlují a propagují požadavky muslimů a snaží se odstraňovat předsudky u

většinové populace. Podobně, ale zpravidla radikálněji a monologičtěji ve prospěch islámu vystupují také mnozí islámští studenti, kteří se v Evropě angažují v rámci islámských struktur.

S rostoucím kvantitativním zastoupením i délkou působení v Evropě se islám postupně transformuje v evropské pojetí islámu, které se stává nedílnou součástí evropské kultury. Mluví se také o „evropském islámu/euro-islámu“, kterému se věnují vlády, politické strany, sdělovací prostředky, evropské politické instituce i představitelé křesťanského myšlení.¹⁵ Nositelé euro-islámu se většinou hlásí k šíitskému islámu dvanácti imámů, někdy i k některým z heretických sekt a hnutí, zejména k umírněnému hnutí ahmadíja s původem na pomezí Indie a Pákistánu a s evropským centrem ve Frankfurtu. Toto i jiná hnutí jsou většinou ve vztahu odporu nebo disidence vůči převládajícímu diskursu „oficiálního islámského náboženství“ a spíše bývají nositeli některého z reislamizačních hnutí konce 20. století.

Reislamizační hnutí jsou spojována s pádem kolonialismu a politickou emancipací řady afrických i asijských zemí.

„Díky euforii z nezávislosti vládnoucí skupiny zpočátku požívají jakéhosi *stavu milosti*, který všude vykazuje tendence maskovat nebo zmenšovat sociální konflikty. Jako nositelé modernosti a změny mají vládnoucí týmy legitimitu pramenící z jejich účasti na vítězném zápasu s koloniální mocností. Nové režimy budují svou symboliku kolem velkých dat a slavných činů osvobozeneckých válek a bojů, jež jim předcházely“.¹⁶ Revival islámu zejména v arabském světě je podmíněn reakcí na „imperialismus Západu a sionismus Izraele“, sekularismus státu a práva (vedle Západu také Turecko). Naopak fundamentální a xenofobní reakce (wahabistické hnutí, Muslimské bratrstvo, Jamá-at-i-Islámí) vychází z tradičních islámských zemí (Írán, Pákistán, Indie, Egypt).

Islámský modernismus se vyznačuje zejména oživením tradice „ijtihád“, která umožňuje odvozovat nová pravidla správné islámské praxe u nových problémů na základě původních zdrojů a obecné shody. Aplikuje se zejména v oblasti osobního a rodinného života a sociálních vztahů. Možnost odvodit pravidla pro soudobou adekvátní islámskou životní praxi pak vede k argumentaci ve prospěch všeobecného oživení praktikování islámu i jeho důsledného zavádění do všech oblastí osobního i společenského života. Islámský modernismus se zároveň snaží navazovat na dávné

¹⁵ BEČKA, J. / MENDEL, M. *Islám a české země*, str. 1

¹⁶ KEPEL, G. *Boží pomsta*, str. 21

islámské tradice, a přitom zůstat praktikovatelný, srozumitelný a atraktivní v současnosti.

Tzv. islámský fundamentalismus se ve striktním smyslu pojí k ideologizaci a k politickým ambicím islámu. Fundamentalismus se někdy pojímá jako tendence trvale přítomná v islámských dějinách, jindy – častěji – jako produkt a antiteze moderní doby. V obou případech vybočuje z řady hlavního proudu islámu tím, že odmítá cizí podněty a hodnoty. V prvním případě se tento puritánský sklon projevoval nejsoustavněji v hanbalovském směru a zvláště v učení Ibn Tajmíji, k němuž se dnešní fundamentalisté rádi hlásí. Oni sami přistupují k současnému světu diferencovaně: přijímají vyspělou vědu a techniku, neboť uznávají její jedinečnou praktickou cenu, avšak odmítají duchovní klima euro-americké civilizace. Zvláště zavrhnou antropocentrický obraz světa a na něj navazující důrazy na jedince a jeho autonomii. Dnešní fundamentalismus má kořeny v Muslimském bratrstvu a dalších podobných hnutích. Projevuje se obecně stupňováním agresivity při prosazování islámských ideálů jak v tradičně muslimských zemích, tak v nových zemích s islámskou přítomností. Tak se islámský fundamentalismus projevil v islámské revoluci v Íránu (která byla reakcí na de facto modernistické snahy předchozího šáhovského režimu) a pod jejím vlivem také v šíitském revivalu v Libanonu a Iráku. Sunnitský fundamentalismus se prosazuje hlavně v Súdánu, Pákistánu, Libyi a Egyptě, kde je reakcí na stupňující se vliv Západu v politické a ekonomické oblasti a na stupňování sociálních rozdílů. Přitom i v rámci islámského fundamentalismu existují vzájemné spory a rivalita, a to jednak tradičně mezi patronem „sunnitské ummy“ Saudskou Arábií a šíitským „vývozcem islámské revoluce“ Íránem, jednak i uvnitř jednotlivých zemí (např. Hizb-Alláh a Amalovo hnutí v Libanonu, Islámská revoluce a mujahedzíni v Íránu).

1.3.2 Praktikování islámu v Evropě

Ačkoliv muslimové v Evropě bývají často vnímáni jako jedna náboženská skupina, existují mezi nimi v oblasti praktikování islámu značné rozdíly dané jak výše popsaným odlišným zakotvením a sociální situací v Evropě, tak i rozdíly etnickými, kulturními a ideovými.

Muslimové ve srovnání s křesťany (zejména těmi současnými evropskými) vynikají „viditelností“ své náboženské praxe. Ale ačkoliv islám ukládá muslimům závaznou individuální praxi, hlavní je přesto méně viditelná angažovanost

v rámci rodiny a na úrovni muslimské obce (umma). Přitom rodina znamená nejen rodiče a děti, ale i mnohem širší příbuzenstvo, vůči němuž je každý jednotlivý muslim odpovědný. Odpovědnost se týká jak ekonomického zajištění a sociální opory, tak dodržování etických zásad. Především v arabském islámském prostředí zůstává tradicí péče o základní „čest“ široké rodiny, pod kterou se většinou rozumí především ochrana sexuální čistoty dívek a žen.

Obec (umma) je v muslimském světě tradičním označením společenství věřících, a to jak lokálně, tak celosvětově. V evropském exilu pak roste u mnoha muslimů potřeba „někam patřit“, kterou vědomí příslušnosti k celosvětové obci muslimů uspokojuje. Umma se konkrétně projevuje rozsáhlou mezinárodní solidaritou, kterou organizují četné charitativní islámské organizace. Běžné je organizování finanční, hmotné i personální pomoci muslimům v chudých či konfliktních oblastech. Ale také evropské muslimské komunity, které většinou netrpí ekonomickou ani sociální nouzí, jsou cílem nadnárodní muslimské solidarity, a to v podobě finanční pomoci při stavbě mešit, zajištění imámů i poskytování právního a teologického poradenství o správné islámské praxi v různých životních situacích.

Podle průzkumů ve všech zemích s výraznějším zastoupením muslimů, přistěhovalců a uprchlíků, dochází u těchto osob a komunit k posílení individuální i skupinové islámské praxe. Dokonce se částečně stírají rozdíly mezi muslimy různých národností, i když základní rozlišování mezi sunnity a šiity i mezi Araby a nearabskými muslimy přetrvává.

Pro mnoho přistěhovalců a uprchlíků se stává pojem „muslim“ základem osobní identity. Tento základ pak bývá různě konkrétně vyjádřen – zahalováním a spíše domácím působením žen, růstem plnovousu, účastí na veřejné muslimské modlitbě, dodržováním denních modlitebních časů u mužů. Většina příslušníků muslimských menšin oceňuje u muslimské identity především jasnou osobní zakotvenost v rodině i v širší obci, přehlednost života (denní modlitební rytmus, schopnost posuzovat skutky a jevy podle jasných kritérií a jednoznačně se rozhodovat mezi dobrým a zlým, víra v odpuštění) a především také povědomí o celkovém směřování a vyústění života („islám jako přímá cesta do Ráje“).

Někteří evropští muslimové zároveň přistupují na evropské pojetí náboženství jako soukromé záležitosti a kombinují osobní praktikování islámu s účastí na společenském životě příslušné evropské země. Zároveň se snaží najít takové interpretace

závazné praxe islámu, které by byly v souladu se společenským zřízením (demokracií, sekularismem) v evropských zemích a které by jim umožnilo využívat všech možností tohoto evropského života. Ale islám je od počátku formován nejen jako náboženství s osobní praxí víry, ale i jako systém určený pro řízení celého života jednotlivce i společnosti ve všech aspektech. To dělá evropským muslimům problémy, protože jako menšina nemohou skutečně ovlivňovat například politické zřízení nebo společenské zvyklosti v nemuslimských zemích. Nicméně i jako menšina se muslimové pokoušejí své zásadní nábožensko-kulturní požadavky prosazovat, a to zejména v posledních letech, kdy hlavně v souvislosti s kauzou Salmana Rushdiho a později s Al-Kajdou vzrostla veřejná pozornost, kterou evropské země islámu a muslimům věnují.

Školy jsou jedním z nejčastějších míst, jehož prostřednictvím vstupují přistěhovalci a uprchlíci muslimského vyznání do závazného kontaktu s většinovou evropskou společností. U většiny muslimských přistěhovalců se projevuje velmi pozitivní vztah ke vzdělání, když rodiče bez ohledu na vlastní vzdělání a původ se snaží svým dětem, hlavně synům, dopřát co nejvyšší a nejkvalitnější vzdělání. Ideálem muslimských rodičů je mít z potomků lékaře nebo inženýra. I když většina muslimských dětí navštěvuje evropské veřejné školy, v místech s větší muslimskou koncentrací jsou zakládány i soukromé denní školy pro muslimské děti, přičemž kromě péče o náboženskou výuku se zejména afričtí muslimové k nim uchylují i kvůli rasové diskriminaci. Mnoho muslimů také posílá své děti do večerních koránových škol. Ty jsou jako nepovinné instituce mimo veřejnou kontrolu a existují podložené domněnky, že v řadě těchto koránových škol jsou děti ovlivňovány ideologií fundamentálního islámu, včetně jeho nejagresivnějších postojů.

Vůči veřejným školám, hlavně mateřským a základním, pak muslimové vznášejí požadavky, aby jim bylo umožněno praktikování jejich islámského přesvědčení a zvyklostí. Na prvním místě jde o zahalování dívek a o jejich oddělení od chlapců při tělesné výchově, plavání, výletech, společném ubytování. Dále muslimští rodiče prosazují možnost svých dětí stravovat se podle islámských zvyklostí, včetně zajištění halal-stravy. V zemích, kde není provedena odluka státu a církve (například Skandinávie) a kde školy poskytují výuku náboženství a například v souvislosti s křesťanskými svátky (Vánoce, Velikonoce) se zapojují do aktivit místních kostelů, usilují někteří muslimové o uvolnění z těchto aktivit. Někteří rodiče ale naopak své děti na výuku náboženství posílají, protože hlavně v katolickém prostředí v ní spatřují

správný etický základ pro své děti, hlavně ve srovnání s jinými naukami a předměty, jako je občanská výchova a sociální vědy.

Pokud jde o vztah muslimů k pracovnímu trhu, mezi menšinami obecně a menšinami muslimského vyznání obzvlášť existuje nadprůměrná nezaměstnanost. Zaměstnaní muslimové se často věnují vlastnímu podnikání, nejčastěji jako provozovatelé malých obchodů s potravinami, pizzerií, restaurací nebo tržišť. Ve vlastních provozovnách pak mohou muslimové sami rozhodovat o otevírací době a vhodně si přizpůsobovat provoz podle svých případných náboženských potřeb (denní modlitby, páteční bohoslužba, oslava začátku a konce ramadánu). Ti muslimové, kteří jsou zaměstnaní v institucích většinové společnosti, se většinou v pracovním životě podřizují příslušnému režimu svého pracoviště. Známý jsou však kauzy se zákazem používání muslimského šátku u žen nebo s problémy kolem přestávek v práci u mužů věnujících se pravidelné modlitbě.

V oblasti sociálních služeb, které jsou ve většině evropských zemí zajišťovány státem ve velkém rozsahu, se většina muslimů místo státu obrací na vlastní rodinu nebo náboženskou obec. Péči o malé děti i o staré lidi většinou muslimové zajišťují v rámci vlastní rodiny, kde jsou k dispozici jak ženy, většinou bez zaměstnání mimo domov, tak právě starší členové domácnosti, případně i sourozenci. Také v rámci islámské obce poskytují majetnější a zaměstnaní muslimové finanční pomoc, případně i brigády a konkrétní služby, slabším a potřebným. Zde se také uplatňuje jednak zakát, jehož placení je jednou z hlavních povinností muslimů, jednak působení islámských charitativních organizací.

Pokud jde o zapojení muslimů do veřejného života evropských zemí, zde se nejvíce projevuje na jedné straně specifikum islámu s jeho komplexními nároky na celou existenci svých nositelů, včetně uspořádání a vedení společnosti, na druhé straně omezení daná jiným zřízením většinové evropské společnosti i jejími odlišnými postoji v mezinárodních vztazích.

U drtivé většiny muslimů v celém světě, včetně Evropy, se projevuje základní solidarita se všemi muslimy. To konkrétně vede hlavně ke sledování dění jak ve vlastní zemi původu, tak v celém muslimském světě, obzvlášť v konfliktních oblastech. Na prvním místě pak je značná citlivost většiny muslimů ve vztahu k dění v Izraeli a Palestině, přičemž i v kontextu „euro-islámu“ je používána rétorika jednoznačně pro-

palestinská a anti-izraelská, až antisemitská (z hlediska Evropanů). Většina muslimů ve světě také sleduje vývoj v Iráku, Afghánistánu i na Balkánu – ve všech těchto zemích jde o islámskou populaci a o hledání vhodného společenského zřízení, většinou v mocenském souboji a s přímou angažovaností Západu. Mezi evropskými muslimy je značně rozšířený negativní postoj k USA a jeho spojencům, zejména pokud jde o jejich zásahy v islámských oblastech. Evropští muslimové se také většinou liší od ostatních Evropanů v hodnocení i hodně striktních až totalitních režimů v islámských zemích. Ve sledování a hodnocení mezinárodní situace pak pro většinu evropských muslimů hrají důležitou roli islámská média, v posledních letech hlavně arabská, z Kataru vysílající televizní stanice Al-Džazíra. Solidaritu s muslimskými oblastmi pak evropští muslimové projevují nejen v rovině ideové, ale často i prakticky, finančními sbírkami, demonstracemi, v extrémních případech i vysíláním dobrovolníků do konfliktních oblastí.

Důležitou roli v aktivizaci evropských muslimů v politické oblasti hrála již dříve zmíněná kauza S. Rushdiho, proti němuž autoritativní islámští vůdci vyhlásili fatwu pro hanobení islámu kvůli jeho knize Satanské verše. Tento případ, který byl v evropských médiích široce probírán a z hlediska demokratických zemí jednoznačně odsouzen, aktivizoval muslimské komunity v evropských zemích, zejména a nejvíce ve Velké Británii, kde S. Rushdi získal azyl. Aktivizace se týkala nejen konkrétního hodnocení dané kauzy (kde řada muslimů podporovala fatwu), ale také hlubší reflexe a diskuse, která v některých zemích vyústila až do prosazování konkrétních požadavků na větší zohlednění islámských zásad ve veřejném životě. Jednalo se zejména o otázky osobní svobody vyjadřování oproti respektu k základním náboženským hodnotám a z toho vyplývající otázky aplikace šarií v evropských podmínkách. I pod vlivem této diskuse vzrostl počet Evropanů muslimského vyznání, kteří se angažují v lokálním i celostátním politickém životě a v médiích.

Kromě politické a obecně společenské problematiky jsou muslimové v Evropě konfrontováni také s jinými náboženstvími, především s křesťanstvím v různých denominačních podobách, ale také s židovstvím. V postojích k těmto dalším monoteistickým náboženstvím se projevuje ambivalence, která je zčásti v islámské teologii a ideologii přítomná od jeho počátků. Na jedné straně v Koránu i v rané islámské teologii existuje pojetí židů a křesťanů jako „lidu knihy“, tedy jako příjemců pravého Božího zjevení, kterým nemá být bráněno ve výkonu vlastní zbožnosti. Na

druhé straně již v Koránu lze zaznamenat přímou kritiku jak židů, tak křesťanů za překroucení pravého zjevení; zároveň jsou jako terč „džihádu“ označeni všichni, kdo se islámu protíví násilně nebo i jen myšlenkově. Tato ambivalence se již v historické islámské misi projevuje tak, že pro potřeby vojensko-politické expanze je evropský kontinent považován za bezbožnou „džáhilíji“, zatímco ovládanému obyvatelstvu je jako „lidu knihy“ ponechána jejich křesťanská víra, pokud se přímo neprotíví islámské státní správě. V moderní Evropě pak k této historické ambivalenci přistupují nové aspekty: Evropa již není viditelně křesťanská, ale značně sekularizovaná ve veřejném prostoru a u řady jednotlivců se projevuje ateismus, nebo přesněji naprostá náboženská lhostejnost až ignorance. Dalším aspektem je skutečnost, že současní muslimové nejsou v Evropě mocenskou elitou, ale spíše marginální menšinou. Ta má většinou spíše zájem o zapojení do společnosti, ve které žije, takže jejím zájmům odpovídá spíše postoj neprotivení se křesťanské většině a zachování si vlastního islámu ve vlastním společenství. K tomuto postoji směřují zejména stoupenci „euro-islámu“, jsou za to však kritizováni z většinově muslimských zemí, zejména ze strany „patronů islámské diaspory“, totiž Saudské Arábie a Íránu. Zejména arabští ideologové islámu nadále vycházejí z představy absolutní nadřazenosti islámu a z nutnosti, aby každý muslim usiloval o obnovení islámského chalífátu a jeho rozšíření i do bezbožné Evropy.

V praktickém životě muslimové v Evropě často mívají právě v aktivním křesťanském prostředí jednotlivých církví a jejich dílčích institucí vstřícné zázemí: křesťané se na dobrovolném i profesním základě angažují v pomoci uprchlíkům, nabízejí aktivity pro nově příchozí, pro různě handicapované i pro muslimské ženy, které bývají vázány na svou domácnost a často ani po letech neovládají jazyk příslušné evropské země. Navíc právě křesťané, zejména katolíci, často sdílejí etické ideály muslimů, zejména v oblasti rodinného života a sexuální morálky.

Pokud jde o vztah evropských muslimů k židům, ten je méně nuancovaný než výše popsany vztah ke křesťanům. Vlivem celosvětově rozšířeného vnímání izraelsko-palestinského konfliktu má drtivá většina muslimů k židovství negativní postoj, který je jasně motivován ideologicky a politicky a téměř zcela překrývá vnímání židovství jako náboženství. V evropské denní praxi se však většina muslimů s židy neseťkává a pokud ano, nedovoluje si žádné aktivní výpady slovní ani akční. Přesto jsou z některých evropských zemí známy případy muslimského útoku na místní synagogy, za nimiž však většinou stojí individuální čin, který nebývá připravován ani sdílen lokální muslimskou obcí.

1.4 SHRnutí

V první kapitole jsme se zaměřili na historický kontext stýkání křesťanského a islámského světa a na přiblížení současné přítomnosti muslimů v Evropě.

V rané fázi islámské expanze se pod její trvalý vliv nejdříve dostaly původně křesťanské oblasti na pomezí Evropy, zejména na africkém a asijském pobřeží Středozemního moře. Arabská expanze právě v oblasti Mediteránu pak zasáhla i evropský kontinent, zejména Pyrenejský poloostrov, kde arabský islámský chalífát existoval od 8. do 15. století. Arabská expanze se vyznačovala značnou vojensko-politickou dobyvačností spojenou s náboženskou tolerancí vůči křesťanům i židům na ovládnutých územích. Muslimští Arabové byli středověké křesťanské Evropě při svém příchodu nadřazeni svými znalostmi, dovednostmi i obecně kulturní vyspělostí. Zatímco však arabský svět z vysoké vyspělosti upadal do krize a uzavřenosti, Evropa se i díky vlivu křesťanství a vývoje v něm postupně dynamizovala a na přelomu středověku a novověku islámský svět dohnala ve vzdělanosti i obchodní zdatnosti.

Na arabskou misií navázala od 12. století misie turecká (nejprve Seldžukové, posléze Osmani). Jejich výboje přicházely do Evropy od jihovýchodu, přes Malou Asii. Turci ovládli trvale Byzanc, dlouhodobě s trvalými důsledky pak také Balkán a Peloponés. Zejména v 16. a 17. století ohrožovali i střední Evropu. Také turecká misie se vyznačovala politicko-vojenskou dravostí, značnou správní vyspělostí při administraci dobytých území a minimálním přímým náboženským tlakem na domorodé obyvatelstvo. Islám se do Turky ovládnutých oblastí dostával zejména skrze imigraci osmanských muslimů a skrze dobrovolné konverze.

Současná islámská přítomnost v Evropě je zčásti důsledkem historického vývoje (zejména Balkán), zčásti jde o výsledek novodobé imigrace za prací (gastarbeiteři) a uprchlictvím z politických a ekonomických pohnutek. Na rozdíl od minulosti muslimové v Evropě netvoří mocenskou elitu, ale spíše marginální menšinu. V této situaci dochází u mnoha muslimů k posílení náboženské aktivity a k výrazné identifikaci sebe sama jako muslima.

Právě u současné islámské přítomnosti v Evropě pak zčásti ambivalentně vyniká základní povaha islámu, jak jsme ji mohli pozorovat již v jeho nejranějších počátcích. Od samého počátku se islám projevuje nejen ve věroučné oblasti, nýbrž také

v kulturních, politických a etických zásadách.¹⁷ Tato komplexnost způsobuje značnou „viditelnost“ islámu v současném světě, včetně Evropy. I když islámský svět prošel ve svém vývoji značnými ekonomickými a sociálními změnami, zejména od druhé poloviny 20. století obnovuje své významné postavení v mnoha zemích hlavně Asie a Afriky, ale také v Evropě, ať už islám vnímáme jako náboženství, ideologii nebo jako kulturně-společenský faktor. V Evropě, která je rozsáhle sekularizovaná a v posledních desetiletích i od-ideologizovaná, proniká islám v náboženském i široce ideologickém smyslu do všech složek muslimských komunit. Tím opětovně roste význam otázky islámské misie jak uvnitř muslimského prostředí, tak ve vnějším prostředí sekularizované Evropy a křesťanského světa.

¹⁷BEČKA, J. /MENDEL, M. *Islám a české země*, str. 12

2. ISLÁM A KŘESŤANSTVÍ

Islám vznikl v době, kdy mělo křesťanství za sebou prvních šest století misie, vývoje církví, teologické reflexe, dogmatických zápasů i spirituálního života. V oblasti, kde působil Mohamed, bylo křesťanství – stejně jako židovství – známo. Arabové žili mezi dvěma tehdy vyspělými a soupeřícími říšemi, Persií a Byzancí, s oběma udržovali kontakty a z obou přijímali obchodníky i jiné hosty. V arabském světě bylo křesťanství známo patrně zejména syrským prostřednictvím.

Již Korán nese jasné stopy jak zprostředkované znalosti biblických příběhů a dobového židovství i křesťanství, tak polemiky s nimi. Také v dalších staletích se islámský pohled na křesťanství vyznačoval polemickým zápletem zaměřeným především na některé dogmatické otázky, často v diskutabilním pochopení. Také etickou hodnotu křesťanské zvěsti islám spíše opomíjel, anebo jen povrchně vnímal. Ovšem i z křesťanské strany byl islám často vnímán povrchně a předsudečně, bez úsilí o skutečné poznání.

Obecně lze říci, že islám v zásadě křesťanské učení neuznává, ani ho v obecné míře nezná. Základní křesťanské učení o dějinách spásy, o vykupitelském poslání Ježíše Krista a o milosti znají islámští teologové a další islámští interpreti většinou jen v povrchní, zvlgarizované či předsudečně podané podobě. V polemikách příznačně chybí zřetel k historickým podmínkám a povědomí o teologickém kontextu vývoje křesťanství i židovství, resp. Starého i Nového zákona. Islám se navíc na rozdíl od křesťanství nerozvíjel uvnitř existujícího vyspělého státu, nýbrž sám teprve k budování politických, právních i administrativních struktur přispěl. Z tohoto hlediska mohl snadno odsuzovat některé církevní instituce, které sám nepotřeboval. Islámský svět také neprošel jevy srovnatelnými s evropskou renesancí, reformací a osvícenstvím. Proto je pro islámské pozorovatele obtížné vnímat křesťanství v sekularizovaném kontextu soudobé Evropy.

Pokud jde o motivaci ke vzájemnému poznávání, roli hraje i časová posloupnost vzniku: jako se křesťanství muselo vyrovnávat s židovstvím, zatímco židovství s křesťanstvím nikoliv (nebo v daleko menší míře), podobně to platí pro vztah islámu ke křesťanství (a židovství): „Křesťan může studovat prameny své víry, aniž věnuje

sebemenší pozornost historicky mladšímu islámu, muslimská teologie se s konfesí, na niž navázala, vyrovnat musí.“¹⁸

2.1 REFLEXE KŘESŤANSTVÍ V KORÁNU

Korán znamená pro islám obdobný základ, autoritu a zdroj, jako Ježíš pro křesťanství. Korán je pro většinu muslimů „nestvořenou řečí, fyzickým Slovem, Božím dechem“¹⁹, tedy zdrojem pravého, nefalšovaného Zjevení Božího, a tím také vodítkem pro život v oddanosti a poddanosti Bohu. Právě koránové reflexe křesťanství jsou tedy určující jak pro pozdější teologické myšlení islámu, tak pro praktické postoje muslimů vůči křesťanům. Proto také není náhodou, že ve všech dílech koránové exegeze (tafsír), často přiřazované k vydáním arabských Koránů s paralelním překladem, najdeme polemickou argumentaci k tématům, kde se křesťanské učení (tak jak je reflektováno islámem) od Koránu liší.

Korán obsahuje dle islámské tradice Boží Zjevení v nefalšované podobě, v níž je přijal Boží Prorok Mohamed (pro utvrzení nezfalšování Zjevení člověkem se mj. uvádí, že Mohamed byl analfabet a skutečně tedy „psal“ pouze díky vedení Božím duchem). Korán byl sestaven již krátce po Mohamedově smrti. Zpočátku existovaly různé kodexy v navzájem se lišících redakcích, avšak již za třetího chalífa Uthmána byla v 50. letech 7. století provedena odborná redakce a kanonizována jí vypracovaná varianta textu. Korán je „principiálně nepřeložitelný“, tj. teologická reflexe má vždy vycházet z arabského originálu a překlady, ať již provedené filology či teology, jsou oficiálně odmítány, resp. se považují již jen za lidské „převyprávění“.

Mohamedova misie, jak o ní svědčí příběhy obsažené v Koránu, zřetelně navazuje na zvěstování obou velkých starších monoteistických náboženství – židovství a křesťanství. Při pokusech o seřazení súr chronologicky se dokonce objevuje náznak určitého vývoje v Mohamedových postojích k židovství a křesťanství i v jeho vlastních cílech. Souhrnně lze říci, že tento vývoj směřuje od uznání a inspirace či ambice přinést Arabům podobné zvěstování, přes kritičtější vidění odlišností „teorie a praxe“ (Zjevení a jeho aplikace) jak v židovství, tak v křesťanství, až po ostrou polemiku a odmítání zejména křesťanského vidění Ježíše jako Krista.

¹⁸ KROPÁČEK, L. *Islám a Západ : Historická paměť a současná krize*, str. 160

¹⁹ M. Bauschke in: ZAGER, W. *Jesus in Weltreligionen*, s. 55

2.1.1 Ježíš a Marie v Koránu

Korán obsahuje osobitou Mohamedovu interpretaci řady příběhů, které jsou v židovském a křesťanském světě známy z Bible. Korán ve shodě s Biblí považuje svět i člověka za součást suverénního aktu Božího stvoření. Korán také v souladu s Biblí počítá s tím, že Bůh umožnil lidem poznání své vůle pro ně prostřednictvím svého Zjevení. Podle Koránu bylo toto Zjevení v dějinách zvěstováno a připomínáno lidem prostřednictvím řady proroků, počínaje Adamem a Noem a konče Mohamedem, který je posledním a definitivním Prorokem Božím.

Ježíš (Ísá) má v Koránu důležité místo jako poslední prorok před Mohamedem. V Koránu je explicitně zmíněn ve více než 100 verších rozdělených na 15 súr²⁰, implicitně pak lze na Ježíše vztáhnout dalších asi 15 veršů²¹. Místy v osobité interpretaci jsou v Koránu převzaty příběhy o Ježíšově narození, o jeho působení a znameních i o jeho smrti; diskutováno je poslání, které Ježíš od Boha obdržel, a postavení Ježíše před Bohem. V souvislosti s Ježíšovým narozením, ale i s jeho postavením před Bohem, je pak v Koránu zmiňována i Marie (Marjam).

Ježíšovo narození je v Koránu spojováno s podobnými událostmi a atributy, jako v Bibli, ještě blíže však mají koránová vyprávění k mimobiblickým příběhům o Ježíšově dětství, které mohly být Mohamedovi zprostředkovány ze Sýrie či Egypta. V Koránu je líčeno zvěstování Marii, panenské početí, Mariina poslušnost, podivuhodná znamení v souvislosti s novorozeným Ježíšem. V konkrétním ztvárnění jsou však také odlišnosti, z nichž některé lze přičíst chtěné polemice s křesťanským pojetím.

Zvěstování Marii (súra 19,16-22 a súra 3,42-47) se odehrává dle Koránu v ústraní, beze svědků a skutečně jen k Marii, která se po jeho přijetí stáhne od lidí a v ústraní také porodí. Korán počítá s panenským početím. Na rozdíl od Bible není nikde zmíněn Josef a Ježíš není nijak „lokalizován“ ani rodově, ani místně, jeho narozením tedy ani není naplněno žádné dlouhodobé zaslíbení (v kontextu Bible mesiášské). Ve zvěstování k Marii se zdůrazňuje, že Ježíš je učiněn suverénním Božím rozhodnutím a činem a paralelně k jeho dalšímu stvořitelskému dílu, včetně stvoření člověka, Adama:

„Takto Bůh tvoří to, co chce; když o věci nějaké rozhodne, řekne toliko „Staniž se!“, a stane se.“ (súra 3,47)²².

²⁰ Súry 2-6, 9, 19, 21, 23, 33, 42, 43, 57, 61, 66. Chronologicky jde o výskyty: 19,16-37.88-93; 3,57-65; 23,50; 21,91; 42,13; 6,85; 2,87.116ad.136.253; 3,36.39.42-64.84; 61,6.14; 57,27; 4,156-159.163.171ad.; 33,7ad.; 66,12; 9,30ad.; 5,17.46ad.72-79.110-119. Viz Bauschke in Zager.

²¹ 112,3ad.; 43,81-83; 21,26-29.92ad.; 17,111; 10,68; 3,79ad. Viz Bauschke in Zager.

²² Tato i další citace z Koránu jsou z českého překladu Ivana Hrbka.

„A podobá se Ježíš před Bohem Adamovi: On stvořil jej z prachu a potom mu řekl „Budiž!“ a on byl!“ (súra 3,59)

Do úst samotného Ježíše pak jsou v obou súrách vložena slova vyjadřující, jaké je Ježíšovo postavení ve vztahu k Bohu i jeho poslání ve světě:

„ Není Boha důstojno, aby si bral syna nějakého. ... Bůh jest Pánem mým i vašim, uctívejte Jej tedy, neboť toto je stezka přímo vedoucí.“ (súra 19,35.36)

„A přišel jsem, abych potvrdil pravdivost toho, čeho se vám dostalo přede mnou z Tóry, a aby vám byla dovolena část z toho, co vám bylo zakázáno. A přicházím k vám se znamením od Pána vašeho – bojte se Boha a poslouchajte mne! Zajisté Bůh je Pánem mým i Pánem vašim, uctívejte Jej tedy – a to je stezka přímá!“ (súra 3,50)

Zřetelně polemicky ke křesťanství se v Koránu zdůrazňuje zejména, že Ježíš není Božím synem (resp. že Bůh nemá žádného syna, ani Ježíše), nýbrž služebníkem – a posluchači jsou samotným Ježíšem nabádáni, aby sice Ježíše poslouchali, protože přináší poselství od Boha, ale aby uctívali jen Boha, který je společným Bohem pro Ježíše i ostatní věřící.

Přitom Korán neupírá Ježíšovi důležité poslání a obsahuje výzvy – formulované jako Boží řeč o Ježíšovi nebo jako Ježíšovo vlastní svědectví – aby lidé věřili tomu poselství, které Ježíš přináší, a následovali ho. Zároveň Korán obsahuje i taková označení Ježíše, která v křesťanské teologii patří mezi vysoké kristologické tituly: Slovo Boží, Duch Boží, Pomazaný Boží (Mesiáš). Ve všech případech však je v Koránu při použití těchto označení důraz na slově „Boží“ v tom smyslu, že Ježíšův život i jeho působení jsou chtěné a řízené Bohem a plně mu podléhají i k němu ukazují. Ostatně nejčastějším označením Ježíše v Koránu je obrat „Ježíš, Mariin syn“, který je rovněž implicitním zdůrazněním lidského, pozemského původu Ježíšova – podobný význam má také označení „služebník Boží“, který má v křesťanském kontextu paralelu právě u označení Marie v kontextu zvěstování početí.

Pokud jde o Ježíšovo působení, již z výše citovaného Ježíšova výroku v súře 3, verš 50 vyplývá, že v Koránu se zdůrazňuje Ježíšovo svědecké a prorocké působení u dědiců Tóry: Ježíš jim má připomenout a potvrdit předchozí zjevení (obsažené v Tóře), zvěstovat určitá doplnění či modifikace (dovolit část z toho, co bylo zakázáno) a hlavně důsledně odkázat na Boha jako společného a jediného Pána. Tento aspekt je v Koránu na řadě míst spojených s Ježíšem zdůrazněn implicitně nebo i explicitně kriticky vůči židům a křesťanům. Jako služebník a prorok Boží se představuje Ježíš také sám, a to na obou místech Koránu, kde promlouvá v 1. osobě o svém poslání:

„Já služebníkem Božím jsem, On dal mi Písmo a učinil mne prorokem.“ (súra 19,30)

„Dítka Izraele, já jsem vskutku poslem Božím k vám, potvrzujícím pravdivost toho, co bylo přede mnou sesláno z Tóry, a oznamujícím vám radostnou zvěst o poslu, jenž přijde po mně a jehož jméno Ahmad bude.“ (súra 61,6)

Na druhém z citovaných textů (súra 61,6) je pak patrné ještě jedno označení Ježíše – „posel Boží“ (rasúl). Toto označení, navíc použité zázračně mluvícím nemluvnětem, ukazuje na značnou blízkost Ježíše (v Koránu ale nejen jeho) k Bohu, značnou závislost na něm. „Posel Boží“ v Koránu přináší Boží Zjevení – v podobě „Knihy“ či „Písma“, které je mu dáno bez jakékoliv jeho vlastní „příměsi“, ale dokonce navzdory jeho nedostatečné vlastní dispozici (Ježíš jako mluvící nemluvně, Mohamed jako písící analfabet). Navíc súra 61,6 zařazuje Ježíše jako předchůdce a dokonce zvěstovatele příchodu Mohamedova (h-m-d jako společný kořen pro jména Mohamed i Ahmad a obecný význam „chválený, oslavovaný“). Citovaný verš představuje paralelu k Ježíšovu zaslíbení Přímlovce (Parakléta) v Janově evangeliu (J 14,6; 15,26 a 16,7),²³ ale také ke vztahu Jan Křtitel – Ježíš.

V Koránu je součástí Ježíšova působení také konání zázraků, které Korán podobně jako Janovo evangelium označuje jako „znamení“. Přitom však „znamení“ v Koránu na jedné straně připomínají pseudoepigrafní křesťanskou legendární literaturu, na straně druhé obsahují typicky koránové důrazy na Ježíšovu závislost od Boha:

„Přišel jsem k vám se znamením Pána vašeho. Utvořím pro vás z hlíny něco podobného ptáku a vdechnu tomu život, a stane se to skutečným ptákem z dovolení Božího. A vyléčím slepého i malomocného a vzkřísím mrtvé z dovolení Božího.“ (súra 3,49).

Znamení v Ježíšově podání jsou konána „z dovolení Božího“, tj. vlastně Bohem skrze Ježíše, a mají odkazovat na svého původce, tj. Boha. Na rozdíl od Evangelia nemají svědčit o Ježíšovi, ani dávat zažít „Království Boží teď a tady“.

Ježíš se také v Koránu projevuje jako praktikující muslim, tj. člověk skutečně oddaný Bohu a konající jeho vůli, včetně tradičních muslimských povinností (modlitba „saláh“, almužna „zakát“) – súra 19,31.

Tradičně nejzásadnější rozdíl ve vnímání Ježíše v Bibli a v Koránu se spatřuje v postoji k ukřižování a vzkříšení. Dá se ale říct, že Korán v tomto postoji pouze pokračuje v celkové linii svého vnímání Ježíše, která se projevuje již na výše rozebraných aspektech (narození, působení, označení).

²³ Tato místa z Koránu i Evangelia jsou v islámské teologii východiskem při dokládání „pravosti“ Mohameda pomocí jeho „předzvědění“ Ježíšem v Novém zákoně.

V Koránu je na různých místech explicitně uvedeno, že Ježíšovo působení se setkala s odporem, s postojem nevíry, s obviněními z čarodějnictví. V súře 4 pak Mohamed vede polemiku s medínskými židy, kteří se sami hlásí k tomu, že Ježíše zabil. V této souvislosti je ve verši 4,157 uvedena polemika, ve které je zabití Ježíše židy označeno za „zдания“ – Ježíš nebyl zabit lidskou rukou, ale „Bůh jej k sobě pozdvihl, neboť Bůh je mocný, moudrý.“ (v. 158) Podobně formou řeči Boha v 1. osobě v súře 3,55: „Ježíši, nyní tě odvolám a povznesu tě k Sobě a očistím tě od těch, kdož neuvěřili.“

Toto „odvolání“ sice ponechává interpretační možnost, že Ježíš byl ze Země vyzvednut k Bohu „živý“, ale v celkovém kontextu Koránu a zejména v kombinaci s veršem 19,33 (kde Ježíš sám mluví o dnu svého narození i dnu své smrti) a se súrou 5, v níž je ztvárněn dialog Boha s Ježíšem (v. 110 – 117). Právě v tomto dialogu je shrnuto koránové vidění Ježíše: pozemského syna Mariina, obdařeného Boží milostí i Božím duchem a pověřeného svědčit lidem o jediném mocném Bohu. Skrze Ježíšova vlastní ústa a na Boží konkrétní dotaz je zde odmítnuto božství Ježíšovo i Mariino.

2.1.2 Křesťané a židé v Koránu

V Mohamedově kázání jsou obsaženy mnohé příběhy a postavy, které ve svém Písmu mají také židé a křesťané. Mohamed také ve svém kázání židy i křesťany zná jako „lid Knihy“, resp. „vlastníky Písma“ a nejednou se k nim obrací. Své poslání chápe jako přinesení „Knihy/Písma“ svým posluchačům, v návaznosti i završení celé řady poselství proroků Božích. Zároveň však Mohamedovo působení je v Koránu chápáno jako očištění Božího Zjevení (které je pouze jedno) a korigování nesprávné praxe předchozích „vlastníků Písma“, kteří nyní jsou u Boha v nemilosti, protože „přemísťují slova z jejich míst a zapomněli část toho, co jim bylo připomenuto“ (súra 5,13). Přitom tato polemika je místy vedena mírumilovně, právě s důrazem na společné východisko obeznámenosti se Zjevením, jindy (a v časové posloupnosti v pozdějším působení Mohamedově) jde o kritiku velmi tvrdou, obviňující, až zatracující. Kdo je myšlen „vlastníky Písma“, zda židé nebo křesťané, případně obojí, to zpravidla vyplývá až z pointy příslušných míst v Koránu (často je v závěru takového oslovení explicitní polemika s nesprávnými hodnoceními Ježíše, častěji jde o kritiku „vysoké kristologie“, tj. zbožšťování Ježíše, někdy ale také o kritiku „nedoceňování“ Ježíše a Marie ze strany židovské).

Nejdelší koránová súra 2 obsahuje jak mírnou, tak velmi útočnou kritiku zejména židů, ale i obecněji všech nositelů překrouceného monoteismu (viz 2,135: „Říkají: „Buďte židy, nebo křesťany, a tehdy budete správnou cestou vedeni!“ Odpověz: „Nikoliv! Následujte náboženství Abrahama, jenž hanífem byl a mezi modloslužebníky nepatřil!“). Mohamed zde vyzvedává Abrahama a jeho následovníky jako „hanífy“, vyznavače pravého monoteismu, jehož hlasatelem je i Mohamed. Tato súra je považována za nejstarší medínskou, ale právě rozpětí kritiky od pokojného dialogu až po naprostý rozchod ukazuje na formování v delším čase.

Příkladem polemiky s křesťany je výzva obsažená v súře 4:

„Vlastníci Písma! Nepřehánějte v náboženství svém a mluvte o Bohu jedině pravdu! Vskutku Mesiáš Ježíš, syn Mariin, je pouze poslem Božím a slovem Jeho, které vložil do Marie, a duchem z Něho vycházejícím. A věřte v Boha a posly Jeho a neříkejte: „Trojice!“ Přestaňte, a bude to tak pro vás lepší. Bůh vskutku je jediným Bohem, On povznesen je nad to, aby měl dítě, vždyť náleží Mu vše, co na nebesích je i na zemi; a Bůh dostatečným je ochráncem.“ (súra 4,171)

V súře 5 se střídají příkrá odsouzení s misijními polemikami vůči židům i křesťanům a s hodnoceními jedněch i druhých, přičemž hodnocení křesťanů je místy pozitivnější než hodnocení židů:

„A věru zjistíš, že lidé, kteří jsou největšími nepřáteli věřících, jsou židé, a ti, kdo k Bohu přidružují; a zjistíš, že lidé, kteří jsou největšími přáteli věřících, jsou ti, kdož říkají: „Jsme křesťané!“ A je to proto, že jsou mezi nimi kněží a mniši a že nejsou pýchou naplněni. (súra 5,82)

V uvedeném citátu lze ovšem „pravověrné“ křesťany snadno identifikovat s těmi, „kdo k Bohu přidružují“ – tak ovšem vzniká otázka, jaké „křesťany“ s jakým konkrétním učením a vyznáním měl Mohamed zde na mysli.

Avšak i v súře 61, která dává podklad pro násilný „džihád“ vůči všem bezbožným a protivníkům muslimů, jsou křesťané implicitně hodnoceni pozitivněji než židé (v. 14).

Celkově lze vidění křesťanů a židů v Koránu shrnout s Josefem van Essem:²⁴ židé jsou v Koránu viděni jako politický protivník a odsuzováni morálně jako národ; křesťané jsou sice káráni za některé dogmatické dedukce, ale jejich konkrétní individuální praxe bývá viděna i pozitivně. Přitom již Korán poskytuje základy pro pozdější rozporuplné postoje islámu k židům i křesťanům: interpretace Koránu umožňují jak tvrdé potírání stoupců obou starších monoteistických náboženství, tak jejich

²⁴ KÜNG, H.; van ESS, J.: *Křesťanství a islám*, s. 144-145

tolerování za podmínky, že oni se neprotiví „věřícím“, tj. muslimům, a při vědomí, že jak židé, tak křesťané jsou rovněž příjemci pravého Božího zjevení, „vlastníky Písma“, byť jejich praxe není dokonalá – to však vidí a rozsoudí Bůh, jediný a mocný.

2.2 REFLEXE KŘESŤANSTVÍ V ISLÁMSKÉ TEOLOGII

Hodnocení křesťanství má v islámu pevné východisko v koránových textech. K tomu však přistupují také pozdější praktické zkušenosti s křesťanstvím, z nichž vzešlo jak posílené vnímání některých jevů přisuzovaných křesťanství, tak také povědomí o křesťanské kritice islámu. Na tomto základě se pak rozvíjí islámská teologická reflexe křesťanství, která má historicky několik důležitých mezníků i několik zásadních témat.

Podobně jako v Koránu, také v pozdější islámské teologii je hlavním bodem islámské polemiky s křesťanstvím osobnost Ježíše Krista, resp. křesťanská „vysoká“ kristologie (božství a lidství, ukřižování a vzkříšení, vykupitelské dílo Ježíše Krista). Dalším bodem islámské teologické reflexe ve vztahu ke křesťanství je Mohamed, resp. pro-mohamedovská apologie jako odezva na negativní postoje křesťanské teologie k Mohamedovi.

Islámská teologie přitom vychází z toho, že islám nejen křesťanství překonal, ale že pravý islám křesťanství i předcházela a zahrnuje ho (v pozitivní, nezkrácené podobě) v sobě, jak jsme ukázali v předchozím oddílu citací ze súry 2. Zároveň islámská teologie vnímá islám nejenom jako dokonalou cestu k Bohu a dokonalé, ničím neznečištěné Zjevení, ale také jako „střední cestu“ mezi židovstvím a křesťanstvím, z nichž jedno – židovství - Bohu ubírá, druhé – křesťanství - k němu přidává.

Islámská teologie se tematice spojené s křesťanstvím nemůže vyhnout, protože „křesťanská“ tematika a polemika je již součástí Koránu a dotýká se i značné části islámské tradice, pojetí proroctví, askeze i obce věřících – ummy. Polemický postoj ke křesťanství jasně převládá, přitom však sahá od pochvalných až po značně kritické až odmítavé postoje. K polemickým výtkám přistupovali častěji muslimští právníci. Mystikové naopak projevovali ocenění pro příbuzná témata v teologii a spiritualitě. Reflexe z muslimské strany vždy také závisela na vzájemných vztazích, které aktuálně panovaly mezi muslimy a křesťany. Jak jsme ukázali v kapitole 1, přímé kontakty

raného islámu s křesťanstvím existovaly především skrze sousedství a soupeření s Byzantskou říší, a tedy s východním křesťanstvím i s řadou křesťanských herezí a sekt.

V obecné rovině lze říci, že již Korán ve své kritice křesťanství vystupuje proti křesťanskému heretickému učení, které spatřuje ve zbožšťování Ježíše, ne proti Evangelium, proti působení Ježíšově a na něm založeném pravém křesťanství. Ze středověkých islámských teologů je za nejpoučenějšího znalce křesťanství a polemika s ním považován al-Ghazzálí (z. 1111). Přičítá se mu autorství díla „Krásná odpověď na Ježíšovo božství podle zřejmého významu Evangelia“.²⁵ V tomto spisu se na základě přímých citátů z evangelií a znalostí křesťanské dogmatiky vyvrací Ježíšovo božství a prokazuje se správnost koránového chápání Ježíše.

U dvora chalífátu v Bagdádu nebyly ojedinělé přímé disputace mezi muslimskými a křesťanskými teology, při nichž se tříbilo vzájemné poznání a upřesňovala vzájemná stanoviska obou stran. Teologickou tematiku doplňovaly disputace o správné metodě, jak postupovat k bezchybné formulaci pravdy. Z pozic křesťana tu nastupovala do služby řecká logika, z pozic muslima arabská gramatika. Ve filosofické rovině se vedly diskuse nad problémem Trojice. Za muslimskou stranu se v tomto sporu proslavil al-Kindí, za křesťanskou jakobitský (monofyzitský) učenec Jahjá ibn Adí.

V klasickém období islámské civilizace – v umajjovské a abbásovské době a v muslimském Španělsku – muslimové rozvinuli představu Ježíše jako mudrce, duchovního vůdce a léčitele. Z tohoto východiska byly vytvářeny polemiky proti různým křesťanským pojetím. Hodně diskutované téma bylo Ježíšovo (ne)ukřižování – centrální téma křesťanské teologie a jedno z nejasně probraných témat v Koránu. K této otázce se důkladně vyjádřil historik a vykladač Koránu at-Tabarí, který navrhl až sedm koncepcí, jak rozumět jednomu verši z Koránu.²⁶ Polemiky o ukřižování, resp. o způsobu Ježíšovy smrti, pokračují do současnosti, přičemž v soudobých islámských polemikách se lze setkat s představou, že Ježíš upadl pouze do bezvědomí nebo spíše do klinické smrti.²⁷

²⁵ Ar-radd al- džamíl li-iláhiyat Isá bi-sarih al-indžíl; moderní studie přisuzují dílo koptskému knězi, který konvertoval k islámu.

²⁶ KROPÁČEK, L. *Historická paměť a současná krize*, str. 156. Jde o verš 4,157.

²⁷ Tuto myšlenku původně rozsáhle rozpracoval Ahmed Dídát.

V Andalusii byl vynikajícím znalcem křesťanské otázky učenec Ibn Hazm, původně pocházející z křesťanské rodiny (z. 1064). Hlavní argumenty, které vznášel, se týkaly jednak dajného církevního pokřivení obrazu Ježíše a jeho učení, jednak obecného charakteru křesťanské víry, kterou podobně jako mnozí islámští polemikové označoval za iracionální oproti jasnému islámu. Ibn Hazm při své kritice Bible vycházel ze své znalosti jejího skutečného znění. Ve svých kritikách odsuzoval jazyk a způsob vyjadřování Bible, zvláště nadsázku, podobenství a tajemný jazyk.

Obvyklé islámské hodnocení Bible obviňovalo jak židy tak křesťany z překroucení textu Písma (Tóry – tawarát a Evangelia – indžíl), které jim Bůh dal jako čisté Zjevení. Tak se Bohem seslané Ježíšovo Evangelium (indžíl) stalo evangeliem lidských autorů. Význačný arabský filosof Ibn Chaldun (z. 1405) neobviňoval křesťany z falsifikace textu samotného, nýbrž z jeho chybné interpretace.

Ve 20. století se oblíbeným tématem islámské polemiky stal výklad biblických předpovědí. V tomto kontextu se kritika zaměřila například na to, že Mojžíšova zvěst, která měla mít univerzální působení, byla židy sobecky přisvojena a exkluzivisticky vykládána. Ježíš měl tedy na celou věc vrhnout správné světlo a ukázat pravdu, ale židy byl zavržen a křesťany – konkrétně apoštolem Pavlem – byla jeho mise zkreslena.

Příbuzným motivem islámské kritiky je obviňování židů a křesťanů ze zkomolení smyslu Písma, pokud jde o předpovědi příchodu konečného Proroka Mohameda. Takové dokazování bylo původně reakcí na křesťanskou námitku, že pokud by Mohamed byl pravý prorok, musel by být nutně zmíněn v Písmu. Apologetická odpověď islámské teologie vycházela z výkladu některých mesiášských pasáží Starého zákona, které neměly být předpovědi Mesiáše, ale Mohameda. V tomto smyslu bývá vykládán také Ježíšův příslib učedníkům, že jim po své smrti pošle *parakléta* (přímlovce, utěšitele; Jan 14,16, 15,26, 16,7). Pro většinu muslimů je to díky drobné přesmyčce (*paraklétos-periklytos*) radostná zvěst o chvályhodném poslu, který má přijít (Korán, s. 61,6, viz pozn. 23).

Další argument z islámské strany ve prospěch Mohameda pochází patrně z 16. století, z doby osmanských tažení. Mohamed je v tomto argumentu předpovězen v nekanonickém Barnabášově evangeliu, v němž se Ježíš blíží podobě koránového obrazu, když je pouze prorokem, který předpovídá příchod velkého proroka, jenž bude završením proroků a přinese světlo do temnot.

V 19. století se v islámské polemice s křesťanstvím odrazily také názory nesené sekularizací Evropy. Příkladem je spis al-Agháního, v němž vystupuje proti sekulárním

názorům E. Renata, zejména proti jeho tvrzení, že náboženství zastavuje rozvoj věd.

Komplexní debata se konala v indické Agře roku 1854. Šlo o polemiku s křesťanským misionářem o čtyři základní body islámsko-křesťanských sporů: dajná porušenost Písma, učení o Trojici, pravost Mohamedovy prorocké misie a inspirovanost Koránu. Křesťanská stanoviska hájil K. G. Pfander z Basilejské misie. Muslimským oponentem mu byl Rahmat-Allah Kairanawi al-Hindí. Byl to znalec západní literatury a v diskusi měl hodně navrch. Na základě této disputace sepsal své argumenty do knihy „Izhár al-Haqq (Vyjevení pravdy), kterou roku 1864 nechal vydat sultán Abdülaziz. Dodnes je používána na islámských vysokých školách a patří k jedinečným spisům v tomto žánru polemické literatury. Je rozšířena i její anglická verze pod názvem „Truth Revealed“. Bývá předlohou dnešních polemických propagandistických spisů kolujících na evropském kontinentu a v Americe.

Ve 20. století byl aktivním účastníkem v protikřesťanské polemice šejch Ahmed Dídát (Ahmed Deedat), muslimský Ind původem z Jihoafrické republiky. Je autorem řady knih a tvůrcem propagačních filmových materiálů. Jeho spisy patří k nejoblíbenějším materiálům muslimských misionářů. K jeho nejvydávanějším spisům patří: „Is the Bible God's Word?“, „What the Bible says about Muhammad?“. Zvláště výrazně se zabýval otázkou Kristova ukřižování v knize s ironickým názvem „Crucifixion or Crucifiction“.

Ve dvacátém století se na islámských vysokých školách objevila polemická příručka od šejcha Muhammada Ab Zahry „Muhádárát fi n-nasráníja“ (Přednášky o křesťanství). V tomto díle je nastolena myšlenka, že v raném křesťanství bylo ryzí monoteistické učení proroka Ježíše pokaženo konvertity z pohanství. Ti podle pohanských filosofických představ, zvláště Plotinových, sestavili trojiční dogma, které se prosadilo v nicejském vyznání. Proto nejpřesnější a jediné pravé poznání Ježíše je v Koránu.²⁸

Z posledních polemických prací si zaslouží pozornost podrobná studie A. Alema „Muhammad v Bibli a Ježíš v Koránu“ (1998). Prostřednictvím osobitého výkladu biblických textů nachází mnoho výroků, které vztahuje na Mohameda.²⁹

²⁸ KROPÁČEK, L. *Islám a Západ : historická paměť a současná krize*, str. 160

²⁹ KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*, str. 254

Zatímco „vysoká“ islámská teologie i právní tradice se ke křesťanství staví polemicky a odmítavě kriticky, mnohem vřelejší postoj ke křesťanství a velký obdiv k Ježíšovi se vyskytuje v súfismu, mystickém směru islámu. V tomto duchovní směru se poměrně záhy Ježíš stal vysoko ceněným vzorem askeze a poslušného i láskyplného spojení s Bohem. Přitom však obraz Ježíše v súfismu se od koránového částečně liší: má k Bohu nesrovnatelně blíže skrze svou bytostnou lásku, pokoru, zbožnou oddanost, ale i moudrost a apokalyptické vize. V mystické cestě súfismu k Bohu o 28 zastaveních tvořených vzory-proroky patří Ježíšovi předposlední (druhý nejvyšší) stupeň, přičemž je dokonalým vzorem sebeodevzdání. Někteří vyznavači súfismu dokonce meditovali i o pátku jako dnu utrpení, většinou však ani súfismus neuznává ukřižování. Naproti tomu vize druhého příchodu Ježíšova na znamení konce věků v súfismu existuje.

Ve středověku se dokonce v prostředí súfismu postupně zformovalo jakési „muslimské evangelium“, soubory příběhů o Ježíšovi nad rámec vypravování v Koránu. Řada těchto příběhů má podobu krátkých Ježíšových výroků (většinou zdůrazňujících askezi, pokoru, lásku), objevují se i podobenství převzatá z novozákonních i pseudoepigrafických zdrojů. Postupně se přidávají také výroky z okruhu mudroslovných tradic a etické látky (včetně lásky k nepřátelům a odplácení zla dobrem). Část z tohoto „muslimského evangelia“ zlidověla a některým muslimům splynula s koránovým obrazem Ježíše – proroka. Ovšem i mezi vrcholnými mystiky a básníky súfismu byl Ježíš oblíben a ctěn. Ibn Arábí (z. 1240) vrcholný arabský mystik, Ježíše hodnotí jako „pečeť svatosti“. Podobné uznání projevoval vrcholný perský básník Džaláluddín Rúmi (z. 1273). Ježíšovo vzkříšení Lazara vykládá jako obraz Milujícího vzkříšeného Milovaným.

Právě v některých z děl středověké arabské poezie i prózy můžeme nalézt i motivy kříže a Kristova vykupitelského díla, včetně pašijového příběhu. S ním se vyrovnávají i některá díla islámské literatury 20. století, která jsou však na Západě opomíjena. Tendence této soudobé pro-ježíšovské literatury zmiňuje L. Kropáček.³⁰ V 50. letech Muhammad Kámil Husajn rozebírá ve svém spise „Obec bezpráví“ Kristovo velkopáteční odsouzení jako drama strachu, které působí ve svědomí všech lidí, které Ježíš probouzel. Dále Kropáček zmiňuje Mahmúda Abbáse al-Aqqáda, který byl Egyptě velkou autoritou svým životem muslima. Napsal životopisnou práci *Abqarijatal-Masíh* (Kristova genialita, 1953). Také on se vyrovnává s dramatem na Golgotě.³¹

³⁰ KROPÁČEK, L. *Islám a Západ : historická paměť a současná krize*, str. 162

³¹ Tamtéž, str. 162

Tolerantní postoj k Ježíšovi nelze vidět u súfismu paušálně. Byly a jsou opačně orientované tendence, které se zvláště projevily u reformního súfismu, například u neosúfijských bratrstev, která reagovala na silící tlak Západu na muslimský svět v 19. století mj. i návratem k přísně koránovému obrazu Ježíše.³²

2.3 TEOLOGICKÉ ZÁKLADY ISLÁMSKÉ MISIE V KŘESŤANSKÉM SVĚTĚ

Bylo by chybou a zjednodušením, kdybychom se domnívali, že šíření islámu a již zmíněné jeho procesy a jevy jsou především náboženskou záležitostí. Potenciál islámu a jeho misie však spočívá na určitých základech, které jsou zčásti náboženské povahy a zčásti komplexnější. „Islám zdaleka není jen věroukou, nýbrž reguluje i záležitosti z našeho hlediska naprosto světské. Není pouze dědictvím minulosti, neboť představuje součást živé přítomnosti. Proto tedy příčiny nynějšího růstu významu a vlivu islámu je třeba hledat především v problémech a změnách na „tomto světě“, ve vnitřním sociálně ekonomickém životě muslimských zemí i v měnících se podmínkách mezinárodních.“³³

Islám jako celek je velice obsažný a všezahrnující. Může se opravdu jevit jako více než jen náboženský systém, zejména ve srovnání se soudobým křesťanstvím. Islám má ambici řídit veškeré počínání věřících, všechny oblasti života jak jednotlivců, tak i celé společnosti. Tento všezahrnující charakter islámu se utvářel již na samotném jeho počátku a byl výrazným motivem pro islámskou expanzi a misii.

Na rozdíl od křesťanství, které vznikalo na půdě otrokářské společnosti v římském císařství, islám vytvářel vlastní novou komunitu i společnost, a tak od počátku již Mohamed byl nucen zabývat se nejen náboženskými otázkami, ale i světskými.³⁴ Navíc zde byla doktrína zcela suverénního a transcendentního Boha spojená s nárokem na úplné podřízení se člověka. Těmito okolnostmi byla podmíněna konkrétnost islámských ustanovení pro různé oblasti života muslimů. Když se po Mohamedově smrti a uzavření Koránu objevovala potřeba řešit nové problémy, brzy se ustavily prameny i postupy pro identifikování správného islámského jednání (sunna jako autoritativní vzor chování, idealizované vyprávění o životě Proroka „hadíth“, zásada analogie). Na tomto základě se zformovala šaría, která zahrnuje předpisy

³² Tamtéž, str. 154 - 158

³³ KOVÁŘ, J. *Islám a muslimské země*, str. 9.

³⁴ Tamtéž, str. 16

regulující hospodářský život, morálku, etiku, kult i svátky. Součástí šaríi je islámské právo (fikh), které z ní vychází a je stavěno na náboženských principech.

Vyznavači islámu jsou tedy vedeni a ovlivňováni ve všech oblastech svého osobního i společenského života návody a zásadami založenými na Koránu a dále rozvíjenými na základě zobecněné zkušenosti muslimské obce umma. Součástí islámské víry je proto vždy také snaha zahrnout pod ni celou společenskou strukturu – a zaujímání příslušných společenských a politických postojů se také vedle formálních projevů zbožnosti důkazem pravé horlivosti ve vztahu k Bohu.³⁵ Při své expanzi se také arabští i turečtí muslimové stali „vývozci“ právního a administrativního systému, který na dobývaných územích mnohdy zcela chyběl, nebo neměl tak jasnou a koncentrovanou podobu.

Pro muslimy je islámská společnost a její dějiny v samotném středu zájmu.³⁶ Přitom pro prvotní misi islámu platí: „Na islámu byla založena celá organizace nejen náboženské společnosti, ale i státu, což bylo v prvotním období totéž. Náboženská stránka měla ale prioritu, a tudíž stát byl institucí islámu a ne naopak. Nebylo rozdílu mezi náboženstvím a politikou: politika směřovala ve prospěch obce věřících (umma) a pouze v jejím politickém rámci byla možná realizace principů islámu.“³⁷

Misijní činnost islámu se odvíjí od představy postupného zjevování Boží vůle lidstvu, přičemž toto opakované sesílání Zákona se opakovaně setkává s odmítnutím. „Tato islámská koncepce dějin spásy je tedy přímočará, teologická: od samého počátku, od stvoření světa a prvního člověka, jsou dějiny vlastně jen dějinami postupného vedení člověka ke spáse, jejichž obsahem je zázračné řízení člověka Bohem.“³⁸

Muslimové jsou tedy povoláni k šíření zjeveného pravého Božího záměru celému lidstvu, i židům a křesťanům, kteří sice sami byli rovněž příjemci pravého Božího Zjevení v Tóře a Evangelii, ale dopustili se jeho překroucení. Na konci eschatologického plánu vidí muslimové stav, kdy celé lidstvo přijme ustanovení zákona a bude naplňovat sociální spravedlnost, etický ideál pravdy a míru. Cestou dosažení tohoto ideálu a dosažení stavu míru je džihád, v němž jde na jedné straně o kultivaci vlastní zbožnosti a příslušných z ní vyplývajících postojů, na straně druhé o vnější obranu víry – formou misie, v horším případě bojem.³⁹ Tato klíčová ideologická

³⁵ MENDEL, M. *Náboženství v boji o Palestinu*, str. 13

³⁶ Tamtéž, str. 13

³⁷ MUZIKÁŘ, J. *Islám a současnost*, str. 16

³⁸ Tamtéž, str. 10

³⁹ MENDEL, M. *Náboženství v boji o Palestinu*, str. 25

konstrukce byla v dějinách islámské misie různě chápána a hraje v současné době obnovenou důležitou roli, mj. v reformních islamizačních hnutích.

Abychom porozuměli ambicím islámské misie právě i v křesťanském světě, zaměříme se nyní na několik aspektů islámu, které utvářejí zásadní profil islámu i jeho sebevnímání při setkání s křesťanstvím a které utvářejí a posilují jeho misijní potenciál.

2.3.1 Chápání Boha a člověka

Pojetí jednoty Boha v islámu je silně vyhraněné a jasně vyjádřené. Již v Koránu je patrná sebereflexe islámu (Mohameda) jako hlasatele pravého, čistého monoteismu, který odpovídá původnímu a jedině pravému Zjevení Božímu. V polemikách s židovstvím a křesťanstvím v Koránu i v pozdější islámské teologii a praxi je z muslimské strany vždy nejsilněji zdůrazňováno poškození původního Zjevení v těchto dvou monoteistických náboženstvích právě v otázce jedinství a suverenity Boží. Islám nekompromisně trvá na základním vyznání, že jedině Alláh je Bůh, jedině on je hoden uctívání, není jiný Bůh. Toto vyznání je základním kamenem islámské víry i jejího praktikování. Křesťané se dopouštějí smrtelného hříchu blasfémie, v islámské teologii „shirk“, tj. připisují partnery, spolupodílníky Alláhovi a tím se provinují proti zásadě jeho jedinství i proti jeho absolutní transcendenci ve vztahu ke světu a člověku. To je v islámu největší hřích a jediný neodpuštělný.⁴⁰ Jestliže se poruší pojetí Boha jako jediného, poruší se tím i víra a podřízení se Bohu.⁴¹

Z pojetí Boha jako jediného a absolutně transcendentního vyplývá v islámu také jasné postavení člověka. Člověk je vůči Bohu v postavení absolutní závislosti a podřízenosti. Jako neexistuje v islámu představa o tom, že Bůh se stal člověkem nebo se jakkoliv na lidskou úroveň snížil, tak islám neuznává ani sbližování opačným směrem, totiž přiblížení či připodobnění člověka Bohu. Člověk Bohu vděčí plně za svoji existenci i za její vnější podmínky (svět jako Boží stvoření). Člověk má také od Boha veškeré pokyny, jak žít, aby to bylo v souladu s Boží vůlí. A protože Bůh je nejen jediný a transcendentní, ale také mocný, od člověka se žádá úplná podřízenost, odevzdanost (to je význam slova „muslim“) a poslušnost. Principiálně jsou vlastně muslimy všichni lidé všech dob, i nevěřící, i věřící jiných náboženství – totiž z hlediska Božího je každý

⁴⁰ Korán: súra 4:48 a 31:13

⁴¹ ISLAHI, S. *Islam at a Glance*, str. 16-17

jednotlivý člověk jemu plně podřízený a poddaný. Ale islám zpravidla rozlišuje: zatímco Bůh má ve své podřízenosti všechny lidi, pravým muslimem je pouze ten, kdo se plně odevzdává pod Boží vládu (konkrétně ústním vyznáním jednosti Boží a pravosti Mohamedem zprostředkovaného Božího Zjevení) a plně koná jeho vůli (včetně pilířů islámu).

V souvislosti s mezináboženským dialogem se v křesťanském prostředí často diskutuje, zda je Bůh vyznáváný křesťany a Bůh vyznáváný muslimy (Alláh) tentýž Bůh, mj. v souvislosti s modlitbou. Islám má v této otázce jasno: Bůh je napříč časem i prostorem, napříč náboženstvími jeden a tentýž, Alláh. Tento vždy identický Bůh stvořil Adama stejně jako Ježíše, tentýž Bůh dal pravé Zjevení židům, křesťanům i muslimům a poslal jako své proroky Abrahama, Mojžíše, Ježíše i Mohameda. Ovšem právě jen islám preexistentně i aktuálně přijal a zachoval pravé a nefalšované Zjevení, a pouze muslim se jím řídí.

Ze základního pojetí Boha a člověka v islámu vyplývají také další specifická chápání. Islám podobně jako křesťanství dává Bohu přívlastek „milostivý“, avšak odpuštění hříchů chápe odlišně. Z titulu Boží svrchovanosti skutečně jedině Boží smilování a láska vedou k odpuštění hříchů a ke spáse, ale Boží milost je určena pouze těm, kdo si to zaslouží: „Spása v posmrtném životě bude záviset na víře a dobrých skutcích, ale rozhodnutí o spáse bude zcela v rukou Alláha.“⁴² Oproti křesťanství není v islámu žádný přímluvce za lidi u Alláha – Alláh koná z vlastní svrchované vůle a vlastního suverénního rozhodnutí. Islám také nezná, nebo dokonce polemicky popírá odpuštění hříchů „bez ničeho“, tj. zejména protestantské (luterské) pojetí ospravedlnění z pouhé milosti.

Také pojetí modlitby a bohoslužby v islámu se určitými nuancemi liší od křesťanství. Modlitba je hlavním prostředkem zajišťujícím vztah člověka k Bohu. Ovšem pravá islámská modlitba se řídí přesnými předpisy pro své provádění, aby skutečně byla výrazem úcty k Alláhovi a prostředkem k upevnění víry a poddanosti muslima. „Pravá modlitba je taková, která je provedena v náležitý čas, ve společenství; disciplinovaně a s plnou pozorností. ... Taková modlitba ukazuje plný respekt k Alláhovi.“⁴³ I když v praxi samozřejmě i muslimové znají osobní modlitbu „vlastními

⁴² Tamtéž, str. 25

⁴³ Tamtéž, str. 50

slovy“, základem modlitebního života zůstávají pravidelné denní modlitební časy, které v islámských zemích jsou veřejně vyhlášovány a zohledňovány i ve společenském životě.

Rovněž další z pilířů islámské víry – půst v měsíci ramadánu – je islámskou teologií interpretován jako zbožná povinnost, která má vést k plnému pokoření se před Alláhem a zvýraznění jeho suverenity. V implicitním vymezení vůči křesťanství se v islámské teologii zdůrazňuje, že půst nemá být výrazem asketismu – ten narušuje pravou svatost a pokoru a je proti duchu islámu.⁴⁴ Pravý půst přitom v důsledku pokoření před Bohem vede k posílení pokory, víry, solidarity i rovnosti v muslimském společenství a připravuje na boj za Alláhovu věc.

Podobně jako půst je vykládána další povinnost ukládaná islámskou zbožností – dávání almužny, zakát. Zde má opět jít o uznání Alláhovy suverenity nad celým životem, i nad vlastním majetkem a výdělkem. Zároveň jde o poslušnost a solidaritu uvnitř muslimské obce umma.

2.3.2 Pojetí víry a náboženství

Jak již bylo řečeno v souvislosti s pojetím Boha a člověka v islámu, vzhledem k absolutní nadvládě Alláha nad celým světem je potenciálně „muslimem“ (tj. poddaným Bohu) každý člověk každé doby – již v Koránu se hovoří o tom, že islám existoval odjakživa, takže muslimem mohl a měl být již první člověk a jako pravý muslim před Bohem. V užším slova smyslu může být potenciálně muslimem každý, kdo vědomě následuje Boha, ať již v jakémkoliv náboženství.

Ještě zúženěji jsou pak pravými věřícími, neboli muslimy „lidé Knihy“/“vlastníci Písma“, tj. židé a křesťané, kteří přijali pravé Zjevení skrze proroky, kteří byli posláni od Boha. Ale již v Koránu se poukazuje na to, že ani židé, ani křesťané ve své náboženské praxi pravé Zjevení nezachovali a odklonili se od něj zejména překrouceným chápáním jedi-
nosti a suverenity Boží.

Zcela specificky a „skutečně“ je tedy muslimem jen ten, kdo následuje Boha podle Zjevení daného Proroku Mohamedovi. „I když v duchovní rovině všechna

⁴⁴ Tamtéž, str. 79

náboženství jsou podobná islámu, pravý islám je to náboženství, které přišlo skrze posledního Proroka ve formě Koránu, protože v plnosti islámských prvků všechna ostatní náboženství přesahuje.⁴⁵

Zatímco křesťanství je formováno skrze vztah celoživotního učednictví k osobě Ježíše Krista, islám má v centru Korán a z něj plynoucí závazné, jednoznačné pokyny pro život. V důsledku naprosté suverenity Alláha nad všemi aspekty života každého člověka i celého Stvoření nárokuje islám všechny složky individuálního i společenského života. „Komplexní přístup“ islámu neodlišuje sekulární a náboženskou sféru; islám má být trvalý, universální, ucelený, pro celé lidstvo a celý lidský život. Jestliže vycházíme od jednoty a suverenity Alláha, pak všechny jeho příkazy obsažené v Koránu a v Tradici jsou závazné – islám tak poskytuje zjevené Boží směrnice pro celý život individuální i společenský. „Islám neponechává žádný problém stranou. Toto náboženství dominuje celému životu člověka. Řídí každý jeho aspekt: náboženský, intelektuální, mravní, praktický.“⁴⁶

To je jedna z příčin raného vzniku chalífátu – teokratické státní vlády a správy. Chalífát představuje dosud pro muslimy ideál, o který mají usilovat všude. Jedině chalífát nebo podobná islámská vládnoucí instituce může zajistit pravé a plné vykonávání islámu, který vychází ze suverenity Alláha a poddanosti člověka. Alláh je pravým zákonodárcem – Prorok jeho vyslaným hlasatelem – chalífát pak provádí implementaci Božích instrukcí zprostředkovaných Prorokem. V neislámském zřízení není zajištěna plná aplikace islámu – to je v současné době problém muslimských menšin zejména v sekulárních evropských státech, alespoň ve vidění některých muslimských zemí. Naopak pod muslimskou vládou je možné a nutné zajišťovat plnou aplikaci islámu v osobní i kolektivní rovině. Nemuslimové se nemohou stát skutečnými občany islámského státu, ale islámský stát je přesto odpovědný za jejich život.⁴⁷ Právě zde se historicky i v současnosti uplatňovaly různé postupy vůči nemuslimům. Korán umožňuje tolerování těch, kdo se islámu otevřeně neprotiví (soud náleží Alláhovi, muslimové mají vůči všem projevat pravé islámské ctnosti), umožňuje slovní misi, ale i násilné potírání těch, kdo pravé Zjevení (islám) odmítají. Podle islámu mají všichni lidé společný původ, proto nemá být žádné rozlišování podle rasy, země, jazyka – jediným rozlišovacím kritériem je právě islám. Vůči neislámské komunitě/jednotlivcům

⁴⁵ Tamtéž, str. 9

⁴⁶ Tamtéž, str. 102

⁴⁷ Tamtéž, str. 129-130

proto muslim má praktikovat „běžné chování“ (čestnost, pohostinnost), ale má se odlišovat od jejich význačných praktik/stylu (zde se mísí náboženské i kulturní aspekty, např. odlišování se od oholených křesťanů růstem plnovousu).

Islám se považuje a otevřeně označuje za náboženství nadřazené nad všemi ostatními náboženstvími, a to zejména skrze nadřazenost proroctví Mohamedova, který byl poslán k celému světu, s univerzálním, konečným a dokonalým proroctvím/Zjevením. Zároveň s tímto charakterem završení (časově poslední v řadě velkých monoteistických náboženství založených na Božím Zjevení) a jako reakce na námitky mladosti a nepůvodnosti pak islám zdůrazňuje svoji nadčasovost a trvalou existenci již od počátku (v této souvislosti se také objevuje výše uvedené označování např. Abrahama jako „muslima“). Proto právě islám by měl být přijat každým člověkem jako pravé náboženství a jako podmínka spásy. Z toho plyne misijní nárok a výzva. „Muslimský národ“ by měl jednak svědomitě sám zůstat v islámu, jednak šířit islám dál ve formě svědectví verbálního i praktického.

Vedle muslimské vlády je v islámu zdůrazňována také muslimská solidarita, jejímž hlavním dějištěm a ohniskem je náboženská obec, umma. Obec souvěrců se formovala již od počátků kolem Mohameda a její funkce zůstávají v platnosti dosud. Obec je místem výkonu hlavních náboženských povinností každého muslima (společné provádění modlitby, společné slavení začátku i konce půstu, odvádění a používání almužny), místem solidarity, vzájemné podpory, znásobování síly v obraně před nepřáteli i posilování jednotlivců ve víře a v pokoře před Bohem (včetně kontroly a tlaku na příslušné jednání).

Vyznání víry je jednou z trvalých povinností muslima a také základní podmínkou přijetí za muslima. Je nutné vykonat vyznání verbálně (nestačí v srdci souhlasit s islámskou vírou). Na druhou stranu i pokud někdo otevřeně vysloví vyznání víry, aniž by v ně věřil, je považován za muslima.⁴⁸ „Jestliže někdo celým srdcem věří, ale nevykoná verbální vyznání, není přijat jako muslim. Zůstane nemuslimem a bude s ním podle toho nakládáno.“⁴⁹ Zde je patrný formalistický a spíše právní než spirituální důraz v pojetí víry. Přitom v islámu nikdy neexistovalo žádné univerzální vyznání víry, které by shrnovalo dogmatické základy islámského učení s vyžadovalo ztotožnění podobně,

⁴⁸ Na tento rozpor poukazovali i autoři jiných knih – v ohledu kvality skutků: formálně dobrý skutek se neruší ani tím, když jeho vykonání např. vedlo k zanedbání naléhavé pomoci druhému

⁴⁹ ISLAHI, S. *Islam at a Glance*, str. 42

jako např. apoštolské vyznání víry v křesťanství. Nejblíže takovému pojetí je prohlášení: „Není boha kromě Alláha a Mohamed je jeho poslem a prorokem“. Toto krédo se nazývá šáhada a mají je pronést všichni věřící. V něm je zdůrazněn základ islámu – striktní monoteistická víra v jediného Boha a důraz na jediné pravé a úplné Zjevení skrze Mohameda. Tímto prohlášením se muslim hlásí k víře, že jediným cílem života je služba a poslušnost Bohu a že tento cíl je možné dosáhnout následováním učení posledního proroka Mohameda.

Vedle aspektů vykonávání náboženství je v islámu specifické také chápání spasení, které je značně odlišné od křesťanské soteriologie. Spasení jako termín se sice v islámu vyskytuje a má význam vysvobození, záchrany, podobně jako v Bibli. Přesto však tento pojem není muslimy brán jako vyjádření jejich absolutních náboženských cílů. V islámu je výstižnější mluvit o blaženosti.⁵⁰ Muslimové věří, že jim Bůh může poskytnout věčnou blaženost, ale vždy s přičiněním jednotlivce. Víra a skutky přinášejí Boží požehnání. Přitom víra je pokládána za Boží dar, zatímco skutky a hříchy jsou v odpovědnosti člověka. Záchrana hříšníka je možná jen tehdy, pokud sám usiluje o nápravu. Člověk není ve své podstatě zlý, proto islám nerozvíjí ani neakceptuje učení o spáse, která by vyžadovala zástupnou oběť na vykoupění hříšníků a jejich navrácení do čistého vztahu s Bohem.⁵¹

2.3.3 Šaría

Šaría je označení pro svatý zákon. Doslovný význam daného slova není přímo zákon: pochází z arabského „stezka“, jak v běžném smyslu, tak v přeneseném s významem „pravá cesta“, kterou určil Bůh. Přitom vzhledem k chápání Boha a člověka v islámu taková pravá cesta v sobě zákon nese. Šaría představuje určitou analogii s hebrejským termínem „tora“ – jde o Bohem zjevený soubor pravidel pro uspořádání života tak, aby odpovídal Boží vůli a postavení člověka.

V Koránu sice je užíván i pojem „Duch Boží“, ale na rozdíl od křesťanství islám nezná pojetí Ducha svatého jako oživovatele věřícího jednotlivce i obce. Uspořádání, strukturu a život muslimské obce ummy určuje a řídí právě šaría. Navíc vzhledem ke „komplexnímu nároku“ islámu, který neodděluje náboženskou a světskou oblast, šaría zahrnuje všechny oblasti života, protože všechny spadají pod Boží zákonodárství. Právě

⁵⁰ Viz Korán 2,2-5

⁵¹ DENNY, F. M. *Islám a muslimská obec*, str. 6

šaría tak činí z islámu náboženství zákona ještě výrazněji, než je tomu u židovství, které tak někdy bývá označováno v kontrastu s křesťanstvím jako „náboženstvím milosti“.

Šaría se vyvinula ze čtyř zdrojů: Koránu, Sunny Proroka, konsensu, analogie. Korán obsahuje řadu výroků Proroka ke konkrétním otázkám života jednotlivce i náboženského společenství muslimů, ummy. Tyto výroky, které byly proneseny v konkrétních situacích prvních muslimů, zakládají jak osobní, tak společenský étos pravého muslima. Mohamed se musel zabývat jak otázkami rodinnými, tak obecněji sociálními a politicko-vojenskými. Právě oblast rodinného náboženského práva je dosud v rámci šaría velmi významná a v neislámském světě nejvýrazněji reflektovaná a kritizovaná (zejména otázky spojené s postavením žen). Z hlediska islámského náboženského vidění je však základem koránového zdroje šaría pevné pouto poddanosti člověka Bohu a pouto společné praxe a vzájemné solidarity mezi muslimy navzájem, které je nosné zejména ve vztahu k vnějším protivníkům.

Protože však již v prvních generacích po smrti Mohameda vyvstávaly situace, které v Koránu nejsou explicitně pojednány, dalším zdrojem šaría se stala tzv. Sunna Proroka, neboli soubor pravidel pro správnou životní praxi muslima v různých situacích odvozených z příběhů o konkrétním počínání Proroka. Tento pramen však na rozdíl od Koránu nebyl záhy a striktně kanonizován, takže se postupně z různých stran objevovaly různé doplňky, které v různém rozsahu dosáhly obecného uznání jako skutečná součást Sunny. Právě skrze tento zdroj tedy do islámského náboženského práva pronikaly zásady odpovídající potřebám výbojného, expandujícího a mocensky ambiciózního islámu.

Konsensus a analogie jsou v základu spíše metodami, jak na základě Koránu a Sunny aktualizovat a dále rozvíjet zásady pro správný život muslimů i ummy. I když se všechny stránky života netýkají kultu, islámský zákon všem skutkům ve všech oblastech života přiděluje určitou hodnotu na stupnici od „zakázaného“ přes „indiferentní“ po „povinné“. Přesná orientace je důležitá zejména vzhledem k islámskému vidění Božího milosrdenství – Alláh je milosrdný, ale k tomu, kdo se může prokázat vírou a skutky, tedy k pravému muslimovi. Proto je třeba mít pro hodnocení všech druhů skutků hodnotící měřítko. K jejich vytvoření pak vedle Koránu a Sunny právě slouží také analogie a konsensus.

Analogie i konsensus předpokládají existenci muslimské obce, ummy, a také kvalifikovaných teologů a právníků islámu. Analogie představuje postup, kdy se pravidla pro počínání v nové situaci či řešení nového problému, pro které není přímé

vodítka v Koránu ani v praxi Proroka, odvodí cestou přiřazení nové situace k některé již kvalifikované. Tento postup je možný vzhledem k tomu, že muslimové věří v dokonalé a všechny oblasti života obsahující Boží vedení a jsou ochotni se mu podrobit. Proto také věří, že veškeré počínání je Bohem nějak hodnoceno a že toto hodnocení je poddaným muslimům zjeveno. Místem poznávání analogie je muslimská obec, umma.

Již analogie vyžaduje určitou míru konsensu. Ale konsensus jako nástroj i zdroj islámského náboženského práva se uplatňuje ještě v dalším kroku – při vytváření pravidel a měřítek, která nelze ani přímo odvodit z Koránu či Sunny, ani postihnout analogií.

Právě v souvislosti s odlišnostmi v chápání a používání analogie a zejména konsensu se vyvinuly různé právní školy. Z nich čtyři hlavní, všechny sunnitské, jsou školy hanafijská, malichijská, šafijská a hanbaliovská. Ty mají širokou autoritu a jejich představitelé jsou vyhledávání a dotazování stran správné praxe ze strany muslimských světských zákonodárců, politiků, ale také teologů a individuálních věřících.

Jak již bylo řečeno, šaría zahrnuje veškeré okolnosti života a představuje tak směs práva, náboženské ideologie a morálky. V křesťanském prostředí je pojem šaría spojován s představou uzavřeného kodexu, který je nebo není v určitých zemích aplikován (viz mediální vyjádření, že cílem např. islamistů v Turecku je nahrazení civilního zákoníku šariíou). Nicméně stupeň aplikace šarií v různých islámských zemích je různý. Totální aplikace šarií předpokládá prakticky teokratickou vládu a používání islámských náboženských soudů (qádís) jako jediné soudní soustavy, tedy i pro ekonomickou, politickou a trestně-právní kriminální oblast. Ve většině soudobých islámských zemí se šaría v tomto rozsahu neuplatňuje. Nejrozšířenější je aplikace šarií v oblasti rodinného práva (uzavření a rozvedení manželství, majetkové a dědické otázky, výchova dětí).

Jak již bylo uvedeno v první kapitole, jak arabské, tak turecké expanze byly spojeny s „vývozem“ státně-administrativního systému i právního pořádku. Islámské právo bylo až do poloviny 19. století jediným psaným a platným právem v muslimských oblastech a v oblastech s muslimskou nadvládou. Od druhé poloviny 19. století však v intenzivnějších stycích s moderními státy došlo ke konkurenci různých právních systémů a tím i k nové reflexi a vývoji v rámci islámského práva. Zpočátku šlo o vývoj směrem k „modernizaci“, takové úpravy se týkaly zejména postavení žen – práva dosáhnout rozvodu i ochrany před svévolným rozvodem ze strany manžela (tradiční islámské právo umožňovalo muži provedení rozvodu, resp. propuštění manželky

pouhým pronesením předepsané zatracování formulace), právo na vlastní majetek, regulace polygamních svazků.⁵²

V posledních desetiletích, kde mezníkem byla islámská revoluce v Íránu roku 1979, se v islámských oblastech objevila fundamentalistická reakce, která se vyznačuje snahou o návrat k islámské původnosti, včetně snahy o co nejširší aplikaci původních právních zásad islámu.⁵³ Heslo „zpět k šaríe“ je jednou z hlavních charakteristik islámského fundamentalismu a je zpravidla spojeno s ambicí etablovat chalífát, tj. dosáhnout státní moci, která pak umožní i aplikaci islámského práva ve společnosti.

Vyplňování příkazů šaríi většina muslimů nepovažuje za žádné omezování, dokonce ani ženy, které tak bývají viděny z křesťanské strany. V pozadí akceptace šaríi prostými muslimy je jejich základní názor, že jediný správný vztah mezi člověkem a Bohem je vztah otroka a pána – a že šaría napomáhá ke správné orientaci v životě. Naopak, u nemuslimů často považují jejich nevázanost jasnými pravidly za zásadní nedostatek. Islám navíc hlásá, že muslim se nemusí Boha obávat, neboť jeho hlavními vlastnostmi jsou spravedlnost a milosrdenství. Navíc člověk je od Boha vybaven rozumem, vůlí a svobodou. Lidé jsou tak sice sluhy Alláha, ale zároveň Božími chaláty pověřenými dozorem nad chodem univerza, jenž je v rukou Božích.⁵⁴ Povinnosti islámu pak plní svobodně a s vírou, že jim přinesou pravé vysvobození z otroctví lidské nedostatečnosti a sklonu k hříšnosti. Pokud je služba Alláhovi dobrovolným činem, je pak muslim odměněn na tomto světě a jeho život se mu stává osvobozením a uspokojením. Dá se říci, že ideál života ve službě a poslušnosti jedinému Bohu na základě jednoznačných měřítek pro všechny činy je všemi proudy muslimstva sdílen.⁵⁵

2.3.4 Džihád

„Džihád je jeden z klíčových pojmů islámské věrouky a právní teorie, pilíř islámského pohledu na svět a na místo islámu v něm.“⁵⁶ Tak souhrnně vystihl Miloš Mendel úsilí o upevňování víry, tedy *džihád*. Tento pojem v samotném islámu prodělal

⁵² ANDERSON, N. *Islam in the modern world. A Christian perspective*, str.55-56

⁵³ Tamtéž, str. 96-114

⁵⁴ DENNY, F. M. *Islám a muslimská obec*, str. 98

⁵⁵ Tamtéž, str. 19

⁵⁶ MENDEL, M. *Džihád : Islámské koncepce šíření víry*, str. 24

několik významových posunů a pro svou nejednoznačnost založenou již v Koránu se stal jedním z ústředních předmětů exegetických analýz i právních výkladů v kontextu šaríi.

V nejobecnějším významu znamená džihád komplexní snažení o věc islámu⁵⁷. V nejširším smyslu je synonymem pro islámský životní způsob, který se odvíjí od ztělesněného příkladu zbožného života proroka Mohameda. V první řadě má význam upevňování a zachovávání čisté víry na osobní rovině. Jde o neustálou bohuľibou a charitativní činnost jedince, která má vést k dosažení ideálního stavu sociální rovnosti a spravedlnosti. V tomto smyslu je džihád jedním ze základních nařizení a povinností (fard), jejichž plnění je nezbytným předpokladem, aby člověk nepřišel o Bohem dané postavení muslima. Osobní džihád tedy zahrnuje zachovávání hlavních pilířů islámské víry, tj. vyznávat víru v Alláha a odevzdávat se do jeho vůle, ve stanovený čas se modlit a postit, dávat almužnu a aspoň jednou v životě vykonat pouť do Meky, pokud to zdraví a finanční zabezpečení dovoluje. K tomu všemu je zapotřebí konat dobro v souladu s islámským etickým kodexem a potírat v sobě samém zlo.⁵⁸ Muslim, který takto žije a naplňuje svým životem džihád, je „mudžahid“, tedy vykonavatel džihádu. Toto pojetí koresponduje s výkladem první muslimské obce v prvním mekkánském období (610-622), kdy se zmínky o úsilí (džihádu) koncentrovaly výhradně na otázku vnitřní individuální zbožnosti. Násilný džihád byl v tomto období dokonce zapovězen, alespoň podle tradičního výkladu 94. verše 15. sůry.

Další významovou rovinou džihádu je vnější islámská misie šířící se různými formami misijní činnosti, včetně šíření islámu bojem. Tento výklad je zcela legitimní z hlediska Koránu (Korán mluví asi na třiceti místech o džihádu ve smyslu ozbrojeného boje)⁵⁹ a všechny výklady klasického islámského se ubírají tímto směrem. V historickém kontextu vývoj tohoto chápání džihádu odpovídá vývoji muslimské obce po odchodu do Medíny (622), když se pod tlakem odpůrců silněji začaly uplatňovat politické ambice v kombinaci se snahou o šíření nové víry. Teologicko-právní výklad vnějšího džihádu předpokládá vynaložení jak individuálního tak kolektivního úsilí.⁶⁰ Přesto se však většina klasických výkladů shoduje v názoru, že ozbrojený džihád není individuální, ale kolektivní⁶¹ povinností obce – mj. předpokládá určité finanční, hmotné i morální zázemí.

⁵⁷ MENDEL, M. *Islámská výzva*, s. 73

⁵⁸ MENDEL, M. *Džihád : Islámské koncepce šíření víry*, str. 24

⁵⁹ KROPÁČEK, L. *Islám a Západ : Historická paměť a současná krize*, 97

⁶⁰ MENDEL, M. *Džihád : Islámské koncepce šíření víry*, str. 26

⁶¹ KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*, s. 114

Navíc v souladu s naprostou většinou interpretací šaría je ozbrojený boj legitimním prostředkem džihádu jen tehdy, když jsou vyčerpány všechny ostatní možnosti obhajoby a šíření islámské víry. Navíc má jít vždy o obranný boj. Případy použití násilí ve jménu islámu ovšem ukazují, že povinnost bojovat za víru je silně zakořeněna v podvědomí muslimů a nejen že nebere v úvahu nuancované teologicko-právní interpretace, ale naopak někdy ozbrojený džihád staví do služeb extrémních ideologií a označují jej za povinnost každého muslima.

Zejména v počátečním období první muslimské obce se chápání džihádu rychle vyvíjelo od nenásilného k násilnému a od vnitřního k vnějšímu pojetí. Ve druhém století islámského letopočtu se stal závažným ideologickým problémem, a tak klasická právní exegetická věda se na základě sjednocení interpretací pokusila vymezit džihádu jednoznačné místo. Následovala staletí relativní stability, blahobytu a také úspěšné expanze islámu, který zaujímal mocenské postavení ve všech oblastech své přítomnosti, což vedlo k postupnému oslabení významu džihádu. Až s postupným úpadkem islámské politické moci opětovně roste význam džihádu, k němuž se počínaje 16. stoletím opětovně vrací také islámská právní věda.

Komentátoři šaría v této době se shodují v tom, že v džihádu jde o boj proti nevěřícím cestou jejich zabíjení, zmocňování se jejich majetku, ničení jejich svatých. Podkladem k tomuto pojetí džihádu je islámská právně-politická teorie o vymezení islámské obce vůči neislámskému okolí. Svět je rozdělen na příbytek islámu (dár al-islám) a příbytek války (dár al-harb). Příbytek islámu tvoří národy podřízené islámské vládě, pod níž se uplatňuje šaría. Příbytek války tvoří nemuslimská území a národy, které nejsou pod nadvládou islámu, a tedy ani v souladu s Božím zákonem. Příbytek války žije v chaosu a nesouladu, častém válčení, je proto nebezpečím pro příbytek islámu. Vůči příbytku války je proto zapotřebí džihádu – úsilí o šíření pravé víry jako záruky míru a pořádku. Násilné obracení na islám Korán přísně zapovídá⁶², ale podmanění si území a zavedení šaría jako Božího řádu je považováno za výsadu i pro podmaněné.

Šáfiovská právní škola výše uvedenou teorii doplňuje ještě o třetí „území příměří“ (dár as-sulh) nebo území dohody (dár al-ahd). Jde o území, kde je s nevěřícími, kteří se neprotiví muslimské vládě, uzavřena smlouva o dobrovolném podrobení (které

⁶² Korán 2,256

je potvrzeno odváděním daně) s možností ponechat si vlastnictví půdy a jiného majetku.⁶³

V některých islámských směrech se vedení džihádu vykládá jako „šestý pilíř víry“⁶⁴. Takové chápání implikuje závazek pro každého muslima, přičemž nedává dostatečná kritéria pro odlišení jednotlivých rovin a způsobů džihádu, zejména pokud jde o rozlišování náboženské a nenáboženské války. A. Křikavová připomíná „Každá válka za účasti muslimů nebo i pouhé použití zbraně muslimem mohou být koneckonců vydávány za boj v zájmu víry, tedy *džihád*. Ačkoli toto stanovisko představuje extrém, který dosavadní dějiny a praktická zkušenost popírají, je typ uvažování, který k tomuto extrému vede, v islámu obsažen a nelze vyloučit jeho materializaci a případné zneužití.“⁶⁵

Konečná meta džihádu byla vytyčena natolik obecně a dlouhodobě, že džihád mohl být ztotožněn s usilováním a trváním celého lidského rodu, a to zcela ve shodě se smyslem koránových veršů „A bojujte proti nim, dokud nebude konec svádění od viry a dokud nebude všechno náboženství patřit Bohu. Jestliže však přestanou, pak skončete nepřátelství, ale ne proti nespravedlivým. (súra 2,189—193)

V současné době, v rámci modernizačních i reformních hnutí, je pojem „džihád“ předmětem nejrůznějších interpretací. V některých nabývá univerzálnějšího smyslu a přesouvá se do ekonomicko-politické oblasti se snahou řešit národní i mezinárodní krize zejména sociálního charakteru. Často se džihád v současnosti vykládá více obrazně či abstraktně, čemuž napomáhá etymologie („snaha“, „vynaložené úsilí“) – hlavní důraz se pak klade na přemáhání vlastních vášní a slabostí. Jiné interpretace zdůrazňují džihád jako prostředek obnovování islámských hodnot a dosažení ideálního islámského státu⁶⁶. Přitom může jít jak o obnovu konkrétní muslimské společnosti, tak o zahájení džihádu v islámském světě a pak jeho šíření i mimo něj, se snahou odstranit bezbožné systémy a nastolit Boží moc v celém světě. Vedle mocenské, společenské roviny pak jde i o přesvědčení všech jednotlivců, včetně indiferentních, odpadlíků a protivníků, o správnosti „cesty Alláhovy“.

⁶³ MENDEL, M. *Džihád : Islámské koncepce šíření víry*, str. 49

⁶⁴ Bylo to např. tvrzení Cháridžovců, viz MENDEL, M. *Džihád : Islámské koncepce šíření víry*, str. 89

⁶⁵ KŘIKAVOVÁ, A., MENDEL, M., MÜLLER, Z. *Islám: Ideál a skutečnost*, s. 130

⁶⁶ KOVÁŘ, J. *Islám a muslimské země*, str. 18

Některé současné pokusy o interpretaci džihádu, které usilují o mírové zaměření islámu, se pokoušejí reinterpretovat příslušné pasáže Koránu jednak větším přihlédnutím ke konkrétním místním a časovým okolnostem zjevení daného textu (zejména pokud jde o násilný džihád), jednak zohledňováním Božího milosrdenství.⁶⁷

Modernisté nevylučují možnost zhostit se džihádu různými způsoby, neztracují individuální přístup, neboť soudí, že smysl džihádu se vyjeví jen tomu, kdo se do něho zapojí.⁶⁸ V šíitském prostředí je pak myšlenka džihádu tradičně spojována s eschatologickou představou konečného vítězství islámu a tedy i s duchovnějším pojetím pozemského džihádu.

Některá radikální reislamizační hnutí pak vidí mezi islámem a všemi současnými lidskými společnostmi zásadní a nesmiřitelný rozpor.⁶⁹ Svět je „džahilíja“, oblast nevědomosti a barbarství, jaké předcházelo vystoupení proroka Mohameda.⁷⁰ Pravý muslim se má od džahilíje distancovat a v duchu džihádu bojovat za její zničení a nahrazení pravou islámskou společností po vzoru proroka Mohameda a jeho druhů.⁷¹ Takováto reislamizační hnutí se projevují zejména v posledních 20 – 30 letech hlavně v arabské oblasti. „Zrod islámského radikalismu se zde často velmi přesně shoduje s dospíváním generace, která se narodila po získání nezávislosti a převzetí politické moci místními elitami.“⁷² Až do poloviny osmdesátých let se zastánci reislamizace rekrutovali z prostředí méně vzdělaného chudšího obyvatelstva, v současnosti jsou však jeho nositeli hlavně mladí příslušníci středních i vyšších vrstev, často s vysokoškolským vzděláním nabytým v západním světě. Tito islamisté, na Západě obecně nazývaní „islámští fundamentalisté“, považují vnitřní i vnější džihád za základní nosník islámské víry a v souladu s tradicí i některými oddíly Koránu považují zejména fyzický, bojovný džihád za akt nejvyšší záslužnosti před Alláhem.

Džihád má z hlediska islámské misie v křesťanském světě díky svým rozmanitým dimenzím a aplikacím zásadní důležitost.

⁶⁷ KROPÁČEK, L. *Islám a Západ : Historická paměť a současná krize*, str. 98

⁶⁸ KŘIKAVOVÁ, A., MENDEL, M., MÜLLER, Z. *Islám: Ideál a skutečnost*, s. 131

⁶⁹ KEPEL, G. *Boží pomsta*, str. 26

⁷⁰ Tamtéž, str. 26

⁷¹ Muhamed a jeho druhové v roce 622 po Kr. opustili Mekku, kde vládla džahilíja, a odešli do Mediny; viz MENDEL, M. *Islámská výzva*, str. 26

⁷² KEPEL, G. *Boží pomsta*, str. 164

2.3.5 Islámská výzva

Další z termínů islámské vědy, který je vedle džihádu klíčovým pojem z hlediska koncepcí šíření víry, je da'wa. Objevuje se zejména v debatách islámských reformistů 20. století o novém pojetí islámské misie v Evropě. Pojem „ad-da'wa al-islamíja“ se do evropských jazyků nsnadno překládá. Nejčastější překlad je „islámská výzva“. V islámských kontextech lze da'wu interpretovat umírněně jako „pozvání“, nebo radikálněji jako „výzvu“ – ke konfrontaci. V té nejmírnější podobě u islámského reformismu má význam „misie“,⁷³ kde „výzva“ znamená „pozvání“ k islámskému hodnotovému systému. V dnešní době však tento výklad není převažující, neboť v dílech mnoha islámských autorů výraz „da'wa“ je užíván spíše jako výraz konfrontace s nepřátelským nevěřícím světem, který je třeba i násilně přivést k cestě Božího plánu.⁷⁴ Toto pojetí nachází uplatnění nejen v teologickém kontextu, ale stále výrazněji se přesouvá do roviny politické ideologie.

Teologie da'wy vychází z Koránových textů, kde se objevuje v poměrně velké frekvenci. Hlavní schéma je jasné a jednoduché Bůh vyzývá lidi, aby uvěřili v islám, tedy aby se podrobili pod Boží vůli. Islámští interpreti z Koránu často vyvozují tezi, že da'wa byla zjevná u všech proroků, přičemž jejich zvěst vždy obsahovala autentický islám, i když Mohamed samozřejmě zůstává pečeti proroků a posledním zvěstovatelem Boží islámské výzvy. Na tomto základě se u středověkých učenců vžil pojem „Prorokova výzva“ (da'wat an-nabí). Zejména v prvním období po Mohamedově smrti, v době obrany, prvních výbojů a zakládání islámského zákonodárství, byla da'wa uplatňována na základě praxe Mohameda a jeho souvěrců z prvotní ummy.

Postupně se výraz da'wa a jeho chápání začaly zkomolovat. Zmíníme jen některé tendence. Ze sémantického významu se začal ztrácet náboženský kontext významu a spíše nabývalo vrchu světské chápání. Za pozdních majjovců da'wa zastřešovala ideologické zdůvodnění politické moci. Pod pojmem da'wa se pak chápala již jen aktuální interpretace Boží zvěsti vyjadřovaná v podobě šáríi a teologických traktátů, které mnohdy odpovídaly zájmům momentální politické moci chalífátu. S tím souvisí snahy přeformulovat da'wu pro poměry na nově dobytých územích, kde byla převaha bezvěrců (polyteistů) a jinověrců (křesťanů a židů). Klíčová byla otázka, zda a jak prezentovat Boží da'wu jinověrcům a bezvěrcům, zejména do jaké míry by se mělo

⁷³ MENDEL, M. *Džihád : Islámská koncepce šíření víry*, str. 58

⁷⁴ MENDEL, M. *Náboženství v boji o Palestinu*, str. 151

použít násilí? Statut jinověrců se ujasnil relativně rychle a násilí proti „lidu Knihy“ bylo zapovězeno, pokud nešlo o ty, kteří odporovali cestě džihádu. Vztah k bezvěrcům se ubíral jinou cestou, kromě ojedinělých dohod o příměří motivovaných především ekonomicky byl vztah k bezvěrcům podřízen přísnému řádu, jehož součástí byla i možnost ozbrojeného džihádu.

V klasických právních textech *da'* a znamená samotný *Š*oží zákon ve svém tradičním procesu. V sunitském právním smyslu je to výraz pro ty, kteří naslouchali výzvě (učení) Proroka, tedy *umma*, která se stala synonymem pro výraz *da'* a. Někdy se však *da'* a používala i ve smyslu výzvy k přidělení moci nad *ummou* určitému jedinci – zde šlo často o manipulaci světské moci s duchovními hodnotami. V náboženském smyslu bylo historicky uplatňování *da'* y výraznější v šíitské oblasti.

Výrazem *da'* a se označovala také mnohá reformní hnutí a disidentské organizace. Zde se *da'* a vykládá jako „misie“ nebo „propaganda“. Tato hnutí vyvíjela misijní aktivity a školení, včetně využívání masových ovlivňovacích prostředků. Řada těchto hnutí má nadnárodní působnost a jejich vliv zasahuje a aktivizuje také muslimské enklávy v Evropě.

2.4 SHRnutí

V této kapitole jsme ukázali některé aspekty islámu, které jsou relevantní z hlediska vztahů islámu a křesťanství, včetně islámského hodnocení křesťanství a islámského misijního potenciálu.

Viděli jsme, že islám se s křesťanstvím od počátků vyrovnává, a to již v Mohamedově rané misii, resp. v Koránu. Již od počátku je postoj islámu ke křesťanství polemický, místy velmi ostře kritický až odmítavý, ale místy také smířlivý. Předmětem polemik je zejména osoba Ježíše, kterému je v islámu přiznáváno místo významného proroka, který je přímým předchůdcem a ohlašovatelem Mohameda a v jistém smyslu po něm nejvýznamnějším poslem *oží*m. Islám však na pozadí tohoto pozitivního vidění Ježíše rozhodně odmítá křesťanskou kristolonii, která z pohledu islámu znamená oslabování jedinství, suverenity i absolutní transcidence *oží*.

Islám považuje sebe za dokonalé náboženství, které jako jediné přijalo a nefalšovaně zachovalo pravé a úplné *oží* Zjevení. Křesťanům i židům je na tomto

pozadí přiznáno, že rovněž byli příjemci Božího Zjevení, jako příjemci Tóry a Evangelia jsou „vlastníky Písma“ neboli „lidem Knihy“. Avšak dopustili se překroucení Zjevení ve své náboženské a životní praxi. Korán v tomto směru více a ostřeji polemizuje s židovstvím. Toto hodnocení v pozdější expanzi islámu vedlo k ambivalentnímu postoji ke křesťanům a židům jako jinověrcům jim na jedné straně mohlo být umožňováno vykonávání vlastní víry, aniž by byli předmětem islámské misie a džihádu, avšak na druhé straně mohli být jako odpůrci islámu potíráni i násilným způsobem. Tato ambivalentnost v hodnocení zejména křesťanství přetrvává v islámském světě dosud.

Ukázali jsme hlavní rozdíly mezi islámem a křesťanstvím, které spočívají v pojetí Boha a člověka i v pojetí náboženství a víry. Islám trvá na striktní jedinství a absolutní transcendentnosti Alláha, z čehož vyplývá absolutně odlišné a podřízené postavení člověka, ale i důsledky pro chápání Boží lásky a milosti, odpuštění hříchů, spásy. Náboženství a víra jsou v islámu oproti křesťanství pojaty komplexněji (včetně nároků na společenské uspořádání a výkon politické moci) a mají více formalistický a právní charakter. Tomu odpovídá i skutečnost, že v islámu je hlavním zdrojem zjevení a orientace víry kniha (Korán), zatímco v křesťanství osoba (Ježíš Kristus).

Z hlediska islámské misie se v rámci komplexnosti islámu jeví jako relevantní existence šarií, theologicko-právního souboru pravidel a měřítek pro vedení řádného muslimského života. Prosazení šarií patří k základním cílům reislamizačních hnutí.

Pro islámskou misii je klíčovým pojmem džihád, který zahrnuje jak důraz na pěstování osobní zbožnosti, tak na vnější šíření islámu, a to včetně případného použití násilí. Různá pojetí džihádu jsou rovněž zásadními prvky v reislamizačních aktivitách, včetně působení v křesťanském světě.

V závěru kapitoly pak byl připomenut ještě další tradiční pojem islámu, da'wa, neboli (islámská) výzva. I když tento pojem není v křesťanském světě reflektován tak silně jako džihád nebo šaría, tvoří rovněž součást tradiční islámské theologické reflexe v oblasti upevňování a šíření islámu.

Všechny aspekty islámu připomenuté v této kapitole nabývají na důležitosti v kontextu misie zejména vzhledem k soudobým reformním tendencím, v jejichž rámci muslimové hledají v minulosti podněty pro opětné prosazení islámu ve vlastním životě, společnosti i v celém světě.

3. ISLÁMSKÁ MISIE V KŘESŤANSKÉM SVĚTĚ

V první části jsme ukázali, jaké byly historické styky mezi islámským a křesťanským světem i jaké je současné islámské osídlení v Evropě, které i přes značnou sekularizaci veřejného prostoru nadále dominuje z náboženství právě křesťanství. Z tohoto přehledu vyplynulo, že islám se právě v Evropě (resp. obecně v západním světě, včetně USA) stává významným a veřejně viditelným náboženstvím. Přitom muslimští obyvatelé Evropy většinou nejsou starousedlíky, ale přistěhovalci z posledních desetiletí. Vzhledem k tomu tvoří zpravidla spíše marginální menšinu, místy téměř izolovanou od většinové společnosti.

V první i druhé části jsme pak ukázali, že islám má v sobě potenciál jak pro komunikaci s křesťanstvím, tak pro konfrontaci s ním. Ambivalence postoje islámu a muslimů ke křesťanství a křesťanům se projevuje již od Mohamedova působení shrnutého v Koránu, přes islámskou mocenskou expanzi do tradičních křesťanských území v Asii, Africe a Evropě až po současnost, kdy islám v Evropě místo mocenského postavení je v situaci tolerované menšiny.

V této závěrečné části navážeme konkrétními příklady současné islámské misie v Evropě reprezentující křesťanský svět.

3.1. PROJEVY ISLÁMSKÉ MISIE V SOUČASNÉ EVROPĚ

Klíčovým pojmem současných misijních projevů islámu v Evropě je „islamizace“. Islamizační a reislamizační hnutí mají svůj původ v oblastech, kde islám tvoří většinové vyznání obyvatelstva a je reprezentován i držiteli politické moci. V těchto oblastech jde v islamizaci o oživení tradičních muslimských náboženských i kulturních hodnot v životě jednotlivců, rodin, náboženských obcí i celé společnosti. Zčásti jde o snahu srovnatelnou např. s katolickým aggiornamentem spjatým s 2. vatikánským koncilem – jde o vyrovnání se náboženství se situací moderního světa mezi póly přizpůsobení a opozice.

Ve vztahu k Západu pak islamizační hnutí často vycházejí z dělení světa na dár al-islám a dár al-harb, přičemž odmítají zejména sekulární materialismus a konzumní způsob života evropských společností i liberální morálku, které považují za modloslužebnictví. Na druhou stranu neodmítají pokrok vědy a techniky. Ambivalentní

názor mají na demokracii, když schvalují vysoké sociální standardy, avšak nesouhlasí s liberálním přístupem k individuálním právům.⁷⁵ Islamizační ideologové hodnotící Západ přitom zpravidla žijí ve většinově muslimských zemích, zejména arabských a své názory šíří především prostřednictvím imámů, dále prostřednictvím odnoží příslušných organizací v Evropě a s použitím elektronických médií, především internetu.

Pokud jde o muslimy přítomné v Evropě, již v první kapitole jsme ukázali, že jejich náboženská uvědomělost s příchodem do Evropy zpravidla roste. Náboženská horlivost se projevuje nejprve v rovině vnitřního džihádu, tj. horlivým a důsledným vykonáváním příkazů a povinností islámské víry. Již tento vnitřní džihád však má i svou vnější dimenzi, protože právě jím se islám stává v Evropě viditelným náboženstvím.

Muslimští horlivci, a to i čerstvě na islám obrácení nebo takoví, kteří v domovských islámských zemích byli jen vlažnými muslimy, v reakci na západní kulturu usilují o islamizaci ve všech oblastech života. Na prvním místě je stvrzení vlastní muslimské identity. To se projevuje mj. na zevnějšku. U mužů je typická mužská islámská košile, pokrývka hlavy a na tváři a bradě vous. Ženy se zahalují do tmavšího jednobarevného oděvu sahajícího po kotníky a zápěstí, hlavu zahalují šátkem nebo i závojem přes obličej. Striktně se dodržuje zákaz konzumace alkoholických nápojů a vepřového, přičemž tyto dietní příkazy se větší muslimské skupiny snaží prosadit i do společného stravování např. ve školách svých dětí. Důslednost sahá až po nahrazování zubního kartáčku přírodní větvičkou *siwák* (miswák), jakou dle tradice používal prorok Mohamed – v Evropě je k dostání v muslimských obchodech.

Také v rodinném životě se objevuje mnoho příležitostí k důsledným projevům islámu a sounáležitosti s muslimskou ummou. Především se dodržují pravidla šaríi pro rodinné soužití, zejména rozdělení rolí mezi mužem a ženou, způsob výchovy dětí s různými zásadami pro prvorozeného chlapce, pro ostatní syny a pro dcery. I v Evropě praktikují muslimové ochranu dívek a rodinné cti v souladu s islámskými tradicemi i tradiční způsoby opatrování manželských partnerů pro vlastní děti ve věku právě dosažené plnoletosti.

Ve spirituální rovině muži dodržují denní modlitební časy, ať jsou zaměstnaní nebo bez práce. Postupně se rozšiřuje i množství oficiálních mešit a nouzově adaptovaných prostor pro společné shromažďování v pátek a u příležitosti svátků, zejména ramadánu a slavnostního zahájení poutní doby. Stále více evropských

⁷⁵ DENNY, F. M. Islám a muslimská obec, str. 155

muslimských enkláv usiluje o získání vlastního imáma. Zakládají se i vlastní islámská pohřebiště, na nichž platí zásada trvalé existence příslušného hrobu.

V rámci muslimských obcí v Evropě se pak uplatňují komplexnější islamistické ideje mimoevropského původu. Obce se zapojují do mezinárodních charitativních aktivit islámských nadací, ale i do organizací s politickým programem. V mnohých zemích Evropy se muslimské obce zapojují do projektů sledujících systematickou islamizaci celého muslimského života. Například islamizací vědy se zabývá od roku 1981 Mezinárodní institut islámského myšlení (*IIIT*) v Herndonu ve Virginii v USA. Tato organizace má na starost rozvoj akademického výzkumu metodologie a filosofie sociálních věd z islámské perspektivy, který zahrnuje i kritiku západního myšlení a západní civilizace. Institut spolupracuje s islámskými univerzitami v Súdánu, Alžírsku, Jordánsku, Malajsii a Pákistánu a ovlivňuje také aktivity muslimských vědců sídlících v Evropě.

Velkou péči věnují evropské islámské obce i jejich mimoevropským podporovatelům muslimské mládeži. Jsou pro ni vytvářeny koránové večerní školy i aktivity v rámci nadnárodních islámských organizací se sociálním zaměřením. Prostřednictvím internetového spojení jsou evropské muslimské mládeži vykládány základy islámu, islámského práva, islámské charitativní činnosti, islámského pojetí politiky, ekonomiky, vědy, kultury. Mládeži jsou doporučována témata pro písemné práce ve školách, kterými mohou vhodně prezentovat islám. Zároveň jsou upozorňováni na typické názory či předsudky Evropanů vůči islámu a poučováni o správných odpovědích na otázky týkající se např. džihádu, šaríi, trestu smrti nebo postavení žen v islámu. Jsou poučováni, o čem sami nemají aktivně zahajovat rozhovor s nemuslimy, ale i o doporučených tématech pro prezentaci islámu.

Vedle přísného, dogmaticky zakotveného a kvalitně organizovaného imámského vydání islámu se v Evropě uplatňuje také sufismus, kterému se často daří vzbuzovat pozornost evropských zájemců o islám. Nejvíce pozornosti vzbuzuje u mládeže a studentů. Jedním z důvodů oblíbenosti je jeho spirituální charakter jako protipól k strohé religiozitě v duchu šaríi. Sám sufismus byl v dějinách islámu moderním hnutím hledajícím návrat k duchovním kořenům a čistotě islámu. Postupně se stal spíše konzervativním směrem, který však nadále zdůrazňuje lásku a vřelý, důvěrný vztah k Bohu a ostatním muslimům. V počátcích se sufismus inspiroval u křesťanských mystiků, nyní sám působí atraktivně v křesťanském prostředí. Evropské konvertity také

více oslovuje individuální súfijská mystická cesta než zákonická disciplína. Navíc právě z okruhu súfistů pochází mnoho skvostů poezie, které jsou známy i v západním světě.

„V Evropě se myšlenky a praxe súfismu rozšířily jednak působením některých intelektuálů, okouzlených duchovní nabídkou vrcholných mistrů islámské mystiky, jednak lidovou súfijskou zbožností, kterou přinášeli mnozí přistěhovalci za prací.“⁷⁶

Ač by se zdálo, že výše uvedené příklady konkrétního provádění osobního, vnitřního džihádu jsou z hlediska islámské misie v křesťanském světě bezvýznamné, není tomu tak. Vnitřní džihád na jedné straně aktivizuje velké množství muslimů, kteří s rostoucím počtem také posilují své odhodlání rozšiřovat islámskou praxi i do oblastí svého života, ve kterých se již musejí střetnout s většinovou neislámskou společností. Tato tendence značně vzrostla zejména v souvislosti s kauzou S. Rushdihho. Islám se díky ní dostal masivněji do evropských médií, čehož využili islámské obce ve Velké Británii, Francii i dalších zemích k systematičtějšmu dialogu s politickými i dalšími společenskými strukturami příslušných zemí, k prosazení některých muslimských osobností do lokální politiky i k prosazení konkrétních vlastních požadavků například v oblasti školství, ale i veřejné etiky.

Zároveň projevy vnitřního džihádu díky své viditelnosti působí samy o sobě provokativně v evropském sekularizovaném prostředí, a to i na křesťany, kteří jsou zpravidla zvyklí považovat praktikování víry za soukromou záležitost bez jakéhokoliv vyznavačského nebo misijního přesahu. Ve většině evropských zemí s muslimskou populací jsou zaznamenány příklady nového sebeuvědomění křesťanů a posílení jejich praxe i hledání konstruktivních nebo i konfrontačních postojů k islámu v Evropě.

Ovšem evropská muslimská komunita zčásti s vlastním růstem, zčásti pod vlivem mimoevropských islámských zemí zvažuje a místy i praktikuje také vnější džihád, včetně strategie „výzvy“ da'wa a úsilí o veřejné uplatnění šaríi. Mnozí evropští imámové nezastírají, že cílem muslimů i v současné situaci marginální menšiny je znovunastolení chalífátu i v Evropě.

⁷⁶ KROPÁČEK, L. *Variace na Korán (Islám v diaspoře)*

Projevy této islámské misie jsou prozatím koncentrovány převážně do publikačních aktivit, které se obracejí jednak na evropské muslimy (dodání informací a argumentace jak k vyvracení křesťanství, tak k obhajování islámu), jednak i přímo na evropskou většinovou populaci.

Tematika těchto propagačních a misijních textů se koncentruje kolem představování islámu jako jasné a dokonalé cesty životem k Bohu, dále na vyvracení křesťanského učení zejména o Kristu a prezentaci islámského pojetí Ježíše, a konečně na obhajobu Mohameda a vysvětlování citlivých pojmů, jako džihád či šaría.

Pokud jde o prezentaci islámu nemuslimům, patrně již v každé evropské zemi, včetně ČR, existuje základní materiál „Co je islám?“ nebo „Objevte islám“.⁷⁷ Vyznačuje ho jasná tendence k implicitnímu zmírňování obav z islámu jako cizího, nového a agresivního náboženství. Proto je například slovo „islám“ vysvětlováno jako „mír“, a přiblíženo: „Islám není novým náboženstvím, ale je posledním vyvrcholením stejné základní pravdy, kterou Bůh zjevil přes své proroky každému člověku.“ Nechybí zdůraznění stejného původu islámu i křesťanství, ujištění o nenucení k přechodu na islám a o stejné úctě ke všem lidem bez rozdílu rasy i pohlaví. Negativní vnímání islámu na Západě je vysvětleno tím, že na Západě obecně již náboženství nedominuje, zatímco islám nedělá „žádné umělé rozdíly mezi světským a duchovním.“ Zároveň bývá zdůrazněno, že islám je globálním náboženstvím, které i na Západě je pro mnohé nejen přijatelným, nýbrž přímo vytouženým způsobem života. Pro Evropany bývá tradičně zdůrazněna islámská úcta k Ježíšovi i Marii, ochrana rodinného života i osobní svobody a lidských práv a obecně etické zásady islámu. Vše je doloženo citáty z Koránu. Vedle této apologie pak bývá podán přehled hlavních zásad praktikování islámu, zejména vysvětlení 5 pilířů.

Ještě elementárněji pak islámská misie poukazuje na „přirozenost“ víry a náboženství, když zdůrazňuje, že „každé dítě se rodí s přirozenou vírou v Boha a inklinací k modlitbě“, nebo že všechna náboženství jsou zjevena týmž Bohem a obsahují dobré věci pro dobré vedení života.

Další okruh propagačních materiálů se týká Koránu. Na jedné straně je Korán představen stylem „Co říká Korán o...“, na druhé také „Co říkají o Koránu ...“ Opět je důraz kladen na to, aby byl Korán představen snášenlivě, kompatibilně se základními Písmy křesťanství a židovství, přístupně pro každého a zároveň lákavě jako orientace

⁷⁷ V ČR příslušné brožury vydány Islámskou nadací v Praze a v Brně, následující citace pocházejí z nich.

v každém životním problému a nejistotě. U Koránu se také poukazuje na jeho soulad s moderními vědami, což na jedné straně slouží jako důkaz zjevenosti a ne Mohamedovy tvorby Koránu, na druhé jako potvrzení užitečnosti Koránu pro současného člověka.

Teologicky náročnější pak bývají materiály k pojmu Boha v islámu, k pojetí člověka, společnosti, věd a kultury, zbožnosti. Ve všech případech dominuje důraz na „modernost“ islámu a zároveň na „dokonalé vedení“ v rámci islámu v příslušné oblasti. Implicitně je přítomna kritika příslušných postojů křesťanství i sekulární společnosti, explicitně souladnější stanoviska, která islám a křesťanství, resp. islám a soudobá evropská společnost sdílejí (například možnost i povzbuzování k veřejné angažovanosti, ochrana slabých, vztah k rodině a dalším bližním).

Pokud jde o polemické spisy, většinou se týkají Ježíše a Mohameda (ve vztahu k Mohamedovi vedle polemiky též apologetická tendence), ale také pojetí víry a náboženství, zejména pokud jde o víru a skutky, a také o aplikaci víry a náboženství ve všech oblastech života, včetně tzv. „světské“ oblasti v evropském chápání (politika, ekonomika, věda). Časté je také dokazování, že křesťanství jako náboženství není obsaženo ve zvěstování ani praxi Ježíšově, ale až v pozdějším vývoji, zejména skrze teologii apoštola Pavla – zatímco islám je v Bibli přítomen (dokazováno na vyznáních víry v Boha, modlitbách, na výročí o poddání se Bohu apod.).

Z novějších polemických prací si zaslouží pozornost zvláště podrobná studie A. Alema „Muhammad v Bibli a Ježíš v Koránu“ (1989). Autor se jakoby vrací k někdejší diskusní výzvě Jana Damašského, že islámský Prorok nebyl v Písmu předpovězen, a s horlivostí a akribií moderního vědce se snaží prokázat opak. Vztahuje na Mohameda výrok o skále v Deuteronomiu (Dt 32,31), mesiášské předpovědi v Žalmech (Ž 42,2-18; 72,1-17) a v knize Izajášově (Iz 42,9-17; 60,15-16; 66,7-9) i Danielův výklad snu o konečném vítězném království (Da 2,31-45), z Nového zákona pak kázání Jana Křtitele, že se přiblížilo království nebeské (Mt 3,1-2), jehož předpověď přebírá Ježíš (Mt 4,17, Mk 1,15) a posílá apoštoly, aby ji zvěstovali (L 9,1-2). Ježíš je pak v knize prezentován v souladu s tradičním koránovým obrazem (viz kap. 2.1.1).

J. A. Badawi pak v publikaci „Muhammad's Prophethood“ (1994) pak dokládá pravost Mohamedovy misie i na biblickém proctví příchodu proroka podobného Mojžíšovi (Dt 18,15), když ukazuje, že ve všech aspektech života (způsob narození a úmrtí, rodinný život, postoje k protivníkům, charakter vedoucí úlohy a doba zapsání zjevení) se s Mojžíšem shoduje právě Mohamed, zatímco Ježíš se neshoduje ani v jedné

ze sledovaných kategorií. Tato argumentace je typickým příkladem kreativní islámské exegeze biblických textů s apologeticko-polemickým záměrem.

3.2 PERSPEKTIVY A CÍLE ISLÁMSKÉ MISIE V KŘESŤANSKÉM SVĚTĚ

Jak vyplývá již z předchozího přehledu, islámská misie v křesťanském světě má řadu poloh, které ovlivňují i její vlastní představy cílů.

V rovině vnitřního džihádu jde o misií implicitní, často nevědomou nebo primárně nechtěnou. Tato misie má paradoxně dobré perspektivy, protože na jedné straně může vést a již vede k dobrému osobnímu zakotvení muslimů praktikujících tuto cestu, včetně prosazení jejich práva na výkon islámského náboženství i ve veřejném prostoru. Na druhé straně vnitřní džihád může vést a již vede k posílené náboženské reflexi sekularizovaných Evropanů i praktikujících křesťanů.

Nositelé islámu jsou si sami vědomi toho, že islám je v Evropě a obecněji v západním, křesťanském světě vnímán negativně a čím dále silněji i jako hrozba. Pro křesťanský svět je nezvyklé prolínání náboženství a ideologie, k jakému v islámu dochází (a pod jeho tlakem zčásti i v křesťanském prostředí, které rovněž vykazuje „fundamentalismus“). Na příkladu propagačních materiálů jsme viděli, že se islám snaží svůj obraz v západním světě zlepšit i oslovením této oblasti. Přitom již v propagačních a apologetických materiálech se islám prezentuje jako nositel správného, přirozeného postoje, totiž nedělání „umělých rozdílů“ mezi světskou a náboženskou sférou, což implikuje nepřirozenost opačného postoje sekulární evropské společnosti. Není vyloučeno, že perspektivně se pod islámským vlivem i většinová evropská společnost k takovému výkladu přikloní nebo alespoň částečně posune – ostatně již v posledních 10-20 letech lze zaznamenat postupné korigování původních představ o postupně plné sekularizaci a k dalšímu posunu může přispět i výše uvedená perspektiva posílené náboženské reflexe Evropanů/křesťanů vyvolaná příkladem vnitřního džihádu evropských muslimů.

Další otevřenou perspektivu představuje formování specificky evropského pojetí islámu. Část evropské muslimské populace chce kombinovat svou muslimskou náboženskou identitu s životem v evropské demokratické společnosti. V této komunitě se objevují tendence k reinterpretaci islámské praxe, včetně otázky „komplexního přístupu“ nebo některých tradičních oblastí šarií. Evropské pojetí islámu pak může perspektivně lépe oslovit evropskou společnost i konkrétněji ovlivňovat její další směřování vzhledem k vlastní plné integraci. Právě toto pojetí pak může mít nejlepší vyhlídky na skutečné misijní výsledky ve formě akceptace islámu v evropské společnosti i ve formě individuálních konverzí. Jednou z důležitých podmínek úspěchu evropského islámu je získání vlastních kvalifikovaných teologů i odborníků na náboženské právo, což předpokládá rozvinutí evropských islámských teologických učilišť.

V materiálech adresovaných evropským muslimům z mimoevropského muslimského prostředí bývá problematika misie oslovována i v agresivních polohách totálního džihádu s cílem etablování plně muslimské vlády i v Evropě. Tohoto cíle má být dosaženo zejména přesvědčováním muslimské mládeže o všestranné převaze islámského náboženství nad všemi jinými náboženskými i ideologickými systémy. Dalším krokem pak má být aktivizace takto připravených muslimů při prosazování islámských požadavků v evropské společnosti a výhledově postupné šíření struktur islámské ummy do všech oblastí života, včetně usilování o politickou a ekonomickou moc. Tato misie, která v současných podmínkách Evropy prozatím nemá příliš mnoho stoupců ani vyhlídek na úspěch, však může posílit konfrontační charakter soužití islámu a křesťanství v Evropě.

4. ZÁVĚRY

V této práci jsme připomněli, že islám a křesťanství se stýkaly a vzájemně vypořádávaly prakticky od počátků islámu.

Islám má ve svém vlastním porozumění i při vnímání zevnějšku komplexní charakter, který přesahuje oblast náboženství a zasahuje do oblasti nábožensko-politické až ideologické. Tím důležitější je schopnost vnímat skutečné kořeny a kontexty působení islámu, jeho pohnutky a cíle.

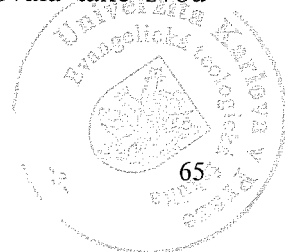
Vzhledem ke svému komplexnímu charakteru, ale i k historii styků s křesťanským světem islám obsahuje ambici vždy usilovat o totální formování jak života jednotlivých věřících – muslimů – tak celé společnosti, pro jejíž uspořádání má islám ucelený koncept, který se také snaží prosazovat dle možností. Ve vztahu ke křesťanství je pak v islámu od počátků, počínaje Mohamedovou misí a Koránem, přítomna ambivalence mezi společnými prvky zjevení a víry a vzájemnou polemikou a kritikou.

Islám v současné Evropě je ovšem na rozdíl od dávnější minulosti v pozici menšiny bez politické moci i významnějšího společenského postavení. Navíc v Evropě převládá sekulární společenské prostředí, ve kterém nedominuje ani křesťanství. Tato situace by na první pohled měla islámskou misii ztěžovat nebo přímo znemožňovat.

Avšak islámská misie v různých podobách přesto existuje. Ukázali jsme, že jejími nositeli jsou různé islámské skupiny, od umírněných s dialogickým postojem ke křesťanství a Evropě, až po radikální islamizační hnutí s negativním pojetím Evropy a silně kritickým vztahem ke křesťanství.

Islámská misie probíhá v dnešní Evropě zejména implicitně – prostřednictvím vlastního horlivého výkonu víry muslimů v duchu vnitřního džihádu. Explicitní misie má charakter na jedné straně prosazování vlastních požadavků umožňujících i společenskou aplikaci islámu stávajícím muslimům, na straně druhé apologie islámu ve vztahu k většinové společnosti.

Perspektivně pak islámská misie může vést jak k postupnému posilování vlivu islámu v Evropě, tak k posílené konfrontaci Evropy a křesťanství s islámem. Má-li vést islámská misie k pozitivnímu vlivu na Evropu, je třeba, aby Evropa islám a jeho cíle správně chápala a zároveň si uvědomovala a komunikativně prezentovala také svou identitu. Tento cíl sledovala tato práce.



Bibliografie

- ANDERSON, Norman. *Islam in the modern world : A Christian perspective*. 1.vyd. Leicester : Apollos, 1990. 280 s.
- BARŠA, Pavel. *Západ a islamismus : Střet civilizací nebo dialog kultur?* 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. 188 s.
- BEČKA, Jiří; MENDEL, Miloš. *Islám a české země*. 1. vyd. Praha : Votobia, 1998.
- DENNY, Frederik M. *Islám a muslimská obec*. Přel. K. Hronová. Praha : Prostor, 2003. 200 s.
- DOSTÁLOVÁ, Růžena. *Byzantská vzdělanost*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1990. 415 s.
- FRY, C. Georgie; KING, James R. *Islam : A Survey of the Muslim Faith*. 2. vyd. Grand Rapids : Baker, 1981. 157 s.
- HAERI, Šajch Fadhlalla. *Základy islámu : Tradice, historie, vývoj, současnost*. Přel. K. Ferencíková, Olomouc: Votobia, 1997. 235 s.
- ISLAHI, Sadruddin. *Islam at a Glance*. Přel. Z. Iqbal. 3. vyd. Dillí : Markazi Mastaba Islami, 1994. 231 s.
- KEPEL, Gilles. *Boží pomsta : Křesťané, židé, muslimové znovu dobývají svět*. Přel. R. Ostrá, Praha: Atlantis, 1996. 182 s.
- KOHLBURGGE, Hanna. *Já, já a ještě jednou já!* Přel. F. Susa. 1. vyd. Středokluky : Z. Susa, 1999. 43 s.
- Korán*. Přel. I. Hrbek. Reprint 1. vyd. Praha : Academia, 2000. 802 s.
- KOVÁŘ, Jindřich. *Islám a muslimské země*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1984. 369 s.
- KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2003. 292 s.
- KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ : Historická paměť a současná krize*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2002. 197 s.
- KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1996. 263 s.
- KROPÁČEK, Luboš; GOMBÁR, Eduard; MARKOVÁ, Dagmar. *Variace na Korán : Islám v diaspoře*. 1. vyd. Praha: Akademia, 1999. 174 s.
- KŘIKAVOVÁ, Adéla; MENDEL, Miloš; MÜLLER, Zdeněk. *Islám: Ideál a skutečnost*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1990.
- KÜNG, Hans; VAN ESS, Josef. *Křesťanství a islám*. Přel. J. Hoblík, L. Kropáček. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1998. 192 s.
- MENDEL, Miloš. *Džihád : Islámská koncepce šíření víry*. 1. vyd. Brno: Atlantis, 1997. 231 s.
- MENDEL, Miloš. *Islámská výzva*. 1. vyd. Brno: Atlantis, 1994. 233 s.
- MENDEL, Miloš. *Náboženství v boji o Palestinu*. 1. vyd. Brno : Atlantis, 2000.

MENDEL, Miloš; MÜLLER, Zdeněk. *Svět Arabů*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1989. 224 s.

MUZIKÁŘ, Josef a kolektiv. *Islám a současnost*. 1. vyd. Praha: Akademia, 1985. 107 s.

ZAGER, Werner. *Jesus in den Weltreligionen*. 1. vyd. Neukirchen : Neukirchener Verlagshaus, 2004. 205 s.

