UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Katolická teologická fakulta

RIGORÓZNÍ PRÁCE

2006 Jiří Cikánek

Univerzita Karlova v Praze
Katolická teologická fakulta

Vztah křesťanů a muslimů v České republice v době po teroristických útocích na New York z 11.9.2001

(rigorózní práce)

Zpracoval: Mgr. Ing. Jiří Cikánek
Vedoucí práce: ThDr. Bogdan Pelc

Praha, 2006

Prohlašuji, že jsem tuto rigorózní práci vypracoval samostatně s užitím uvedené literatury.

…….

Děkuji ThDr. Bogdanu Pelcovi za odborné vedení mé práce. Dále děkuji všem, kteří se podíleli na sociologických šetřeních – spolupracovníkům (zejména PhDr. Vladimíru Čermákovi, CSc.) i respondentům.

Abstrakt

Cílem práce je v prvním kroku na základě sociologických šetření identifikovat hlavní charakteristiky vztahu křesťanů a muslimů v České republice v době po 11.9.2001 (*tady* a *teď*). Následně jsou zjištěné *obavy* a *naděje* podrobeny teologické reflexi s cílem zhodnotit jejich oprávněnost, resp. nastínit teologická východiska pro jejich hodnocení a pomoci tak v orientaci při rozhodování, zda jde o obavy a naděje oprávněné, nebo zda se jedná o předsudky, které nemají oporu na věroučné rovině, a kterých je proto třeba se dále vyvarovat.

V rámci sociologických šetření byly využity následující metody a techniky: analýza médií (tisk s celostátní působností ve vybraných časových intervalech), anketní šetření účastníků víkendového setkání křesťanů a muslimů a polořízené rozhovory s vybranými respondenty z prostředí katolické církve.

Jako *naděje* byl na základě výše uvedených sociologických šetření identifikován **dialog.** Při bližším zkoumání vychází najevo, že dialog má řadu rovin. Dialog na *etické-praktické* rovině představuje možné východisko ze současné situace díky zaměření na společné hodnoty a společnou budoucnost zúčastněných, kterým na společné budoucnosti záleží. Dialog předpokládá vedle formulace vlastního stanoviska také zájem o druhého, otevřenost k druhému. Zda je tento zájem přítomen také na straně muslimů žijících v České republice, bude předmětem pokračujících sociologických šetření. Přemýšlení o obsahu a formách dialogu má také jeden ne nepodstatný efekt - nutí k sebereflexi a může přispět i k jisté obnově křesťanských postojů.

Za obavu bylo označeno odlišné **pojetí politické moci**, politické angažovanosti. Některé koncepce uplatnění islámského práva jsou v přímém rozporu se západním pojetím demokracie. Islám neodlišuje oblast sekulární a náboženskou tak, jak je tomu v křesťanském učení. Tento aspekt lze považovat za jeden z významných kořenů vzájemného nepochopení.

Tato práce k rigorózní zkoušce představuje část budoucí disertace. Zde prezentované kapitoly budou dále doplňovány a vedle nich budou přibývat další podle zjištěných názorů respondentů. Pokračující sociologická šetření jednak rozšíří již zjištěné obavy a naděje, jednak budou zaměřena také na další skupiny respondentů i médií.

Tento projekt chce mimo jiné povzbudit mezináboženský dialog s cílem hledat formy soužití představitelů obou náboženství (i většinové společnosti) v ČR vycházející ze vzájemného respektu. Bez odhalení shodných a odlišných postojů nelze hovořit o plnohodnotném vztahu. Neporozumíme-li především skrytým obavám, zůstane prostor k rozdmýchávání nenávisti. K odhalování kořenů obav a nadějí samotná sociologická šetření (nenáboženská interpretace) nestačí. Je třeba provést rozbor teologických koncepcí tak, jak se o to pokouší u vybraných témat tato práce.

Summary

The objective of the thesis primarily is to identify the main characteristics of the relationship between Christians and Muslims in the Czech Republic after September 11, 2001 (*here* and *now*) based on a sociological survey. Subsequently, the ascertained *concerns* and *hopes* become subject to a theological reflection with the aim to assess their justification, or to outline the theological base for their evaluation and thereby, to aid in correct orientation when deciding on whether these concerns and hopes are justified, or whether they are prejudices, which have no support at the dogmatic level and which should be further avoided.

Within the conducted sociological surveys, the following methods and techniques were applied: media analysis (nationwide press at selected time intervals), inquiry of the participants of a weekend gathering of Christians and Muslims, semi-controlled interviews with selected respondents from the environment of the Catholic Church.

Based on the above mentioned sociological surveys, **dialogue** was identified as *hope*. An in-depth examination indicated that the dialogue has a number of levels. A dialogue at an *ethical and practical* level represents a possible way out from the current situation, owing to its focus on the common values and the common future of the participants, who care about a common future. Apart from formulating an own standpoint, the dialogue also anticipates interest in others and openness towards others. The fact whether this interest is present also on the side of Muslims living in the Czech Republic shall be the subject of continuing sociological surveys. Moreover, contemplating the dialogue content and its forms has a rather substantial effect – it forces an individual to self-reflection and it may aid in a certain restoration of Christian attitudes.

The divergent **concept of political power**, political involvement was designated as a concern. Some concepts of enforcing Islamic law are directly abhorrent to the Western concept of democracy. Unlike Christian teachings, Islam does not differentiate between the secular and religious area, whereas this aspect may be considered as one of the most significant roots of mutual misunderstanding.

This examination thesis represents a part of a future dissertation. The chapters presented herein will be further complemented and other chapters shall be included based on the ascertained respondent opinions. The continuing sociological surveys will expand the identified concerns, as well as focus on other respondent and media groups.

This project, among others, seeks to stimulate an intra-religious dialogue, with the aim to search for new forms of coexistence of the representatives of both the religions (in a majority society) in the CR based on mutual respect. One cannot speak of a full-value relationship without revealing the congruent and divergent attitudes. If we do not understand namely the hidden concerns, space will be left for fomenting hatred. The sociological surveys (non-religious interpretation) alone are not sufficient for unearthing the roots of these concerns and hopes. An analysis of the theological concepts should be performed in the manner as this thesis attempts with selected topics.

Obsah

Úvod ... 9
1. Zjišťování výchozího stavu: sociologická šetření ... 11
1.1. Sekundární analýza výzkumů zabývajících se uvedenou problematikou v ČR v posledních deseti letech ... 12
1.1.1. Poznámky k využitelnosti podkladů pro sekundární analýzu ... 13
1.1.2. Impuls k řešení ... 13
1.2. Zpráva o výsledcích šetření názorů a postojů vybrané skupiny církevních osobností k otázkám mezináboženských vztahů ... 14
1.2.1. K vybraným výsledkům šetření: ... 15
1.2.2. K analýze osobních dojmů členů výzkumného týmu ... 17
1.2.3. Obavy a naděje ... 17
1.3. Rozbor výsledků anketního šetření na retreatu ... 18
1.3.1. K možnostem interpretace tabulek č. I a II: ... 21
1.3.2. Shrnutí ... 22
1.3.3. Obavy a naděje ... 22
1.4. Obsahová analýza médií ... 23
1.4.1. Metodika ... 23
1.4.2. Útok na New York ... 24
1.4.3. Teroristický útok na New York - shrnutí ... 28
1.4.4. Útok spojenců na Irák ... 29
1.4.5. Útok na Irák - shrnutí ... 33
1.4.6. Obavy a naděje ... 35
1.4.7. Závěrečné poznámky k analýze médií ... 35
1.5. Konzultanti a spolupracovníci podílející se na sociologických šetřeních ... 36
2. O dialogu ... 37
2.1. Roviny dialogu ... 37
2.2. Mezináboženský dialog ... 39
2.2.1. Teologie mimokřesťanských náboženství ... 40
2.2.2. Současný katolický pohled - dokument Mezinárodní teologické komise ... 42
Exkurs 1: Pohled křesťanské teologie na islám ... 47
Exkurs 2: Vybrané prvky islámské věrouky ... 48
2.3. Dialog s muslimy v současné situaci ... 56
2.4. Eticko - praktický dialog jako východisko? ... 58
3. Pojetí moci z pohledu islámského fundamentalismu ... 62
3.1. Literatura v českém jazyce pojednávající o teorii a praxi islámské vlády ... 64
3.2. Muhammad vs. Ježíš ... 66
3.3. Muhammadovi následovníci a jejich politika expanze ... 67
3.4. První spory o způsob vlády ... 69
3.5. Spor o neomylnost vůdce a komunity ... 70
3.6. Fundamenty islámského pojetí moci ... 71
3.7. Klasické teorie státní moci ... 73
3.8. Salafíja ... 77
3.9. Islámský fundamentalismus ... 80
3.10. Neofundamentalismus Oliviera Roye ... 81
3.11. Muslimské bratrstvo ... 83
3.12. Al-Qáida ... 86
3.13. Obrodná hnutí a vztah k Západu ... 87
3.14. Shrnutí ... 88

Závěr – úvod k pokračující práci..... 91
Použitá literatura 93
Použité zkratky:..... 96
Seznam tabulek a obrázků:..... 96

Přílohy:
Příloha 1.: Osnova polořízeného rozhovoru s představiteli katolické církve na téma „vztah křesťanů a muslimů“
Příloha 2.: Formulář ankety pro účastníky jarního retreatu 2005
Příloha 3.: Kvantitativní část obsahové analýzy médií

Práce (bez příloh) má rozsah odpovídající 145 NS.

Úvod

Téma vztahu křesťanů a muslimů se zdá být v současné době dostatečně rozebírané a reflektované. V situaci, kdy se hovoří o střetu civilizací a kultur, kdy se Evropa a západní svět obávají teroristických útoků, které mají na svědomí islámští extremisté, kdy se řeší soužití muslimských menšin v západní Evropě, se bez bližšího zkoumání jeví zvolené téma jako dostatečně pokryté zájmem médií i badatelů a ve společnosti již dostatečně rozebírané. Již během příprav na tuto práci předkládanou k rigorózní zkoušce však vyšlo najevo, že systematičtějšímu rozpracování problematiky islámu, muslimů a mezináboženského dialogu se v prostředí české katolické církve (ale i v české společnosti obecně) věnuje poměrně málo pozornosti.

Teroristické útoky[1] a události na Blízkém východě vyvolaly sice vlnu zájmu a také vlnu obav, ovšem bez hlubší reflexe. Kromě apelů vrcholných církevních představitelů[2], jsou jistě důvodem zvýšeného zájmu českých katolíků o dialog s muslimy také společenské a politické změny - vstup České republiky do Evropské unie, možnost vyššího přílivu muslimských exulantů do České republiky, problematika soužití etnik, budoucí identita Evropy i naší země a samozřejmě také úloha církve na procesech formování vztahu české společnosti k představitelům jiných náboženství.

Problematika vztahu dvou náboženství je jistě značně vrstevnatá a komplikovaná. Lze se zaměřovat na věroučné koncepce, na stanoviska vrcholných představitelů náboženských skupin a církví (*konceptuální dialog*)[3], nebo zkoumat vývoj a aktuální stav soužití křesťanů a muslimů, sledovat projekty zaměřené na mezináboženský dialog, reflektovat soužití etnik ve vybraných evropských zemích apod. Je proto nemožné a bylo by to také neodpovědné i neskromné pokoušet se v této práci postihnout všechny aspekty vztahu křesťanů a muslimů v České republice.

Tato práce si klade za cíl přispět k základní orientaci ve vztahu křesťanů k muslimům, a to se silným omezením dvěma faktory – místním a časovým. Předmětem promýšlení je **vztah křesťanů a muslimů „tady a teď“**. V centru zájmu je náš prostor - Česká republika - s ohledem na některé širší evropské i světové souvislosti a reflexe je silně ovlivněna současnou situací - současným politickým a ekonomickým děním i současným církevním nazíráním na tuto problematiku.[4]

Byl proto zvolen následující postup. První část práce je věnována zjišťování současného přístupu naší (nejen křesťanské) společnosti k představitelům islámu a k jeho učení **formou sociologických šetření**. Hlavní směr studia vztahu křesťanů a muslimů „tady a teď“ je díky tomu určován **konkrétními obavami a nadějemi**[5], které identifikují sociologická šetření. V použité metodě – díky bližší spolupráci teologie a sociologie – nabízí práce cestu, jak může

[1] K výchozím hypotézám patří také to, že teroristický útok na New York z 11.9.2001 započal novou etapu vztahů mezi křesťany a muslimy, respektive přispěl zásadním způsobem k novému promýšlení vzájemného soužití. Proto je tato událost uvedena v názvu práce.

[2] Mimo jiné v dokumentech 2. vatikánského koncilu (viz např. NAe, 3: „Jelikož během staletí vyvstalo mezi křesťany a mohamedány nemálo rozbrojů a nepřátelství, vybízí posvátný sněm všechny, aby zapomněli na to, co bylo, aby se upřímně snažili o vzájemné porozumění a aby společně chránili a podporovali sociální spravedlnost, mravní hodnoty, mír a svobodu pro všechny lidi.“).

[3] Jednotlivým druhům dialogu bude věnována větší pozornost v příslušné kapitole.

[4] A jak již bylo zmiňováno výše, za významný časový mezník (ono „teď“) je považován teroristický útok z 11.9.2001.

[5] Jednotlivé názory lze samozřejmě odstupňovat, tvoří celou škálu hodnocení, kde naděje a obavy tvoří krajní póly (ačkoli opozitní by byla vůči naději beznaděj). **Za nadějné je považováno vše, co směřuje k soužití ve vzájemném respektu. Obavy naopak reprezentují postoje a myšlenky, které tomuto soužití odporují.**

církev reagovat na aktuální změny ve společnosti, čímž přesahuje pouze zvolené téma této práce.[6]

Zjištěné obavy a naděje jsou následně rozebírány v další části. Smyslem těchto rozborů je teologicky (na věroučné bázi – zejména s ohledem na učení islámu) zhodnotit oprávněnost těchto obav a nadějí (které nejsou primárně teologické), resp. nastínit teologická východiska pro jejich hodnocení a pomoci tak v orientaci při rozhodování, zda jde o obavy a naděje oprávněné, nebo zda se jedná o předsudky, které nemají oporu na věroučné rovině, a kterých je proto třeba se dále vyvarovat.

Práce má tedy v zásadě dvě části – první tvoří sociologická šetření s cílem zjistit konkrétní obavy a naděje a v druhé části jsou tyto obavy a naděje podrobeny věroučnému rozboru.[7]

Práce má také neskromný cíl, a tím je povzbudit k mezináboženskému dialogu, přispět k základní informovanosti jeho aktérů. Prvním krokem musí být jistě zvýšení zájmu o mezináboženský dialog a následně i poznání *partnera* v tomto dialogu. Tato práce chce alespoň v náznacích přispět také k navržení některých možných řešení současné situace.[8]

Tato předkládaná práce k rigorózní zkoušce představuje jen část zamýšlené budoucí disertační práce.[9] Není tedy uzavřeným dílem. Zde prezentovaná sociologická šetření a analýzy médií (kapitola první) jsou jen částí projektu zaměřeného na zjišťování postojů zejména české křesťanské společnosti vůči muslimům, který pokračuje i v tomto roce. A také zde vybraná témata k rozpracování identifikovaná na základě sociologických šetření a analýzy médií – dialog (kapitola druhá) a pojetí moci v islámu (kapitola třetí) – tvoří jen ukázku kapitol zaměřených na zjištěné obavy a naděje v rámci budoucí disertace. Přes tuto neúplnost byly kapitoly, které mohou být ovšem dále doplňovány, voleny tak, aby jejich obsah tvořil pokud možno uzavřený celek.

V oficiálním závěru prohlášení výzkumného semináře o nebiblických svatých písmech v Bangalore v roce 1974 se objevilo následující vyjádření: „Katoličtí teologové pěstují teologii ve šťastné neznalosti náboženských tradic s výjimkou své vlastní. Setkávání světových náboženství je však znamením naší doby a žádný teolog ho nemůže beztrestně ignorovat. Aby vyhověla této výzvě, měla by teologie být připravena přezkoumat daný způsob myšlení a naše obvyklá myšlenková schémata a zjistit, kolik je z toho opravdu „tradice“ a kolik k tomu v minulosti přibylo.“[10]

K přezkoumání aktuálního vztahu k muslimům *tady a teď* s cílem odlišit to, co k *tradici* patří a co nikoliv, chce přispět i tato páce.

---

[6] Konzultantem a garantem sociologických šetření je sociolog. Bylo třeba zvolit metody výzkumu, které s danými finančními prostředky a časovými možnostmi řešitelů, umožní získat dostatečně validní výsledky. Je však třeba mít na paměti, že zde prezentovaná sociologická šetření představují spíše sondy.

[7] Druhá část se zatím skládá pouze ze dvou kapitol. Jde jen o část budoucí disertace – viz níže. Kapitoly druhé části budou obsahovat do značné míry vzájemně nesouvisející tématiky - jedná se o rozbor jednotlivých obav a nadějí. Tím může práce působit poněkud kuse. Teprve v disertační práci (po doplnění dalších obav a nadějí, a to i ze strany zástupců muslimské populace) bude případně možné kapitoly více vzájemně provázat.

[8] Již na tomto místě je třeba zdůraznit, že práce, ačkoli místy kritická, má za cíl hledat především možnosti soužití ve vzájemném respektu. Ačkoli zazní některé ostré soudy, nemá jít o kritiku zničující, nýbrž o kritiku, která pomůže nalézt cestu dále. Promýšlení vztahu k muslimům je v této práci vedeno z pozice křesťana a určeno zejména křesťanům (ačkoli ne jen jim).

[9] Dle zadání KTF UK – viz opatření děkana č.5/2006 z 28.4.2006.

[10] WALDENFELS, 2000, s.114.

1. Zjišťování výchozího stavu: sociologická šetření

Cílem této části práce je postihnout alespoň některé významnější charakteristiky vztahu křesťanů a muslimů „tady a teď“. Tedy v České republice v období po teroristických útocích z 11.9.2001. Výzkum názorů a mediovaných obsahů byl umožněn díky podpoře Grantové agentury Univerzity Karlovy (GAUK). Schválený projekt nesl název: „Vztahy křesťanů a muslimů v ČR po 11/09/01 z pohledu sociologických šetření, analýz médií a jiných informačních zdrojů.“ Sociologická šetření prezentovaná v této práci probíhala v roce 2005.

Analýza provedená v rámci tohoto projektu má sloužit zejména k odhalení postojů české (křesťanské) společnosti a z výsledků těchto analýz by měly být patrné **konkrétní naděje a obavy**, přičemž cílovou skupinou v první fázi šetření jsou zejména příslušníci křesťanské inteligence (pilotního výzkumu vybraných skupin osob) a nepřímo společnost v České republice jako celek (obsahová analýza médií).

Analýzy provedené v rámci grantového projektu mají tvořit jakési sociologické předpolí pro teologické jádro disertační práce. Při vědomí omezené vypovídací hodnoty výsledků šetření je přece jen možné rozeznat základní charakteristiky současného vtahu (zejména) českých křesťanů vůči muslimům. Od nich se pak bude odvíjet další část práce (i navazující disertace). **Konkrétní naděje a obavy identifikované sociologickými šetřeními a analýzou médií budou v další části práce konfrontovány s teologickými východisky.** V centru teologického zájmu tak bude právě jen určitý výsek témat. Práce tedy neaspiruje na postižení všech témat souvisejících s mezináboženským dialogem vedeným mezi křesťany a muslimy, ani na popis historického vývoje vztahu křesťanů a muslimů. Cílem práce je nabídnout odpovědi na aktuální palčivé otázky související s dialogem mezi křesťany a muslimy **„tady a teď“**.

Proto je z metodologického hlediska tak významná **spolupráce dvou disciplín** – teologie a sociologie. V interpretaci jevů se obě disciplíny vzájemně doplňují a pro hlubší reflexi je potřebí obou. Bez sociologických šetření by nebylo možné hovořit o *aktuálních* nadějích a obavách. Samotné sociologické sondy zase neumožňují rozpoznat, zda zjištěné obavy a naděje jsou „oprávněné“, tj. mají teologický základ, nebo zda jde jen o různé podoby předsudečných zkratek. Obecně lze tvrdit, že tato práce preferuje induktivní přístup: začíná zjišťováním stavu („jak to jest“) a následně se hledají ideové základy („jak to má být“).

Sociologická část práce se skládá z následujících dílčích šetření:

1. sekundární analýza výzkumů zabývajících se uvedenou problematikou v ČR v posledních deseti letech,
2. pilotní výzkum vybraných skupin osob opřený o výsledky sekundární analýzy (polořízené rozhovory),
3. víkendové setkání Akademické YMCA s názvem „Muslimové a my - dialog či konfrontace?“ (anketa),
4. obsahová analýza médií.

Následuje podrobnější souhrn výsledků k jednotlivým částem sociologických studií.

1.1. Sekundární analýza výzkumů zabývajících se uvedenou problematikou v ČR v posledních deseti letech

Sekundární analýza vycházela z výsledků již provedených sociologických průzkumů a výzkumů veřejného mínění zaměřených na vybrané skupiny osob (včetně reprezentativních souborů obyvatelstva ČR, pedagogů, duchovních, příslušníků náboženských obcí). Jejím cílem bylo zmapovat již existující výzkumy, navázat případně na jejich závěry a využít je jako podklad pro další sociologická šetření.[11]

Sekundární analýza se zaměřila na řadu nejen kvantitativně, ale i kvalitativně orientovaných badatelských aktivit v oblasti sociologie náboženství a dalších oborů, které se zabývají problematikou víry, religiozity a obecně i vztahy, názory a postoji obyvatelstva k nadpřirozeným jevům. Podklady měly zčásti charakter samostatných výzkumných zpráv (Frič, Hamplová, Spousta), zčásti šlo o rozbory využívající údaje z vlastních i jiných výzkumných akcí (quasi-sekundární analýzy) a částečně se jednalo o výzkumy veřejného mínění (které mají ovšem svá oborová specifika). Do souboru byly zahrnuty i vybrané domácí i zahraniční podklady založené na kvalitativním přístupu ke studiu vývoje vztahů české společnosti k dané problematice (Mišovič, Kepel, Nešpor). Některé podkladové materiály lze obtížně jednoznačně přiřadit do jedné z těchto tří kategorií, protože některé jejich části je zařazují do dvou, příp. do všech kategorií současně.

Během šetření byly objeveny následující zprávy ze sociologických výzkumů:

- FRIČ, P. a kol.: Češi na cestě za vlastní budoucností (v co věří, v co doufají, na co aspirují a jak toho chtějí dosáhnout), CESES FSV UK, Praha 2002,
- ŘEHÁK; RABUŠIC: European Value Study – srovnávací výzkum sociokulturních a politických změn z roku 1991 a 1999 (Sociologický ústav AV ČR a FSS MU Brno),
- HAMPLOVÁ, D.: Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti, Sociologický ústav AV ČR 2000,
- SPOUSTA, J.: České církve očima sociologických výzkumů[12],
- ILLNER, M. a kol.: Bůh po komunismu (Religiozita v reformovaných východo-/ středo evropských zemích, 1997),
- Praktikující katolíci (Křesťanská akademie v polovině 90. let) – nepublikováno,
- Spiritualita a mládež I.-II. (šetření prováděné s podporou MŠMT),

Do kategorie quasi-sekundárních rozborů výzkumných aktivit lze řadit práci:

- MIŠOVIČ, J.: Víra v dějinách zemí Koruny české, SLON 2001,

K jiným zdrojům, které užily kvalitativní přístup patří:

- HORA, L.: Problematika tzv. alternativní religiozity a jejího podílu na formování životní orientace mládeže,
- KEPEL, G.: Boží pomsta (křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět), 1996.
- NEŠPOR, Z.R.: Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství, Sociologický ústav AV ČR, 2004.

[11] Pro účely tohoto výzkumu byla navázána spolupráce s PhDr. Vladimírem Čermákem, CSc., sociologem působícím na vysokých školách v Ústí nad Labem a v Pardubicích, který se stal konzultantem a odborným garantem také pro následující pilotní výzkum vybrané skupiny osob (podkapitola 2) a pro přípravu anketního šetření (podkapitola 3).

[12] Prezentováno v: HANUŠ J.(ed.) *Náboženství v době společenských změn*. MU Brno, MPÚ, 1999, s. 73-90.

Součástí práce na sekundární analýze výzkumných akcí zaměřených na religiozitu českého obyvatelstva v poslední dekádě bylo i zjišťování starších sociologicky orientovaných výzkumů s tímto zaměřením. Podařilo se identifikovat dva takové materiály:

- Výzkum veřejného mínění na téma „Religiozita obyvatelstva“ prováděný v letech 1946-47 v tehdejším Ústavu pro výzkum veřejného mínění v Praze[13],
- „Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje“ zpracovaný E. Kadlecovou a provedený s podporou KV KSČ tohoto kraje v polovině 60. let (vydáno v nakladatelství Akademia ČSAV v Praze v r. 1967).

1.1.1. Poznámky k využitelnosti podkladů pro sekundární analýzu

Všechny výše uvedené výzkumy mají svá specifika. Jejich vlastní těžiště bylo buď ve výzkumu širších hodnotových orientací, nebo ve vztazích k určité instituci apod. **Problematika mezináboženských vztahů nebyla v žádném z těchto šetření sledována jako dominantní.** Ve většině případů chyběla zcela. Výsledky proto nelze bez rizika určitého „zkreslení“ syntetizovat s využitím standardních pravidel pro aplikaci metody sekundární analýzy (a to jak z hlediska porovnání výsledků, tak cílů, metod, používání určitých výzkumných technik i jinak).

Sekundární analýza již provedených[14] sociologických šetření tedy nesplnila očekávání a **neumožnila stanovit vstupní hypotézy pro další části výzkumu**. Ačkoli je vztah k muslimům zejména po událostech z 11.9.2001 často námětem článků a reportáží v médiích, není/nebylo toto téma u nás zatím podrobeno systematičtějšímu sociologickému výzkumu. Ovšem i absence výzkumů věnovaných mezináboženských vztahů je možné považovat za významné zjištění. Tento fakt lze vysvětlit buď tak, že chybí ochota k výraznější publicitě (ale také podpora k zadávání výzkumných projektů tohoto druhu), anebo tak, že se jedná o důsledek celkové lhostejnosti české společnosti k dané problematice.

1.1.2. Impuls k řešení

Výše uvedená kritická zjištění je nutno chápat jako výzvu k nápravě. Jako možné řešení tohoto stavu lze jistě považovat zvýšení zájmu představitelů církve o „zpětnou vazbu“ na vlastní působení. Významným úkolem bude prohloubit vzdělávání v oblasti vztahu k jiným náboženstvím (jako obrany proti xenofobii) a s tím související reflexi vlastních pozic a názorů. Vzhledem k výše uvedeným zjištěním v rámci sociologických šetření se jeví jako nadmíru významné přijmout strategii prezentace církve v médiích s cílem oslovovat širokou veřejnost. Nutným předpokladem takové mediální strategie je hlubší a systematická analýza současného stavu názorů širší veřejnosti na celou řadu otázek spojených s vnímáním církve, jiných náboženství a zaměřených na hodnotovou orientaci občanů.[15]

---

[13] ADAMEC, Č; POSPÍŠIL, B.; TESAŘ, M. Za hlasem lidu – Rok výzkumu veřejného mínění v Československu. *Československé epištoly*, 1947, č. 2, s. 25-29.

[14] ... a autory získaných prací. Přes vyvinutou snahu získat všechny významné studie, nelze s jistotou tvrdit, že některé výzkumné zprávy zůstaly neobjeveny. Vedle výše zmíněných aktivit lze ale upozornit i na poměrně rozsáhlé, nicméně nekoordinované, metodologicky často velmi problematické a fakticky téměř nezveřejňované badatelské aktivity mnoha studentů středních i vysokých škol.

[15] Příprava takovéto strategie prezentace katolické církve v médiích může spadat mj. i do oblasti fundamentální teologie, která má pořádat vlastní stanoviska tak, aby byla srozumitelná a přijatelná těm mimo církev, se kterými vstupuje do dialogu. Při zkoumání „zpětné vazby“ lze využít některých metod a technik použitých v rámci této práce.

1.2. Zpráva o výsledcích šetření názorů a postojů vybrané skupiny církevních osobností k otázkám mezináboženských vztahů

Na uvedenou sekundární analýzu navázalo vlastní pilotní šetření vybraných respondentů s využitím techniky polořízeného (semistandardizovaného) interview. Na polořízených rozhovorech se podílel řešitel a dále dva studenti magisterského studia Katolické teologické fakulty. Hlavním garantem a konzultantem této části byl opět sociolog, který také připravil podklady pro závěrečné zhodnocení.

Šetření bylo provedeno v období červen-září 2005. S využitím techniky řízeného rozhovoru bylo dotazováno celkem 11 respondentů. Z toho u sedmi z nich byl zpracován na základě předtím připraveného dotazníku (viz níže) hlasový záznam a na jeho základě i analýza s tím spojené písemné dokumentace.

Polořízený rozhovor umožňuje větší pružnost v jednání s respondenty. Rozhovory vedli studenti instruováni řešitelem projektu a garantem tak, aby byla zajištěna i možnost následného zpracování a vyhodnocení získaných odpovědí. Polořízené rozhovory byly zvoleny i z toho důvodu, že osobní zkušenosti respondentů s islámem (a to včetně znalosti koránu a také církevních materiálů týkajících se mezináboženských vztahů) byly přeceněny. Zvolená technika umožňovala rozvíjet tématiku podle okolností a hlavně ochoty respondentů na toto téma mluvit. Po dohodě s tazateli byly vypracovány návrhy podotázek, které rozšiřovaly rámec rozhovorů tak, aby se respondentům ponechal prostor pro další úvahy. Možnost, že by byla použita technika neřízeného rozhovoru omezená jen tématickým vymezením na vztahy např. křesťanů a muslimů, nebyla vzhledem k obtížné zpracovatelnosti zvažována. Zvolená varianta polořízeného rozhovoru (na bázi výběrového dotazování) měla výhodu v tom, že seznam otázek bylo možné s předstihem předat respondentům s tím, že ne na všechny otázky je nezbytně nutné reagovat. To umožňovalo vést rozhovor i s těmi respondenty, kteří by jinak bez garance anonymity nebyli ochotni na projektu spolupracovat. Vznikly tak ovšem určité potíže při vyhodnocování, které vyplývaly z faktu, že až na výjimky byla daná problematika pro respondenty do značné míry cizí. Následující vyhodnocení odpovědí na jednotlivé otázky je proto velmi stručné – převažují v něm odpovědi typu „ne, „nikoliv“, nesetkal jsem se“ apod. Ve skutečnosti však záznamy doplňujících odpovědí obsahují mnoho velmi podnětných informací, které mohou být zapracovány do přípravy nového, pokračujícího projektu se stejným názvem, ale s odlišným zaměřením na cílové struktury (např. na pedagogy teologických fakult).

Čtyři rozhovory předcházející vlastnímu šetření, které provedli garant a řešitel projektu, byly využity pro přípravu otázek (v principu šlo o tzv. malou pilotáž). Již v této přípravné fázi se ukázalo, že příslušníci cílové skupiny patří k lidem, kteří vykonávají sociologickými postupy nesnadno zkoumatelnou profesi. Vedle obtížné dostižitelnosti jednotlivců, jde i o další problémy, které se projevily v podobě jisté neochoty (přes poskytnuté garance diskrétnosti) hovořit podle zadaných otázek s použitím záznamníku. Někteří respondenti si vyžádali ujištění, že jejich jména nebudou v žádném případě uváděna, a že nebudou uváděny ani jiné údaje, které by umožnily někomu dohledat jejich identitu. Samo o sobě jde o zajímavé zjištění, protože zaměření otázek nepočítalo s odkrytím identity. Do jisté míry tento fakt vysvětluje, proč neexistují u nás jiná šetření, která by se týkala katolického kléru, či dalších osob zapojených do církevní správy. Tato kritická zjištění je třeba chápat jako podnět k další reflexi.

1.2.1. K vybraným výsledkům šetření:

Soubor (respondentů) byl vybrán náhodně a **nelze tedy v žádném případě o tomto šetření hovořit jako o materiálu, který by vypovídal o katolickém duchovenstvu, jeho názorech a postojích ke zkoumaným otázkám** (mj. už vzhledem k velikosti souboru je vyloučeno, aby takové cíle byly formulovány). Zatímco respondenti pro pilotní šetření byli vybráni s ohledem na předpokládanou velikost islámské komunity v daném regionu (3 byli z Moravy a jeden z Prahy), ostatní respondenti byli zčásti z Prahy (3), zčásti z jiných českých oblastí (4). V souboru se objevili vedle členů dvou řádů i děkan, faráři (6, z toho jeden polského původu), katechetka-žena a jáhen s pedagogickými aktivitami na světské fakultě. Výběr respondentů ze strany tazatelů – studentů - nebyl řešitelem přímo řízen. Tazatelům bylo doporučeno, aby se pokusili aktualizovat své kontakty v církvi se zřetelem k cílům šetření, tj. tak, aby upřednostnili v kontaktech osobnosti, které mohou mít o danou tématiku hlubší zájem. Ukázalo se však, že s výjimkou jejich pedagogů na KTF UK, kteří se vztahem křesťanství a islámu zabývají dlouhodobě a profesionálně, **se nepodařilo najít osoby s hlubším zájmem o problematiku mezináboženského dialogu** (až na jednu výjimku). Proto lze výsledky získaných odpovědí považovat z tohoto hlediska za problematické. **Jde sice o osoby s teologickým vzděláním, které ovšem až na zmíněnou výjimku neprošly specializovanou přípravou v oblasti mezináboženských vztahů.** Takovou přípravu dnešní kněží a jiní lidé pracující v pastoraci mohou získat zejména sebevzděláváním.[16]

Absence výraznější reflexe vztahu křesťanů a muslimů může mít ovšem celou řadu důvodů, které byly během šetření objeveny jen v náznacích. Vedle zatížení duchovních jinými činnostmi, to může být i hodnocení tohoto tématu jako celkově méně významné vzhledem k jiným problémům, se kterými se duchovní při pastoraci setkávají. Na základě získaných poznatků lze výsledky absolvovaných rozhovorů shrnout: **potřeba být připraven k vedení mezináboženského dialogu s muslimy je vnímána jako něco vzdáleného běžné praxi**.

Následující poznatky se vztahují k jednotlivým otázkám v dotazníku, který byl využit pro řízené rozhovory.[17]

Ad 1) Setkali se již respondenti s danou problematikou (křesťané- muslimové) v jiné než ryze teoretické sféře? (např. s islámskými aktivitami azylantů v daném regionu, s ohledem na zájem některých věřících o výklad s tím spojených problémů apod.) Jak a v jakém rozsahu?

V reakci respondenti nejčastěji uváděli, že v praxi jde jen o ojedinělé zkušenosti, někdy jen tzv. z druhé ruky (zprostředkované od jiných kolegů).

Ad 2) Hovoří (hovořili) na dané téma s věřícími (užili toto téma v kázání)?

Opět až na výjimky jen ojediněle a nahodile.

[16] Šetření však poukázalo i na další možnou mezeru v současné připravenosti duchovních osobností církve. Tou by mohla být obecně nízká úroveň připravenosti vést dialog s lidmi, kteří nepatří k církvi. Zatímco vlastní problematika vztahu křesťanství k islámu a k jiným náboženstvím může být vnímána jako něco, co se aktualizovalo až nedávno po událostech z 11.9.2001, rozhovor s nevěřícími je v České republice nutno vnímat jako stálou potřebu.

[17] Znění dotazníku je uvedeno v příloze č. 1.

Ad 3) Očekávají, že se s něčím takovým v blízké budoucnosti mohou setkat? Pokud ano, jak jsou na to připraveni, resp. pociťují potřebu se v dané oblasti orientovat a jakým způsobem by k tomu potřebovali pomoci?

S ohledem na stav té které farnosti, spíše však neočekávají. Objevil se ovšem také názor, že tato situace by se měla radikálně změnit a bude třeba přejít k zaujetí aktivnější pozice vůči muslimům.

Ad 4) Slyšeli o této věci (viz otázky č. 1-3) od svých kolegů z jiných institucí? V jaké podobě a v čem to spočívalo?

Většinou ne. Pokud ano, tak jen na akademické půdě. Zajímavé impulsy mohou vycházet z kontaktů se zahraničím.

Ad 5) Jaké mají osobní názory na islám – co si myslí o minulosti a budoucnosti islámu (nejen v ČR)?

Většina respondentů se shoduje v respektu vůči islámu jako monoteistickému náboženství, které z tohoto hlediska má větší hodnotu než „bezvěrectví", ale k němuž respondenti mají jistý odstup. Ani příliv azylantů nemůže v tomto ohledu situaci významněji proměnit.

Ad 6) Vztah islámu a terorismu – jak jej vnímají?

Většina respondentů připomněla, že i v dějinách křesťanství se objevily tendence k využívání násilí při šíření víry, ale ty jsou vnímány jako již dávno překonané, tedy neaktuální. V doplňujících podotázkách týkajících se celkového vnímání islámu (v porovnání např. v ČR silně rozšířeném ateismu) je islám i v této konotaci chápán jako výrazně menší zlo s tím, že se jedná ze strany islamistů o špatnou, vadnou interpretaci džihádu.

Ad 7) Jak vnímají vstřícné aktivity církevních představitelů k islámu (např. návštěva papeže v mešitě)? Jako riziko nebo jako cestu vpřed?

Většinou jako přínos, bez rizika. Často dokonce s nadšením. Vždy však výběrově (ne ke všem projevům islámu).

Ad 8) Jak aplikovat svobodu vyznání pro muslimy v ČR?

V tomto bodě se ukázalo, že respondenti mají značně rozdílné vnímání tohoto problému. Od zásadního odmítání, přes snahu uplatnit reciprocitu („tak jak k nám, tak my k nim") až po značnou benevolenci. Celkově však lze říci, že svobodu vyznání pro muslimy v ČR spojovali respondenti s definováním jistých omezujících podmínek.

Ad 9) Kdyby sami měli možnost něco v tomto směru udělat, co by upřednostnili (konflikt, nový dialog, či totální pasivitu)?

Převažuje podpora dialogu, podmíněná ovšem oboustranným zájmem. Jen ojediněle byl vysloven souhlas se stavbou mešit.

Ad 10) Jak hodnotí budoucnost (vztah islámu a křesťanství)?

Převažují nevyhraněné názory opírající se o potřebu zlepšení vzájemné informovanosti mezi oběma náboženskými komunitami. Většina zaujala pozici skeptiků. Svoji schopnost vidět do budoucnosti v tomto ohledu nevnímají jako dostatečnou. Zbývající vnímají roli, kterou dnes zaujímají křesťané spíše jako obranu před expanzí radikálního islámu.

Ad 11) Kdyby záleželo jen na nich, co by v této věci doporučili? (cokoliv)

U většiny respondentů taková představa chyběla. Pokud ji zformulovali, jejich doporučení se týkala etické oblasti. Někteří respondenti vyjadřovali naději, že se podaří překonat sobectví, zvýší se vzájemná tolerance, posílí se sebeovládání, víra v Boha a také respekt k jeho daru svobody. Zajímavé jsou i výzvy k obnově křesťanských kořenů. Rozpačitý však byl někdy postoj respondentů k možnosti porozumění mezi širokými vrstvami věřících obou monoteistických náboženství.

1.2.2. K analýze osobních dojmů členů výzkumného týmu

Tazatele vybrané z řad studentů KTF UK, kteří o spolupráci na tomto šetření projevili zájem, nejvíce překvapovala obtížnost v navazování kontaktů s potenciálními respondenty. Domnívají se, že by v budoucnu bylo vhodné v této oblasti bádání více využívat možnosti rozvolnění otázek, a to i přes riziko související s vyhodnocováním jejich odpovědí. Podle jejich názoru jsou jako respondenti nejvhodnější řeholníci (nikoliv však z kontemplativně orientovaných řádů). Dále pak vysokoškolští pedagogové, protože zde lze očekávat větší rozhled v této, pro ostatní duchovní fakticky zjevně málo známé oblasti. Orientace na „experty“ má jistě své výhody, ale cílem tohoto šetření bylo mj. zjistit, zda vztahy mezi křesťanstvím a islámem jsou vnímány jako významné i ve skupině ne-expertů, jejichž vliv na formování církevního společenství je z důvodu jejich působení velmi podstatný. Výsledky tohoto nereprezentativního šetření se všemi výše zmíněnými výhradami také indikují, že kontaktovaná skupina duchovních je fakticky nepřipravená na to, co může nastat v období např. po případném vstupu Turecka do EU a v případě intenzivnějších mezináboženských vztahů v českém regionu. Takové zjištění lze vnímat jako výzvu k hlubšímu studiu s tím spojených otázek. Cílem tohoto vzdělávání by mělo být nabytí schopností komunikovat s lidmi jinak věřícími či nevěřícími. Tento závěr by měl nalézt odezvu v plánu vzdělávání duchovních.

Závěrem lze ještě připomenout, že k positivům řešení této části projektu patřilo zapojení studentů KTF UK do dané problematiky. Vedle nepřímých efektů, které souvisejí s možností, že studenti využijí po dohodě s řešitelem získané poznatky pro své vlastní vzdělávací cíle (téma bylo z jejich strany hodnoceno jako nové a velmi zajímavé), jde i o pedagogické efekty spočívající v jejich vedení během výzkumu.

1.2.3. Obavy a naděje

Obavy a naděje byly identifikovatelné poměrně obtížně. Často teprve během rozvedení otázek, tedy až během volnější konverzace, respondenti přiznali některé obavy. K těm lze počítat **nebezpečí vzniku uzavřených muslimských společností** (obava z přistěhovalectví) na území České republiky a s tím související následná snaha o emancipaci muslimů v naší

společnosti, tedy **obava z politických ambicí muslimů**. Tato obava může mít hlubší kořeny v konkurenčním postavení obou světových náboženství.

Za pozitivní lze označit **respekt duchovních osobností vůči islámu**. Naděje lze vyvozovat také z do značné míry sebekritického postoje vůči terorismu a obecně vůči násilí zneužívanému pod hlavičkou náboženství. Řada respondentů odkazovala na podobné tendence také v historii křesťanství. Z toho by bylo možné odvozovat závěr, že náboženský terorismus je duchovními považován jen za přechodný jev zkratkovité interpretace náboženství.

Jako řešení současné situace je navrhován často **dialog**, vzájemné poznání křesťanů a muslimů. Vzhledem ke zjištěným rezervám pak vzdělávání a informování představitelů katolické církve o islámu a muslimech. I tyto náměty lze přiřadit k nadějím.

1.3. Rozbor výsledků anketního šetření na retreatu

Další aktivitou, na jejíž organizaci se hlavní řešitel podílel, bylo víkendové setkání Akademické YMCA.[18] (tzv. *retreat*). Tento počin nebyl původně uveden v grantové přihlášce[19], svým zaměřením ovšem s tématem projektu úzce souvisel a nabízelo se proto víkendového setkání využít pro potřeby sociologického šetření. Název akce byl: „Muslimové a my - dialog či konfrontace?“. Přednášel prof. Kropáček (FF UK), Dr. Vít Machálek a panelové diskuse se zúčastnili také dva hosté z muslimské obce z Hradce Králové. Pro účastníky retreatu bylo proto po konzultaci se sociologem připraveno anketní šetření zaměřené na názory týkající se vztahu české společnosti k muslimům. Vyhodnocení ankety je možné chápat jako doplněním k sociologickým šetřením uvedeným v předchozí kapitole.

Retreat ovšem svým obsahem patří již k aktivním pokusům o nastolení hlubšího dialogu mezi křesťany a muslimy v České republice v rámci malé skupiny. Vedle rozboru teologických stanovisek šlo o vyjádření konkrétních obav a nadějí osob jevících zájem o dané téma. Krátkou zprávu z této akce publikoval hlavní řešitel projektu v časopise Křesťanská revue.[20]

Anketního šetření se zúčastnilo 24 z 32 účastníků[21] setkání pořádaného občanským sdružením Oikumené-Akademická YMCA, které proběhlo ve dnech 22. – 24. dubna 2005 v Bělči nad Orlicí. Těžištěm programu zde byly vedle přednášek významných expertů působících v dané oblasti i jiné formy výměny informací, zejména neformální diskuse. Jako obvykle mezi účastníky převažovali věřící z řad studentů, absolventů a také pedagogů Evangelické teologické fakulty UK, jejichž postoje k jiným náboženstvím (ale i jinak světonázorově orientovaným způsobům myšlení) lze považovat za poměrně tolerantní, a právě míra této tolerance byla v tomto šetření jedním z předmětů testování.

Vlastní akce byla pojata jako pilotní sonda, a to především s ohledem na velikost celého souboru a také se zřetelem ke skutečnosti, že dosud nebyla v české společnosti prováděna výzkumná akce s podobným zaměřením.[22] Vstupní hypotézy se týkaly vedle výše zmíněné míry tolerance (nadstandardní) především:

[18] V rámci aktivit Oikumené-Akademické YMCA (které je hlavní řešitel předsedou) probíhal v roce 2005 cyklus přednášek nazvaný „Náboženství a politika Blízkého východu“. Obsah přednášek se také dotýkal vztahu muslimů a křesťanů.

[19] Prostředky na organizování *retreatu* poskytla Oikumené-Akademická YMCA.

[20] CIKÁNEK, 2005.

[21] Počet účastníků se v průběhu víkendu měnil. Většina zájemců přijela na sobotní přednáškový program.

[22] Příprava ankety byla ovlivněna výsledky sekundární analýzy sociologických výzkumů zaměřených na postoje lidí k různým podobám, a formám víry (viz předchozí kapitoly).

- kvality informovanosti vybrané křesťanské komunity o soudobém islámu (slabší),
  silnější rozšířenosti některých tradičních i nově vznikajících stereotypů, např. o jednoznačné příčinné souvislosti mezi islámem a terorismem,
  předvídání dalšího možného vývoje názorů v této komunitě na danou problematiku.
  Tyto i další hypotézy vycházející z cílů projektu byly převedeny do podoby otázek předložených respondentům v anketě.[23]

Na základě prvního (v omezené míře i druhého) třídění dat získaných od respondentů byly zpracovány následující dvě tabulky prezentující jednak celkový obraz názorů a postojů vybraného souboru (tab. č. I), jednak srovnání odlišností odpovědí podsouboru respondentů-expertů (n=7)[24] od odpovědí ostatních respondentů (n=17) v tabulce č. 2. Otázky byly v podstatě tři, ale zahrnovaly celkem 19 (a-s) různých podotázek[25], které byly kladeny respondentům jako tvrzení, s nímž mohou vyjádřit souhlas či nesouhlas, příp. s ním polemizovat. V obou tabulkách je operováno s absolutními hodnotami, protože procentuální výčty by při takto početném souboru byly zavádějící. Všechny odpovědi byly rozděleny pro potřebu zpracování jejich přehledu na čtyři druhy odpovědí na dané tvrzení či názor:

- souhlas (znaménko +)
- nesouhlas (-)
- nezpůsobilost na danou otázku odpovědět (?)
- neochotu odpovědět zjednodušeně (S), protože odpovědí dle respondenta nemůže být ani souhlas, ani nesouhlas, problém, který je v dané otázce zahrnut, vyžaduje podle respondenta hlubší zamyšlení a respondent může-nemusí k němu poskytnout další výklad.

[23] Formulář ankety je uveden v příloze č. 2.
[24] Jako experti byly řešitelem vybráni z daného souboru osoby, které se danou problematikou zabývaly delší dobu, resp. jsou jako experti na danou problematiku vnímáni i v širších kruzích.
[25] Jednotlivé dotazy – viz formulář ankety v příloze č. 2.

Tabulka č. I: **Souhrnný přehled odpovědí respondentů na anketní otázky :**

Názor, tvrzení:	Odpovědi respondentů			
	+	-	?	S
a	6	15	1	2
b	20	-	2	2
c	8	8	2	6
d	5	10	4	5
e	9	8	5	2
f	12	5	4	3
g	6	9	7	2
h	9	9	6	-
i	10	6	5	3
j	9	11	2	2
k	21	1	1	1
l	13	5	4	2
m	11	3	9	1
n	18	3	1	2
o	17	4	2	1
p	18	2	4	-
q	12	5	2	5
r	13	3	6	2
s	16	2	5	1

Tabulka č. II: **Srovnání četnosti různých odpovědí na dané podotázky mezi skupinou expertů a skupinou ostatních respondentů**

Odpovědi	podsoubor „experti“ (n=7)				podsoubor „ostatní“ (n=17)			
	+	-	?	s	+	-	?	s
a	2	3	-	2	4	12	1	-
b	5	-	-	2	15	-	2	-
c	3	2	-	2	5	6	2	4
d	3	1	-	3	2	9	4	2
e	4	2	1	-	5	6	4	2
f	4	2	-	1	8	3	4	2
g	1	3	1	2	5	6	6	-
h	3	3	-	1	6	6	-	5
i	4	1	-	2	6	5	5	1
j	1	4	-	2	8	7	2	-
k	5	1	1	-	16	-	-	1
l	5	1	1	-	8	4	3	2
m	3	1	2	1	8	2	7	-
n	6	-	-	1	12	3	1	1
o	4	2	1	-	14	-	3	-
p	6	1	-	-	12	1	4	-
q	4	2	-	1	8	3	2	4
r	4	1	1	1	9	2	5	1
s	3	1	2	1	13	1	3	-

1.3.1. K možnostem interpretace tabulek č. I a II:

Získané údaje nabízejí následující možnosti interpretace vztahující se jednak k výčtu frekvence souhlasu, jednak k porovnání shod a rozdílů v odpovědích na dané podotázky mezi oběma podsoubory (tedy mezi experty a ostatními, které lze pracovně považovat za laiky).

K míře souhlasu s předloženými výroky, tvrzeními i názory (v zásadě se jedná nejen o názory, ale i o možnost vyjádření se k nim ze strany respondentů) v celém souboru:

- v celém souboru byla dosažena nejvyšší shoda v podobě souhlasu s tvrzeními u těchto podotázek: **k, b, n, p, o,**
- u expertů šlo v daném případě o podotázky: **h, p, b, k, l,**
- u laiků šlo o : **k, b, o.**

Maximální shoda ve všech třech skupinách byla tedy zaznamenána u tvrzení související s podotázkami **k** a **b** *(**k**: soužití křesťanů s muslimy je výhodné,…muslimům žijícím na území ČR je žádoucí projevovat vstřícnost; **b**: islám…může …u svých vyznavačů podporovat netoleranci…).*

Nejvýraznější nesouhlas byl naopak vyjádřen u všech tří skupin s názory:

- celá skupina: **a, j, d, g, h**
- z toho experti: **j, a, g, h**
- z toho laici: **a, d, j, c, e,g, h.**

Maximální nesouhlas byl ve všech třech skupinách tedy zaznamenán u tvrzení **a, j, g, h** *(**a**: ČR by se měla snažit…omezit možnost trvalé přítomnosti větších skupin muslimů na svém území; **j**: všechny země s většinovým muslimským obyvatelstvem jsou pro současný svět potenciálním zdrojem fanatického pojetí islámu; **g**: muslimové vždy byli a jsou větším rizikem pro křesťanství než lidé bez vyznání; **h**: v budoucnu se svět nevyhne velkým vojenským konfliktům mezi muslimy a jinými komunitami*).

Celkově nebylo zjištěno podstatných rozdílů mezi dvěma základními podskupinami respondentů.[26] Nepotvrdil se tak předpoklad, že rozdíly mezi názory obou podskupin budou významné. Rozdíly mezi nimi byly zjištěny spíše v oblasti ochoty akceptovat některé názory tak, jak byly pro potřeby šetření zformulovány. To se týkalo plné čtvrtiny všech otázek. Buď zde nebyla ochota z různých příčin zaujmout k danému názoru souhlasný či odmítavý postoj, anebo se respondentům z té které podskupiny jevil předložený názor natolik sporný, že k němu předložili vlastní alternativu, tj. rozhodli se jej doformulovat. Z hlediska vyhodnocení dat to sice byla komplikace, ale pro potřeby dalšího výzkumu je to velmi užitečné, protože to signalizuje potřebu přeformulovat uvedený názor. Konkrétně k tomu došlo u podotázek:

experti: **m** a **s** *(**m**: většina muslimů chce žít…přátelsky se všemi lidmi, **s**: rozvoj islámu bude pokračovat i v době, kdy většina arabských států vyčerpá zásoby nafty)*

laici: **m** a **g** *(**g**: muslimové vždy byli a jsou větším rizikem pro křesťanství než lidé bez vyznání).*

Ochotu některé názory přeformulovat projevili:

experti u otázky **d** (ale také u **a, b,c, g, i, j**)

laici u **h, c, q**.

Zde tedy došlo k významnější odlišnosti, což navíc je zvýrazněno u expertů i větším počtem požadavků na přeformulování daného názoru (viz tab.č.II).

Cenným podnětem pro další výzkum v dané oblasti jsou také názory, které respondenti, zvláště z řad expertů vyjádřili jako dodatek, jako poznámky „pod čarou“.

[26] Včetně souhlasu s tvrzením **o**, a nesouhlasu s tvrzením **d**, kde disproporce mezi názory celé skupiny a podskupiny expertů byla minimální – **o**: Evropa a islám mají bohatou historii vzájemného obohacování; **d:** víra v Alláha a jeho proroka Muhammada je zcela neslučitelná s vírou křesťanů).

1.3.2. Shrnutí

Ačkoliv počet respondentů byl nevelký (z 24 bylo 29%, tj. 7 zařazeno mezi experty), lze považovat za nejvýznamnější výsledek tohoto pilotního šetření především **zájem**, **který daná problematika** (a tedy i anketní otázky) **mezi respondenty obou podskupin vyvolala**. Projevilo se to nakonec i v odpovědích na otázku č. 3 týkající se toho, co si respondenti myslí o zařazení problematiky vztahu k muslimům na program retreatu.[27] Neobjevila se ani jedna výhrada. Naopak, projevil se výrazný zájem o další aktivity tohoto druhu doprovázený reflexí nedostatečnosti našeho poznání o mezináboženských vztazích.

Většina respondentů zjevně patří k evangelicky orientovaným skupinám s vypěstovanou (relativně) vysokou tolerancí k jiným názorům, s nimiž se setkávají u převážně ateizovaného domácího obyvatelstva. V celém souboru, i v jeho obou podskupinách se projevil nesouhlas s tvrzením, že muslimové vždy byli a jsou větším rizikem pro křesťanství než lidé bez vyznání. Tento výsledek lze interpretovat i tak, že v náboženských komunitách (k nimž respondenti většinou patří) lze nacházet větší porozumění pro jiné formy víry v Boha. Jsou jakoby oceněníhodnější jako způsob postoje ke světu, protože jsou spojeny s vírou v Boha. Na základě tohoto zjištění lze vyslovit předpoklad, že stejně tak by to dopadlo i u jiných nábožensky orientovaných komunit. Jinými slovy: ačkoliv bylo možné zaznamenat mezi respondenty poměrně široké spektrum různých stereotypů, předsudků apod. (řada z nich má svoji starou historii), je zde i řada postojů, které - pokud se ověří v širším šetření – vykazují i určitý potenciál k dialogu mezi křesťany a muslimy.

1.3.3. Obavy a naděje

Pro formulaci obav a nadějí jsou podstatná zjištění u kterých došlo v rámci ankety[28] k maximální shodě. Mezi konkrétní obavy lze s jistými výhradami zařadit **strach z netolerance ze strany islámu** (b), **z vazby islámu na terorismus** (c)[29], ze **stavby mešit na**

[27] Je třeba ale zmínit, že téma retreatu bylo známo předem. Tedy ti, pro které bylo zvolené téma nezajímavé, na setkání vůbec nepřijeli.

[28] Na doplnění je třeba poznamenat, že anketa byla respondentům předána k vyplnění první večer. Tedy na začátku setkání. Celá řada názorů mohla být (a jistě i byla) ovlivněna během druhého dne setkání, kdy proběhly přednášky a panelová diskuse se dvěma zástupci muslimské komunity. Zejména během panelové diskuse se ukázalo, že nesouhlas vyvolává muslimskými kolegy představovaný názor na palestinskou otázku (okupace Palestiny), postavení ženy ve společnosti a jistá míra nevole byla ze strany nemuslimů zaznamenána také při poměrně ostrém odsouzení propagace homosexuálů (jako projevu zkažené západní společnosti). Naopak sympatie si muslimští zástupci získali při formulaci některých zásad, které lze jistě na etické rovině považovat za společné s křesťanstvím (péče o staré členy rodiny a jim projevovaná úcta). Křesťané zastoupení mezi posluchači nicméně do jisté míry souhlasili s odsouzením některých jevů vyskytujících se v současné euro-americké společnosti (míra komerce, odosobnění, ztráta některých tradičních rodinných hodnot). Sympatická bylo jistě vstřícnost a pozitivní hodnocení křesťanů (lidé knihy) a snaha muslimských hostů hledat „společnou řeč“. Přes tyto snahy (i ze strany pořadatelů setkání) si nemohu odpustit poznámku k celkové atmosféře, která byla spíše napjatá. Toto těžko definovatelné napětí může mít příčinu ve vědomí (ačkoli ne plně reflektovaném), že mezi „našim“ a „jejich“ přístupem ke skutečnosti jsou přece jen jisté třecí plochy.

[29] Tato vazba byla na retreatu prezentována poněkud opatrně, přesto byla probírána i během panelové diskuse s muslimy. Ukázalo se, že chápání termínu terorismus se může značně odlišovat. Muslimští hosté považují aktivity palestinských radikálů za do značné míry legitimní odpor okupovaného národa. (Bylo by zajímavé srovnat vyjádření ke stejným anketním otázkám na závěr retreatu. Je možné, že by právě v odpovědi na otázku související s pojetím terorismu došlo k nějakému posunu.)

našem území (f), **obava z expanse fanatického islámu** (j) [30] a celkově **strach z islámského fundamentalismu** (i).

Ke konkrétním nadějím patří důvěra v to, že **většina muslimů na světě chce žít v míru** (m) a víra, že **(mírové) soužití je oboustranně výhodné** (k), **vstup Turecka do EU** je chápán pozitivně (r). Také samotný příliv muslimů do ČR není chápán negativně (a).

Za jistý projev tolerance ze strany většiny respondentů lze považovat kladnou odpověď na otázku, zda se muslimové oprávněně brání expanzi západní komerční kultury do svých zemí (q).

Retreat také ukázal, že „naše vidění" islámu je plně pod vlivem médií, v lepším případě též pod vlivem odborné literatury vydávané v českém jazyce. Většina účastníků neměla osobní zkušenost se setkáním s muslimy a v tomto ohledu pro ně bylo víkendové setkání průlomové.

1.4. Obsahová analýza médií

Obsahová analýza (content analysis) je tradiční metoda zkoumání obsahu mediální komunikace. Základním rysem obsahové analýzy je, že kvantifikuje vybrané jevy vyskytující se v obsahu a řadí je do zvolených kategorií. Výsledky jsou většinou zpracovávány za pomocí statistických operací. K výchozím předpokladům provádění obsahové analýzy patří dostatečný rozsah zkoumaného vzorku a snadná identifikovatelnost kvantifikovatelných jednotek v konkrétním obsahu.

Obsahová analýza v tomto případě měla za cíl určit některé rysy mediální komunikace – ve vybraných tištěných médiích utřídit prezentované názory na islám a muslimy - a přispět tím také k ověření vstupních hypotéz generovaných během sociologických šetření. K nim patřila zejména teze, že média o islámu píší poměrně jednostranně a že obsahy mediálních zpráv v obecných rysech představují islám a muslimy v negativních konotacích (ve spojení s terorismem).

Za účelem provedení analýzy médií byli osloveni dva odborníci z Fakulty sociálních věd UK. Během celé doby trvání projektu docházelo k průběžným konzultacím a postupnému upřesňování zadání i výsledného textu s hlavním řešitelem projektu.

1.4.1. Metodika

Analýza mediálního obrazu islámu a muslimů v českém tisku metodicky vychází z triangulace kvantitativní a kvalitativní metody pro zkoumání obsahů tištěných médií s celostátním dopadem.

Analýza zkoumá dva časové úseky související s důležitými událostmi 21. století, o kterých se dá předpokládat, že určitou měrou ovlivnily intenzitu a způsob reprezentace islámu a muslimů v (nejen českých) médiích. Jde o událost teroristického útoku na New York ze dne 11. září 2001 a útok spojeneckých vojsk na Irák ze dne 20. března 2003. Tyto mezníky byly stanoveny jako důležité události ovlivňující islámský a neislámský svět v novodobé historii (vstupní hypotéza).

Oporou výzkumu byly články tištěných médií s celostátním dopadem. Mezi analyzované deníky patřily: Mladá fronta Dnes, Lidové noviny, Hospodářské noviny, Právo,

[30] Pro teologické zhodnocení se v této souvislosti nabízí koncepce šíření islámu a obecněji celková koncepce moci (vládnutí). Je islámu vlastní snaha ovládnout celý svět? Je tato ambice spojená s politickou změnou?

Blesk, Haló noviny. V rámci zkoumání časopisů byly do analýzy zařazeny tituly: Týden, Reflex, Respekt, Lidové noviny, Ekonom, Euro, Instinkt. Z toho výběru je patrné, že mediovaná sdělení byla určena pro širokou veřejnost v České republice.[31]

Z časového hlediska byl zkoumaný vzorek vymezen obdobím čtyř celých kalendářních týdnů vždy před klíčovou událostí a čtyř kalendářních týdnů po události. Důležitým obsahovým filtrem materiálu byla přítomnost klíčových slov „islám" nebo „muslim" v jejich jednotlivých tvaroslovných variantách. Pro kvalitativní část to byly dále také termíny „Arab", nebo výrazy, které si čtenář může s těmito pojmy asociovat – „Iráčan" či „Palestinec" je vnímán jako představitel muslimské kultury. Články, které neobsahovaly ani jeden z těchto výrazů, nebyly do zkoumaného vzorku zařazeny.

Kvantitativní analýza slouží ke statistickému zpracování většího množství zkoumaného materiálu, všímá si opakujících se jevů a metodicky vychází z tradiční kvantitativní obsahové analýzy, jak ji pro mediální studia v 50. letech definoval Bernard Berelson (*Content Analysis*, 1950 a *Content analysis in communication research*, 1971). Kvantitativní analýza vykazuje poměrně vysokou validitu. Metoda vychází ze stanovení klíčových proměnných a kategorií, kterých mohou nabývat. Soupisem těchto kategorií je kódovací kniha, která slouží jako pomůcka pro zpracovávání obsahů do softwarového programu Statistical Package for Social Sciences.

Pro **kvalitativní analýzu** byla zvolena interpretativní metoda postihující vybrané opakující se trendy v kontinuálním informování o islámu. Tato část analýzy se odehrávala na dvou základních rovinách. Na první rovině zkoumala, zda existuje určitý zaběhnutý způsob zpracovávání jednotlivých opakujících se témat. Na rovině druhé odhalovala a zviditelňovala základní a typické postoje k islámu a muslimům, které se ve zkoumaném tisku objevovaly. Kvalitativní analýza, jakožto metoda se silnější subjektivitou, vykazuje sice nižší validitu než kvantitativní metoda, postihuje však rysy, které předchozí metoda není schopna sama o sobě postihnout a je tak jejím funkčním doplňkem, který přispívá k plastičtějšímu obrazu zpracovávaného materiálu.

Na závěr byly na základě výsledků kvalitativní analýzy identifikovány naděje a obavy obsažené v mediovaných sděleních.

Kvantitativní část analýzy obou sledovaných časových úseků je uvedena v příloze č. 3. Na jejím základě byla provedena kvalitativní analýza, jejíž výsledky jsou prezentovány níže.

1.4.2. Útok na New York

Kvalitativní část obsahové analýzy mediálního obrazu islámu se snažila odhalit některé jevy a opakující se trendy českých tištěných médií při popisu islámu a muslimů v období před a po útoku na New York. Všímá si jen obtížně kvantifikovatelných vlastností mediálního obrazu a doplňuje tak předchozí statistickou kvantitativní analýzu (viz příloha č. 3.).

A) Frekventované tématické skupiny a sklon zpracovávat je určitým opakujícím se (stereotypním) způsobem

[31] Případné odlišnosti výpovědí v křesťansky orientovaných médiích budou předmětem zájmu v pokračující části projektu a výsledky srovnání budou obsaženy v disertační práci. Zde prezentovaná analýza tedy tvoří pouze její část a neumožňuje hlubší reflexi konfesně orientovaných mediovaných zpráv a článků. Vybrané tituly mají vzhledem ke složení české společnosti jistě významný potenciál působení také na křesťany a vliv na utváření jejich názorů lze předpokládat.

- **Taliban omezující lidská práva**

Jedním z velmi silných témat již před útokem na New York je situace v Afghánistánu a vláda Talibánu v této zemi. Toto téma je nejčastěji rámováno popisem striktního uplatňování zákonů *šarí´a*, omezováním svobody jednotlivců (v západním slova smyslu) a poníženém postavení žen v této zemi. V podstatě všechny články o Talibánu poukazují na negativní aspekty jeho vlády a vyznívají pro tuto radikální podobu islamismu velmi negativně. Některé z článků poskytují také taxativní výčet, co Talibán přísně zakazuje. Silným kontinuálním tématem, které česká média sledují, je uvěznění západních pracovníků humanitární pomoci, jejich obžaloba z vykonávání misijní činnosti a šíření křesťanství v Afghánistánu a čekání na rozsudek. Jde zároveň o jedno z mála témat, v nichž je výslovně odkazováno jak na islám, tak i na křesťanství.

- **Čečensko a islám**

V období před útokem na New York se islám dostává do médií velmi často také ve spojitosti s událostmi v Čečensku. Islámští obyvatelé Čečenska a skupiny bojující proti ruské armádě jsou prezentováni převážně v pozitivním světle. Často je poukazováno na historický vývoj situace a na silové působení ruských vojsk, čímž média ospravedlňují boj (pro)čečenských sil. Po útoku na New York se způsob informování o této oblasti mění a média častěji poukazují na napojení paramilitantních a vojenských skupin na teroristická výcviková střediska v Afghánistánu i jinde. Obraz „bojovníků za svobodu Čečenska“ se tak postupně podstatně mění a konturami se začíná blížit vykreslení skupin islámských teroristů.

- **New York: americké selhání a hledání viníka, extremismus**

Po teroristickém útoku na New York řada článků verbalizuje překvapení, jak se něco takového mohlo stát a jak to, že aktivity teroristů unikly americkým tajným službám. Téměř současně, na základě odhalování podrobností o útoku, se v médiích objevuje téma islámského extremismu a fundamentalismu. Média se věnují pramenům fundamentalismu, společenskému podhoubí teroristických skupin, rozebírají motivy a nejsilnější teroristické organizace spojované s islámem. Velmi brzy po útoku na New York se objevují články podrobně popisující teroristická ohniska a život nejznámějších islámských osobností spojovaných s terorismem. V souvislosti s bezpečnostním selháním Američanů se objevují poukazy na problematické infiltrování islámských fundamentalistických skupin bezpečnostními službami a vykreslení způsobu života, uspořádání a řízení teroristických struktur.

- **Hrozba odvety**

Téměř okamžitě po útoku na New York se dostávají islámské země do hledáčku médií jako pravděpodobný a plánovaný cíl americké odvety. Zpočátku média sama spekulují, zda Spojené státy zaútočí na Irák nebo na Afghánistán. Spolu s tímto silným tématem se do tištěných médií dostávají mnohem intenzivněji země spojované s radikálnějším pojetím islámu a vytlačují informování o islámských zemích, se kterými západní kultura „nemá intenzivní problémy“. Zdůrazňováním informací o Iráku, Íránu a Afghánistánu jsou z mediálních obsahů do velké míry vytlačovány na okraj země jako je Saudská Arábie nebo sekularizované Turecko a další.

- **Izraelsko - palestinský konflikt**

Problémy izraelsko - palestinského soužití jsou trvalým tématem, které média pokrývají jak před útokem na NY, tak po něm a představuje žánrově i názorově různorodé spektrum pohledů. Útok na New York zpracování tohoto konfliktu nějak výrazněji neposunul (až na skutečnost, že se na určitou dobu dostává na periferii zájmu).

Reportáže z exotických zemí

Zcela specifickou skupinou článků, ve kterých je poukazováno na islám nebo muslimy, jsou reportáže z exotických zemí, o kterých média neinformují pravidelně. Často jde o oblast kavkazských republik, Indonésie a podobně. Tyto články ve většině případů nevyznívají pro islám a muslimy ani pozitivně, ani negativně. Zmínka o tomto náboženském vyznání je ve většině případů spíše informací druhého plánu, zatímco hlavním tématem jsou geografické, kulturní a další zajímavosti.

- **„Islám s lidskou tváří“**

S určitým časovým odstupem po teroristickém útoku na New York se v tištěných médiích začínají kontinuálně objevovat články poukazující na každodenní život muslimů, jejich zvyky a problémy. Tyto články se smířlivým pohledem snaží poukazovat na skutečnost, že islám není jen islámský fundamentalismus a terorismus, snaží se narušit stereotyp, který přitom (často ta stejná) média posilují. Ačkoliv se po 11. září 2001 takovéto články vyskytují poměrně často, ve srovnání s články o terorismu jsou jen v menšinovém zastoupení a nemají možnost významově převážit celkový pohled na islám. Toto jejich minoritní postavení vytváří zdání, že jde (mimo jiné) o projev určité snahy novinářů o objektivitu.

- **Islám a západní společnost**

Z analýzy mediálních obsahů po útoku na New York je citelné, že se změnila mediální logika (zřejmě nejen) českých médií a média jsou citlivější na události spojené s islámem a muslimy v Evropě i Spojených státech. Více se informuje o událostech, které se týkají soužití etnik, a to i v případě, že nejde o negativní událost. V zásadě se v rámci tohoto trendu objevují jak negativní články, jako je napadení příslušníka muslimské menšiny v západní Evropě, tak na druhé straně články silně pozitivní a někdy až nepřirozeně vyzdvihující příkladné soužití etnik a nebo vycházejících z proklamací zástupců muslimských komunit v Evropě odsuzujících terorismus (opět jakýsi „objektivizující rituál“).

- **Bezpečnostní opatření**

Velmi silným tématem se silnou lokalizací v českém prostředí jsou informace o bezpečnostních opatřeních a případných následcích teroristických útoků. Tato skupina článků se tematicky rozprostírá od popisů konkrétních jednotlivých bezpečnostních opaření v České republice po úvahy o celospolečenských dopadech terorismu a možnostech, jak terorismu v budoucnu čelit. S tímto tématem je také spjato téma odhalování a zatýkání teroristických buněk v různých oblastech západní Evropy, které se kontinuálně a intenzivně objevuje v českých médiích v období po útoku.

B) Typologie prezentovaných postojů vůči islámu

Ve zkoumaném vzorku tištěných médií se opakovaně objevovaly určité postoje vůči islámu nahlížející na něj z různých perspektiv a s variantním významovým vyzněním. Následuje popis nejčastěji se vyskytujících postojových typů.

- **Postoje k muslimům obecně**

Mediované postoje k muslimům obecně v naprosté většině případů prezentovaly buď pozitivní nebo neutrálně- negociační naladění k této skupině. I přímo po útoku na New York média usilovala o striktní oddělování aktérů činu od paušalizujícího označování muslimů jako teroristů.

Postoj k islámu obecně

Spektrum postojů k islámu je již mnohem plastičtější. Ve sledovaném vzorku médií se vyskytovaly jak radikální názory na islám jako silný zdroj terorismu a společenských nepokojů i v samotné Evropě, tak názory smířlivější poukazující na řadu odnoží islámu a striktně odmítající kladení rovnítka mezi islám a islámský extremismus spojovaný s terorismem.

- **Postoj k islámskému fundamentalismu**

Postoje k islámskému fundamentalismu nejsou zcela jednotné, ale převládají postoje negativního vyznění. Pozitivní postoj k fundamentalismu zaznívá jen v několika případech zprostředkování názorů islámských duchovních. Tedy v momentě, kdy skupina referuje sama k sobě, případně k islámu obecně. Překvapivě se objevují i neutrální hodnocení islámského fundamentalismu od některých euroamerických politiků, a to v případě, kdy je poukazováno na skutečnost, že ani islámský fundamentalismus nemusí automaticky znamenat terorismus. Tyto názory jsou však spíše výjimkou. Přesnější vymezení pojmů často absentuje.

- **Postoj k Talibánu**

Postoje k afghánskému vládnímu hnutí Talibán jsou v naprosté většině silně odmítavé a to již v momentě před teroristickým útokem na New York. Tyto postoje ve velké míře zdůrazňují potlačování lidských práv. Postoj, který vyznívá pro Talibán pozitivně, se objevuje jen výjimečně- například v případě citace afghánského občana hodnotícího, co Talibán přinesl zemi pozitivního. Téměř žádný z postojů k Talibánu nevyznívá neutrálně. Zkoumaná média v tomto případě zastávají homogenní postoj jak z hlediska časového vývoje, tak z hlediska jednotlivých titulů.

Postoj americké politiky vůči islámu

Po útoku na New York se ve spojitosti s islámem frekventovaně objevují postoje amerických politiků vůči islámu. Naprostá většina vyznívá ve smyslu: „nepřítelem není islám, ale islámský fundamentalismus a terorismus“. Tento postoj je postupně upravován na „boj proti terorismu“. (Například Zbigniew Brzezinský, poradce bývalého prezidenta Cartera říká: „Islámský fundamentalismus, to je nepřesný, přímo škodlivý pojem. Je mnoho islámských fundamentalistů, kteří se v terorismu neangažují.“). **Od počátku je v tomto postoji znatelná snaha nepolarizovat svět na základě konfliktu křesťanství versus islám.** Média však naopak často plánovaný boj proti terorismu přirovnávají ke křížové výpravě.

- **Postoj k bin Ládinovi**

Mediovaný postoj k bin Ládinovy je téměř výhradně negativní, což vyplývá z přisouzení mu hlavní role v osnování teroristického útoku na New York. Omezené množství pozitivně vyznívajících postojů k Ládinovy se týká jen oficiálních prohlášení představitelů Afghánistánu a vládnoucího hnutí Talibán, které ho podporuje. Jinak k této osobě převládají postoje připodobňující jej často k historickým postavám jako je Hitler nebo Stalin.

- **Postoj ke každodenním zvyklostem muslimů**

Názory vyjadřující se ke každodenním zvyklostem muslimů jsou zčásti pozitivní, zčásti negativní v závislosti na lokaci, které se týkají. Velké množství popisů každodenního života v rámci reportáží o islámských zemích popisuje buď neutrálně nebo pozitivně v souvislosti s okouzlením tradičního pojetí života, s poukazy na silnější rodinné vazby a podobně. Silně negativní nádech získávají prezentace každodenního muslimského života v případě, kdy se týkají striktnějších omezení svobod jednotlivce - nejčastěji pod vládou afghánského Talibánu. Mírně negativní postoj ke každodenním zvyklostem je patrný i při popisu života Saúdské Arábie a striktních pravidel pro chování žen a mužů.

- **Postoj k islámskému extremismu**

Postoje k islámskému extrémismu jsou silně negativní. Islámský extrémismus je pro zkoumaná média synonymem teroristických činů. Odsuzování extrémismu tak jde ruku v ruce s odsuzováním terorismu. Jedinými hlasy vyslovujícími podporu islámskému extrémismu jsou hlasy radikálních islámských duchovních, kteří schvalovali teroristický útok na New York, většinou jako obranu proti americkému imperialismu a rozpínavosti. I v tomto případě často chybí bližší vymezení termínů.

1.4.3. Teroristický útok na New York - shrnutí

- Po teroristickém útoku na New York v denících i časopisech výrazně narostlo množství článků tématicky spjatých s islámem a světem muslimů.

- Jen méně než desetina deníkových článků užívala v titulcích termín islám nebo muslim. U časopisů bylo zastoupení klíčových slov ještě menší. V období po útoku na NY se výrazně zvýšil počet negativně vyznívajících titulků. Již nadpis článku zásadním způsobem přispívá k celkovému vyznění zprávy.

- Po teroristickém útoku se vyskytuje mnohem více článků o islámu v USA na úkor článků o islámu v islámských zemích. To může přispívat k posílení vnímání islámu jako cizorodého, rušivého a nebezpečeného elementu.

- V období po útoku na NY časopisy (a částečně i deníky) značně zúžily množství lokalit, o kterých se v souvislosti s islámem pravidelně informuje. Jde o jeden z rysů stereotypizace, kdy subjekt není popisován ve svém reprezentativním zastoupení, ale jen v omezeném množství geografických lokalit.

- Jak u časopisů, tak u deníků se v období po útoku na NY mění spektrum témat spojovaných s islámem. **Islám se na stránky tisku dostává mnohem více ve spojitosti s terorismem**, s problémy soužití a mnohem méně ve spojitosti s každodenním životem. **Právě toto implicitní spojení negativních témat s islámem a muslimy má silný potenciál evokovat negativní vnímání tohoto náboženství čtenáři. Tím se do značné míry potvrzuje vstupní hypotéza.**

- Z hlediska celkového vyznění byly 3/5 deníkových článků po útoku na NY v určité míře negativní. U časopisů tvoří takovéto články přibližně polovinu.

- Tištěná média jen zřídkakdy informují o islámu a muslimech explicitně negativně. Silné negativní konotace však může islám získávat s kontinuálním a intenzívním spojováním tohoto náboženství se silně negativními událostmi.

- Po útoku na NY tištěná média usilují o opatrnější informování o islámu, objevuje se více materiálů popisujících historický vývoj islámu a vysvětlujících postavení fundamentalismu v islámu.

- **Útok na NY znamenal významný posun ve vnímání muslimů také v České republice (alespoň ve sledovaných médiích).** Tím se potvrdila vstupní hypotéza související právě

s označením data 11.9.2001 jako jistého mezníku ve vztahu (nejen) křesťanů a muslimů ve světě i v ČR.

1.4.4. Útok spojenců na Irák

Také tato část bezprostředně navazuje na kvantitativní analýzu vztaženou tentokrát k události útoku spojenců na Irák (viz příloha č. 3.). U níže prezentovaných výsledků byl zvolen jiný formát – názory jsou kvantifikovány (viz nadpisy v části B) a vždy je připojeno vysvětlení zvoleného kriteria pro určení polarity názorů.

A) Identifikovaná témata

- **Terorismus**

Terorismus je médii popisován ve dvou rovinách. V prvé se jedná o aktuální teroristické činy či o jejich původce, kteří jsou bez ohledu na jejich pohnutky (boj proti Američanům apod.) vnímáni negativně. Média často nerozlišují mezi pojmy muslimský terorista (radikál) a teroristický čin spáchaný muslimy. Ve druhém případě se jedná o hrozbu terorismu jako střet civilizací, otázky soužití s muslimy v Evropě a postoje Evropské veřejnosti k muslimům, kdy se hledá příčina terorismu (Evropané či Američané jsou často shledáváni jako netolerantní vůči menšinám).

- **Demonstrace**

Neutrální zprávy o demonstracích po celém světě, ve kterých nebývá jasný předěl mezi muslimy a ostatními. Jedná se především o protesty proti válce (vedené pacifisty), která je vnímána jako neoprávněná agrese.

Legitimizace

Saddám je jednoznačně vnímán jako zlo ať pro Evropany a Američany, tak také muslimy. Mediovány jsou však spíše názory, podle kterých se mělo využít mírové diplomatické cesty (tvrdí OSN, většina Evropy) či nechat Iráčany, aby sami Saddáma svrhli. Někteří podsouvají invazi USA pouze ekonomické zájmy („jde jim pouze o ropu“). Často jsou názory nevyhraněné (ani jasně pro, ani proti, způsobené nedostatkem informací o potenciální nebezpečnosti Iráku, a obavami, zda skutečně bude možné v Iráku demokracii zavést), připouštějí možnou legitimitu války. Někdy se autoři identifikují s doktrínou preventivní války a vidí Saddáma jako zlo, které je nutné odstranit. Váhání jednat by mohlo mít mnohem větší negativní důsledky pro světový mír. Vnímání předělu mezi světem muslimským a světem západním se projevuje často jak u příznivců, tak u odpůrců války. Příznivci války někdy argumentují, že je potřeba zabránit hrozbě terorismu muslimských extremistů tím, že USA na Blízkém východě zavedou demokracii. Odpůrci války zase nezřídka využívají argumentu, že agrese USA jen podpoří a znásobí terorismus muslimských radikálů.

- **Američané versus Iráčané**

Vztahy s iráckými utlačovanými občany si Američané prý pokazili v roce 1991, kdy vyvolali v Iráku povstání Šíitů, pak jim ale přes původní sliby nepřišli na pomoc. Odtud pramení často negativní či vlažné přijetí, které se Američanům v Iráku těsně po invazi dostávalo. Komplikovaný je vztah Iráčanů k irácké opozici (kterou často Iráčané chápou jako spolupracující s Amerikou). Autoři si jsou v některých případech vědomi komplexnosti otázek spojených s uspořádáním Blízkého východu. Podpora jednotlivých národností (Kurdů) či muslimských denominací může podle nich vést k rozpadu a destabilizaci zemí na Blízkém

východě. Američané (nejspíše i v rámci propagandy) se snaží dávat najevo snahu o porozumění muslimskému světu (učí se, jak využívat symbolů) s cílem podpořit tak vnímání Američanů jako „osvoboditelů“. Muslimský svět se zároveň prezentuje jako nesnadno dešifrovatelný západnímu světu (není možné Iráčany snadno získat a nedá se důvěřovat jejich prohlášením). Američané se snaží prezentovat Iráčany jako spolupracující, ale média to často zpochybňují. Porozumění tedy není samozřejmost, je třeba hledat cesty, jak s muslimským světem kontakt navázat a jak si gesta správně vykládat.

- **Propaganda**

Zatímco propaganda USA, označována jako idealistická, má za cíl vytvoření obrany ve formě demokratického zřízení v Iráku proti teroristickým tendencím, irácká propaganda v době před invazí využívá muslimského náboženství a pojmu *džihád*. Irácká propaganda je médii hodnocena často jako úspěšnější než americká. V prohlášeních Američanů se často vyskytuje označení „osa zla“. Jedná se o vlády, které s Amerikou nespolupracují a mohou ji ohrozit. Nejedná se jen o muslimské státy (např. „Severní Korea“). Amerika tedy dělí svět na státy, které spolupracují a které ne. Ovšem státy spojené s terorismem jsou všechny muslimské. U autorů článků se však objevuje většinou odstup od záměrů Ameriky, často vnímají USA jako agresora.

- **Postavení ženy v islámském světě**

Ve velkém množství článků je evidentní střet západního svobodnějšího pojetí postavení ženy a role ženy v islámském světě. V muslimském světě jsou uplatňovány nehumánní tradice, které často nemají podklad v Koránu (zabití dcery, která udržuje vztah s jinověrcem, prodávání dcer do otroctví), popř. ženu diskriminují (nesmí řídit vozidlo, účastnit se voleb). Ačkoli islámské utlačované ženy se nebouří proti islámu, vyznívá zde náboženství prosazující tato pravidla poměrně negativně.

- **Fašismus, radikalismus jako nadnáboženský jev**

Radikalizace se pojímá jako nadnáboženský jev. Kritické situace (v ekonomice apod.) nahrávají extremistickým skupinám, ať už hinduistickým, muslimským, židovským. Např. Indická spisovatelka Arundhatí Roy brojí proti hinduistickému fašismu, ale zároveň proti jakémukoli projevu fašismu vůbec.

- **Spor EU, NATO, OSN versus USA**

Před útokem na Irák je tematizována legitimita války s Irákem, resp. kdo má oprávnění válku vyhlásit a vést ji. Tento spor proti sobě staví USA a Británii na jedné straně a Francii s Německem na straně druhé. Po několika týdnech války se zase začíná řešit otázka, kdo bude mít podíl na poválečném uspořádání Iráku – muslimové, evropské země, které podpořily USA, či také ostatní. Evropa argumentuje svou historií (má zkušenosti se soužitím s muslimy). Muslimové odmítají vládu jinověrců.

- **Popis situace v Iráku obecně**

Vedle popisu dopadů válečných operací zaznívá z článků spíše soucítění s Iráčany, kteří nejsou vnímáni jako nepřátelé, ale zejména jako lidé postiženi válkou.

- **Historické památky**

Území Iráku je vnímáno jako historicky významné jak pro Araby, tak pro křesťany a pro židy. Nečiní se zde předěl mezi islámem a evropskou kulturou. Archeologové a historici se během válečných operací obávají, že válečné prostředí přispěje k rabování a že útoky se kulturním památkám zřejmě nevyhnou (ať už necitlivostí Američanů k historickým monumentům, či jejich využití muslimy jako štítu).

Islám jako ohrožení míru a hodnot západní kultury

Extremističtí imigranti mohou využít pohostinství cizí země pro šíření svých radikálních postojů vůči západnímu světu. Hrozby jsou brány vážně, což dokládá postup Velké Británie, která zavedla možnost zbavit takovéto osoby občanství, což se skutečně v případě muslimského duchovního Hámzy Masríma, žijícího v Londýně, stalo. K negativnímu obrázku muslimů přispívají vzorce jednání, které jsou v souladu s jejich kulturou, ale narážejí na zákony a zvyklosti západního světa (zabití manželky muslimem, protože jej chtěla opustit). Muslimský svět využívá ve jménu náboženství forem boje, které jsou pro západní kulturu eticky nepřijatelné (sebevražedné atentáty, hrozba nasazení jednotky sestavené z dětí, na kterou by američtí vojáci měli morální zábrany střílet). Projevem opačné tendence jsou volby muslimské reprezentace pro jednání se státem ve Francii (MF Dnes 7.4.2003), což svědčí jednak o uznání muslimů jako menšiny, která by měla mít své slovo, jednak o snaze po integraci této menšiny při respektování její odlišnosti.

- **Je demokracie západního typu v muslimském světě skutečně možná?**

Celým sledovaným obdobím prostupují skeptické úvahy o možnosti zavést v muslimském světě demokracii, kterému je na základě vyjádření muslimů a jejich tradic spíše přiměřená jiná forma vládnutí. USA jsou často odsuzovány jako přehnaně idealistické. Extrémní je názor britského filozofa Rogera Scrutona, který silně zpochybňuje možnosti bezkonfliktního soužití (MF Dnes, 12.4.2003), když mluví o tom, že západní demokracie a muslimský stát jsou založeny na zcela odlišných principech (stát západní na příslušnosti k území, muslimský na příslušnosti k víře). Názory pro možnost zavedení demokracie v Iráku jsou velmi mizivé, i když se zde zmiňuje úspěch při zavádění demokracie ve státě s velmi odlišnou mentalitou jako je Japonsko. Byl zaznamenán jen jeden názor vyjadřující důvěru v demokratizaci Iráku (Jan Patočka, v časopise „Profit" ze 7.4.2003).

- **Profily diktátorů**

Saddám Husajn často není chápán jako zástupce muslimů. Je vnímán spíše v kontextu jiných diktatur (komunistických, fašistických). Někteří muslimové, zejména Palestinci, jej však vnímají jako jediného z muslimských vůdců, který se odvážil čelit USA.

B) Názory prezentované v denících a časopisech

Celkem bylo identifikováno 90 druhů relevantních výroků, z nichž drtivá většina se objevila více jak jednou. V souladu s výsledkem kvantitativní části se zde nejvíce profilují negativní výroky (51). Ty jsou, až na sekci věnovanou válce a politice USA, adresované muslimům či jejich kultuře. 25 výroků má kladný význam, u 14 nešlo jednoznačně určit hodnocení.

Výroky jsou následně rozděleny dle tématických skupin, ke kterým se nejvíc vztahují. Některé výroky by ale přirozeně bylo možné zařadit i do jiné kategorie. Jednotlivé výroky jsou zestručněny a zobecněny, takže mohou přirozeně vymizet některé další souvislosti. V jednotlivých kategoriích jsou vidět jasné protikladné výroky (pohostinný versus netolerantní, krutý, nekulturní; válka je cestou k demokracii versus stupňuje radikalismus).

- **Postoj Evropanů k muslimům obecně –** 2 kladné, 6 záporných, 2 neutrální

Jedná se o názory, které zaujímají dle médií, nebo dle autorů komentářů Evropané (Češi) vůči muslimům či jejich kultuře. Z těchto výroků je zřejmá předpojatost vůči cizí kultuře, snaha po jednoduchém vyřešení problémů. Je však evidentní, že někdy v budoucnu se budou muset Evropané s tímto problémem vypořádat.

- **Obraz muslimů v médiích -** 1 kladný, 6 záporných, 1 těžko zařaditelný

V tomto případě šlo o názory, které nemají vždy adresného původce, ale vyplývají z prezentovaného chování muslimů. Negativní obraz je dán především teroristickými činy muslimských extrémistů – ukazují se barbarské praktiky, sklon ničit. Na druhou stranu jsou časté reportáže z míst, které navštěvují čeští turisté, ti pak hovoří o muslimské pohostinnosti.

- **Postoje muslimů –** 3 kladné, 5 záporných, 3 těžko zařaditelné

Jde o výroky samotných muslimů. Za záporné jsou označeny ty, ve kterých muslimové za jediného viníka označují nevěřící – poukazují na jejich mocenské ambice (židé, křesťané a především prezident USA). Další ukazují, že ne všichni muslimové jsou stejní, že touží po bezpečném způsobu života. Některé výroky ukazují na nepoddajnost muslimů a jejich vztah k víře. Tyto výroky lze chápat kladně i záporně, dle našeho úhlu pohledu (hrdý versus zaslepený).

- **Postoj k Saddámu Husajnovi –** 3 kladné, 4 záporné, 1 neutrální

Kladné názory na Saddáma Husajna prezentují někteří muslimové či reprezentanti muslimských zemí. Záporné ukazují, že jedinou překážkou rozvoje Iráku je právě irácký diktátor. Jen jeden výrok tomuto tvrzení odporuje.

- **Postoj k politice muslimských zemí –** 2 kladné, 8 záporných

Tímto postojem je myšlena politika jiných zemí než Iráku. Jedná se o obraz, který v médiích zanechává jednání muslimských reprezentantů. Až na výroky, které ukazují na jednotný postoj muslimů vůči politice USA, svědčí další výroky naopak o jejich nejednotnosti, neschopnosti spolupracovat. V případě Turecka je zdůrazněna snaha vést politiku evropskou cestou.

- **Postoj k náboženství muslimů** - 4 kladné, 4 záporné

Kladné názory na víru muslimů vyjadřují spíše autoři komentářů – ukazují její klady (solidárnost, vývoj správným směrem), záporná hodnocení pak vyplývají z výroků některých muslimských fundamentalistů vyzývajících k džihádu, resp. z nepochopení Koránu ze strany muslimů, včetně sebemrskačských praktik některých muslimů (šíitů) v den jejich svátku.

- **Postoj ke každodenním zvyklostem** – 2 kladné, 2 záporné, 1 neutrální

Kladné výroky na život muslimů opět pronášejí čeští komentátoři – muslimské zásady jsou lepší než evropské, rodina má u muslimů výsostné postavení (snad až na jiné pojetí vztahu mezi mužem a ženou, který je naší kulturou vnímán negativně). Záporně laděné jsou pak popisy špatného zacházení s muslimskou ženou, popř. nepřijatelného způsobu obživy – někteří beduíni se živí pašování zbraní a drog.

- **Postoj k muslimům v souvislosti s terorismem –** 4 kladné, 2 záporné, 2 neutrální

Záporné výroky ukazují, že za teroristickými činy stojí vždy muslimové a že se jedná o organizovaný čin. Kladné výroky pak tento výrok popírají. Ukazují na příčiny terorismu a zdůrazňují, že terorismus zdaleka není produktem islámu. Jako neutrální lze označit tvrzení, že terorismus může postihnout kohokoliv bez rozdílu náboženství a že jde o moderní fenomén (od 60. let minulého století).

- **Postoj k extrémismu –** 2 záporné, 1 neutrální

V některých článcích se ukazuje, že islám je jenom zástěrka pro páchání teroristických činů, jiné naopak zdůrazňují náboženský fanatismus, popř. upozorňují, že příčinu extremismu je třeba hledat jinde (chudoba, špatné sociální podmínky).

1.4.5. Útok na Irák - shrnutí

Z výše uvedeného lze v období měsíc před a měsíc po zahájení ofenzívy spojeneckých vojsk v Iráku zobecnit na následující závěry:

- Média psala o problematice muslimů a islámu nejvíce po zahájení válečných operací, přičemž maximum místa bylo věnováno v denících den po ofenzívě spojeneckých vojsk do Iráku, tj. 21. 3. 2003, u časopisů pak v nebližším vydání.

- Titulky deníků byly více negativní než v časopisech, ale přímo k muslimskému světu se v obou typech médiích vztahovaly jen výjimečně, a to bez jasné převahy negativního či pozitivního.
- Zatímco první období se u deníků vyznačuje velkou variabilitou lokalit a poměrně nízkým zájmem o Irák jako takový, druhé období je už jasně ve znamení Iráku a postoje českých politiků a komentátorů na toto téma. Tématicky se však články vztahují k Blízkému a Střednímu východu. Časopisy si v prvním období více všímají také postavení muslimů v Evropě, poté přesunují zájem na islám v oblasti Blízkého východu.
- Před útokem na Irák média mnohem více referovala o teroristických činech a boji s teroristy či o potencionální hrozbě ze strany muslimských extrémistů. Po ofenzívě sice téma úplně nevymizelo, ale zdvojnásobilo se informování o politice USA vůči islámským zemím a o budoucím soužití etnik.
- Společně s válkou si média všímají také potencionálních hrozeb ze strany islámských extrémistů v Evropě a hodnotí politiku USA (výroky prezidenta Bushe a evropských politiků). Na rozdíl od novinových zpráv se časopisecké články snaží mnohem více analyzovat daný problém. Často se zde mísí fakta s názory redaktora. Dále se zde objevují články jasně označené jako komentář, analýza. Na rozdíl od novin si dále časopisy všímají osudů obyčejných lidí (muslimů v Evropě či v jejich domovině) a kulturních událostí.
- V porovnání s obdobím před ofenzívou se během války zvyšuje podíl článků s vyhraněnými hodnotícími soudy osob zde vystupujících. Nutno říct, že se tak děje ve prospěch vnímání islámského světa. Postavení muslimů je poté probíráno z více úhlů pohledu, jednotlivá fakta jsou dávaná do souvislostí, takže si čtenář může udělat objektivnější náhled. **Muslimové jsou více vnímáni jako oběť války a politiky USA či jako nositelé byť odlišné, přece jenom zajímavé kultury. Bohužel ani tyto výroky nemusí nutně znamenat, že pak čtenáři článek hodnotili ve prospěch těchto lidí, takže není výjimkou, že článek obsahuje spíše kladné názory, ale celkově působí negativně.**
- Bez ohledu na to, zda médium odlišovala muslimy od muslimských radikálů, jsou muslimové v denících prezentováni výrazně v negativních souvislostech.
- U většiny článků je patrná jasná polarizace euroamerického světa vůči islámskému světu (ještě více po útoku na Irák). Dá se říct, že nejmarkantněji se tak děje v době příprav na válku, kdy se výrazně ozývají hlasy z muslimských zemí. V pokročilé fázi války se tento radikální střet o něco sníží. Naopak **otázka střetu náboženství se ve sledovaných médiích objevuje jen okrajově**, bez jasné polarizace vůči jednomu náboženství. **Polarizaci je pak třeba vnímat zejména na rovině politické. Toto zjištění nepotvrzuje vstupní hypotézu, podle které se útok na Irák (narozdíl od teroristického útoku z 11.9.2001) významným způsobem odrazil na vnímání muslimů v české (nejen) křesťanské společnosti.**
- **Celkový obraz muslimů je ve sledovaných médiích vykreslován spíše negativně zejména díky teroristickým aktům, které jsou páchány ve jménu islámu.** Teroristé jsou téměř vždy spojovány s muslimy, byť nezřídka i s uvedením obhajoby pohnutek, které jsou příčinou těžko pochopitelného způsobu boje.
- K negativnímu hodnocení muslimů přispívá také obraz muslimských vlád, které vystupují nejednotně, vzájemně se slovně napadají, nespolupracují.

1.4.6. Obavy a naděje

K identifikaci konkrétních obav a nadějí sloužila v případě analýzy médií u obou zvolených událostí její kvalitativní část. Zatímco útok na Irák byl ve sledovaných tištěných médiích spojován spíše s politickými otázkami, inicioval útok na New York širší reflexe vztahu západního světa k islámu a muslimům.

Za nejsilnější obavu (často prezentovanou nepřímo) lze považovat **zneužití islámu teroristy**. Tato obava byla po útocích na New York přímo úměrná **obavě o fyzické bezpečí**. Obavy se týkaly také **vzedmutí islámského fundamentalismu a extremismu**, které mohou vést k podpoře terorismu. Ne vždy byl v článcích dostatečně popsán rozdíl mezi uvedenými termíny a ne vždy šlo o hlubší reflexi rozdílů mezi jednotlivými denominacemi a skupinami v rámci islámu. Pohled byl často spíše zjednodušující, paušalizující. K obavě, která má v západní společnosti v konfrontaci s islámem poměrně silné kořeny, patří **obava z ohrožení svobody jednotlivce** tak, jak této svobodě Západ rozumí. S tím pak souvisí také obava z **nedodržování lidských práv** (viz např. postavení ženy ve společnosti). V souvislosti s názory na hnutí Taliban pak lze tyto postoje dále konkretizovat v obavu z **teokratické formy vládnutí**, ze **zneužití islámu jako ideologie moci**.

K identifikovaným nadějím lze řadit názory, které se snaží přes mnohá zjednodušení balancovat nenávist vůči muslimům. Zejména šlo o snahu **odlišit skupiny teroristů od tradičního (umírněného) islámu**. V některých článcích bylo možné identifikovat **respekt k islámu**, k jeho bohaté tradici a k jeho středověké toleranci vůči křesťanství a judaismu. Vyzdvihovány byly také některé **tradiční hodnoty** islámu – pohostinnost, silné rodinné vazby.[32] Za jisté pozitivum lze označit také snahu nepolarizovat svět na základě denominací.

V některých článcích byl nepřímo tematizován **mezináboženský dialog**, ačkoli se psalo spíše o dialogu mezi kulturami, mezi příslušníky etnik či obecně mezi islámem a západní společností. Přesto že to nebylo vždy vyjádřeno explicitně, byl dialogu přisuzován kladný význam. Odpovědi na otázky s kým vést tento dialog a jaké jsou pro něj teologické předpoklady, budeme hledat v následující kapitole této práce.

1.4.7. Závěrečné poznámky k analýze médií

Předkládaná analýza detailně zkoumá, jakým způsobem se ve zvoleném období psalo o islámu a muslimech v českých denících a časopisech. Omezení prezentovaných závěrů vyplývá zejména ze zvolené metodiky, volby analyzovaného vzorku a typu analyzovaných médií.[33] Analýza vychází ze zkoumání *obsahu, jak byl vyslán*. **Nemůže tedy postihnout konečnou aktivaci významových potenciálů textu čtenáři a účinky textů na publikum**.

Analýza klade důraz na tištěné slovo. Pro doplnění celkového obrazu muslimů v médiích by bylo žádoucí výsledky doplnit o zjištění, jakými vizuálními materiály jsou články doprovázeny, v jakých rolích a s využitím jakých znaků byli muslimové prezentováni. Takováto analýza s využitím sémiotické metody by přispěla ke komplexnosti výsledků mediální reprezentace islámu a muslimů. Rovněž by bylo vhodné rozšířit analýzu o další typy médií, zejména o televizní zpravodajské a publicistické pořady, případně o rozhlas. Právě televizní zpravodajství má totiž silný potenciál určovat dominantní rámování a vyznění témat a jejich následné vnímání publikem. Bylo by zajímavé a přínosné zjistit, do jaké míry jsou

[32] I na základě těchto hodnocení lze doporučit dialog na praktické rovině, jak bude popisován v příslušné části této práce. Obdiv k některým tradičním hodnotám běžného života může být předmětem tohoto dialogu.

[33] Je také třeba upozornit na fakt, že mediovaná témata v českém (evropském, západním) tisku představují „naše“ zájmy. Jde o prezentaci témat, která jsou zajímavá pro západní publikum. Jen ve velmi omezené míře prezentují sledovaná média témata, která by upřednostňovali samotní muslimové.

závěry vycházející z analýzy tištěných médií platné rovněž pro televizní pořady. Další z výzkumných možností je analýza prezentace islámu a muslimů ve specializovaném periodickém tisku - především v křesťanském a příp. i v muslimském v České republice. Také srovnání výsledků z těchto analýz s výše uvedenými závěry celostátního (tedy nekonfesijního) tisku, by jistě bylo velmi zajímavé. K některým zde naznačeným směrům dalšího výzkumu se věnuje pokračující projekt podporovaný agenturou GAUK v roce 2006.

1.5. Konzultanti a spolupracovníci podílející se na sociologických šetřeních

PhDr. Vladimír Čermák, CSc. – sociolog, Univerzita J.E.Purkyně Ústí nad Labem (odborný garant sociologických šetření)
Tomáš Trampota, PhD. – sociolog, katedra mediálních studií IKSŽ, FSV UK Praha (analýza médií)
PhDr. Viktor Meca – sociolog, tiskový odbor Ministerstva dopravy ČR (analýza médií)
Zuzana Ujheliyová – studentka magisterského programu KTF UK Praha (podíl na provádění pořízených rozhovorů)
Jan Vojtíšek - student magisterského programu KTF UK Praha (podíl na provádění pořízených rozhovorů)

2. O dialogu

Dialog patří k významným *nadějím*, které byly identifikovány na základě sociologických šetření.[34] Dialog mezi náboženstvími, kulturami je chápán jako prostředek pro nastolení bezpečí a míru (viděno politicky) a ne zcela ojediněle také jako prostředek vedoucí k vzájemnému obohacení (viděno nábožensky). Dialog je spatřován jako dobré řešení situace, pokud hrozí rozdmýchání nenávisti.

Cílem této kapitoly je v reakci na proklamovanou potřebu dialogu ukázat jeho možné směry i případná úskalí. Nejprve se zaměříme na obecné charakteristiky dialogu, resp. upozorníme na některé nové pohledy (dialogický princip)[35]. Poté se budeme věnovat mezináboženskému dialogu, jeho chápání z pohledu katolické církve a pokusíme se blíže zaměřit na dialog křesťanů s muslimy „tady a teď". V centru bude především forma dialogu, několik exkursů však bude směřováno také k jeho možnému obsahu.

2.1. Roviny dialogu

Dialog (rozmluva) je výměna argumentů mezi rozmlouvajícími. Předkládaný argument se má stát předmětem zkoumání a teprve pak může být vrácen druhé straně. Dialog se sice odvíjí z odlišných stanovisek, ale předpokládá dobrou vůli a vzájemné porozumění.[36] To je běžné, slovníkové pojetí dialogu. Chceme-li se však v dnešní době angažovat v mezináboženském dialogu, s tímto chápáním pojmu nevystačíme. Dialog má více rovin a forem.

Dialog lze tedy v první rovině chápat jako výměnu *logů*.[37] Pro klasickou řeckou filosofii zastoupenou zejména Sókratem byl dialog prostředkem, pomocí kterého jeho účastníci docházejí k poznání pravdy. Lidská duše je prostřednictvím dialogu vedena k „rozpomínání" na ideje.[38] Setkání dvou a více logů umožňuje debatujícím přiblížení k pravdě a z *dialogu* pak může vznikat „něco nového". Něco, co ani jedna strana nemohla předem očekávat. Setkání obě strany mění, přetváří, formuje. Po výměně názorů dochází ke změně postojů aktérů dialogu. Pouhé vzájemné přednesení vlastních pozic - *monologů* (monos, řec. μονος znamená jeden, sám) - za dialog považovat nelze. Nelze jen přednést vlastní stanoviska a nereflektovat názor druhého, „nepřipustit si jej k tělu".

„Výměna logů" je ale jen jednou stránkou dialogu. Další, mnohem hlubší souvisí s chápáním člověka jako *dialogické* (sociální) *bytosti*. Dialog je pak především setkáním s *druhým*. Na tento rozměr dialogu upozorňuje *filosofie dialogu*.[39] Její stoupenci navrhují nové – „alocentrické" myšlení - pro které je v centru zájmu druhý, bližní, *jiný*: „Toto myšlení se

[34] Dialog představuje jednak prostředek, jak porozumění mezi náboženstvími a kulturami nastolit, zároveň sám dialog představuje předmět *naděje* – je tedy zároveň „prostředkem/ nástrojem k naději" i jednou z identifikovaných *nadějí* v rámci sociologických šetření.

[35] *Dialogický princip* je název díla Martina Bubera. Jeho pojetí vztahu Já-Ty je inspirativní pro pojetí dialogu a ovlivňuje také níže zmiňovanou filosofii dialogu.

[36] DUROZOI, ROUSSEL, 1994, s.60.

[37] Řecký termín logos (slovo) – řec. λογος – je filosofický termín, který lze těžko překládat. Ladislav Hejdánek ve svých přednáškách navrhuje, aby tento termín nebyl do národních jazyků vůbec překládán. Vždy je třeba spíše jeho výkladu. Pro výměnu logů zde myslím zjednodušeně logos ve významu „smysl", „význam".

[38] Srov. HOŠEK, 2005, s. 149.

[39] O filosofii dialogu a také o mezináboženském dialogu píše Pavel Hošek (HOŠEK, 2005). Závěry a pobídky k novému promýšlení dialogu lze považovat za velmi inspirativní. Drobnou výtku však je možné vznést vůči příliš odbornému jazyku knihy, který může odrazovat případné zájemce a aktéry mezináboženského dialogu ve všech vrstvách společnosti na prakticko-etické rovině, ke kterému sám Pavel Hošek vybízí (srov. tamtéž, s. 171). Termín filosofie je psán se *s* z důvodu etymologie slova.

chce vyvarovat vší monologičnosti, jeho východiskem je neredukovatelná a nedisponovatelná jinakost jiného.“[40] Člověk prožívá svůj život v dialogu s druhými. Dialog pak nelze chápat jen jako prostředek k dosažení pravdy, ale jako proces, který bytostně naplňuje naše lidství. Bez „Ty“ není ani „já“.

Dialog je do značné míry dobrodružstvím. Riziko dialogu spočívá v tom, že vystavuji v šanc druhému svoje postoje a názory a hrozí, že během dialogu budu nucen zásadně přehodnocovat vlastní výchozí stanoviska. Dialog pak závisí na oboustranné ochotě nechat se druhým oslovit. Tato ochota k otevřenosti musí být u obou stran upřímná a v rámci dialogu souměřitelná. Nelze, aby jedna strana „šla s kůží na trh“ a druhá hájila jen svá stanoviska a vyhledávala slabiny v pozicích druhého. Je třeba dodržovat základní formální pravidla dialogu.[41] Je třeba citlivosti k druhému. Záleží také na „hierarchii pravd“ a hodnot, které partneři v dialogu vyznávají a které budou ještě ochotni problematizovat.[42]

Předpokladem dialogu je formulování a reflexe vlastního stanoviska: nejprve musím sám zformulovat vlastní (rozumné) stanovisko – moje stanovisko musí obsahovat *logos* (smysl). I tato sebe-reflexe může být v omezené míře dialogická: sám si navozuji kritické otázky a snažím se argumentovat pro zastávaný názor. Ale až v setkání s druhým, s druhou osobou, jsem se vší naléhavostí konfrontován s jiným názorem, s bytím druhého.

Před vstupem na pole dialogu je dále třeba vyjasnit si, co je vlastně jeho cílem. Jak již bylo uvedeno výše, pro „sókratovský“ typ dialogu to bylo „odhalování“ pra-idejí. Vzájemnou argumentací tak mohou aktéři dialogu nalézat pravdu. Pro *dialogický princip* je příznačné spíše pronikání k základnímu rozvrhu lidského bytí, protože lidská existence je chápána jako zápas o autentický dialog s druhým.[43] Lidské myšlení je podle stoupenců filosofie dialogu *jazykové* (nelze myslet mimo jazyk), a proto je také dialogické – řeč nutně předpokládá nějakého partnera – nějaké „Ty“. Dialog se pak stává procesem, který je možné považovat za cíl, nikoli jen prostředek. Samotné nastolení dialogu, ve smyslu setkání s druhým, otevření se druhému, je potom považováno za úspěch, za naplnění očekávání.

Je potom otázkou, zda pro dialog mezináboženský - vzhledem k absolutnímu nároku na „výklad světa“ jednotlivých tradic a vzhledem k uzavřenosti (komplexnosti)[44] těchto tradic - je cílem tohoto dialogu nalezení nějakého (absolutního) společného úběžníku. Nebo zda jde spíše o to *prožít blízkost s druhým*, přiblížit se druhému ve snaze pochopit jeho „systém myšlení“ a stále častěji také vyřešit nějakou skutečně aktuální palčivou otázku, se kterou se lidstvo „tady a teď“ potýká. Mezináboženskému dialogu se pak nemusí rozumět jen ve smyslu hledání shody ve věroučných otázkách.

---

[40] HOŠEK, 2005, s. 156.

[41] V rámci mezináboženského dialogu je třeba respektovat kulturní odlišnosti, zvyklosti obou aktérů.

[42] Tady se ovšem dostáváme na psychologickou rovinu dialogu, kdy hraje roli celá řada aspektů a okolností z historie osobnosti, které neumožňují zcela nezaujaté debatování o pouhých „předmětech“. Křesťanská láska k bližnímu pak vybízí k respektu a k citlivosti.

[43] Tyto prvky jsou vlastní již židovské biblické tradici. Srov. HOŠEK, 2005, s. 152.

[44] Uzavřeností, komplexností systémů zde rozumím jejich nepřevoditelnost. Ta je dána často nejen terminologickou nepřeložitelností, ale užitím určitého způsobu myšlení, který souvisí s jazykem v hlubším smyslu. Jazyk není chápán jen jako komunikační prostředek, ale jako významný předpoklad myšlení odrážející do značné míry nepřevoditelnou zkušenost dané komunity. Tento význam jazyka zdůrazňuje zde zmiňovaná *filosofie dialogu*.

2.2. Mezináboženský dialog

Jak bylo naznačeno v předchozí části, lze k dialogu přistupovat různě. Dialog má různé formy a různá zacílení. Pavel Hošek shrnuje základní roviny mezináboženského dialogu. Lze odlišit v zásadě jeho tři podoby - konceptuální (diskursivní) dialog, spirituální dialog a dialog eticko-praktický.[45]

Dialog konceptuální se týká věroučných výpovědí. U tohoto typu dialogu se však naráží na konfliktní nárok na pravdu (související s absolutním nárokem na výklad světa) jednotlivých tradic. Aktéři dialogu tohoto typu se pokoušejí o interpretaci základních výpovědí navzájem, hledají se analogie a paralely. Ukazuje se však, že nalézt shodu je značně obtížné. Na základě aplikace výše zmíněného *dialogického principu*[46] to ani není v plnosti možné. Konceptuálně lze podle tohoto principu vést plodný dialog pouze se zaměřením na konkrétní problémy – tedy *ad hoc*.[47]

Dialog na spirituální rovině lze chápat jako vzájemné svědectví formou modlitby a uctívání. Do jisté míry může být přípravou a dispozicí pro mezináboženský dialog na ostatních rovinách. Bez ostatních rovin jej však zřejmě nelze považovat za plný dialog představitelů různých náboženství, bez ujasnění výchozích pozic - proč a koho uctívám – může docházet minimálně k míjení partnerů v dialogu.[48]

Dialog na rovině eticko-praktické se zaměřuje na zaujímání postojů ke konkrétním problémům a otázkám, které před věřící klade současný svět. Velkým protagonistou etického dialogu je teolog Hans Küng zejména svým projektem *světového étosu*.[49] U velkých světových náboženství totiž lze identifikovat některé důležité shody v hodnocení mravních skutků, v přístupu k mezilidským vztahům. Cílem protagonistů této formy dialogu je hledání cest k vzájemnému porozumění, k bezpečnějšímu světu. Tento přístup respektuje *jinakost* druhého a zároveň umožňuje řešit naléhavé problémy lidstva tady a teď.[50]

Cílem dialogu na praktické rovině je umožnit soužití osob různého vyznání v relativní shodě a přátelství, ve vzájemném respektu k druhému.[51] Náročnost této cesty je dána jednak ochotou opustit (nebo alespoň odložit) nárok na absolutní popis světa podle kritérií jedné tradice a jednak snahou pochopit vidění světa toho druhého, reflektovat jeho stanoviska. Na konceptuální rovinu jistě nelze nikdy zcela rezignovat – etika vychází z dogmatiky, resp. je s ní silně provázaná. Proto bude vždy záležet na již zmiňované ochotě k dialogu a na snaze upřednostnit to, *co spojuje*, před tím to, *co rozděluje*.

I v křesťansko-muslimském dialogu se pozornost od striktně teologických témat obrací k otázce po *dobru* člověka (antropologický obrat).[52] Zejména tam, kde je třeba nastavit podmínky pro soužití, je v centru zájmu záchrana lidských hodnot: míru, spravedlnosti, vzájemného respektu. Tento charakter dialogu zdůrazňuje ve své práci Risto Jukko, který popisuje několikaletou zkušenost soužití křesťanů s muslimy ve Francii.[53]

---

[45] Jednotlivé typy dialogu - srov. HOŠEK, 2005, s. 167nn.
[46] S ohledem na uzavřenost jednotlivých tradic v rámci jazykového systému.
[47] Srov. HOŠEK, 2005, s. 168.
[48] Srov. HOŠEK, 2005, s. 168n.
[49] Viz překlad jeho knihy *Světový étos pro politiku a hospodářství* (KUNG, 2000).
[50] Srov. HOŠEK, 2005, s. 169n.
[51] Jistě existuje i jiné řešení, a tím je rezignace na dialog, nezájem o druhého. Lidé pak mohou vedle sebe pouze *koexistovat*, bez ochoty se s druhým sdílet. Vzhledem k *dialogickému* založení lidské existence a vzhledem ke křesťanskému apelu na lásku k bližnímu, která se o druhého „zajímá“, tuto variantu nechceme připustit.
[52] „Antropocentrickou nazýváme teologii, která vychází zásadně ze zkušenosti sebe a světa člověka, a proto připouští jen teologické výpovědi, které vykazují vztah k člověku.“ (BEINERT, 1994, s.14).
[53] Srov. JUKKO, 2001, s. 99. Ve Francii byl vytvořen Sekretariát pro vztahy s islámem – S.R.I. Jedná se o katolickou iniciativu sídlící v Paříži.

Z křesťanského hlediska lze navázání dialogu (obecně) zdůvodnit na několika rovinách. Vedle dokumentů katolické církve z poslední doby povzbuzující k mezináboženskému dialogu,[54] jsou to i zásadní prvky křesťanského učení – zejména učení o Trojici: Bůh, který se dialogicky vydává - v jednotlivých osobách – „sobě navzájem“,[55] je tak vzorem i pro věřící. Významné zdůvodnění dialogu lze nalézat také v christologii. Ježíš Kristus jako vtělený Bůh přichází k člověku a navazuje s ním dialog. Nový zákon svědčí o pozemském působení Krista, který otevírá dialog s „obyčejnými lidmi“ v jejich obyčejných životních situacích. De facto celé *dějiny spásy* ukazují Boží snahu navázat dialog s člověkem. Těmto a ještě dalším prvkům křesťanského učení se budeme věnovat níže.

Následující podkapitola je věnovaná teologii mimokřesťanských náboženství, která vznikla na půdě křesťanské teologie s cílem hodnotit ostatní náboženství. Tak, jak je tato disciplína představována zejména prací Vladimíra Boublíka a dokumentem Mezinárodní teologické komise z roku 1996, jde spíše o hodnocení ostatních náboženství z pohledu křesťanské teologie. Navozovány jsou otázky předně na rovině dialogu *konceptuálního. Etický-praktický* dialog je zde zmiňován jen okrajově. Věnujme se nejprve vymezení termínu teologie mimokřesťanských náboženství a následně také zařazení této disciplíny v rámci teologie.

2.2.1. Teologie mimokřesťanských náboženství

Teologie ostatních (nebo také *mimokřesťanských*) *náboženství*[56] do značné míry reaguje na potřeby mezináboženského dialogu z poslední doby. Velkou měrou k jejímu rozvoji přispěl Druhý vatikánský koncil. Záměrem teologie ostatních náboženství je teologicky hodnotit jednotlivá náboženství, se kterými se křesťanství dostává do kontaktu. Chce také stanovit určitá pravidla pro rozhovor s nimi, zdůvodnit mezináboženský dialog na základě křesťanského učení a určit i jeho meze. Vedlejším produktem (nikterak nedůležitým) při definování teologie ostatních náboženství (tváří v tvář ostatním náboženstvím) je reflexe vlastního, křesťanského postoje a jeho hlubší promýšlení.

V sedmdesátých letech minulého století, kdy psal svoje dílo významný protagonista teologie náboženství českého původu, Vladimír Boublík, platilo: „Teologie náboženství se zrodila v posledních letech, a proto pojednání věnovaná tomuto souboru otázek nejsou početná a zaměřují se převážně na spásný význam náboženství, zatímco ponechávají stranou dějinný pohled.“[57] Za své předchůdce v oblasti teologie náboženství Boublík považuje J.P. Steffese a O. Karrera.[58]

Teprve Jean Daniélou začíná soustavně zkoumat spásný význam ostatních náboženství. Podle něj jsou náboženství oprávněným způsobem hledání Boha, avšak zároveň již způsobem překonaným zjevením Boha v Ježíši Kristu. Přetrvávání náboženství paralelně s křesťanstvím

[54] Viz následující podkapitoly týkající se teologie mimokřesťanských náboženství.

[55] Při formulaci výchozího postoje k dialogu je třeba hledat v základních stavebních kamenech věrouky. „Obraz“ či moderně řečeno „model“ Boha hraje jakožto ústřední článek a cíl věrouky příslušného náboženství zásadní roli. O rozdílném chápání Boha hovoří ve svých přednáškách na KTF prof. Pospíšil, když upozorňuje na jeden aspekt trojičního učení: z modelu Boha, kde se plně *vydávají* osoby uvnitř Trojice sobě navzájem, v principu pramení *otevřenost vůči druhému*, která je právě pro dialog (nejen) mezi náboženstvími předpokladem nutným. Jinými slovy: Bůh ačkoli jeden, přece „vydávající se“ uvnitř sebe je v protikladu vůči Bohu, který je (v konceptu striktního monoteismu) jakoby zahleděn „sám do sebe“. **Křesťanské učení hájí model Boha jediného, ovšem v Trojici.** (Srov. POSPÍŠIL, 2003b, s.141). **Potom je pak také Bůh v Trojici Bohem „dialogickým“. Křesťané jsou tedy voláni k dialogu. Tento program je křesťanství vlastní.** (Srov. HOŠEK, 2005, s.181).

[56] V dokumentu Mezinárodní teologické komise je užit termín *teologie ostatních náboženství*, Vladimír Boublík zase píše o *teologii mimokřesťanských náboženství* (někdy též zkracuje na *teologii náboženství*). V této práci jsou tyto termíny užívány ve stejném významu.

[57] BOUBLÍK, 2000, s. 20. V této práci zmiňuji historický vývoj jen heslovitě v následujícím odstavci.

[58] Srov. tamtéž, 2000, s. 51.

považuje Daniélou za chybu. Důležitý mezník v teologii ostatních náboženství představuje koncept *bezejmenných křesťanů* Karla Rahnera ze šedesátých let minulého století.[59] Nové zaměření teologie náboženství pak určuje Druhý vatikánský koncil, a to hlavně deklarace *Nostra aetate*, konstituce *Lumen gentium* a dekret *Ad gentes*.

Sám Vladimír Boublík *teologii mimokřesťanských náboženství* definuje následně: „Teologie se setkává s náboženstvími ve svém výkladu dějin spásy. **Teologií náboženství zde rozumíme výklad počátků, obsahu a spásného smyslu náboženství; výklad konaný ve světle Božího slova a zkušenosti víry a v pohledu dějin spásy zaměřených na Krista.** Bytostně dějinný vztah mezi náboženstvími, Kristem a jeho lidem vytváří hlavní obsahový předmět teologického výkladu náboženství. Tento předmět se zkoumá z hlediska dějin spásy, z kladného hlediska jako bytostně dějinná spojitost a i ze záporného hlediska (náboženská scestí, jež se staví proti spáse v Kristu). Vztah mezi Kristem a náboženstvími se nenahlíží pouze v učení o spásném významu náboženství, nýbrž i v učení o počátcích náboženství a o podstatném obsahu náboženské zkušenosti.“[60]

Vladimír Boublík, ačkoli sám byl profesorem fundamentální teologie na papežské lateránské univerzitě v Římě, chápe *teologii náboženství* jako nový obor, tedy mimo fundamentální teologii: „Teologie náboženství je velmi mladá věda, jež ještě hledá oporu v podání, aby vyřešila své otázky, a ptá se na cestu, po níž by měla jít a jež by odpovídala nejenom vlastnímu zaměření teologického odvětví, nýbrž také základním požadavkům náboženských věd, s nimiž by chtěla vstoupit do rozhovoru.“[61]

Spolu s *fundamentální teologií* by bylo zřejmě možné *teologii náboženství* zařadit do skupiny systematické (doktrinální) teologie.[62] Na rozdíl od teologie náboženství, která z pohledu křesťanské teologie hodnotí ostatní náboženství, fundamentální teologie ve vztahu k ostatním náboženstvím pořádá křesťanské stanovisko tak, aby bylo v dialogu s nimi srozumitelně předloženo. Hans Waldenfels používá pro názornost obrazu domu: „V určitém smyslu lze činnost fundamentálního teologa přirovnat k pozici na prahu domu. Kdo stojí na prahu, nachází se jakoby zároveň venku i uvnitř. Slyší argumenty těch, kdo stojí přede dveřmi, i těch, kdo jsou v domě. Jemu však jde o vstup do domu.“[63] Podle tohoto obrazu stojí *dogmatika* jako teologická disciplína uvnitř domu. Ostatní náboženství stojí „mimo dům“. Fundamentální teologie chce pomáhat „vejít“, ukazovat, že „vstup do domu“ má smysl.

Fundamentální teologii i teologii ostatních náboženství je nutno dále oddělit od *religionistiky* (vědy o náboženství), která si narozdíl od dvou prve zmíněných (jednoznačně křesťanských disciplin) zachovává odstup od každého náboženství. Od religionistiky je ještě nutno odlišit *filosofii náboženství* (resp. filosofie náboženství v plurálu), která patří spíše do oblasti filosofie než religionistiky.[64]

---

[59] Kritickým poznámkám k Rahnerovu pojetí věnuje Vladimír Boublík značný prostor. Místo termínu „bezejmenní křesťané“ navrhuje hovořit o „bezejmenném katechumenátu“, což podle něj nejen lépe odpovídá teologii náboženství, ale také respektuje terminologii vytvořenou vědou o náboženství (viz BOUBLÍK, 2000, s. 303 – 331).

[60] Tamtéž, 2000, s. 59. Mezináboženský dialog ovšem bude zřejmě vyžadovat otevírání celé řady jiných témat, než jen otázku po spáse. Křesťanské hodnocení jiných náboženství by mělo na tyto potřeby umět reagovat. Je patrné, že práce Vladimíra Boublíka vznikala v sedmdesátých letech minulého století.

[61] BOUBLÍK, 2000, s. 19. Naproti tomu ale kontextově pojatá fundamentální teologie Hanse Waldenfelse teologii náboženství do určité míry zahrnuje (viz např. WALDENFELS, 2000, s. 145nn)!

[62] Rozdělení na biblickou, historickou, systematickou a praktickou teologii uvádí např. Wolfgang Beinert (viz BEINERT, 1994, s. 371). Do skupiny systematické teologie patří fundamentální teologie, dogmatika, morální teologie, křesťanská sociologie, církevní právo. Systematická teologie se podle tohoto dělení (a jemu příbuzným) zabývá integrací jednotlivých výpovědí do celkové víry (viz tamtéž). Terminologie však není mezi teology zcela jednoznačná (pozor na záměnu systematické teologie a dogmatiky v evangelickém prostředí) a je proto třeba dbát úvodních definic každého díla.

[63] WALDENFELS, 2000, s.111.

[64] Obdobně jako např. filosofie umění nepatří do umění. Srov. HELLER, MRÁZEK, 2004, s. 51.

O teologii náboženství se píše ještě také jako o *teologické religionistice.* Je pak řazena do systematické teologie (na půdě evangelické teologie). Teologická religionistika má tematizovat náboženství (náboženskost) jako obecně lidský jev.[65] Interpretovat náboženství podle svých pravidel hermeneutiky - tedy v zorném úhlu Písma a tradice a také v zorném úhlu teologie s použitím „analogie víry".[66] Měla by se zabývat větší šíří teologických otázek, nezaměřovat se pouze na hodnocení náboženství pod zorným úhlem jejich významu pro spásu člověka.

Nejen spásným významem mimokřesťanských náboženství se zabývá dokument Mezinárodní teologické komise z roku 1996, kterému je věnována následující podkapitola.

2.2.2. Současný katolický pohled - dokument Mezinárodní teologické komise

Významnou práci pojednávající o mezináboženském dialogu a teologii mimokřesťanských náboženství, kterou je zároveň možné považovat za přiměřeně závaznou pro členy katolické církve, představuje dokument Mezinárodní teologické komise z 30.9.1996, nesoucí název *Křesťanství a ostatní náboženství* (dále jen dokument).

Mezinárodní teologická komise (MTK) byla ustanovena dne 12.6.1969. Zabývá se důležitými doktrinálními problémy a napomáhá tak *magisteriu*. Plenární zasedání se koná alespoň jednou do roka. Členy komise jmenuje na dobu pěti let osobně papež na návrh kardinála prefekta Kongregace pro nauku víry.[67]

Dokument MTK *Křesťanství a ostatní náboženství* reaguje na situaci v současném světě při rozvíjení mezináboženského dialogu a chce pomoci při formulování křesťanského hlediska na ostatní náboženství. Stanovuje teologická kritéria, podle kterých je třeba ostatní náboženství hodnotit a pokouší se načrtnout možné cesty k mezináboženskému dialogu. Nezabývá se vztahem ke konkrétním náboženstvím, ale na několika místech zdůrazňuje potřebu poznat každé jednotlivé náboženství tak, aby bylo možné vypracovat jeho teologické hodnocení.[68]

Autoři dokumentu začínají otázkou týkající se možnosti spásy ostatních náboženství: „Jsou ostatní náboženství pro své vyznavače prostředkem k dosažení spásy?"[69] Na první pohled by tedy mělo jít zejména o soteriologii. Další části dokumentu však ukazují, že tomu tak není.

S ohledem na možnosti uskutečnění spásy v rámci jiných náboženství se na půdě křesťanské teologie identifikují tři základní přístupy k jiným tradicím a tedy i výchozí pozice pro dialog – *exkluzivismus*, *inkluzivismus*, *pluralismus*. Jiné, paralelní rozdělení pracuje s termíny *ekleziocentrismus*, *christocentrismus*, *teocentrismus*.[70]

Ekleziocentrismus ve své radikální podobě nepřiznává spásu mimo oblast (katolické) církve. Jde o nesprávně vyložený výrok *extra Ecclesiam nulla salus*. Tento názor převládal až do dob Druhého vatikánského koncilu.

Nejrozšířenější pozici (s jistými obměnami) mezi katolickými teology představuje druhý směr – *christocentrismus*. Ctirad V. Pospíšil tento postoj označuje jako *soteriologický inkluzivismus* („Kristus v náboženstvích")[71]. Jeho zastánci přiznávají jiným náboženstvím jistou spasitelskou hodnotu. Náboženství totiž pomáhají svým vyznavačům nalézat cestu

[65] Srov. HOŠEK, 2005, s. 8.
[66] Srov. HOŠEK, 2005, s.12n.
[67] Srov. POSPÍŠIL, 1999, 4n.
[68] Srov. *Křesťanství a ostatní náboženství,* 5. Ve třetí části dokumentu je pak přece jen drobná diferenciace ve vztahu k jednotlivým náboženstvím provedena.
[69] Srov. tamtéž, 8.
[70] Srov. tamtéž, 9. Podrobněji o jednotlivých směrech dle rozdělení H.R. Niebuhra píše ve svojí studii C.V. Pospíšil – srov. POSPÍŠIL, 2004, s. 111nn.
[71] Srov. tamtéž.

k Bohu. Na druhé straně však představitelé tohoto názoru nic neubírají z prvenství Ježíše Krista. K zastáncům této pozice, kteří odlišují všeobecné a partikulární dějiny spásy, patří zejména Karl Rahner, Heinrich Schlette a také Vladimír Boublík.[72] Formulování tohoto postoje na půdě církve kulminuje během zasedání Druhého vatikánského koncilu. Vztahu k jiným náboženstvím je (jak již bylo zmíněno) věnována zejména deklarace *Nostra aetate* a jeden z výroků, který charakterizuje *christocentrismus*, lze nalézt právě v tomto dokumentu: „Katolická církev neodmítá nic, co je v těchto (nekřesťanských náboženstvích) pravdivé a svaté. S upřímnou vážností se dívá na jejich způsoby chování a života, pravidla a nauky. Ačkoli se v mnohém rozcházejí s tím, co ona věří a k věření předkládá, přece jsou nezřídka odrazem pravdy, která osvěcuje všechny lidi. Sama však hlásá a je povinna neustále hlásat Krista, který je „cesta, pravda a život" (Jan 14,6), v němž lidé nalézají plnost náboženského života a skrze něhož Bůh všechno smířil se sebou."[73] Spása se otevírá *všem* upřímně hledajícím lidem, jak čteme ve věroučné konstituci o církvi: „Věčné spásy totiž mohou dosáhnout všichni, kdo bez vlastní viny neznají Kristovo evangelium a jeho církev, avšak s upřímným srdcem hledají Boha a snaží se pod vlivem milosti skutečně plnit jeho vůli, jak ji poznávají z hlasu svědomí."[74] K podrobnějšímu rozdělení nekřesťanů se vrátíme později.

Teocentrismus pak jde ještě dále v tom, že již Ježíše Krista nechápe jako konstitutivního činitele spásy: spásy lze dosáhnout i bez Ježíše Krista.[75] V dokumentu se rozlišují dvě polohy teocentrismu. První představuje Ježíše Krista jako nejlepšího prostředníka spásy, ačkoli i bez něj je možno jí dosáhnout. Druhá již Kristu nepřiznává ani tuto roli. *Soteriocentrismus* radikalizuje *teocentrický* přístup ještě více - spíše než o Ježíše Krista (ortodoxie) se zajímá o účinné nasazení každého náboženství ve prospěch trpícího lidstva (ortopraxe).[76]

Autoři dokumentu se vyhrazují zejména vůči *pluralistické pozici*. Tato pozice chce z křesťanství vymýtit jakýkoli nárok na výlučnost a nadřazenost vzhledem k ostatním náboženstvím. Tento (na první pohled „poctivý") postoj však vede k relativizaci dogmaticky závazných prvků křesťanského pojetí Boha.[77] De facto pak dochází k rezignaci na otázku po pravdě, ve smyslu hledání jediné pravdy. Tím pak také může docházet k tomu, že jsou všechna náboženství povrchním způsobem kladena na stejnou úroveň, a tak jsou zbavována svého vlastního spásonosného potencionálu. Členové Komise tak jasně dávají najevo (ve shodě s učením církve), že s tímto přístupem nelze souhlasit.

Výše uvedené dělení, které používá MTK aplikuje výhradně křesťanské hledisko.[78] Podle mého názoru ani jedna z nabízených možností nebere dostatečně vážně setkání s druhým, s jiným, tedy neaplikuje plně *dialogický princip*. Dokument se orientuje na úroveň *konceptuálního dialogu*. Posledně zmíněná varianta (soteriocentrismus) se v základní

[72] Srov. POSPÍŠIL, 2004, s. 112.
[73] NAe, 2.
[74] LG,16.
[75] *Křesťanství a ostatní náboženství*, 12.
[76] Tamtéž. Je třeba odlišit „spásu podle člověka" a „spásu podle Boha". Je zřejmé, že první typ (ve smyslu hledání lidských dober) se může stát lépe předmětem dialogu mezi náboženstvími, a to z důvodu životní nutnosti při setkávání konkrétních lidí v konkrétních životních situacích (nikoli jako nějaké tzv. akademické debatování odtržené od skutečnosti). Eticko-praktický dialog se podle tohoto dělení zaciluje spíše na „spásu podle člověka".
[77] Srov. *Křesťanství a ostatní náboženství*, 16.
[78] Ačkoli Dokument MTK vypracovává *křesťanskou* teologii mimokřesťanských náboženství a bude tedy primárně vycházet z křesťanské teologie, zároveň v bodě č. 6 Komise proklamuje snahu vystihnout všeobecně přijatelná kriteria společná pro všechna náboženství. Proto je třeba poznamenat, že problematika *spásy* nemusí být nutně všeobecně přijímaným kritériem u představitelů všech náboženství, nebo bude potřebovat alespoň do značné míry, v rámci mezináboženského dialogu, toto kriterium vyjasnit. To neznamená, že problém spásy hned opustíme. Nabízí se však otázka, zda jde MTK skutečně o mezináboženský dialog s respektem ke kritériím těch „druhých", do jaké míry jde skutečně o odstartování dialogu a do jaké míry jde (jen) o jakési křesťanské „ohodnocení" jiných náboženství a stanovení limit dialogu?

charakteristice „cíle“ (teleologicky) blíží cílům eticko-praktického dialogu. Zúžením na otázku po spáse a rezignací křesťanského účastníka dialogu na evangelijní zvěst se však s předpoklady eticko-praktického dialogu, tak jak je mu rozuměno v této práci, míjí.[79]

Pro teologii náboženství představovanou dokumentem MTK, je vedle soteriologie zásadní *otázka po Bohu*. Ta je hluboce spojena s *otázkou po zjevení* a odtud je již jen krůček k *otázce po Kristu*, k *christologii*. Pro křesťanství to znamená, že jednotlivá dějinná událost si nárokuje univerzální význam.[80] Komise pak zdůrazňuje: z pohledu křesťanství souvisí christologická otázka s otázkou spásonosné hodnoty jiných náboženství.[81]

Druhá část dokumentu MTK si klade za cíl naznačit základní teologické předpoklady teologie mimokřesťanských náboženství. Tuto část lze považovat za zdůvodnění vlastní (křesťanské) vstupní pozice - „před“ započetím mezináboženského dialogu.

Výchozí koncept představuje *plán Boží spásy*: „K problematice teologie ostatních náboženství lze smysluplně přistupovat jedině ve světle Božího plánu spásy, který nezná žádné hranice z hlediska národů či rasy. Bůh, který chce spasit všechny lidi, je otec našeho Pána Ježíše Krista. Tento plán spásy je starší než stvoření světa (srov. Ef 1,3-10) ...“[82] Tím je stanoven nejen základ mezináboženského dialogu (z pohledu křesťanů), ale je tím také zdůrazněna Boží iniciativa: tím, kdo si přeje spásu všech lidí je sám Bůh. Starozákonní Bůh je stvořitelem všech lidí a všichni lidé byli také stvořeni k obrazu Božímu.

Nový zákon pak představuje Ježíše Krista jako naplnění plánu spásy. Ježíš Kristus je (jako i plán spásy) dříve než svět a skrze něj vše bylo stvořeno (srov. např. Jan 1,3). On je také jediným pravým prostředníkem spásy. Lze dokonce tvrdit, že vykupitelské dílo Ježíše Krista zahrnuje všechny lidi, i ty, kteří ho neznají.[83]

Ježíšův univerzální spasitelský význam je důležitým prvkem při tvorbě teologie mimokřesťanských náboženství, znamená výchozí pozici křesťanů v mezináboženském dialogu. Právě proto lze podle autorů dokumentu konstatovat, že dialog s ostatními je možný, je ze strany křesťanů otevřený. Ježíš Kristus je totiž prostředníkem spásy pro všechny lidi všech dob.

Dokument dále otevírá otázku významu církve. Dříve byla příslušnost k církvi chápána jako jediná cesta ke spáse. V dokumentu je tomuto historickému postoji věnována jen krátká zmínka. Zdůrazňuje se naopak (ve smyslu soteriologického inkluzivismu), že dnes je již tento problém překročen: „Dnes již není hlavní otázkou to, zda lidé mohou dojít spásy, i když nepatří k viditelné katolické církvi; tato možnost je dnes teologicky považována za jistou.“[84] Otázku je dnes třeba klást poněkud jinak. Křesťané věří, že Ježíš Kristus svým působením zakládá církev. Ta je chápána jako *všeobecná svátost spásy*. Výroku „mimo církev není spásy“ je třeba správně rozumět. Druhý vatikánský koncil se k tomuto pojetí přihlašuje s tím, že se výrok vztahuje pouze na ty, kteří o nezbytnosti církve k dosažení spásy vědí. Koncil upozorňuje, že daný výrok (jeho dosah) se zakládá na nutnosti víry a křtu pro spásu, jak tomu učí Kristus.[85]

---

[79] K výše zmíněným třem pozicím doplňuje Pavel Hošek ve shodě s S. Grenzem směr čtvrtý – *postpluralismus*: „Postpluralismus vychází do jisté míry také z postmoderní skepse vůči totalizujícím, monologickým metapříběhům, takovýto metapříběh demaskuje i v inkluzivismu a pluralismu, jak jsme viděli výše. Postpluralismus bývá proto někdy nazýván paradigmatem akceptance. Pluralita náboženství má být akceptována jako neoddiskutovatelný fakt, a ne realizována nějakou mazanou „teorií všeho““ (HOŠEK, 2005, s.106).

[80] Za podnětné lze považovat rozlišení mezi *jednotou* a *univerzalitou*. Univerzalita totiž nestírá rozdíly, nýbrž zaměřuje všechny k jednomu jedinému bodu, tzn. ke Kristu. Srov. POSPÍŠIL, 1999, s. 11.

[81] Christologii za jádro celého dokumentu považuje Ctirad V. Pospíšil - viz POSPÍŠIL, 1999, s. 9.

[82] *Křesťanství a ostatní náboženství*, 28.

[83] Srov. tamtéž, 39.

[84] Srov. tamtéž, 63.

[85] Viz LG, 14: „.Proto by nemohli být spaseni ti lidé, kteří vědí, že Bůh prostřednictvím Ježíše Krista založil církev jako nezbytnou, a přesto by do ní nechtěli vstoupit anebo v ní vytrvat. ... “

Koncilní dokumenty rozlišují celkem čtyři skupiny nekřesťanů. Jde o židy, muslimy, dále o ty, kteří neznají Kristovo evangelium ani církev bez vlastního zavinění, ale hledají Boha upřímným srdcem a konečně o ty, kteří bez vlastního zavinění nepoznali Boha, ale snaží se žít spravedlivě.[86] Koncilní otcové vyzdvihují univerzální povolání ke spáse, které zahrnuje všechny lidi, tedy i nekřesťany. O „přidružení k velikonočnímu tajemství" všech lidí dobré vůle, v jejichž srdci neviditelně působí milost, hovoří pastorální konstituce *Gaudium et spes*. Podle ní mohou být tito lidé přidruženi ke Kristově smrti a kráčet po cestě vedoucí ke vzkříšení.[87]

Autoři dokumentu pak z výše uvedeného vyvozují, že **jsou-li nekřesťané přidruženi k velikonočnímu tajemství, jsou přidruženi i k církvi.** „I když tomuto duchovnímu spojení chybí viditelné vyjádření začlenění do církve, ospravedlnění nekřesťané jsou zahrnuti do církve, *tajemného těla Kristova* a *duchovního společenství*."[88] Nelze však hovořit o jakémsi „odstupňovaném" či „nedokonalém" společenství s církví. Církev je totiž svou podstatou komplexní skutečností, k níž patří jak viditelná jednota, tak duchovní společenství. Příslušnost k církvi nemusí ale nutně znamenat spásu: „Kdo však nevytrvá v lásce, nedosáhne spásy, i kdyby byl začleněn do církve; zůstane sice v církvi 'tělem', ale ne 'srdcem'".[89]

V poslední části druhé kapitoly dokumentu autoři ještě zdůrazňují křesťanské chápání církve jako univerzální svátosti spásy, která naplňuje svoje poslání prostřednictvím trojí služby – *martyria*, *leiturgia* a *diakonia*. Tímto závěrečným oddílem je dále zdůrazněna univerzalita církve ve smyslu otevřenosti k celému lidstvu.[90]

Ostatní náboženství mohou mít význam jako „příprava na evangelium", jejich význam však nelze srovnávat s významem Starého zákona, který byl vlastní přípravou na Krista.[91] Jelikož se spása získává díky Božímu obdarování v Kristu a jelikož i jiná náboženství mohou podněcovat k hledání Boha, mohou také ona napomáhat při lidské odpovědi na Boží volání.[92]

Pouze v Kristu a v jeho Duchu se Bůh lidem daroval plně. Autoři dokumentu navíc zmiňují, že biblické zjevení se dostalo před příchodem Krista zejména židům a některé prvky přejal posléze také islám. Bůh se ale může lidem dávat poznat různými způsoby. Proto církev po Druhém vatikánském koncilu zdůrazňuje, že i v ostatních náboženstvích lze nalézat „semena Slova" a „paprsky pravdy".

Poměrně velký prostor je pak v dokumentu MTK věnován řešení otázky *pravdy*: „Každý dialog žije z toho, že si jeho účastníci nárokují pravdu. Dialog mezi náboženstvími je navíc charakterizován skutečností, že každý aplikuje na nárok na pravdu své vlastní hluboké struktury kultury, z níž pochází."[93] *Pluralistická teologie náboženství* rozmělňuje vlastní křesťanskou pozici (jak již bylo naznačeno v první části dokumentu). Autoři textu si však jsou

---

[86] Srov. *Křesťanství a ostatní náboženství*, 68.
[87] Srov. GS, 22.
[88] *Křesťanství a ostatní náboženství*, 72. Při řešení této otázky se autoři dokumentu orientují zejména na výpovědi uvedené v prvních dvou kapitolách Věroučné konstituce o církvi (LG). Jestli se autoři inspirovali také např. koncepcí Karla Rahnera („bezejmenní křesťané") není z dokumentu zřejmé. Profesor Pospíšil v této souvislosti otevírá ještě další téma, totiž soteriologický význam Kristova sestupu do podsvětí. K uvedené problematice viz např. POSPÍŠIL, 2004, s. 107.
[89] LG, 14.
[90] Tento oddíl je jistě třeba chápat pozitivně ve smyslu maximálního otevření Boží spásy vůči všem lidem, které proklamují koncilní otcové. Na druhou stranu je však třeba i na tomto místě upozornit, že ne vždy lze očekávat jen naprosto kladné přijetí ze strany příslušníků jiných náboženství, na které může jejich „nevědomé přiřazování" k církvi Ježíše Krista působit přinejmenším podivně (ne-li zcela neakceptovatelně). V rámci mezináboženského dialogu je pak třeba s tímto přístupem počítat.
[91] Srov. *Křesťanství a ostatní náboženství*, 85.
[92] Srov. tamtéž, 86.
[93] *Křesťanství a ostatní náboženství*, 101. Je dobré si toto úskalí uvědomovat. V některých případech totiž mohou vlastní „hluboké struktury kultury" při posuzování pravdivosti toho druhého znamenat zásadní překážky v dialogu.

vědomi jistého rozporu, kterému se křesťané při nastolování mezináboženského dialogu nevyhnou. Církev na jednu stranu bere vážně pavlovské učení o přirozeném poznání Boha (přirozená teologie) a také univerzální působení Ducha. Dokumenty Druhého vatikánského koncilu hodnotí pozitivně to pravdivé, dobré a krásné, co je obsaženo v ostatních náboženstvích. Na druhou stranu však církev nemůže přiznat všem náboženstvím tentýž nárok z hlediska pravdivosti a spásonosné hodnoty.[94] Církev klade důraz na nezbytnost hlásání pravdy, jíž je sám Kristus. V něm lidé (podle jejího učení) nalézají plnost náboženského života.

Na základě deklarace *Nostra aetate* lze pak z pohledu křesťanské teologie vytvořit jakési alespoň rámcové odstupňování jednotlivých náboženství dle „společných základů". Nejméně společného má církev s učením *buddhismu*, i když i zde nacházíme některé společné prvky – jde o nejobecnější charakteristiky náboženství[95]. O stupínek výše stojí některé mýty *hinduismu*, zejména v těch případech, kdy směřují k hledání Boha. S *islámem* má již církev společných více bodů, a to i v důsledku některých biblických prvků obsažených v Koránu. Nejvyšší míru „společného" má křesťanství zákonitě s *judaismem*, ze kterého vyrůstá. Představitelé MTK zdůrazňují, že **je úkolem křesťanské teologie ostatních náboženství, aby byla schopna vyložit, v čem jsou přesvědčení jiných náboženství shodná**.[96]

Ctirad V. Pospíšil ve svojí studii *Různé přístupy křesťanů k ostatním náboženstvím* provádí klasifikaci ostatních náboženství podle druhu smlouvy Boha s člověkem. Navazuje na slova Ireneje z Lyonu, který rozlišuje celkem čtyři biblické smlouvy Boha s člověkem: první ještě před potopou s Adamem, druhou s Noe, třetí s Mojžíšem a čtvrtou evangelijní. Na základě toho pak lze velké náboženské tradice rozdělit následujícím způsobem podle typu přijaté smlouvy: „V samotném středu by se nacházelo křesťanství, jako vrcholný výraz této smlouvy Boha s člověkem, jak se realizovala v Ježíši Kristu a na níž smíme mít v Duchu svatém podíl. Další okruh by představovala smlouva abrahámovsko-mojžíšovská, pod níž by spadal judaismus a k níž se specifickým způsobem hlásí také vyznavači islámu. Ostatní velké náboženské tradice lidstva by se daly shrnout do dalšího okruhu, jímž byla noemovská smlouva. Ti, kdo hledají pravdu, spravedlnost a dobro mimo náboženství, by mohli spadat pod nejširší okruh smlouvy, tedy pod smlouvu adamovskou."[97]

Až v závěru dokumentu MTK je zmiňován také „dialogický rozměr" dialogu: mezináboženský dialog je něčím víc než jen výměnou názorů, je *setkáním* dvou bytostí stvořených k „obrazu Božímu" (i když je tento obraz zatemněn hříchem), které hledají cestu ke spáse, píší autoři textu.[98] Neopomenutelným rozměrem tohoto dialogu – setkání je také *modlitba*, jakožto vyjádřením vztahu člověka k Bohu. „Třetí stranou" mezináboženského dialogu je vždy sám Bůh.

Ještě další rozměr setkání s druhým (formou dialogu beze slov), o kterém se dokument MTK nezmiňuje, je služba bližnímu, který trpí. Solidarita s trpícími má v křesťanské tradici svoje naprosto nepopiratelné místo a křesťanská koncepce péče o nemocné a trpící ovlivnila zásadním způsobem evropskou (západní) civilizaci. Tento postoj solidarity s trpícími vychází z jádra křesťanského učení (není ničím druhořadým či přidaným): „Právě sklonění se Boha k člověku je normou a pravzorem „sklonění se" křesťana k potřebnému člověku. Křesťan projevující charitu se tedy spodobuje s Bohem. Tato specifičnost křesťanské charitativní služby

[94] Srov. tamtéž, 96.
[95] Někteří religionisté buddhismus za náboženství nepovažují, nebo hovoří o „náboženství bez Boha".
[96] Srov. *Křesťanství a ostatní náboženství*, 100. Půjde jistě o náročnou práci, jelikož je třeba dobré znalosti učení a postojů partnera v dialogu. Již vzhledem k výše uvedenému krátkému rozdělení, je třeba připomenout, že v některých případech může dojít k nedorozumění a k míjení v dialogu již jen díky nestejnému obsahu označení a termínů. Křesťanské pojetí Boha je zřejmě odlišné od pojetí islámu, ačkoli může být v některých jeho „atributech" shoda (Stvořitel nebe i země apod.). Na tyto a některé další rozdíly v mluvení o Bohu upozorňují autoři dokumentu v odstavcích 107 a 108. Pojetí Boha v rámci islámu viz exkurs 2.
[97] POSPÍŠIL, 2004, s. 108.
[98] Srov. *Křesťanství a ostatní náboženství*, 112.

vyjde velmi dobře najevo ve srovnání s tím, jak vztah k bližnímu a solidaritu s trpícím člověkem pojímají ostatní světová náboženství.“[99]

Exkurs 1: Pohled křesťanské teologie na islám

Západ v posledních staletích vždy apriorně nahlížel na islám jako na podřadné náboženství a bez hlubších snah islámské věrouce porozumět. Tento trend se změnil teprve v poměrně nedávné době. Rozbor celé šíře historického vztahu křesťanských teologů k islámu by vyžadoval značné úsilí a prostor.[100] V tomto krátkém exkursu chceme naznačit jen velmi stručně některé modelové přístupy, které lze v historii vztahu křesťanského učení k učení islámu pozorovat.

Islamolog Luboš Kropáček popisuje celkem čtyři typy křesťanského náhledu na islám. Nejprve byl islám vykládán jako *christologická antitrinitární hereze*. Ve vrcholném středověku jako *varianta pohanství*, v 19. století ojediněle jako možná *příprava na křesťanství* a teprve ve 20. století jako náboženství, které má svůj podíl na plánu spásy.

Nejdříve křesťanští teologové chápali islám jako jednu z dalších **herezí**, jako další bludné učení. Takto o islámu v 8. století soudí Jan Damašský. Islám připomínal ariánství, které také popíralo Ježíšovo božství a odmítalo učení o Trojici. Islám dále podle tohoto přístupu jevil některé známky doketismu a gnosticismu – zejména ve zpochybňování Ježíšova utrpení a ukřižování. V tomto smyslu píše v 16. století také Václav Budovec z Budova ve svém *Antikoránu*, kde islám srovnává zejména s ariánstvím. Názor, že islám má kořeny v semitském křesťanství (na rozdíl od jeho helenizované verze), zastávají také současní katoličtí teologové Hans Küng či Hans Waldenfels. Nechápou již ovšem islám jako křesťanskou herezi.

Ve středověku na islám jako na **variantu pohanství** pohlížel mj. sv. Tomáš Akvinský. Ten ve své *Sumě teologické* rozlišuje tři hlavní projevy nevíry: nevěru pohanů (sem patří i muslimové), jež se staví proti víře ještě nepřijaté; nevěru židů, jež odporuje křesťanské víře již předjímané obrazně; a nevěru bludařů, která protiřečí již víře projevené. Nevěra pohanů je pak z hlediska viny nejméně závažná, protože se staví proti víře nikdy nepřijaté. Z jiného hlediska však pohané díky svému hříšnému stavu páchají mnohé nemravnosti. Celkově sv. Tomáš hodnotí nevíru pohanů jako méně těžký hřích, nezakazuje styky s pohany, pouze apeluje na jistou vyspělost ve víře. V období scholastiky pak vzniká několik polemických prací proti pohanům. Jmenujme dílo Alana z Lile (+1202) *Contra haereticos*, ve kterém odpovídá na problém vztahu saracénů k Písmu sv. Klasickou obranu napsal v roce 1278 na křesťanství obrácený rabín Rajmund Martini dílo *Pugio fidei adversus Mauros at Judaeos* (napsáno hebrejsky a latinsky). Muslimové (spolu s některými řeckými filosofy) jsou zde líčeni jako ti, kteří sice uznávají božskou prozřetelnost, nikoli však zjevení. Poměrně rozsáhlou polemiku s muslimy vede ve svém díle *Adversus nefandum sectam Saracenorum* okolo roku 1143 Petr

[99] POSPÍŠIL, 2002, s. 18. Ctirad V. Pospíšil v uvedené studii srovnává přístup k nemocným a trpícím ve starověkém Řecku a Římě, v pojetí judaismu, islámu, hinduismu a buddhismu.

[100] Pro hlubší analýzu by bylo nezbytné odlišit jednotlivé proudy jak v křesťanství, tak v islámu. Jistě nelze hovořit o nějakém zcela sjednocujícím, společném názoru křesťanů na muslimy (zvláště v dnešní postmoderní době). Velice zjednodušeně lze konstatovat, že nejmarkantnější pokrok ve vztahu k muslimům učinila v poslední době zejména katolická církev. Proto bude nejvíce pozornosti věnováno právě jejím představitelům. V poslední době dochází u většiny evangelických a katolických teologů (ojediněle též u pravoslavných bohoslovců) ke sbližování názorů na islám, a to zejména ve snaze hledání společné budoucnosti.
Vedle níže uvedeného článku prof. Kropáčka (KROPÁČEK, 1997) zmiňme ještě např. text prof. Pospíšila o kontaktech členů františkánského řádu s muslimy (viz POSPÍŠIL, 2003a). V roce 2006 vyšlo dvojčíslo revue PROSTOR (č. 69-70, 2006), které je věnováno vztahu Západu a islámu. I zde je možné k uvedenému tématu čerpat.

Ctihodný (+1156). V úvodu je naznačeno jisté pochopení odpůrců, nicméně další dochované části této práce se již nesou v silně polemickém duchu dané doby.[101]

Vstřícnější přístup k muslimům a islámu se otevírá v době humanismu, kdy se např. v díle Erasma Rotterdamského (+1536) ozývá touha po pokojném soužití mezi národy. Muslimy Erasmus pokládá za polokřesťany. Mikuláš Kusánský dokonce doporučuje číst Korán s cílem objevit v něm skryté evangelijní rady. Počátkem 19. století se začínají objevovat smířlivé názory stále častěji. To mimo jiné souvisí také s rostoucím poznáním islámu. Někdy jde spíše o romantické představy (Lessing, Herder). Pozitivní hodnotu nekřesťanským náboženstvím přiznává Schleiermacher, Hegel vyzdvihuje důraz islámu na Boží jedinost. J.A. Moehler chápe Muhammadovo učení jako **úvod a přechod k Evangeliu**. Pozornost si pak zaslouží libanonský duchovní Michal Hayek, který v šedesátých letech dvacátého století publikoval několik studií, ve kterých se snaží zařadit islám do křesťanského obrazu dějin spásy.[102] A jak již bylo uvedeno výše, k zásadnímu posunu v pohledu na islám - jako na respektované náboženství - dochází na půdě katolické teologie až v druhé polovině dvacátého století, zejména díky závěrům Druhého vatikánského koncilu.

Exkurs 2: Vybrané prvky islámské věrouky

Dosud jsme se zabývali formální stránkou dialogu s muslimy a v předchozím exkursu také historickými přístupy křesťanů k islámu. Nyní se zaměříme na jeho možný obsah. Jak již bylo několikrát zmíněno, ani dialog na eticko-praktické rovině se některým konceptuálním otázkám zcela vyhnout nemůže. Celý náboženský systém tvoří souvztažný, uzavřený celek a vytrhování pouze etických hodnocení lidských skutků bez celkového teologického zasazení je minimálně zjednodušující. Následující výběr některých prvků islámské věrouky[103] má sloužit jen pro nejzákladnější orientaci[104] v mezináboženském dialogu křesťanů a muslimů tady a teď. Ačkoli na první pohled nemusí být jejich „využitelnost“ patrná, jde o témata, kterým se mezináboženský dialog s muslimy zřejmě nemůže navždy vyhýbat.

Hlavní rozdíly vůči křesťanské nauce

Jak již bylo zmíněno výše, křesťanství a islám se v mnohém rozcházejí.[105] U celé řady postav společných Bibli a Koránu, ačkoli může jít o identické osoby, jsou jejich „funkce“ a poslání jiné. Společné mají často jen to, že skrze ně nějakým způsobem promlouvá Bůh.

Otázka, zda má islám a křesťanství identického Boha, bude řešena dále a odpověď na ní není jednoznačná. Ačkoli lze vysledovat společné kořeny v přístupu k Bohu u všech tří velkých monoteistických náboženství, v celé řadě důrazů, a to i značně významných, se pojetí Boha liší.

[101] Srov. BOUBLÍK, 2000, s. 30n.
[102] Srov. KROPÁČEK, 1997.
[103] Pojetí moci je věnována v rámci této práce samostatná kapitola.
[104] Každé téma by si zasluhovalo mnohem rozsáhlejší studii. Tato práce však nechce nahrazovat jiné, kvalitnější studie a ani to není jejím cílem, protože se pokouší odpovědět spíše na aktuální naděje a obavy identifikované v sociologických šetřeních. Těm pak jsou věnovány jednotlivé kapitoly práce, které již jednotlivá témata (naděje a obavy) kladou do teologických souvislostí. Na tomto místě je třeba poznamenat, že českému čtenáři je přístupný jen malý počet publikací, které pojednávají o islámské věrouce (viz následující citace a odkazy).
[105] Je také třeba opakovaně zdůraznit, že jmenované rozdíly jsou značně zobecněny, a to už proto, že jak v rámci křesťanství, tak i v rámci islámu existuje celá řada proudů, které mohou s uvedenými tvrzeními souhlasit/nesouhlasit značně rozdílnou měrou.

K nejdůležitějším rozdílům křesťanské a muslimské věrouky patří následující body (jde o prvky křesťanské věrouky, které islám odmítá):

- učení o Trojici a z toho vyplývající
- víru v Boha Otce,
- v Ježíše jako Syna Božího,
- dále události Ježíšova života: jeho ukřižování, sestup do pekel, vzkříšení třetího dne,[106]

K dalším rozdílům pak z pohledu křesťanů zmiňme ještě:

- Muhhamadův statut proroka: Muhammad jako pečeť proroků
- a odlišné chápání Koránu jako zjevené Boží vůle.[107]

Pro muslimské teology a právníky je vyrovnávání se s křesťanstvím nutné (ne tak obráceně – z křesťanské strany). Důvodem je to, že Korán obsahuje celou řadu odkazů na postavy Starého i Nového zákona. Velmi zjednodušeně lze shrnout celkový názor muslimů na křesťanské učení asi v tom smyslu, že **křesťané učení Ježíše Krista pozměnili a Korán se navrací k autentickému Ježíšovu učení**. Dnešní muslimští teologové zastávají většinou názor, že Ježíšovo čistě monoteistické učení pokřivili jeho následovníci, kteří dle novoplatónských vlivů zkonstruovali představu Trojice a na nicejském koncilu ji pak vřadili do křesťanského kréda. S tímto názorem se lze setkat v *Přednáškách o křesťanství*, které ve čtyřicátých letech dvacátého století sepsal šejch Muhammad Abú Zahra a na univerzitě al-Azhar slouží jako učebnice dodnes.[108]

Celá řada podobných názorů vznikla díky nepochopení a špatnému výkladu (na straně muslimů i na straně křesťanů). Jak již bylo několikrát zmíněno, Muhammad použil některých židovských a křesťanských koncepcí ne vždy zcela přesně. Často vlivem herezí – ariánství, gnose. Nepřesně například interpretuje křesťanské učení o Trojici. Podle tzv. kollyridiánské hereze tvoří Trojici Bůh, Ježíš a Marie – 5:73, 5:116.[109] V odmítaní Trojice je patrný také vliv ariánů a židů.

Nejvýznamněji se ovšem na formování Muhammadova učení zřejmě podíleli židokřesťané, o kterých prvotní křesťané psali jako o sektě *ebionitů*. Tito židokřesťané, kteří dodržovali Mojžíšovy zákony a zároveň prokazovali úctu Ježíšovi jako velkému prorokovi (nikoli však jako Synu Božímu), se z Palestiny do Arábie dostávají někdy na konci 4. století.[110]

Podle německého badatele Guntera Lulinga Muhammad spojil do nového celku antitrinitární a obrazoborecké židokřesťanství a pohanství střední Arábie, které v medínském období označil za domácí tradici původního náboženství Abrahamova.[111]

Korán, tradice

Pro správný přístup k islámskému učení je zásadní pochopení významu, jaký má pro něj Korán. Na rozdíl od náboženství židů a křesťanů, která připouštějí „působení lidského činitele“, ortodoxní učení chápe Korán (arab. kořen *qara'a* - číst, přednášet) jako přímé slovo Boží, nestvořené, existující od věčnosti. Jeho věčný předobraz – „matka knihy“ (*umm al-Kitáb*) je uložen u Boha. V materiální arabské jazykové podobě byl Prorokovi zjeven Džibrílem v přesném znění.

[106] Srov. KROPÁČEK, 1998, s. 228.
[107] V tomto bodě dochází na věroučné rovině k poměrně zásadnímu sporu. Křesťanství chápe zjevení Ježíše Krista za úplné a definitivní (srov. např.: *Deklarace Dominus Iesus*, kterou vydala dne 6.srpna 2000 Kongregace pro nauku víry), zatímco **islám de facto úplnost a definitivnost Božího zjevení v Ježíši Kristu neuznává** – teprve Muhammad přináší definitivní, ukončené zjevení.
[108] Srov. KROPÁČEK, 2002.
[109] Srov. KROPÁČEK, 1998, s. 229. Sekta kollarydiánů představuje staroarabskou ženskou skupinu.
[110] Viz dva články Luboše Kropáčka z let 1997 a 2002.
[111] Srov. KROPÁČEK, 2002.

Abú Hanífa (zemř. 767), zakladatel jedné ze čtyř právních škol islámu, takto shrnul muslimské učení: „Korán je řeč boží, sepsaná v exemplářích, zachovaná v paměti, přednášená jazyky, zjevená Prorokovi. Naše vyslovování, psaní a přednášení Koránu je stvořené, zatímco Korán sám o sobě je nestvořen.“[112]

Muhammad zjevené texty zprvu uchovával v paměti a teprve v medínském období dal některé části zaznamenat. K písemnému záznamu jeho věrnými došlo až po jeho smrti. Závazné kanonické znění knihy bylo vypracováno v Medíně za chalífy Uthmána někdy v letech 651 až 656. Na této práci se podílela celá komise. Tato verze (v arabštině) je závazná dodnes.[113]

Otázka výkladu Koránu byla zdrojem celé řady sporů až do dnešní doby a podrobný rozbor názorů představitelů jednotlivých proudů by přesáhl rozsah této práce. Přesto, že se začíná v poslední době objevovat přístup ke Koránu podobný jaký známe z exegeze Bible, nelze hovořit o plně srovnatelném chápání racionálního výkladu textů - za použití moderních metod. Přístup k posvátnému textu (jeho výklad) je jednou z odlišností, které je nutno vést v případě dialogu muslimů a křesťanů v patrnosti.

Vedle Koránu představuje soubor závazných norem tradice – *sunna*. I rozbor vztahu Korán – sunna by značně přesáhl zamýšlený rámec této práce. Otázky, jak chápat tento vztah tvoří na půdě islámu složitý komplex. Základní prvky tradice tvoří zprávy o činech a výrocích Proroka a jeho druhů tzv. *hadíthy*. Nejznámější sbírky hadíthů sestavili Buchárí a Muslim (Abú-l-Husajn). Šíité mají vlastní tradici i vlastní výklad Koránu.

O jediném Bohu

Křesťanství a islám vyznávají, že Bůh je *jeden*. Dokonce má jejich víra společně s židy identifikovatelné kořeny sahající k „Bohu Abrahamovu“ Starého zákona.[114] Pro islám je jedinost Boží naprosto zásadním článkem víry. Ivan Hrbek v úvodu svého překladu Koránu píše o víře v jednoho Boha jako o základní doktríně Koránu, od které se Muhammad nikdy neuchýlil (až na jednu výjimku – viz níže problém „*banát al-Láh*“). **Přísný monotheismus**, nepřipouštějící vůbec možnost, že by nějaká bytost mohla být jakkoli *přidružována* k jedinému Bohu, je proto hlavním rysem islámu.[115]

Ačkoli arabské kmeny byly po staletí obklopeny a z části infiltrovány židovstvím a křesťanstvím, držely se pevně svých zděděných náboženských zvyklostí. A ty byly veskrze polytheistické. Různé arabské kmeny uctívaly na různých místech různá božstva. Svatyni Ka’ba v Mekce přitom náležel zvláštní význam, neboť zde byli shromážděni staroarabští bohové ve formě pantheonu.[116] V Mekce byly uctívány zejména tři bohyně: Manát, bohyně smrti a osudu, Al-Lát, bohyně pastýřů a vůdců karavan, a Al-’Uzza, jejíž jméno znamená tolik jako „Silná“, „Mocná“.

Přesto mezi Araby existovala skupina, která uctívala jediného Boha Abrahamova. Ibn Isháq, Muhammadův životopisec, o nich mluví jako o *„hanífech“* (toto označení se vyskytuje i v Koránu). Ti chtěli návrat k „náboženství Abrahamovu“. O existenci hanífů je přesvědčen i znalec islámu a překladatel Koránu Rudi Paret z Tübingen.[117] Sám Ibn Ishák asi sto let po Muhammadově smrti zahajuje své líčení Muhammadova života (jako například evangelista Lukáš) výčtem Muhammadových předků. Postupuje přes Kusaje, předka Kurajšova, přes Izraele a Abrahama až k Adamovi.[118] Muhammad tedy mohl ve svém poselství navázat na

[112] Korán (předmluva I. Hrbka), 2000, s. 46.
[113] Srov. KROPÁČEK, 1998, s.28nn.
[114] Na toto téma viz KUSCHEL, 1997.
[115] Srov. *Korán*, 2000, s. 85n.
[116] KUSCHEL, 1997, s.164.
[117] Tamtéž, s. 165.
[118] Srov. tamtéž, s. 163.

tradice, které jsou spojené s Abrahamem a které jsou monoteistické. Pro Muhammada byl Ibráhím (Abraham) důsledným hlasatelem víry v jediného Boha, ani žid, ani křesťan, ale jakýsi „muslim před islámem".

Striktní prosazování monotheismu Muhammadem však mělo svůj vývoj.[119] V prvních třech letech svého působení zřejmě nezdůrazňoval tak silně monotheismus a lidé si pravděpodobně představovali, že mohou dál vedle Nejvyššího Boha ALLÁHA uctívat i tradiční božstva Arábie, jak byli zvyklí. Když však Muhammad tyto staré kulty odsoudil jako modloslužbu, stal se islám věcí opovrhované a pronásledované menšiny. Stejně jako křesťané byli i muslimové obviněni z „ateismu", a tedy z ohrožování společnosti.[120] Tento vývoj ke striktnímu monotheismu dokládá případ tzv. „satanských veršů". Tři mekkánské bohyně byly totiž původně Muhammadem označeny jako *banát al-Láh*, tedy jako dcery Boží (resp. božské bytosti) měly být uctívány jako přímluvkyně či jako andělé. Záhy však Muhammad tyto verše vyňal a *banát al-Láh* jsou označeny za pouhé projekce, výplody představivosti (59:19-26).[121]

Karen Armstrongová se snaží s jistou nadsázkou krátce vystihnout rysy Boha muslimů v porovnání se starozákonním Bohem následujícím způsobem: ALLÁH je v Koránu méně osobní než biblický JHVH. Postrádá jeho patos a vášeň. Něco málo z něj můžeme zahlédnout ve znameních přírody, je však natolik transcendentní, že o něm můžeme hovořit jen v podobenstvích. Korán proto na muslimy naléhá, aby na svět hleděli jako na epifanii.[122]

K jediné božské podstatě řadí tradice na základě koránských textů celkem 99 atributů (*sifát*). Ty o Bohu hovoří jako o: Mocném, Slitovném, Milosrdném, Promíjejícím, Věčném, Trpělivém, Prvním, Posledním, Iniciátoru, Obnovovateli, atd.[123] Na základě výše zmíněných Božích atributů si lze o Bohu (resp. o jeho aktivitách) udělat jistou představu. Mu^{c}tazilité však byli vůči všem snahám definovat Boha skeptičtí a jejich přístup k výkladu Boha lze charakterizovat v kategoriích křesťanského bohosloví spíše jako negativní teologii.[124]

O Bohu v jednotném čísle hovoří také *šaháda*, která tvoří jakési základní vyznání víry muslima a která zní: „Vyznávám, že není božstva kromě Boha a Muhammad je posel Boží". Důraz na jedinost Boží se ozývá také v nejstarších mekkánských súrách.[125] Nejde tu o prosté potvrzení Boží existence, ale o uznání, že ALLÁH je jedinou pravou skutečností, jedinou pravou formou existence. Prohlášení jedinosti Boží neznamenalo jen prosté odepření úcty božstvům, ale byla to výzva, aby se tato jedinost stala hybnou silou života jedince a společnosti.[126]

Na vývoj teologie Boží *jedinosti* měla velký vliv řecká filosofie, se kterou se Arabové setkávali od 9. století. V této fázi dochází k ujasňování zásadních teologických koncepcí. Díky řecké filosofii jsou mnohé z nich podobné těm, které zaslechneme v pozdější době také v křesťanském prostředí. Muslimští myslitelé v té době přejali od řeckých filosofů učení o Boží *jednoduchosti.* Bůh je *Jedno*. Toto tvrzení směřuje k negativní teologii. Bůh, protože je Jedno, nemůže být analyzován, nebo rozkládán na komponenty. Protože jde o absolutně jednoduché bytí, nemá příčinu, ani kvality, ani časový rozměr a není naprosto nic, co bychom o něm mohli říci. Bůh nemůže být předmětem diskursivního myšlení, protože náš mozek se jím nemůže zabývat tak, jak se zabývá vším ostatním. Tím by pak de facto nemělo smysl vůbec hovořit o teologii. Jelikož je však Bůh také zdrojem všech věcí, můžeme o něm některé výroky přece jen

[119] Monoteismus nebyl vždy všeobecně přijímaným konceptem ani u židů. Ve Starém zákoně lze vysledovat vývoj od polytheismu přes monolatrii až k monoteismu. Ani první přikázání Dekalogu nemuselo nutně implikovat, že vedle Hospodina neexistují žádní další bohové.
[120] Srov. ARMSTRONGOVÁ, 1996, s. 182.
[121] Srov. tamtéž, s. 183.
[122] Srov. ARMSTRONGOVÁ, 1996, s. 178.
[123] Srov. KROPÁČEK, 1998, s. 63.
[124] Tamtéž, s. 63.
[125] Tamtéž, s. 82.
[126] Srov. ARMSTRONGOVÁ, 1996, s. 186.

postulovat. Jelikož například víme, že existuje dobro, Bůh musí být esenciální nebo „nutné“ Dobro.[127] Bůh je také vševědoucí. Teolog Ibn Síná (znám také jako Avicenna, 980 – 1037) na jednu stranu tvrdil, že Bůh je natolik vznešený, že není možné, aby se zabýval jednotlivými jsoucny. Na druhou stranu, však ve svém věčném aktu vědění o sobě vnímá všechno, co z něj emanovalo a co uvedl v bytí. Ví, že je příčinou nahodilých tvorů. Jeho myšlení je tak dokonalé, že myslet a činit jsou jedním a týmž aktem.[128]

V jedenáctém století se objevuje vyznání muslimské víry, seznam článků víry, kterým je pro spásu nutno věřit. Autorem tohoto výčtu (kréda) je teolog a právník Ibn Rušd. Víra v jedinost Boží byla jeho součástí. Šlo celkem o osm článků:

1. Existence Boha jako Stvořitele a Udržovatele světa.
2. Boží jedinost.
3. Atributy vědění, moci, vůle, slyšení, vidění a řeči, které jsou o Bohu udávány v Koránu.
4. Jedinečnost a nepřirovnatelnost Boží, jasně potvrzená v Koránu 42:9: „A není nic, co by podobné Mu bylo.“
5. Stvoření světa Bohem.
6. Platnost proroctví.
7. Boží spravedlnost.
8. Tělesné zmrtvýchvstání v den poslední soudu.[129]

Ibn Rušd (Averroes), který byl na Západě velmi uznáván, protože Západu zprostředkoval Aristotelovo dílo, nebyl v islámském světě přijímán. Jistou změnu v tomto přístupu lze sledovat až v 2. polovině 19. století a to vlivem evropského zájmu o jeho osobu. Jeho pojetí bylo příliš racionalistické a islám té doby tendoval spíše k mystice. Jakýsi souhrn základních článků víry však dokládá, jak byl monoteistický koncept pro islám zásadní.

Zvláštní důraz na jedinost Boží nalezneme také u Abd al-Wahhába. Jeho stěžejní dílo nese název „Kniha monotheismu“ (*Kitáb al Tawhid*). Wahháb zdůrazňuje, že pravý muslim musí vyznávat jediného Boha a aktivně odmítat uctívání čehokoli jiného. Od Tajmíji přejal silné odmítání kultu světců a de facto se snažil snižovat i význam proroka Muhammada (jako by se Abd al-Wahhab chtěl stavět na jeho úroveň)[130]. Jeho učení lze shrnout do třech hlavních bodů: rituál má vyšší význam než úmysl, není povolena žádná úcta k mrtvým a není přípustné uctívat žádného prostředníka směrem k Bohu – žádné svaté ani proroky (Proroka)[131]. Tím je u Wahhába vyjádřen extrémní důraz na monotheismus, resp. na monolatrii. Jeho učení dodnes zastává královská rodina Saudů, pro většinu sunnitů je však okrajovým autorem.

Je Bůh islámu a křesťanství identický?

Dnes patří k dobře známým faktům, že islám věří v jednoho a absolutně jedinečného Boha a že chápání Boha muslimy i křesťany má společné prvky. Ze strany islámu to dosvědčuje například súra 29:46: „ Nepři se s vlastníky Písma, leda způsobem nejvhodnějším – pouze s těmi z nich, kdož nespravedliví jsou. A rcete: ‘Uvěřili jsme v to, co bylo sesláno nám i v to, co bylo sesláno vám, a náš Bůh a váš Bůh jedno jsou; a my do vůle Jeho jsme odevzdáni‘.“[132] Papež Jan Pavel II. to na sympoziu na téma „svatost v křesťanství a v islámu“, které se konalo v Římě v roce 1985, vyjádřil slovy: „Jak jsem už několikrát řekl na jiných

[127] Srov. tamtéž, s. 223.
[128] Srov. tamtéž, s. 223.
[129] ARMSTRONGOVÁ, 1996, s. 234.
[130] Srov. SCHWARTZ, 2003, s. 78.
[131] Srov. SCHWARTZ, 2003, s.76.
[132] O společných prvcích s křesťany píše ve svojí knize *Povolené a zakázané v islámu* Júsuf al-Qaradáwí (publikaci distribuuje Islámská nadace v Praze). Kniha má sloužit jako pomůcka muslimům žijícím v Evropě dodržovat pravidla islámu.

setkáních s muslimy, váš Bůh a náš jsou jedno a to samé, jsme bratry a sestrami ve víře v Boha Abrahamova.“[133]

Zda jde o skutečně identické pojetí Boha, však není možné odpovědět jednoznačně kladně. Zásadní problém nastává s křesťanským učením o Trojici. Risto Jukko, jako i *filosofie dialogu*, zdůrazňuje význam náboženského jazyka. Zdá se, že každá náboženská komunita si vytváří svůj náboženský jazyk. Jukko se snaží poukázat na fakt, že rozdílný jazyk (jako nástroj) může odkazovat ke stejné skutečnosti. O tom píše již papež Řehoř VII (1073 – 1085) v dopisu muslimskému králi Anzirovi z Mauretánie (dnešní Alžírsko): „Křesťané a muslimové věříme a vyznáváme jednoho Boha, ale různými způsoby“.[134]

Doktrinální koncept Boha je však jiný. Křesťanství nezačíná od nějaké ideje Boha, ale od života, smrti a vzkříšení Ježíše Krista a skrze zjevení rozpoznává, kým Bůh je. Obdobně islám začíná od koránského zjevení Alláha a skrze Korán objevuje, jak o Bohu myslet a mluvit. Nelze proto jednoduše tvrdit, že Bůh muslimů je tentýž, není-li muslimy přijata inkarnace Ježíše Krista. Obdobně to platí o vztahu muslimů k židům: je-li popřen zákon předaný Mojžíšovi a dochází-li k relativizaci smlouvy s Izraelem, nelze hovořit o tomtéž Bohu. Přinejmenším však lze říci, že Bůh muslimů, křesťanů i židů je Bohem, který *chce* komunikovat s člověkem[135] a jak již bylo několikrát zmíněno, lze odhalovat jisté společné prvky a kořeny učení o Bohu. Tím tedy zůstává otázka, zda křesťané a muslimové věří v téhož Boha, spíše neuzavřená, resp. odkazuje nás jiným směrem, který se jeví pro vzájemné vztahy důležitější. Totiž k antropologii a teleologii. Dnešní přístup (na základě antropologického obratu) začíná u lidské zkušenosti a ptá se, jak teologická pravda s touto zkušeností koresponduje. Jde o to, nakolik je člověku otevírána nekonečná, transcendentní dimenze.[136]

Ježíš v Koránu

Ježíš měl pro Muhammada zvláštní význam i proto, že v něm Muhammad viděl paralelu k vlastnímu životnímu příběhu.[137] Ježíš podle koránského podání dokonce předpověděl Muhammadův příchod (61:6).

V Koránu vystupuje Ježíš jako Ísá nebo al-Masíh (tj. „Pomazaný“). Je navíc označován jako „Slovo Boží“ a řadou jiných uctivých spojení. Je synem Marie, která jej počala přímým tvořivým slovem Božím, podobně jako kdysi stvořil Bůh Adama. Muhammad tak přejímá učení o panenském početí Ježíše Krista. Josef van Ess zdůrazňuje, že zrození z panny však Korán rozumí poněkud jinak. Není tím potvrzeno Kristovo božství, ale je pouhým znamením Boží všemohoucnosti. Obdobně označení „Slovo“ mělo v islámském pojetí jiný význam, než jak mu rozumí křesťanská tradice ovlivněná řeckým myšlením (Logos).[138] S jistou nadsázkou lze tvrdit, že Korán (podobně jako ap. Pavel) vidí Ježíše jako „druhého Adama“.[139]

Korán nenechává na pochybách, že Ježíš kázal pravdu. Jeho výpovědi se však značně liší od těch novozákonních. Ježíš také podle Koránu konal celou řadu zázraků, ale ne ze své moci, nýbrž „z dovolení Božího“ (39:49 a 5:110). Patřil k bezúhonným a byl blízko Bohu (3:45). Na Boží příkaz se modlí a odevzdává almužnovou daň, tak jak to činili muslimové a chová se uctivě ke své matce (19:32). Přesto jeho současníci odmítají jeho poselství jako „kouzelnictví zjevené“ (61:6, 5:110), jen jeho učedníci se ho drží (61:14). Židé se podle koránského podání pokoušejí Ježíše zabít a jsou přesvědčeni, že tak učinili, avšak „nikoliv, oni jej nezabili ani neukřižovali, ale jen se jim tak zdálo“. Bůh jej povznesl do nebes,

[133] JUKKO, 2001, s. 95.
[134] „… unum Deum, licet diverso modo, credimus et confitemur …“, JUKKO, 2001, s. 97.
[135] Srov. JUKKO, 2001, s.98.
[136] Srov. JUKKO, 2001, s.99.
[137] Srov. KÜNG, ESS, 1998, s.140.
[138] Srov. KÜNG, ESS, 1998, s. 141.
[139] Srov. KROPÁČEK, 1998, s. 229.

aniž ho mohli zabít (4:157nn). Podle pozdějších výkladů byl místo něj popraven někdo jiný, snad Jidáš. Tuto *doketickou* tezi lze najít také u gnostiků (např. u Basileida).[140]

Van Ess zdůrazňuje, že Muhammadovo pojetí Ježíše má svoje vysledovatelné důvody. Muhammad svojí životní cestu chápal jako značně podobnou té Ježíšově, a proto se mu novozákonní podání konce Ježíšova života jevilo jako nepřijatelné. Takto jeho život skončit nesmí. Muhammad nepřijal Ježíšovo utrpení jako oběť směřující k vykoupení. Tuto teologickou koncepci islám nezná.[141]

Islám ale především nesouhlasí s křesťanským pojetím nejsv. Trojice a tudíž je i Ježíš Koránem představován jako pouhý člověk, nikoli jako Syn Boží, jako Bůh. Neuznává se také otcovství Boha vůči Ježíšovi (i lidem). Otcovství je chápáno přísně v biologickém smyslu a nepřipouští se metaforické užití.[142]

Na základě toho, co bylo naznačeno, vysvítá, že Ježíš vystupuje v obou náboženských systémech v odlišných rolích.

Paraklétos

Josef van Ess poukazuje na spekulativní představu založenou na nesprávném pochopení novozákonního tvrzení o seslání „Parakléta". Příslušný verš v Koránu zní: „... jak pravil Ježíš, syn Mariin: 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 bude plno nesmírné chvály" (súra 61:6). Místo „jméno plné nesmírné chvály", je možno přeložit také jako: „jehož jméno bude Ahmad". Jméno „Ahmad" má stejný kořen jako „Muhammad". Od Marracciho překladu Koránu z konce 17. století arabistika soudila, že za „jménem nesmírné chvály", tedy významem pozdějšího vlastního jména Ahmad, se nalézá řecké „periklytos" - „slavný", vzniklé špatným pochopením slova „parakletos". A tak někteří muslimští vykladači vztahovali očekávání příchodu Přímluvce (Parakleta) z evangelijního podání na příchod Muhammada.[143]

Islámskou teologickou koncepci Ducha sv. lze jen stěží rekonstruovat. Duch má často funkci životodárné síly (např. při Mariině početí – súra 21:91). Často také působí jako andělský posel. Muhammad jej ztotožňoval s andělem Gabrielem. Vždy je chápán jako *nástroj* Boží. Ani mystické koncepce ovlivněné novoplatonismem jej nechápou jako Boha, a už vůbec nelze hovořit o nějakém náznaku trinitárního pojetí.[144]

O andělích a démonech

Islám převzal z židovského a křesťanského učení víru v anděly a satana (satany) a ze staroarabských pověr a bájí představu džinů. Džinové mohou být dobří i zlí. V Koránu najdeme jen poměrně málo zmínek o všech třech kategoriích duchových bytostí. Zato tradice a následně i lidová zbožnost svět nadpřirozených bytostí utřídila.[145]

V Koránu je jmenován anděl Džibríl nebo Džibrá'íl (Gabriel), který vystupuje jako prostředník zjevení. Dále je to Miká'íl (Michael), dozorčí nad peklem, pokušitelé a učitelé magie Hárút a Márút. Hierarchie mezi anděly je naznačena tím, že existuje jakási nejvyšší třída andělů, jíž jsou *muqarrabún* („přiblížení", 4:172), kteří obklopují Boha a bez ustání ho chválí. V těchto zmínkách lze jistě zaslechnout zejména křesťanské představy.

O andělích Korán hovoří jako o bytostech poddaných Bohu. Na základě Božího příkazu mohou člověku přispěchat na pomoc (3:124). Andělé lidi sledují a střeží (13:11). Nemají však

[140] Srov. KÜNG, ESS, 1998, s. 140n.
[141] Srov. tamtéž, 1994, s. 141.
[142] Srov. KROPÁČEK, 1998, s. 229.
[143] Srov. KÜNG, ESS, 1998, s. 142.
[144] Srov. KÜNG, ESS, 1998, s. 143.
[145] Srov. KROPÁČEK, 1998, s. 86.

moc se za lidi přimlouvat (53:26), ačkoli za ně prosí (42:5). Bůh také andělům přikázal, aby se klaněli Adamovi. O postavení andělů se vedly diskuse. Někteří se domnívali, že proroci mají vyšší postavení než andělé, jiní (část představitelů Aš^{c}ariho školy, někteří filosofové a Mu^{c}tazila) byli přesvědčeni o opaku.[146]

Tradice pak učení o andělech dále rozvádí. Podle ní jsou andělské bytosti stvořeny ze světla, nadány životem, řečí a rozumem. Liší se podobami a Bohem jim svěřenou mocí. Jsou prosti tělesné žádostivosti a vznětlivosti. Vše dělají jen pro Boha.

Satan

Ducha zla označuje Korán jako *šajtána*, někde vystupuje pod označením Iblís (z řeckého diabolos). Na tvorbu představ mělo zřejmě vliv staroarabské a židovské podání. Nedá se říci, že by v Koránu měl satan jasně vymezené postavení. Má blízko k džinům, protože jako oni i satan byl stvořen z ohně (7:12; 38:68). Iblís se odmítl klanět Adamovi (7:11). Za to byl přiřazen k opovrženým. Súra 7 dále popisuje, jak Iblís požádal o odklad trestu a Bůh svolil. Iblís Bohu vyhrožuje, že bude člověka všemožně pokoušet: „Za to, žes mne odvrhl, budu věru na ně číhat na přímé stezce Tvé a pak je budu pokoušet zepředu i zezadu, zprava i zleva, takže většinu z nich shledáš nevděčnými“ (7:15nn). Satan tedy jako i v křesťanském pojetí vystupuje jako odpůrce (odmlouvač) Boha a jako pokušitel lidí. Sedmá súra podobně jako kniha Genesis ukazuje, jak Adam se svou ženou pojedli na základě satanova pokoušení ze zakázaného ovoce.

Satan je také někdy chápán jako otec džinů, je spojován s podobou hada. Přesto nikdy nemůže nabýt moci nad člověkem bohabojným.[147] S tím souvisí i to, co o satanovi píše Karen Armstrongová. Satan má v koránském pojetí menší moc, než je tomu v křesťanství. Korán také říká, že mu v den posledního soudu bude odpuštěno. Arabové slovo šajtán používali jako narážku na čistě lidského pokušitele, nebo přirozené pokušení.[148]

Eschatologie

Podobně jako Bible i Korán pojednává o tématu *posledních věcí*. V nejstarších mekkánských súrách se vedle důrazu na jedinost Boží silně ozývají myšlenky o hrozícím zániku světa. V pozdějších stádiích se pozornost zaměřuje spíše na osobní stránky posledních věcí člověka: vzkříšení, poslední soud a úděl na onom světě.[149]

Tradice postupně vypracovala učení, podle kterého život končí oddělením duše od těla, následuje období, ve kterém je duše v jakémsi bezesném spánku a v den posledního soudu se duše opět spojuje s tělem. Toto učení nese stopy židovských, křesťanských i manichejských představ. Islámská teologie však nezná očistec, i když Korán naznačuje jakýsi všeobecný očistný sestup do samého sousedství pekla (súra 19). Zánik světa bude předznamenán apokalyptickými úkazy a také příchodem antikrista. Přímo do ráje (bez soudu) mají přístup ti, kdo padli za svatou věc – mučedníci (a podle tradice také např. ženy, které zemřou při porodu).[150]

Představa ráje je v Koránu popsána smyslově jako zahrada s řekami mléka, vína a medu, s dostatkem ovoce. Vše zde bude působit slast: „Tam ovoce, palmy a jablka granátová budou zrát,... tam blažení na poduškách zelených a kobercích překrásných budou odpočívat“ (55:68, 55:76). V ráji také bude „odpuštění Pána jejich“ (47:15). K tomu všemu jsou v rajské zahradě černooké panny: „Tam dívky budou rozkošné a překrásné – které z dobrodiní Pána svého můžete popírat? – velkých černých očí, ve stanech střežené.“ (55:70)

[146] Srov. tamtéž, s. 86.
[147] Srov. KROPÁČEK, 1998, s.88.
[148] Srov. ARMSTRONGOVÁ, 1996, s. 183.
[149] KROPÁČEK, 1998, s. 82.
[150] Srov.tamtéž, s. 83nn.

Naproti tomu peklo (*džahannam*) je představováno jako propast se soustřednými kruhy. Peklo i ráj jsou navíc hierarchicky odstupňované (sedm či osm stupňů ráje a sedm stupňů pekla). V pekle je pro uhašení žízně jen smrdutá horká voda. V základech pekla vyrůstá strom, na kterém se rodí hlavy satanů (37:63).

Koránský text se nevyjadřuje jednoznačně, zda trest v pekle bude věčný. Lze nalézt místa podporující (23:103) i vyvracející (73:11) tvrzení o věčnosti trestu.

2.3. Dialog s muslimy v současné situaci

Vraťme se nyní od vybraných témat dialogu na *konceptuální rovině* k dalším úvahám o aktuální formě dialogu s muslimy. Je třeba alespoň naznačit odpovědi na některé důležitější otázky[151]: zda je dialog vůbec žádaným řešením z obou stran, zda je na něj vhodná doba a kdo má být partnerem v dialogu.

Na základě sociologických šetření i výsledků analýzy médií bylo konstatováno, že dialog je ze strany české (křesťanské) společnosti žádoucí.[152] V předchozí části byl učiněn pokus definovat některá výchozí stanoviska křesťanské strany – teologie mimokřesťanských náboženství. Dialogický princip je však umožněn jen otevřeností obou stran. Je proto na místě položit si otázku, zda je dialog skutečně požadován z obou stran stejně, zda je chápán jako naděje oběma účastníky dialogu.

Odpovědi na otázku, zda je dialog žádán i z muslimské strany lze vytušit z prohlášení některých významných představitelů muslimské komunity v České republice, ale také z pokusů o vzájemnou spolupráci a setkávání muslimů a křesťanů v České republice. Jedním z takových počinů byl i *retreat* Akademické YMCA na jaře roku 2005, na kterém bylo prováděno anketní šetření jeho křesťanských účastníků (viz první část této práce).[153] Na druhou stranu je však nutné zmínit také výsledky sociologického šetření v Brně, kde o existenci muslimské modlitebny věděli oslovení katoličtí duchovní jen velmi málo. Snaha o mezináboženský dialog nebyla v těchto případech zaznamenána.[154]

Vladimír Sáňka, ředitel Islámské nadace v Praze, k této otázce píše: „Dialog je podle mého názoru správnou cestou. Pořád se přesvědčuji o tom, jak málo ví jeden o druhém – Západ o islámu a muslimský svět o Západu. Dialog je podle mě nejen možný, ale i nutný. Na obou stranách jsou však kruhy, které si dialog nepřejí, spíše si přejí konfrontaci. Je třeba přesvědčit většinu, že tyto hlasy jsou špatné. Dialog slouží nejen k tomu, aby se obě strany vzájemně poznaly, odbouraly předsudky a tím i strach z druhého, protože je přirozené mít obavu

[151] K podrobnější analýze se vrátím v zamýšlené disertaci, a to zejména díky pokračujícím výzkumům.

[152] Povzbuzení k dialogu s muslimy z nejvyšších míst katolické církve bylo možné zaznamenat také v reakci na násilnosti rozpoutané ohledně zveřejnění karikatur proroka Muhammada v dánském tisku. Papež Benedikt XVI. v té souvislosti vyzývá počátkem roku 2006 k novému mezináboženskému dialogu (viz Pomůže papež světovému míru? *Katolický týdeník*, 28.2.2006, s. 3) a k témuž povzbuzují biskupové Evropy (viz Biskupové Evropy pro dialog s muslimy. *Katolický týdeník*, 4.4.2006, s. 3). Tématu reakcí na karikatury proroka Muhammada bude věnována pokračující část analýzy médií.

[153] V pokračující části výzkumného projektu bude v centru zájmu také reakce alespoň části muslimské komunity žijící v České republice.

[154] Do jaké míry je vina na straně většinové společnosti a do jaké míry na straně muslimů, kteří o sobě nechtějí dávat příliš vědět, nebylo předmětem našeho výzkumu. Pro lepší porozumění tomuto „vzájemnému míjení“ by bylo třeba provést hlubší zhodnocení okolností (jazyková bariéra, vliv obavy z terorismu, neznalost náboženství toho druhého, obava z nepochopení snahy o dialog, snaha na sebe neupozorňovat a pod.). Katoličtí duchovní jsou plně zaměstnáni pastorací, na mezináboženský dialog jim nezbývají kapacity. Je však třeba zdůraznit, že na základě tvrzení jen velmi omezeného počtu respondentů nelze zjištění nijak zobecňovat. Sociologické šetření představovalo pouze sondu.

z něčeho, co neznám. V dialogu se také pozná, kolik má Evropa, která si tak často zakládá na své judeo-křesťanské tradici, společného s islámem.“[155]

Naproti tomu zaznívají i hlasy k dialogu kritické, které lze jistě chápat jako kritiku konstruktivní: „Ve škole nás profesoři učili, že pochopení otázky je polovina správné odpovědi. Proto největším omylem, jakého se může evropská elita dopustit, je vyhledávání dialogu s islámem (jenom) v době mediálních výbuchů. V těchto emocionálně vypjatých chvílích dialog není možný, ale kdyby byl pěstován systematicky a programově, mohli by reprezentanti kulturní a politické elity sami dojít k tomu, že islám byl a stále je součástí evropské kultury. ... Zbrklé dialogy mohou vést ke zbrklým odpovědím, a Evropa potřebuje instituci zaměřenou k poznání skutečných problémů evropské muslimské komunity, k lepšímu pochopení dnešních muslimů. ... Evropská kulturní elita si přivykla vést dialog s lidmi považovanými za umírněné muslimy - tím je míněno, že upřednostňují evropské postoje na úkor islámské tradice. Hodně muslimů vidí, že evropské dveře jsou otevřeny pouze pro heretiky ...“[156]

Je zřejmé, že úloha elit je při navazování dialogu neoddiskutovatelná. Myslitelé (duchovní autority) musejí dbát na to, aby nedocházelo ke zjednodušujícím, zkratkovitým interpretacím učení. Je zřejmé, že nastavení dialogu nepřichází samo sebou.

Pro konceptuální dialog de facto nemá katolická teologie zcela zjevný protějšek. Muslimové nemají žádné *magisterium*, které by vydávalo k věroučným otázkám jednotná stanoviska.[157]

Islamolog Luboš Kropáček k tomu píše: „Islám nicméně nemá živou duchovní autoritu, nic na způsob katolického Svatého stolce. Má své autority místní, jejichž okruh působení moderní média značně rozšířila. Mezi vyslovovanými názory se leckdy vyskytují zřetelné rozdíly, a to i v otázkách nejpalčivějších, jaké klade dnešní doba. Např. teroristické útoky páchané na nevinných lidech v cizích zemích odsuzují prakticky všichni duchovní. Šejch káhirské univerzity *al–Azhar*, pokládaný v Egyptě za nejdůležitější autoritu, pojímá takové odsouzení terorismu zcela všeobecně. Naproti tomu šejch Júsuf al-Qaradáwí,[158] který si získal velký věhlas svým pravidelným pořadem v katarské televizi *Al-Džazíra*, odsuzuje terorismus proti nevinným, k nimž však nepočítá ty, kteří jakkoli spolupracují s cizí okupací muslimské země, jako je tomu zvláště v Izraeli a Iráku. Rozdílná pojetí, a tedy také rozdílné soudy najdeme při srovnávání mezi právními dobrozdáními (*fatwami*) různých islámských právníků, zveřejňovanými v různých mediích, zvláště pak na dnes už zavedených internetových adresách.“[159]

---

[155] SÁŇKA, 2006, s. 135.

[156] Z článku Mohameda Abbase, šéfredaktora internetových *Muslimských listů*, který byl otištěn v revue PROSTOR (ABBAS, 2006, s. 144). Názorům českých muslimů se bude věnovat teprve pokračující projekt připravovaný v rámci disertace. V první fázi se tato práce zaměřuje na reflexi našeho (západního, křesťanského, českého) postoje vůči muslimům. „Zpětné vazbě“ bude věnována pokračující část práce. Názory českých muslimů jsou proto zatím přejímány z českého tisku bez hlubší diferenciace jednotlivých proudů v rámci této komunity.
Ze zde prezentovaného názoru vysvítá jistá **frustrace**, o které bychom mohli v krajním případě hovořit jako o post-koloniálním syndromu: muslimové (ti kteří se hlásí k pravému Bohu), se musejí podřizovat „upadlým“ pravidlům západního komercializovaného světa. Vlády v mnoha muslimských zemích nejsou schopné řídit tyto země k prosperitě (srov. např. ROY, 1996, s.11). Tento pocit frustrace je zřejmě stále velmi živý a některé události z poslední doby (válka v Iráku) jen přilévají olej do ohně. V náznacích o něm píše ve svých pracech zde již několikrát zmiňovaný Luboš Kropáček (viz např. jeho kniha *Blízký východ na přelomu tisíciletí*), nebo francouzský arabista Olivier Roy (*The Failure of Political Islam*, *Globalized Islam – the Search for a New Ummah*). Při vstupu na pole dialogu je třeba z tohoto důvodu značné citlivosti. Na druhou stranu však některá jednání touto frustrací omlouvat rozhodně nelze, zejména nelze omlouvat žádnou podobu terorismu!

[157] Ovšem i z pohledu muslimů představuje křesťanství nejednotný celek odrážející konfesní rozrůzněnost.

[158] Viz jeho práce v českém jazyce: QARADÁWÍ, 2004.

[159] KROPÁČEK, 2006, s. 20.

Navíc je pro muslimy důležitější než řešení ryze dogmatických (věroučných) otázek spíše orientace na otázky legální – na to, co je povolené a co zakázané – tedy ortopraxe.[160] Islám představuje spíše legální než dogmatický systém. Dialog na eticko-praktické rovině proto v případě vztahu k muslimům nabývá ještě více na významu.

Pro dialog na rovině eticko-praktické tak, jak mu já rozumím, je nutné vynaložit snahu směřující k setkávání co nejširších skupin věřících. Toto setkávání však klade nároky na sebevzdělávání o *tom druhém*. Vhodnou formu takových setkání podle mého názoru představuje již zmiňovaný *retreat*. Vedle přednášek odborníků na téma učení islámu[161] byl během víkendového programu prostor také pro neformální rozhovor křesťanských účastníků s muslimy.[162] Ukázalo se, že tento typ aktivity je žádoucí, a to právě v současné situaci. U zúčastněných byla evidentní snaha poznat „názory toho druhého", do značné míry byla také zjevná ochota přeformulovat svoje předporozumění vůči druhé straně.

Ještě další krok pak představuje nikoli „uměle" vyvolané setkání, ale spolupráce při řešení konkrétních problémů v rámci společnosti. Na jeho začátku pak musí být snaha tyto skutečně aktuální a palčivé problémy identifikovat. Spoluprací na konkrétních projektech pak bude docházet k setkání konkrétních osob, konkrétních lidských životů.[163] V rámci tohoto setkání se může vytvářet prostor k debatám o hlubším zdůvodnění motivů jednání, tedy prostor k eticko-praktickému dialogu. Partnery v tomto dialogu jsou tedy „obyčejní", řadoví věřící. Tento typ dialogu zatím v České republice téměř chybí.

Jak již bylo uvedeno výše, dialog s muslimy může být přínosem i pro reflexi našich postojů. I tento názor zaznával během pořízených interview v rámci sociologických šetření. Setkání s jasně formulovanými hodnotami tak, jak je prezentuje islám, mohou být inspirací také pro postmoderní euro-americké křesťany. V kontaktu s muslimy si křesťané mohou zřetelněji uvědomit hodnoty, které křesťanství představuje a tak v postmoderním světě více posílit vědomí vlastní identity. Setkání s muslimy také zřejmě nastaví kritické zrcadlo našim vžitým představám o toleranci a pomůže identifikovat některé naše předsudky. Bude ovšem vždy záležet na ochotě kriticky reflektovat vlastní postoje.

2.4. Eticko - praktický dialog jako východisko?

Jsem přesvědčen, a to i na základě provedených sond sociologických šetření, že dialog na eticko-praktické (možná snad ještě s větším důrazem na *praktické*) rovině nabízí jisté východisko z komplikované situace, do které se dostal vztah křesťanů a muslimů „tady a teď" – tedy v Evropě (a přiměřeně situaci i v České republice) v době po 11.9.2001. Přinejmenším představuje možnou alternativu k dialogu, který předjímá teologie mimokřesťanských náboženství. Tento postoj bylo možné vysledovat i z analýzy médií, kde se psalo spíše o mezi-kulturním, mezi-etnickém dialogu.

Eticko-prakticky orientovaný mezináboženský dialog má potenciál přispět k bezpečnějšímu světu a k řešení dalších otázek souvisejících s problémy celého lidstva jako je

[160] Pro zájemce je k dispozici český překlad knihy Júsufa al-Qaradáwího *Povolené a zakázané v Islámu*, kterou vydala Islámská nadace v Praze v roce 2005. Ze struktury knihy je patrné, co je pro muslima žijícího v Evropě podstatné, jaké otázky si klade. Cílem knihy je pomoci evropskému muslimovi dodržovat základní pravidla každodenního života daná islámským právem: jaká jídla a jaké oděvy jsou povolené. Jaká pravidla se vztahují na manželský život a jak se chovat ve vztazích k nemuslimskému okolí.

[161] V tomto případě to byli prof. Luboš Kropáček a dva zástupci muslimské obce z Hradce Králové.

[162] Nevýhodou této konkrétní akce bylo nerovnoměrné zastoupení křesťanů a muslimů a také to, že se muslimští hosté zúčastnili jen části víkendu. Přes tyto výtky, je třeba ocenit otevřenost a ochotu diskutovat zejména u zástupců muslimské obce. Mezi dalšími účastníky byly navíc také osoby, které se za křesťany nepovažují, nebo nepatří mezi „praktikující" křesťany.

[163] Ještě další formy dialogu beze slov představuje například hudba, sport a pod.

chudoba, ekologická krize, pošlapání důstojnosti člověka, šíření kultury komerce a konzumu a další. **Důležitá je orientace do budoucna, nikoli do minulosti.**

V tomto smyslu vyzývá i Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím (NAe): „Jelikož během staletí vyvstalo mezi křesťany a mohamedány nemálo rozbrojů a nepřátelství, vybízí posvátný sněm všechny, aby zapomněli na to, co bylo, aby se upřímně snažili o vzájemné porozumění a aby společně chránili a podporovali sociální spravedlnost, mravní hodnoty, mír a svobodu pro všechny lidi.“[164]

Obě náboženství – křesťanství i islám - v sobě obsahují velký potenciál lásky a respektu. Bohužel obsahují také potenciál, který lze zneužívat k rozdmýchávání nenávisti – u křesťanství tomu bylo spíše historicky[165], islám se s těmito problémy potýká nyní. Vzhledem ke snaze o lepší svět je třeba vynaložit maximální úsilí v hledání *společného*, toho co nás spojuje, toho co umožní v první řadě mírové soužití. Dialog na eticko-praktické rovině, jak byl v hrubých rysech naznačen, to umožňuje díky respektu k *jinakosti* druhého (dialogický princip).

Důvody vedoucí k podpoře této formy dialogu jsou ovšem hlubší. Je třeba připomenout skepsi vůči pokusům o naprostou shodu na rovině konceptuálního dialogu. Eticko-praktický dialog věroučné otázky „odkládá“ (při vědomí, že zcela pominout je nelze!), a to s ohledem na jistou „nepřevoditelnost“ systému tradic (jazykového systému, systému myšlení). **Pro současnou situaci ve světě se dialog na eticko-praktické rovině jeví jako nejvíce podporující shodu „tady a teď“.**

To by však nemělo nutně znamenat rezignaci na *pravdivost*. K té patří i schopnost jasně rozeznat stanoviska druhé strany, která jsou odlišná od vlastního pojetí. Domnívám se, že je odpovědné, ačkoli (nebo spíše právě proto, že) usilujeme o hledání toho společného, s respektem k tomu druhému, nesnažit se za každou cenu „retušovat“ jakékoli náznaky neshody, schovávat se za falešně korektní postoj.[166] Sociologická šetření i analýza médií v náznacích poukázaly na jistá *tabu*, ke kterým patří právě jasné pojmenování neshod, jasné vyjádření obav. Pojmenují-li se otevřeně skryté obavy, je možné o nich vést dialog a při dostatečné vůli ke shodě je lze také eliminovat. To se bude dařit zejména u předsudků, které se ukáží jako neoprávněné.[167]

Jiné pojetí politické angažovanosti (pojetí moci) v rámci islámu, resp. některých angažovaných proudů – *islamismus* - nelze na křesťanské straně přijímat s pochopením – viz kapitola věnovaná pojetí moci. V jistém protikladu stojí *šarí´a* a projekt západní demokracie. S ohledem na zachování dobrých vztahů je naopak třeba na tyto jevy upozorňovat, a to už i proto, že mezi muslimy lze nalézt ty, kteří s uvedenými ambicemi vedoucími k násilnému uzurpování politické moci nesouhlasí.

S ohledem na křesťanské učení o lásce k bližnímu (s respektem k jeho jinakosti) a při vědomí přiměřené odpovědnosti za svět, do kterého jsme byli jako křesťané vysláni, je však nutné vždy **zdůrazňovat především to společné**. V případě islámu toho naštěstí není tak málo. „Zlaté pravidlo“ o činění druhému podle toho, jak chci, aby se on choval ke mně, může být

[164] *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, NAe, 3.

[165] Kritika ze strany muslimů se zřejmě týká spíše západní kultury jako celku, nikoli křesťanství. V současné době je také nepoměrně méně teroristických útoků, které jejich aktéři zdůvodňují křesťanstvím či judaismem, ačkoli i takové případy stále existují.

[166] Jistým projevem korektnosti je např. snaha odlišit terorismus od islámu jako celku – tedy obrana před paušalizováním. Na druhou stranu je však třeba za falešnou korektnost považovat snahu vyhnout se pojmenování některých motivů jednání teroristů, které jistě mají svůj původ na rovině náboženské. V rámci mezináboženského dialogu v této věci bude vždy třeba zvažovat vhodnou chvíli k otevírání podobných otázek. Dovolím si paralelu: teprve mezi dobrými přáteli je možné otevřeně kritizovat něco na chování druhého. Bez otevírání těchto - do jisté míry nepříjemných - otázek však přátelství nelze považovat za úplné, upřímné a bez přetvářky.

[167] K identifikaci některých předsudků měla sloužit analýza médií a sociologická šetření provedená v rámci této práce.

jedním z východisek (vedle dalších formálních principů).[168] Společná je také snaha o nastolení míru ve světě, život ve vzájemném respektu - pro muslimy jsou křesťané spolu s židy *lidem knihy*, se zvláštními privilegii. Pro křesťansko – muslimský dialog je pak důležitá rozmanitost kontextů. Pozornost je třeba věnovat širokému spektru okolností (ne jen úzce doktrinálním). Dnešní teologie začíná u lidské zkušenosti (antropologický obrat) a ptá se, jak teologická pravda s touto zkušeností koresponduje.

Spirituální dialog může být chápán jako příprava, důležité (neverbální) předpolí dialogu na eticko-praktické rovině. Pro křesťanství představuje modlitba dialog s Bohem, který je vzorem dialogu - sám se dialogicky vydává *v sobě*, v rámci Trojice a zároveň se vydává člověku – plně v Ježíši Kristu. Bůh člověka volá k dialogu od samého začátku stvoření a celými *dějinami spásy*. Tento aspekt přesahuje pouze spirituální rovinu. Hans Urs von Balthasar k tomu na jednom místě píše: „Nejprve by mělo být jasné, že Ježíš Kristus jako dokonaná smlouva mezi Bohem a člověkem je ve svém bytí Slova podstatně dialogický, přičemž dialog mezi Bohem a člověkem, který Ježíš zprostředkuje svým bytím, zároveň přesahuje pouhou rozmluvu dvou jedinců“.[169] Modlitba je pak výrazem tohoto dialogu ze strany člověka, je odpovědí na Boží oslovení, v křesťanském chápání je odpovědí na Boží Slovo, kterým je Kristus.[170]

Pro mezináboženský dialog s muslimy může být v rámci sdílení spirituálních zkušeností zajímavý např. *súfismus*, o kterém se v české literatuře píše poměrně málo, a přitom tento mystický směr islámu může být obohacující nejen ve smyslu rozšíření poznání o islámu (vytvoření plastičtějšího pohledu na islám), ale lze zřejmě objevit jisté paralely s mystikou křesťanskou. Tento dialog může být do značné míry přitažlivý pro mladou generaci, která hledá (znovu objevuje) živou spiritualitu.

Za významný prvek eticko-praktického dialogu v návaznosti na výše řečené považuji **osobní setkávání představitelů obou náboženství, do kterého jsou přizváni co nejširší skupiny věřících**. Na těchto setkáních mohou účastníci diskutovat o konkrétních problémech, které společnost aktuálně tíží a zároveň mohou v rámci pokračujícího dialogu vzájemně reflektovat náboženská východiska partnera.

Velmi důležité je (ve shodě s dialogickým principem) právě osobní setkání s jiným, s druhým, s „Ty“. Toto setkání nelze nahradit konceptuálním dialogem na úrovni vrcholných představitelů náboženství, ačkoli ten by měl být jakýmsi vzorem a impulsem pro dialog širší. Teologové a duchovní by měli do jisté míry bdít nad formálními pravidly dialogu a nad směřováním k tomu, „co spojuje“. Měli by také varovat před falešným pluralismem. Laici pak mohou ze vzájemného setkání poznat, že partnery v dialogu jsou zase jen *lidé*, kteří řeší velmi podobné problémy každodenního života a kteří jsou často zároveň v zajetí obdobných předsudků (ovšem s opačným zacílením) jako oni sami. Lze se domnívat, že dialog bude tím konstruktivnější, čím více budou jeho účastníci nuceni řešit aktuální problémy, na jejichž řešení budou mít obě strany zájem. Bude tím kvalitnější, čím více se obě strany budou snažit aplikovat dialogický princip se skutečným respektem k tomu druhému, se skutečným zájmem o něj a se snahou přispět k řešení palčivých problémů.

Pro takovýto postoj je na křesťanské straně možné vycházet mj. z pojetí křesťanské lásky k bližnímu - z *agapé* – kterou nám v plnosti představuje Nový zákon. Jde o typ lásky, která se ptá, jak si přeje být milován ten druhý. Druhý je respektován jako Boží Stvoření. I tento konkrétní *druhý* je milován Bohem, který svou lásku nabízí všem (univerzální plán spásy). To však neznamená, že křesťan v dialogu skrývá svoji příslušnost, že zcela rezignuje na

[168] V této souvislosti by bylo možné zkoumat také význam koncepce **přirozeného zákona**. Tato problematika by si zasloužila vlastní rozpracování (v pokračující disertaci).
[169] BALTHASAR, 2001, s. 12n.
[170] Modlitba jako forma dialogu s Bohem již byla v této práci zmiňována výše. Toto téma by si jistě zasluhovalo hlubší rozpracování. Sdílení zkušeností s modlitbou může být jistě také předmětem dialogu mezi věřícími.

hlásání Evangelia. Při řešení aktuálních otázek dostává postupně prostor také k zvěstování *logu* křesťanské zvěsti, ačkoli nejde o prvoplánovou snahu přesvědčit druhého ke konverzi.[171]

Zároveň dialogický princip předpokládá zájem o druhého a tedy i studium jeho tradice. Jak ukázala sociologická šetření prováděná v rámci této práce, je stav poznání islámu a muslimů mezi oslovenými duchovními neuspokojivý. Vzhledem ke vzrůstajícímu významu mezináboženského dialogu s muslimy v Evropě (a také v České republice) je proto na místě podpořit zařazení studia islámu a principů mezináboženského dialogu do studijních programů a pokoušet se studentům prostředkovat setkání s představiteli jiných náboženství.

Katolická církev si uvědomuje význam mezináboženského dialogu a vyzývá k jeho uskutečňování. Teologie mimokřesťanských náboženství stanovuje některá kritéria dialogu z pohledu katolické věrouky, ukazuje křesťanská východiska mezináboženského dialogu. Lze očekávat, že některá nová témata bude postupně otevírat pokračující rozhovor se zástupci jednotlivých náboženství, který bude formován řešením otázek každodenního soužití. Práce Mezinárodní teologické komise i kniha Vladimíra Boublíka těmto jednotlivým rozhovorům zatím připravují teoretické zázemí. Některé formulace uvedené v dokumentu Mezinárodní teologické komise (např. o univerzálním působení Ducha svatého, či hodnocení náboženství jako „přípravy na evangelium“) budou zřejmě v některých případech narážet na odpor, zejména u těch náboženství, která si také nárokují univerzální přístup ke skutečnosti. Teologie náboženství bude nutně využívat rozhovoru také na rovině interdisciplinární - s fundamentální teologií a poznatky bude čerpat i z religionistiky a dalších humanitně vědních disciplin. Ke spolupráci se sociologií činí krok i tato prezentovaná práce.

[171] Dovolil bych si tady směřovat pozornost ještě jiným směrem. Věřící člověk smí doufat, že Bůh tajuplným způsobem může oslovit kteréhokoliv člověka. Toto oslovení jistě může být prostředkováno misijní činností církve. Je třeba však nezapomínat, že tím, kdo skutečně chce spásu člověka, je sám Bůh. Toto vědomí může pomoci k jistému „osvobození“ při navození mezináboženského dialogu: všechno nezávisí jen na mně. Není třeba křečovitého, prvoplánového přesvědčování. Jednotlivec by neměl přeceňovat svůj význam. To by totiž mohlo vést k domýšlivosti. Trpělivou, pokornou prací pro dobro lidí, dobrým životním příkladem může navozovat u partnera v dialogu „existenciální dotazování“. Při formulování odpovědí se pak dostává ke slovu evangelijní zvěst. Podle mého názoru je tato forma zvěstování nejvhodnější vzhledem k „postmoderní“ citlivosti na násilné přesvědčování. Přiznávám však, že jsou situace, kdy je zodpovědné jasně deklarovat vlastní pozici a v té souvislosti také zřetelně hlásat Krista. Kongregace pro nauku víry tento postoj poměrně razantně (proti všem relativizujícím tendencím) prezentuje např. v deklaraci *Dominus Iesus*.

3. Pojetí moci z pohledu islámského fundamentalismu

Jedním z kořenů vzájemných nedorozumění mezi západem, formovaným křesťanským a židovským myšlením, a světem islámu může být rozdílný přístup k moci[172] a politice. Toto téma nutně patří vedle teologických úvah k současnému mezináboženskému dialogu. Pojetí moci s teologií u obou systémů úzce souvisí, resp. vychází z ní.

Se vznikem Muslimského bratrstva v roce 1928 začíná být svět (nejprve muslimský) konfrontován s požadavkem všestranné islamizace společnosti. Tento absolutní nárok pak přejaly některé organizace a dokonce i státní režimy. Některé z nich lze považovat za extremistické, či dokonce podporující terorismus. Postupnou islamizaci celého světa hlásá také teroristická síť al- Qáida. Násilná islamizace má proběhnout v několika fázích. Nejprve jsou v centru zájmu tradiční islámské země, poté hranice muslimské říše z dob jejího největšího rozkvětu (sem patří i významná část Evropy) a následně má být islamizován celý svět.[173]

Protože rozšíření islámu po celém světě má být provedeno podle jistých pravidel vládnutí odvozených z Koránu a *sunny* (tradice), chceme se v této kapitole zaměřit na islámskou koncepci státní moci. Nemá jít o zcela vyčerpávající studii pravidel vlády a administrativy státu. V některých monografiích je takový pokus o mnohem hlubší popis nejen koncepcí, ale též skutečného stavu státního uspořádání, proveden. Na začátku této kapitoly některé práce - zejména české provenience - zabývající se popisem muslimských států zmíníme. Zaměříme se zejména na klasické období vzniku teorií vládnutí a následně na některé fundamentalistické směry, které nabývají na významu v současné debatě o vzájemných vztazích Západu s muslimským světem.

S ohledem na fundamentálně teologický ráz práce, se soustředíme jen na některé prvky učení o státní moci, a to zejména na ty, které mají význam pro aktuální mezináboženský dialog**. I v této části práce nechceme ztratit ze zřetele otázku, u kterých prvků islámského učení je třeba zachovávat maximální obezřetnost, a kdy naopak je naše před-porozumění zatíženo přehnanými obavami a stereotypy.** Na základě sociologických šetření bylo zjištěno, že otázka moci patří spíše do té první kategorie. A jde tedy o hypotézu, kterou je třeba ověřit. Je islámské právo *šarí´a* v přímém rozporu s demokracií tak, jak ji známe na Západě?

Islám je náboženství s ambicí „získat celý svět“. V tomto smyslu jsou islám a křesťanství vzájemnými „konkurenty“, protože oba náboženské systémy náboženství vznášejí absolutní nárok na svět. Obě náboženství se ovšem poněkud míjejí v pojetí, jak tento „nárok“ uskutečňovat. Islám, na rozdíl od křesťanství, nerozlišuje oblast duchovní a oblast světskou. Na rozdíl od současného západního pojetí nechce náboženství řadit jen na rovinu osobního rozhodnutí. Křesťanství prošlo etapami vývoje, kdy se dostávalo též do „těsného kontaktu“ se státní mocí. Je však věcí diskuze, do jaké míry jsou tyto koncepce obsaženy v samotném učení Nového zákona. V této kapitole se budeme zaměřovat na pojetí moci v učení islámu - křesťanské učení bude zmíněno jen okrajově.

Knihy českých islamologů, které vyšly po roce 1989, prezentují vcelku umírněné názory na islám i možný politický vývoj v muslimských zemích. Prof. Kropáček píše o opatrném optimismu.[174] Islámský fundamentalismus sice tito odborníci popisují, ovšem jen

---

[172] „Mocí“ zde rozumíme zejména státní moc a aktivity související se správou „věcí veřejných“. Kapitola tedy otevírá některé otázky související se vztahem náboženství a politiky. Nechceme zde ani prezentovat myšlenky významných křesťanských teologů na téma stát a církev, ani se nechceme pouštět do hlubšího rozboru termínů „moc“, „stát“, „politika“. Postačí nám pouze základní všeobecný pojem (světské) státní moci jako moci zahrnující funkci zákonodárnou, soudní a výkonnou. Termín „moc“ je v této kapitole užit právě ve smyslu moci státní, ačkoli může mít místy i širší význam, což bude patrné ze souvislostí. Vztah moci a víry je jedním z velkých témat profesora Jakuba S. Trojana, který k němu publikoval několik úvah. Pro uvedení do problematiky lze zmínit např. jeho monografie *Moc víry a víra v moc* a *Moc v dějinách*.

[173] Srov. INTROVIGNE, 2003, s.16.

[174] Srov. KROPÁČEK, 1999, s.230

jako jeden proud v rámci několika dalších a nepřikládají mu větší význam.[175] Případně hovoří o fázích, které souvisejí celkově se stabilitou politických systémů v muslimských zemích a nebezpečí radikálních postojů je třeba chápat jen jako dočasné.[176]

V této práci se budeme zaměřovat naopak spíše na ty koncepce, které se dostávají ke slovu v rámci islamizujících tendencí některých extrémnějších skupin, které mají vliv také na vztahy představitelů obou náboženství v Evropě. **Chceme tak upozornit na vzrůstající vliv islamistických, fundamentálně orientovaných koncepcí, které získávají v některých oblastech živnou půdu zejména u mladší generace.**

Jisté nebezpečí představuje skutečnost, kdy v některých zemích mohou tyto vlivy dokonce nabývat převahu nad umírněným „tradičním islámem", a to zejména díky agresivní kampani, která tyto myšlenky podporuje.[177] Nabízí se tak paralela s rodícím se nacismem a následně komunismem v Evropě v první polovině dvacátého století, kdy umírněná část inteligence nejprve nebrala radikály v potaz, či je přehlížela a bagatelizovala jejich vliv. V další fázi pak dostala obavu proti těmto skupinám vystupovat, neboť míra veřejné podpory přerostla jistou mez. Toto srovnání jistě pokulhává z celé řady kulturních a politických odlišností současné situace v muslimských zemích. Přesto je třeba na nebezpečí sílícího vlivu radikálů za tiché asistence umírněných intelektuálů upozornit.

Zejména na umírněných myslitelích leží odpovědnost a je třeba, aby právě oni jednoznačně odsoudili extremní islámské směry a podpořili odpovědný dialog s představiteli jiných náboženství. Podle našeho názoru tento hlas nezaznívá dostatečně silně.[178] Na druhou stranu je třeba přiznat, že česká společnost také není muslimům příliš otevřená a je také na ní, aby se snažila pozice muslimů žijících v naší zemi chápat a nabízet prostor k dialogu. Tento dialog je v České republice silně nedoceněn a vina padá na obě strany.

Rostoucí vliv islamistů má za následek vytváření podmínek pro vznik extremistických a následně i teroristických organizací. Díky tomu pak dochází k blokování dialogu s nemuslimy a dokonce i s muslimy, kteří nezastávají výlučně islamistické pozice. Je proto na místě věnovat těmto projevům zvýšenou pozornost, a to i v České republice, kde zatím zdánlivě k větším konfliktům dojít nemůže.

Alespoň rámcové pochopení koncepcí politické moci definovaných v rámci islámu může pomoci k odpovědně vedenému dialogu zejména z naší - křesťanské, české - strany. **Cílem je otevřeně pojmenovat nebezpečí, které představuje radikální islámský fundamentalismus, nikoli odsouzení islámu jako celku.**

V této kapitole se na úvod jen krátce zaměříme na literaturu, ze které může čerpat český čtenář. I tato sonda má svou vypovídající hodnotu při vytváření názoru na současný vztah

[175] Je třeba podotknout, že zde zmiňované práce vyšly ještě před rokem 2001, tedy před teroristickými útoky na New York. Námi vybraná kniha Tareqa a Jacqueline Ismael z roku 1985 však fundamentalismu věnuje poměrně značnou pozornost. Byla proto využita k doplnění názorů prezentovaných převážně v česky psaných dílech. Z česky psaných je to zejména kniha Gillese Kepela (KEPEL, 1996), která do značné míry varuje před sílící islamizační vlnou od poloviny sedmdesátých let dvacátého století.

[176] Srov. MENDEL,1997, s.209. Miloš Mendel ovšem přiznává, že období nestability, kdy nabývá na významu idea džihádu, probíhá právě nyní.

[177] Na tomto místě jen pro představu zmiňme učení *wahhábismu*, které představuje saudsko arabskou státní doktrínu. Vykazuje některé znaky sektářství a v kombinaci s nenávistnou propagandou placenou bohatými sponzory se může stát (a podle všeho i stává) zdrojem extremismu i terorismu v celé řadě dalších míst. Již několik desetiletí tento směr islámu expanduje do světa formou různých vzdělávacích pobídek (stipendií) a grantů. Wahhábismu budeme věnovat ještě několik zmínek níže.

[178] Částečně jsou samozřejmě na vině média, která dávají prostor spíše senzacím. I v České republice by mohly být aktivity muslimů směřující k otevřenému dialogu s většinovou společností zřetelnější. Spíše je možné mluvit o snaze se separovat a neupozorňovat na sebe (viz výsledky sociologických šetření v rámci mého výzkumného projektu GAUK). I tento postoj je však vzhledem k místy neadekvátním reakcím ze strany české společnosti do jisté míry pochopitelný.

křesťanů a muslimů v České republice a zároveň jde o nepřímé doplnění analýzy médií, která se zaměřovala na mediované názory na islám a muslimy ve vybraném tisku a ve zvolených časových intervalech. Po seznámení s dostupnou literaturou v českém jazyce se již zaměříme na koncepce státní moci a budeme sledovat jejich vývoj od doby vystoupení Proroka až do dnešní doby.

3.1. Literatura v českém jazyce pojednávající o teorii a praxi islámské vlády

V českém jazyce vyšlo již dříve několik publikací, které se zaměřovaly na politické uspořádání islámských států. Studie vydané za minulého režimu jsou psány poněkud tendenčně, obsahují „povinné" odsouzení náboženství jako nežádoucího jevu. Odhlédneme-li však od této skutečnosti, lze některé publikace použít pro vytvoření náhledu na vztah islámu a politické moci.[179]

V sedmdesátých a osmdesátých letech minulého století vyšla celkem asi desítka monografií zaměřených obecně na islám.[180] Islám v politice byl v té době považován za poměrně okrajovou záležitost (resp. za politicky méně problémovou), proto bylo možné na toto téma vůbec publikovat. I přes jisté uvolnění v osmdesátých letech, bylo třeba v prezentovaných studiích hájit politické pozice odsuzující náboženství. Někteří arabisté mohli tento povinný přídavek chápat jen jako „nutné zlo" a jejich popis stavu i myšlenkových kořenů politické koncepce islámu lze považovat za přínosný i nyní.

V roce 1967 vyšla kniha autorů Ivana Hrbka a Karla Petráčka *Muhammad* (nakladatelství Orbis). Pro naší potřebu slouží zejména část věnovaná vzniku a uspořádání islámské společnosti ještě za Muhammadova života a jeho přístup k moci.

Z knih vydaných v osmdesátých letech dvacátého století jmenujme knihu Jindřicha Kováře *Islám a muslimské země* (nakladatelství Svoboda, 1984). Začíná charakteristikou islámu, který představuje jako náboženství i návod k životu. Pokračuje rozborem ideových základů pro pojem islámského státu. V rámci novějších snah o identifikaci islámského státu zdůrazňuje Jindřich Kovář, že někteří islámští ideologové chtějí islámský stát postavit jako alternativu k socialistickému i kapitalistickému zřízení. Islám by měl představovat jakousi „třetí cestu"[181]. V dalších částech knihy se Kovář zaměřuje na situaci v muslimských zemích v druhé polovině dvacátého století a muslimským státům přikládá na mezinárodním poli velký význam.

V roce 1987 vydalo nakladatelství Svoboda knihu Josefa Muzikáře a kol. *Islám v politice*. Tato studie na některých místech opět poměrně silně odsuzuje náboženství a používá tehdejšího slovníku: „Náboženství může vystupovat jako reakční faktor, pokud se stává nástrojem politiky vládnoucích vykořisťovatelských tříd."[182] V knize, která je sborníkem prací zaměřených na poválečný vývoj v muslimských zemích, však lze nalézt i články, bez přísného protináboženského rázu.

Miloš Mendel společně se Zdeňkem Müllerem vydávají v roce 1989 studii *Svět Arabů* (nakladatelství Svoboda). Tuto knihu lze považovat za dobrý úvod nejen k učení islámu, ale i k muslimskému chápání moci. Autoři rozebírají různé koncepce státu. Vedle náboženství vidí jako jednotící prvek arabský nacionalismus, příp. společnou kulturu. I tato kniha ještě nese známky minulého režimu. Autoři vyslovují domněnku, že islám zůstává poněkud ve stínu

[179] Tuto část práce lze v jistém smyslu považovat za pokračující analýzu médií, v tomto případě zkoumáme odbornou (populárně vědeckou) literaturu v českém jazyce.
[180] Viz seznam literatury v knize Miloše Mendela (MENDEL, 1994, s.230).
[181] Srov. KOVÁŘ, 1984, s.73.
[182] MUZIKÁŘ, 1987, s. 17.

arabského nacionalismu.[183] Je otázkou, do jaké míry bylo toto tvrzení ještě ovlivněno komunistickým režimem a do jaké míry skutečně odráží přesvědčení autorů nabyté na základě poznatků na sklonku osmdesátých let. Pochyb ovšem nemůže být u „vyvrcholení knihy" v kapitole věnované arabským komunistům.

Zmínili jsme některé tituly představující problematiku politické moci v islámu, které byly vydány ještě za minulého režimu. V době po revoluci začínají v češtině vycházet práce, které již nemusejí obsahovat povinnou část odsuzující náboženství. Naopak je snahou islám představit v lepším světle. K předním islamologům, kteří se věnují zároveň politickému uspořádání v muslimských zemích patří, zejména Luboš Kropáček (*Duchovní cesty islámu*, *Blízký východ na přelomu tisíciletí*), Miloš Mendel (*Džihád – islámská koncepce šíření víry*, *Islámská výzva*) a Eduard Gombár (*Moderní dějiny islámských zemí*). Z přeložených prací jmenujme např. knihu Franca Cardiniho *Evropa a islám* nebo práci Massima Introvigne *Hamás – islámský terorismus ve svaté zemi* a knihu Gillese Kepela *Boží pomsta*.

Ačkoli je téma islámu poměrně živé a ve sdělovacích prostředcích je mu věnována značná pozornost, lze konstatovat, že v českém jazyce vyšlo (a to i po roce 1989) jen poměrně málo odborných publikací, které by v širších souvislostech reflektovaly dění v muslimských společnostech. Po revoluci vycházejí monografie, které chtějí islám představovat s respektem jako světové náboženství s bohatou tradicí ve snaze hledat spíše to společné a přispět k toleranci.[184] Dvě posledně jmenovaná díla zahraničních autorů (Introvigne, Kepel) tvoří jakousi protiváhu – doplněk - k umírněným pracím českých islamologů, protože upozorňují na nebezpečí islámského fundamentalismu (Introvigne) a reislamizační vlny (Kepel). Gilles Kepel se navíc pokouší popsat globální změnu náboženského diskursu, která nastala v polovině sedmdesátých let minulého století a která se týká všech velkých monoteistických náboženství.[185]

[183] Srov. MENDEL, MÜLLER, 1989, s.99.

[184] Podle mého názoru však není v odborných českých pracích věnován dostatečný prostor některým jevům, které mohou mít negativní vliv na vzájemné soužití s muslimy. Autoři jakoby problému fundamentalismu nepřikládali větší význam. Zásadní kritiku islámského fundamentalismu lze nalézt např. v knize *Proč nejsem muslim* (Ibn Warraq, nakladatelství Votobia, 2005). Protože knihu nelze považovat za plně odbornou a protože vyznívá silně konfrontačně, zmiňuji ji pouze pro doplnění pro případné zájemce. Některé v ní užité myšlenky lze považovat za inspirující, je možné je nalézt i v jiných studiích. Pozitivně lze hodnotit vydání některých monotématických čísel odborných periodik věnovaných islámu a islamismu. Z poslední doby jmenujme například již výše jmenované vydání revue Prostor (*Prostor*, č. 69-70, 2006), ve které je prezentována celá šíře názorů na soudobý islám. Obdobně bylo islámu věnováno také jedno číslo časopisu Dingir (*Dingir*, č. 1, 2006). Řada kritických názorů zde prezentovaných může sloužit k sebereflexi i k odpovědné přípravě pro mezináboženský dialog.

[185] Srov. KEPEL, 1996, s. 9. Gilles Kepel pojmenovává společné rysy obrody náboženství v sedmdesátých a osmdesátých letech dvacátého století. Vychází od islamistických hnutí a shodné charakteristické znaky nachází i v rámci evropského křesťanství a v rámci židovství.

3.2. Muhammad vs. Ježíš

Vzhledem k významu jaký má jednání samotného zakladatele islámu, Proroka Muhammada, je třeba začít právě jím.

Ve vztahu k moci je zřejmý zásadní rozdíl zakladatele islámu Muhammada a křesťanství v osobě Ježíše Krista. Této problematice by bylo možné věnovat mnohem větší prostor, my zmíníme jen principiální rozdíl, který je třeba mít na paměti i při dnešních snahách o vedení dialogu s muslimy: **křesťanství ve svých počátcích s vlivem na politické uspořádání státu „nepočítá", kdežto islám si od samého začátku tuto ambici činí.**

Ježíš Kristus staví svoje učení a vůbec celé svoje vystoupení jakoby paralelně k vládnoucí moci podle zásady: „co je císařovo, císaři, co je Boží, Bohu" (Mt 22,21). Ježíš, ačkoli by tak splnil očekávání mnohých svých přívrženců, nechce zavádět nové politické pořádky – jeho království není z tohoto světa (Jan 18,36). Na druhou stranu Ježíš nepůsobí ani protistátně, a dokonce ani protiřímsky. Jeho zájem je směřován jiným směrem. Chce zejména změnu smýšlení – *metanoiu* - obrat jednotlivce i celého společenství k Bohu. Přeje si narovnání vztahu k bližnímu a k nebeskému Otci. Jeho výroky o moci jsou nemnohé a Ježíš se jim téměř programově vyhýbá. Celé jeho působení i slova odkazují ke království nebeskému, které je zde a zároveň ještě zde není. Jeho vystoupení svědčí spíše o *bez-moci* (v očích tohoto světa). Ježíš přišel, aby sloužil, ne aby si dal sloužit. I konec jeho pozemského vystoupení ukazuje spíše na „politickou prohru", nikoli triumf a jeho kříž je „pohoršením", „bláznovstvím" pro mnohé (1Kor 1,23). Síla a moc jeho učení a činů se neměří politickým úspěchem.

Zcela jinak je tomu v případě Muhammada, který není jen duchovní osobností – Pečetí proroků. Je také politikem a vojevůdcem. Tyto role se u něho silně prolínají.

Muhammad si od počátku svého veřejného působení silně uvědomuje potřebu sjednotit arabské kmeny. Z hlasatele nového náboženství se v Medíně stává politik, zákonodárce a soudce, vojevůdce a zakladatel nové společnosti. Nové v tom smyslu, že se již neopírala o soudržnost kmenovou, nýbrž o soudržnost zakládající se na náboženském základu.[186]

Muhammad se musel vypořádat s nepřáteli islámu. Používal k tomu ryze vojenských postupů. Okolní kmeny nejprve vyzýval, aby se k muslimům přidaly dobrovolně. Neučinily-li tak, následovalo vojenské tažení.

S cílem oslabit Mekku používal Muhammad v prvních letech po *hidžře* (emigrace, odchod Muhammada z Mekky do Medíny) dalšího účinného nástroje – přepadávání karavan. Je však třeba poznamenat, že vzájemné přepadání kmenů za účelem získání kořisti patřilo k běžným zvyklostem a obživě Arabů té doby. Jako pojistka proti neřízenému vyvražďování působil zákon krevní msty. K zabití proto docházelo jen v ojedinělých případech. Muhammad této praktice dal novou náplň – přísně odlišoval přívržence islámu a ostatní. Válečné výpravy mohly být vedeny pouze proti nevěřícím. Šlo o záležitost celé muslimské obce – o svatou válku (*džihád*). Muhammad tak ustanovuje svatou válku jako válku za šíření islámu proti nevěřícím. Víra v posmrtný život, příslib ráje pro bojovníka za islám se stává silným motivačním prvkem pro účast v džihádu.

Významný rozmach islámu vděčí mimo jiné i potřebě vést tyto války s cílem získávat kořist. Čím více bylo přívrženců islámu, tím bylo obtížnější zajistit pro všechny obživu. Proto bylo třeba stále dalších výpadů.[187]

O tom, jak schopným a praktickým byl Muhammad válečníkem a politikem svědčí i to, že užíval výzvědné služby, nejednou užil taktiky „rozděl a panuj", kdy se pokoušel vnášet

[186] Srov. HRBEK, PETRÁČEK, 1967, str. 56.
[187] Srov. HRBEK, PETRÁČEK, 1967, str. 58n.

rozpory mezi nepřátelské spojence[188] a užíval také psychologických operací[189] – při obléhání Mekky nechal prý rozdělat na 10 000 ohňů (jelikož bylo v jeho vojsku právě tolik mužů, na jednoho vojáka tedy připadla povinnost rozdělat a udržovat jeden oheň), aby obyvatele města zastrašil, což se mu podle všeho následující den (11.1.630) podařilo.

Muhammadovi jistě nelze odepřít blahosklonnost, znalost lidských povah i politickou předvídavost. Po dobytí Mekky totiž nedošlo z jeho strany k odplatě za všechna příkoří, kterým byl od Mekkánců vystaven. Muhammad naopak projevil velkorysost, když odpustil vrcholným představitelům města. Díky tomuto gestu si získal náklonnost velké většiny obyvatel Mekky, kteří již za nedlouho s jeho vojáky bojovali proti zbytku nemuslimských arabských kmenů.

Muhammadovi se podařilo naplnit jeho ideál. Založil již za svého života - v období od útěku do Medíny (622) a svou smrtí (632), značně prosperující společnost – *ummu*. Podařilo se mu sjednotit většinu Arabů. V tomto státnickém a vojevůdcovském duchu pokračují i jeho nástupci – *chalífové*.

Výše uvedené výklady lze považovat za poněkud zjednodušující. Je však na místě brát v úvahu některé aspekty vznikajícího islámu a zejména pak aktivity samotného jeho zakladatele, protože jsou dodnes považovány muslimy za normativní a hodné následování. Studium činů a výroků Muhammada (*hadíth*) a jeho bezprostředních následovníků (*salaf*) je pro muslimské učence nezbytným předpokladem jejich islámské vzdělanosti. Tyto činy mají totiž mnohem významnější – protože právní – dopad na uspořádání také současné muslimské společnosti, než jak jsme tomu zvyklí v rámci křesťanství.

3.3. Muhammadovi následovníci a jejich politika expanze

Snaha dobývat svět, získávat území i přívržence nového náboženství byla zřejmá již za Muhammadova života a uskutečňována (a to ve značné míře) byla i za vlády jeho následovníků. Zejména čtyři první chalífové jsou objektem zvýšené úcty a respektu sunnitských muslimů. Jejich činy (i na politické rovině) jsou chápány jako vzor. **Tuto snahu rozšiřovat impérium islámu tzv. svatou válkou *džihádem* (nejprve sloučením všech arabských kmenů) lze tedy považovat za významný charakteristický prvek nového náboženství**. **Tento prvek je islámu vlastní, ačkoli jeho praktické uplatňování bylo a je chápáno různě.**

Miloš Mendel k tomu píše: „S právním pojetím džihádu je úzce spjato rozdělení světa na dvě části: území islámu (*dár al-islám*) a území války (*dár al-harb*). ... Příbytek islámu je ta část světa, kde se uplatňuje islámská moc a Boží zákon *šarí´a*. Zbytek zemského povrchu se považuje za příbytek války, tedy za území na kterém tamní obyvatelé ještě žijí v bludu, protože buď Boha vůbec nepoznali (přidružovači, polytheisté – *mišrikún*), nebo Boží zvěst zjevenou předešlými proroky pokřivili a znehodnotili svým chováním (jinověrci – židé a křesťané, nejčastěji arab. *kuffár*, sg. *káfir*). Příbytek války je území, které má být dříve či později pro islám získáno.“[190]

Muslimská expanze měla hned zpočátku obrovskou sílu. Poměrně nedlouho po smrti Muhammada, za vlády druhého chalífy Umara (vládl v letech 634 – 644), ovládli Arabové Sýrii, Palestinu, Mezopotámii, Persii, Arménii a Egypt. Podařilo se jim podmanit si území starobylé perské a velký díl byzantské říše.[191]

[188] Srov. HRBEK, PETRÁČEK, 1967, str. 67
[189] K problematice psychologických operací ve Starém zákoně viz CIKÁNEK, 2002.
[190] MENDEL, 1997, s. 49.
[191] Srov. MEZNÍK, 1997, s. 43.

V roce 647 obsadili muslimové starořímskou provincii Afrika, Araby označovanou jako *Ifriqija'* (zahrnuje dnešní Tripolis, Tunisko a Alžírsko). V roce 649 zaútočil chalífa Mu'áwija (zakladatel umajjovské dynastie) na Kypr a již v roce 652 podnikl několik menších nájezdů na Sicílii. V roce 655 byl ve velké námořní bitvě u Lýkie poražen Konstantin II. V Africe muslimové získali v roce 665 byzantskou námořní základnu Džalúla, v roce 700 založili město Kajruwán a zakládají velký přístav v Tunisu. Celá severní Afrika (až po Maroko) se tak dostala pod jejich nadvládu během pouhých pěti let.[192] Šlo vskutku o nebývale rychlou expanzi spojenou s islamizací. Tak dochází již od poloviny sedmého století také k prvním dotekům muslimů s Evropany. K zásadnímu pronikání muslimů a islámu na území Evropy však dochází až na počátku osmého století. Bleskový průnik muslimů na evropskou půdu odstartovala bitva z roku 711.

Vstup muslimů na Pyrenejský poloostrov znamenal pro Španělsko (resp. pro jeho významnou část) osm století cizí nadvlády. Do jaké míry byla tato vláda skutečně „cizí" a do jaké míry je třeba ji počítat naopak za integrální součást evropských dějin, je věcí dalších úvah. Události, které mají začátek v osmém století, každopádně nabourávají představy o „jednobarevné" Evropě a mohou tak přispět i k současným debatám na téma evropské identity.

Síla arabské říše však byla brzy po Muhammadově smrti vystavena vnitřním rozporům. Nástupcem Muhammada – chalífou – se stal Abú Bakr (chalífou 632 – 634). Ten se za své vlády vypořádal s odpadlictvím kočovných kmenů na Arabském poloostrově. Po Abú Bakrovi nastoupil Umar b. al-Chatťáb (634 – 644). Za jeho panování dochází ke značné expanzi Arabské říše. Umarova vojska zvítězila nad armádami Persie i Byzance a došlo k obsazení Egypta, Palestiny, Sýrie, Iráku i Íránu. Po Umarovi se stal chalífou Uthmán b. Affán (644-656). Za něj dochází ke kanonické redakci Koránu. Hlavní úsilí bylo třeba vynaložit na urovnání vnitřních poměrů. Expanze říše se na nějakou dobu zastavila.[193]

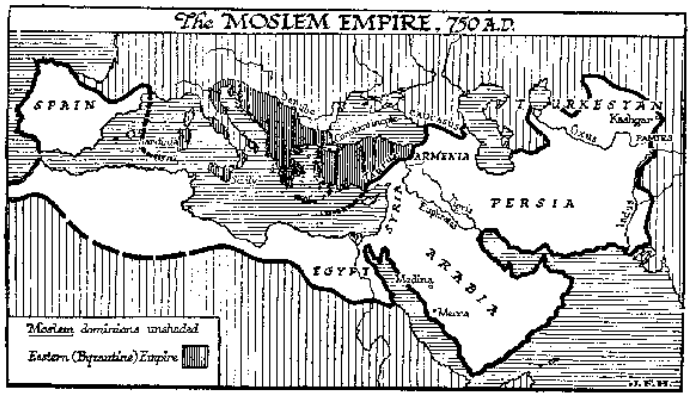
Muhammadovo nástupnictví si od začátku nárokoval manžel jeho dcery Fátimy – Alí b. Abí Tálib. Stal se chalífou až v roce 656. V roce 661 však byl zavražděn syrským místodržícím Mu'áwíjou (661-680). Mu'awíja je zakladatelem dynastie Umajjovců, která vládla arabské říši až do roku 750. Alího syn Husajn se pokusil zmocnit trůnu, byl však zabit v bitvě u Karbalá v roce 680. Přívrženci Alího (z Husajnova vojska) vytvořili sektu - *šía*, která znamenala a znamená zásadní rozdělení islámu dodnes na *sunnity* a *šíity*. Šíité později převládli zejména v Persii.

Umajjovci si v Damašku zřídili velkolepé sídlo. Za jejich vlády nabírala expanze na síle. V letech 674 – 678 a 717 – 718 stanula arabské vojska před Konstantinopolí, byla však poražena. Během sedmého století ovládli muslimové celé africké středozemní pobřeží a počátkem století vstoupili zásadním způsobem do Evropy.[194]

V roce 749 došlo k převratu a chalífy se stali členové rodu 'Abbásovců. Hlavní sídlo říše bylo přeneseno do Bagdádu. Za jejich vlády se říše rozšiřovala zejména na východ a arabská vojska se dostala až k Indu.[195] Expanze říše kulminuje (viz obrázek 1).

[192] Srov. CARDINI, 2004, s. 17.
[193] Srov. KROPÁČEK, 1998, s. 26n.
[194] Srov. MEZNÍK 1997, s. 44n.
[195] Srov. MEZNÍK 1997, s. 45.

Obr.1: Muslimská říše v roce 750 [196]



Lehkost, s jakou Arabové dobývali svět byla dána celou řadou faktorů. K poměrně důležitým patřila také dočasná slabost dvou největších sousedů rodící se muslimské říše. V době, kdy vystoupil Muhammad, vrcholily boje mezi Byzantskou a Perskou říší. Byzanc byla navíc zmítána vnitřními konflikty. Zásadní pro úspěchy muslimských dobyvatelů byla také skutečnost, že muslimové nenutili podmaněné národy přestupovat na islám násilně. Křesťané na dobytých územích pouze platili vyšší daně. Muslimové přejímali to, co považovali za smysluplné a co bylo v souladu s Koránem. To s čím nesouhlasili, nechávali jakoby bez povšimnutí.[197] Navíc Muhammadovo náboženství muselo být do jisté míry podmanivé, snad svou jednoduchostí, snad jasně danými pravidly pro život.[198]

3.4. První spory o způsob vlády

Korán příliš vodítek pro uspořádání vládní moci nenabízí. Prof. Kropáček shrnuje: „Z 228 koránských veršů věnovaných právním předpisům se jen deset zabývá otázkami, jež bychom dnes mohli označit za ústavně právní, třináct soudnictvím a právem procesním a dvacet pět mezinárodními vztahy.“[199]

Již krátce po Muhammadově smrti dochází ke štěpení jeho následovníků a sporným prvkem byl právě přístup k vládnutí. Spor šíitů a sunnitů lze chápat na několika rovinách. Jednou z nich je spor o legitimitu nástupce Muhammada – proti sobě jsou postaveny koncepce neomylného *imáma* šíitů a *chalífátu* na straně sunnitů. Za extrémně teokratické lze považovat hnutí chárid̆žovců.[200]

Pro šíity je legitimita vůdce podmínkou vládnutí *sine qua non*. Podle jejich pojetí se obě funkce – náboženská i politická – silně prostupují. Imám je v první řadě náboženský vůdce. Tato funkce náleží nástupcům Proroka. Alí b. Abí Tálib (chalífou 656-661) byl považován za prvního imáma. Politická legitimita je tedy odvozena od náboženské, která je zase odvozena od Boha prorockou linií. Pro šíity představuje víra v imáma další pilíř islámu.[201]

[196] Mapa přejata z: H.G.Wells, *A short History of the World*, London 1922. Mapa odpovídá úrovni poznání v dané době a je třeba ji brát víceméně jen pro orientaci.
[197] Srov. MEZNÍK, 1997, s. 44.
[198] Do jaké míry mohlo za rychlé dobývání světa muslimy samo učení islámu je jistě zajímavou otázkou (a to i s ohledem na současnou situaci ve světě). Někteří autoři (Dawson, Mezník) tuto roli islámu přiznávají.
[199] KROPÁČEK, 1998, s.138.
[200] ISMAEL, 1985, s.7.
[201] ISMAEL, 1985, s.8n.

Role chalífy v sunnitském podání není tímto nárokem zatížena tak silně. Chlífa sice vede muslimy i po stránce náboženské, tuto úlohu však může hrát kterýkoli muslim. Přesto i sunnitští teoretikové kritizují Umajjovce za zavedení světského způsobu vládnutí (*mulk*). Tomuto trendu se nevyhnuli ani ‘Abbásovci, kteří se ujali vlády v polovině osmého století.

3.5. Spor o neomylnost vůdce a komunity

Některé teologické a sociologické kořeny sporu o legitimitu vůdce popisuje islamolog Montgomery Watt. Ten líčí události po porážce jedné skupiny mekkánských oponentů poblíž Basry, kdy chtěl Alí shromáždit dostatečné vojsko k boji proti mnohem důležitějšímu rivalovi, tím byl Mu´áwija (chalífou v letech 661 až 680). Během příprav na boj došlo k disputaci o „neomylnosti“ vůdce či imáma, jakým byl Alí. Jedna skupina se přikláněla k tomu, že Alí je neomylný, kdežto druhá připouštěla, že se může omylů dopustit. Tato druhá skupina se považovala za duchovní potomky muže, který zabil Uthmána. Tady začíná dělení dvou velikých sekt – *šíitů* a *chárid̄žovců*.[202] Chárid̄žovci jsou ti, kteří se odrhli (*charadžú* – odejít, odtrhnout se, odstoupit, vzbouřit se) od Alího. Chárid̄žovci byli nesprávně považováni pouze za rebely, kteří se pak ještě několikrát vyskytli během umajjovského období (661 – 750), ale studie sociálního pozadí ukazuje, že toto vysvětlení není přesné. Montgomery Watt upozorňuje na hlubší rysy celé události. Chárid̄žovci nepatřili ani k Mekkáncům ani k Medíňanům, pocházeli z nomádských kmenů. Všichni muslimové se v té době války účastnili a po jejím skončení obdrželi vždy nějakou rentu. Ta se vypočítávala podle „přilnutí“ rodiny k islámu. Tím docházelo k různým nespravedlnostem. Nomádi se navíc navraceli do nehostinné pouště.[203]

Na základě pocitu nejistoty a ztráty bezpečí se pak někteří muži (ať už vědomě či nevědomě) utíkali ke skutečnostem, které v minulosti znamenaly záchranu. Proto vznikla také představa, že záchrana (spása) je spojena s následováním vůdce, který je obdařen nějakými „nadlidskými“ kvalitami. Někteří začali spojovat spásu nejen s vůdcem, ale s přináležením k určité komunitě, která vlastní jisté charisma, a je tak svým způsobem nadpřirozená. Tím, že se někdo stal členem této společnosti, získával také účast na spáse. Toto přesvědčení mohlo vést až k radikálnímu postoji: *„extra ecclesia nulla salus“*. Pozitivním aspektem je, že se muslimové považovali za „lid z ráje“, čímž se chtěla vyjádřit jistota, že všichni členové společenství mohou vstoupit do ráje.[204]

K první myšlenkové konstrukci směřovali s úctou k Alímu šíité. Chárid̄žovci, u kterých pak také vznikla představa, že ten, kdo spáchal závažný přečin, musel být ze společenství vyloučen, přijali druhý koncept. Dá se říci, že teologicky šlo o otázku spásy, která prakticky vedla k silné vzájemné nesnášenlivosti obou skupin. Šíité patřili ke kmenům z jižní Arábie, zatímco chárid̄žovci ke třem velkým severním kmenům. Jedna hypotéza, podle Watta, pro vysvětlení teologického chápání spásy vyzdvihuje fakt, že ke staré jižní tradici patřila představa *božného krále*[205], zatímco severní kmeny nebyly těmito představami zřejmě dotčeny. Naopak u severních nomádů byla praktikována jakási forma „demokracie“, kdy dospělí členové rodu si byli rovni a podíleli se na rozhodování.[206]

[202] Srov. WATT, 1962, s. 2nn.
[203] Srov. Tamtéž.
[204] Srov. Tamtéž.
[205] Sakrální (božný) král je chápán jako prostředník mezi bohem či bohy a lidmi. Srov. HELLER, MRÁZEK, 2004, s.105n.
[206] Srov. WATT, 1962, s.9.

3.6. Fundamenty islámského pojetí moci

Protože zakladatel islámu neshromáždil žádná pravidla vládnutí a obecně přístupu k vládní moci, stala se pro muslimy směrodatnou zejména Muhammadova praxe v medínském období a pak také vládnutí čtyř prvních (pravověrných) chalífů. **Pravidla pro vládnutí jsou určena islámským právem *(šarí´a)* a použitím analogie (*idžtihád*).**[207]

Vzhledem k tomu, co již bylo o uspořádání prvotní muslimské společnosti napsáno výše, je možné systém vládnutí chápat jako značně autokratický. Nově založená náboženská společnost neznala ani státní instituce, ani duchovenský stav. Byla řízena téměř výhradně samotným Muhammadem (pomineme-li význam jeho poradního orgánu *šúrá*), který společnosti prostředkoval boží zjevení.

K pochopení odlišnosti našeho pojetí moci a práva od pojetí v islámu je třeba začít právě u islámského práva *šarí´a*. Olivier Roy zdůrazňuje dvě základní charakteristiky tohoto práva – autonomie a neuzavřenost.[208]

Šarí´a není závislá na žádném konkrétním státním zřízení, na žádném politickém rozhodnutí, ani pozitivním zákonodárství. *Šarí´a* tak vytváří na politice nezávislý, paralelní „prostor". A politická moc v muslimských zemích může do značné míry islámský zákon obcházet.[209] *Šarí´a* nezávisí na žádné instituci, a dokonce ani od duchovenstvu či konkrétní náboženské společnosti. *Fatwa* – vyhlášený rozšiřující právní názor – je vydána vždy jen ke konkrétní situaci a je možné ji následně zrušit příslušnou autoritou.

Šarí´a je neuzavřená v tom smyslu, že není založena na principech. Netvoří systém. *Šarí´a* je souhrnem pouček. Je všeobecná i konkrétní zároveň. Díky interpretacím a analogii postihuje všechny oblasti lidského konání. Zatímco základní předpisy (přímo formulované) nelze zpochybňovat, jejich nadstavba (ve smyslu právních dodatků a rozvedení) je předmětem kasuistiky. Úkolem soudce pak není aplikovat nějaký právní princip, ale jeho úkolem je převedení případu na již známou situaci.[210]

V důsledku nesprávného chápání významu islámského práva pak dochází k celé řadě nedorozumění. **Vzhledem k tomu, že plná aplikace *šárí´y* de facto vylučuje možnost existence sekulárního prostoru, je také vyloučena možnost vybudování moderního státu, který na Západě vzniká právě díky sekularizaci politiky, tedy odlukou náboženství a politiky. *Šarí´a* a západní demokracie stojí proti sobě!**

Díky těmto odlišnostem nebude islamista a občan západní společnosti rozumět stejným způsobem termínům „totalita", „svoboda", „demokracie". Prosazování absolutního nároku islámského práva na všechny aspekty lidského života se jeví v očích moderní společnosti jako totalitární. Svoboda má v islámském právu místo jen na rovině individuální (a v rodině), nikoli na rovině sociální, kde je požadovanou hodnotou spravedlnost. Západní důraz na svobodu je proto zde irelevantní.[211]

Základní argument *idžtihádu* obhajující státní zřízení rozvíjí myšlenku, podle které lidé nejsou schopni spravovat „veřejné věci" bez zprostředkující, zástupné autority. Stát by se měl vždy řídit pravidly islámského práva – *šarí´ou*, na jeho výklad a dodržování mají dohlížet duchovní - *ulamá*.[212]

---

[207] Srov. ISMAEL, 1985, s.6.
[208] Srov. ROY, 1996, s. 9.
[209] Srov. ROY, 1996, s. 9.
[210] Srov. ROY, 1996, s. 10.
[211] Srov. ROY, 1996, s. 11.
[212] ISMAEL, 1985, s. 6n.

Islám znamená „odevzdání se“ (do vůle Boží).[213] Jediným vládcem univerza je Bůh. On je také zdroj a cíl dějin. Boží vůle byla zjevena skrze proroka Muhammada. Muhammad a první islámská komunita vytvořili ideální sociální model, který je platný navěky. **Islámské právo *šarí´a* je neměnné pro všechny časy a všechny okolnosti.**[214]

Toto je základ učení o uspořádání moci v islámské komunitě. Princip neměnnosti pravidel pro uspořádání společnosti však (z našeho úhlu pohledu) představuje zdroj nemalých komplikací a sporů v současné debatě s euro-americkým světem. Jak je však patrno z postupného vývoje muslimského způsobu vládnutí v různých částech světa, nebyl tento princip vždy beze zbytku dodržován. Některé pozdější klasické teorie státní moci (viz níže) dokonce jistou změnu připouštějí.

K pochopení pojetí státu je poučné začít u samotného arabského označení. Arabský kořen *dwl*, který je základem slova *dawala* - stát, vyjadřuje v koránském užití „postupné změny“, „střídání“, „oběh“. Politického významu nabylo až v polovině osmého století s nástupem abbásovců. Slovo *dawala* pak vyjadřovalo jak „stát“, tak „dynastii“. Reálný, územně vymezený stát byl vnímán jako skutečnost nižšího řádu. Až do 19. století nebyla suverenita vymezována teritoriálně. Dát panovníkovi titul spojený s územím znamenalo jisté ponížení. To platilo i o národnostním určení. Označení „turecký sultán“ nebo „perský šách“ bylo těmito panovníky chápáno jako urážka. Sami chápali svou suverenitu spíše v náboženském smyslu.[215]

Islám netvoří jednolitý celek a různé koncepce vládnutí se týkají jen některých jeho vyznavačů. My se budeme zaměřovat na ty nejvýznamnější myslitele většinou sunnitské ortodoxie. Co se týče tvorby teorií reflektujících a normativně upravujících státní moc platí, že u sunnitů takové snahy sledovat lze, zatímco pro šíity je příznačná spíše teologická a symbolická mluva bez snahy vytvářet filosofické školy zaměřené na politické otázky.[216] Společné je pro sunnity i šíity to, že stát představuje základní instituci. Je totiž zárukou řádu, je obranou proti anarchii.

Chalífát má podle všeobecně přijímané klasické sunnitské teorie sloužit jen jako dohlížitel nad dodržováním uznaných islámských norem. Jeho role je víceméně udržovací a ochranná. **Chalífát tedy nelze považovat za protějšek např. Vatikánu, který může legitimně rozhodovat ve věroučných otázkách. I tento fakt hraje důležitou roli při vedení mezináboženského dialogu na nejvyšší úrovni.**

První spory o pojetí státní moci mají zřejmě svoje kořeny ve formách sociálního uspořádání předislámských kultur, jak to naznačuje Mntgomery Watt (viz výše). Postupně se však s potřebou organizace velkých územních celků začínají rozvíjet reflexe a debaty o způsobu a pravidlech vládnutí, které jsou spojeny s významem osoby imáma, resp. celého společenství – to souvisí s otázkou neomylnosti (viz výše), ale také například s významem konzultativní rady (*šúrá*), která by mohla být chápána jako součást demokratického principu vládnutí.

Existence *šúry* je zřejmá z Koránu a užíval jí sám prorok Muhammad. Její role však není zcela jednoznačně vymezena. Muhammad zřejmě se svými společníky konzultoval problémy *ad hoc*, tak jak to vyžadovala situace. Šúrá pak byla istitucializována za chalífy Umara (634 – 644), kdy plnila pouze funkci při určování jeho následníka. Tuto funkci přejímá

[213] Srov. KROPÁČEK, 1998, s. 9.
[214] Srov. KROPÁČEK, 1998, s. 117.
[215] Srov. KROPÁČEK, 1999, s. 87
[216] ISMAEL, 1985, str. 10.

rada významných členů společnosti - *ahl al-hal wa al´- aqd*. Její (často jen) formální role se stávala zdrojem různých roztržek a sporů.[217]

S postupem času, jak vyvstávaly konkrétní problémy, se začínají diskutovat další praktické otázky spojené s řízením společnosti a státu. Věnovali se jim někteří významní a uznávaní muslimští myslitelé (zejména sunnitské provenience), kteří přispěli k vytvoření klasické teorie islámské státní moci. Nyní se zaměříme na některé z nich.

3.7. Klasické teorie státní moci

K významným sunnitským teoretikům vládnutí, kteří se pokusili definovat pozici chalífy, patřili Abu Bakr Muhammad Ibn al-Tayyeb al-Baqelani (z. 1013) a Shehab al-Din Ahmad Ibn Abi al-Rabi´a (žil někdy mezi 9. a 13. stol.).

Al-Baqelani tvrdil, že imám musí být volen radou vznešených (*ahl al-hal wa al´- aqd*). Jeho nominace mohla být učiněna jednou osobou a oddanost chalífovi byla dosažena na základě dohody. Imám měl být osobou zbožnou, znalou a respektovanou členy společnosti. K předpokladům patřila příslušnost k rodu Kurajšovců (k němu patřil i Muhammad). Imám však nemusel být nutně považován za neomylného. Proto jej také mohla společnost z vážných důvodů sesadit. Baqelani chápe vládce jako služebníka společnosti, jako ochránce veřejného zájmu, který se společnosti za svoje jednání zodpovídá.[218]

Al-Rabi´a představuje v rámci sunnitské teorie vládnutí opačnou pozici. Klade větší důraz na fundamentální legitimitu panovníka, kdy je kladen důraz na povinnou úctu a poslušnost společnosti vůči panovníkovi. Král je totiž obdařen božím požehnáním a díky tomu může vládnout. Požadavek oddanosti králi se vztahuje i na duchovní – *ulamá*. Tak je panovník ztotožněn se státem a společnost je chápána jako služebnice státu.[219]

Ve stejné době vystupuje významný muslimský myslitel ovlivněný řeckou filosofií **Abu Nasr Muhammad al – Farabi** (870-950), který zakládá celou filosofickou školu. Al – Farabi definuje vědu o vládnutí a klasifikuje politické režimy:

- „ctnostný stát“ je ten, kde cílem vládnutí a institucí společnosti je skutečné štěstí - tím se míní stav zjevený Bohem,
- „ignorantský“ stát, kde vláda ignoruje podstatu skutečného štěstí a instituce jsou organizovány na jiném základě – směřují k dosažení bohatství, slávy, nadvlády či svobody,
- „nemorální stát“, kdy vláda si je vědoma podstaty skutečného štěstí, ale nesměřuje k němu,
- „chybující stát“, kde je směřování vlády ke skutečnému štěstí nějakým způsobem narušeno.[220]

Ideální stát představuje u Al – Farabiho režim, ve kterém se lidé společně snaží stát ctnostnými, provádět vznešené činy a směřovat ke skutečnému štěstí. Al – Farabi je inspirován představou ideálního vládce-filosofa z Platonovy *Ústavy*. Farabi vypočítává celkem dvanáct atributů tohoto vládce. Je však realistický a pro skutečného vládce vyžaduje splnění alespoň pěti nebo šesti z nich. K nejzákladnějším patří moudrost, tedy schopnost rozpoznat potřeby státu a lidí. Bez vhodného vládce se ideální stát stává chybujícím či nemorálním.

Filosofická škola založena Farabím se pokoušela smířit filosofii a teologii. Jeho teorie poskytla základ pro vědu o vládnutí, která dovoluje překonávat faktické rozpory mezi

[217] Srov. ISMAEL, 1985, s.11.
[218] Srov. ISMAEL, 1985, s.12.
[219] Srov. ISMAEL, 1985, s.13.
[220] Srov. ISMAEL, 1985, s.15.

společností a státem, lidskou a boží intervencí a také filosofií a teologií. Nejdůležitější změny ve společnosti však musí být i podle těchto úvah legitimizovány na základě teologických a racionálních úvah.[221]

Mezi klasiky teorie islámské státní moci patří ještě **Abú-l-Hasan al Máwardí** (974 – 1058). Jeho dílo postihuje komplexně zásady vládnutí, vojenství, soudnictví, postavení otroků a jinověrců. Máwardí definoval také některé zásady mezinárodního a válečného práva. Stanovuje principy existence ideálního islámského státu. **Chalífát má v jeho pojetí autoritu odvozenou od proroků a jeho funkcí je hájit islám a vládnout světu.** Chalífové mají být voleni z rodu Kurajšovců. Soudní moc chalífové delegují na soudce (*qádí*), kteří se řídí výhradně *šarí´ou*. Máwardí připouštěl (vzhledem k době, ve které žil)[222] také možnost nadvlády cizí mocnosti. V tomto případě podle něj je lépe se uchvatiteli podřídit, pokud ovšem zůstává ctěn islám.[223]

Chalífát představuje základní uspořádání společnosti. K jeho hlavním charakteristikám podle Máwardího patří: spravedlnost, správné užití *idžtihádu* (interpretační myšlení, užití analogie), moudrost při vládnutí, odvaha při obraně islámu, boj s jeho nepřáteli a udržování vládnoucí dynastie z rodu Kurajšovců. Imám může být buď zvolen radou *ahl al-hal wa al´-aqd*, nebo může být určen předchozím vládcem. Imám přísahá, že bude dodržovat svoje povinnosti (*´ahd*). Zároveň se od společnosti očekává, že jej bude uznávat a poslouchat.

Hlavní úlohou imáma je bránit víru, být soudcem lidu, trestat přestupníky, jmenovat správce (delegovat svou moc). Co se týče jeho životního standardu, měl by imám přijmout střední cestu mezi luxusem a plnou odevzdaností modlitbě.[224]

Máwardí připouští jen dvě možnosti sesazení vládce. Za prvé jej může sesadit někdo z jeho asistentů, který se tím ovšem protiví islámu. Za druhé může být zajat cizí silou a není naděje, že bude propuštěn. Z toho lze usuzovat, že Máwardí nepřipouští jiné legální odvolání imáma.

Význam Máwardího podle Tareqa a Jacqueline Ismael tkví v definování koncepce a struktury vládní administrativy. Máwardí rozlišuje dva druhy ministrů. První – jakýsi hlavní administrátor státu (*tafwidh*) - má mít všechny kvality imáma, až na příslušnost k rodu Kurajšovců. Navíc však musí ovládat pravidla válčení a výběru daní. Pozici prvního druhu ministra chápe Máwardí jako mocnější než je pozice samotného imáma. Přesto však může být tento ministr odvolán imámem a nepřísluší mu určovat svého nástupce. Druhý typ ministra (*tanfith*) je exekutorem imámových výnosů. Stojí mezi imámem a jednotlivými správci provincií (guvernéry). Tento ministr je přímo podřízen imámovi a má mnohem méně práv než předchozí typ ministra.[225]

O patro níže pak stojí správci jednotlivých provincií. Guvernér (*amir*) je většinou jmenován imámem. Máwardí rozlišuje dva druhy správcovství – obecný a speciální. Obecný se dále dělí na případy, kdy je amir jmenován imámem a případy, kdy si amir svoje jmenování de facto vynutí díky ovládnutí provincie silou. Speciální (částečné) správcovství se vztahuje pouze na otázky vojenství, ochrany žen či obrany společnosti.[226]

Máwardí se ve svém díle pokouší ospravedlnit chalífát tak, jek se historicky vyvinul. To ovšem odporuje výše zmíněné zásadě neměnnosti pravidel odvozených od způsobu vládnutí Muhammada a první islámské komunity. Máwardí klade důraz na struktury vládnutí, imám hraje poněkud symbolickou úlohu.

[221] Srov. ISMAEL, 1985, s.16.
[222] Doba rozpadu abbásovské říše.
[223] Srov. ISMAEL, 1985, s.16n.
[224] Srov. ISMAEL, 1985, s.17.
[225] Srov. Tamtéž.
[226] Srov. Tamtéž.

Pravidla *šarí´y* nebyla nikdy uplatňována zcela bezezbytku. Jak bylo uvedeno, již za dynastie Umajjovců byl nastolen světský způsob vlády – *mulk* a za Abbásovců se pak faktické rozdělení světské a duchovní moci dále prohlubovalo, ačkoli je toto rozdělení teoretickému islámu cizí. Nedařilo se a nedaří držet se modelu vládnutí prvních čtyř chalífů (sunnitská tradice). Díky různým vlivům se vyvíjí formy uspořádání muslimské společnosti - je třeba vzít v potaz, jaké kulturní oblasti islám při své expanzi absorboval. Proti ústupkům od ideálu vystupovali různí muslimští učenci a kritizovali kompromisy, podřizování se cizím vlivům a korupci vrcholných představitelů společnosti. K hlavním představitelům tohoto druhu kritiky patřil Ahmad Ibn Tajmíja.[227]

Ibn Tajmíja (1260 – 1327) zastával myšlenky nejpřísnější právní školy (*madhab*) **Ahmada ibn Hanbala** (zemřel roku 855). Hanbalovská škola odmítá spekulativní disputace ovlivněné řeckou filosofií (*kalám*), odmítá právo na vlastní úsudek a klade důraz na právní názory Prorokových druhů. Koránské výroky je třeba podle této školy chápat doslovně. Nepřípustné je jakékoliv novotářství. **Hanbalovci problematizují všechen vývoj. Je to druh myšlení, který vede ke strnulosti a lpění na původním, čistém stavu islámu z doby Proroka a jeho druhů.** Hanbalovský směr byl kdysi silný v arabské oblasti od Egypta po Irák. **Dodnes lze od hanbalovské školy sledovat ideovou souvislost vedoucí až k dnešnímu wahhábovskému hnutí a k dalším novějším formám fundamentalismu**.[228]

Ibn Tajmíja ve své teologii klade důraz na *jinakost* Boha a člověka. Na základě jinakosti Ibn Tajmíja popírá možnost existence teologie a filosofie. Problematizuje poznání Boha racionálním způsobem.[229] Poetický jazyk Koránu podle něj přibližuje člověka k pramenům náboženství více než abstraktní myšlení filosofie. Zároveň zamítá také mystické spojení s Bohem. Ibn Tajmíja je striktním monotheistou. Jeho útoky na kult svatých vedly až k jeho uvěznění. Jedinou správnou cestou je podle Ibn Tajmíji služba Bohu, bohoslužba (*ibádá*) podle předpisů islámského práva. Proto Ibn Tajmíja klade důraz na původní formu islámu a odmítá všechny cizí vlivy. Je třeba zdůraznit, že Ibn Tajmíja byl prvním významnějším myslitelem, který byl nucen žít ve společnosti ovládané jinověrci (Mongoly). Tato skutečnost měla zřejmě zásadní vliv na jeho lpění na původních formách, na hledání vzorů v minulosti.[230]

Ibn Tajmíja jde dokonce tak daleko, že kritizuje samotnou instituci chalífátu. Chalífát podle něj představuje fikci, která skrývá organizovanou tyranii.[231] Vláda má v jeho pojetí pouze dohlížet na dodržování islámského práva a chránit duchovní a hmotnou prosperitu společnosti. Ibn Tajmíja také například kritizuje běžně uznávaný nárok Kurajšovců na úřad imáma. Tím je ale podle Ibn Tajmíji nabourán princip rovnosti mezi muslimy. Dále klade větší důraz na princip porady (*šúrá*) - vláda má být založena na větší spolupráci. Podle Ibn Tajmíji je vláda odpovědná vůči společnosti za aplikaci Božího práva a společnost se zase zodpovídá Bohu za poslušnost vládě, která Boží zákon uvádí v praxi. **Takto definovaná poslušnost umožňuje také racionální zdůvodnění odporu, revoluce**.[232] **Společnost má totiž povinnost postavit se proti porušování zákona daného Bohem. Tato koncepce má významný vliv na celou řadu radikálů, kteří na jejím základě dodnes legitimizují svůj odpor vůči (z jejich pohledu) odpadlickým vládám!** Tomuto směru radikálního myšlení se budeme věnovat ještě v následující části. Myšlenky Ibn Tajmíji totiž tvoří základ učení *salafíje* a jsou přítomny ve

[227] Srov. ISMAEL, 1985, s. 18nn.
[228] Srov. KROPÁČEK, 1992, s.65, s.120.
[229] Toto pojetí blízké negativní teologii se v islámu vyskytovalo často. Na závěr svého života se k mystice obrátil Ibn Síná, který tak vyjádřil skepsi vůči možnosti racionálního poznání o Bohu. Tento motiv se pak objevuje znovu. Boží jedinečnost neumožňuje naše mluvení o něm.
[230] Srov. ISMAEL, 1985, s.19.
[231] Srov. Tamtéž.
[232] Srov. Tamtéž.

většině fundamentalistických směrů[233]. Učením Ibn Tajmíji o *jedinečnosti* Boží se inspiroval také Muhammad b. Abd al-Wahháb (1703-1792), zakladatel *wahhábismu* - dodnes státní doktríny Saudské Arábie.

Poslední významný myslitel, který přispěl k tvorbě klasické teorie vládnutí je **Ibn Chaldún** (1332 – 1406). Je považován za jednoho z nejvýznamnějších společenskovědních teoretiků islámu.[234] Žil v době velkých politických a společenských změn a probíhající procesy se snažil reflektovat ve své práci. Na rozdíl od jiných klasiků teorie vlády, Ibn Chaldún začíná svoje úvahy o podstatě státu. K té paří *moc* (přinucovací síla)[235] a *skupinová solidarita* (*asbíja*), která je založena na přirozené vlídnosti a je všeobecně žádaná. Náboženství Ibn Chaldún považuje za základ, původ státu. Silná lidská soudržnost pak vede k vytvoření nadvlády jedné skupiny nad ostatními. To je způsobeno díky agresivní a obranné síle odvozené z pocitu skupinové sounáležitosti (skupinového cítění), která je zdrojem vůle k boji i ochoty zemřít za druhé. Organizovaná autorita pak přijímá formu dynastické či královské vlády. Rozvrat skupinové solidarity znamená postupem času úpadek autority dané vládnoucí struktury. Tento proces je způsoben lidskými sklony a světskými tužbami, které lidské bytosti ovládají. **Ibn Chaldún vidí vzestup a pád státu jako cyklický proces.**[236]

Ve svojí knize *Muqaddima* Ibn Chaldún popisuje cyklický vývoj chalífátu ve třech generacích jedné dynastie následovně. Při nástupu první generace si dynastie zachovává „kvality pouště“. Její příslušníci jsou stateční a nenasytní. Udržují si silný pocit skupinové soudržnosti a díky tomu se jim ostatní podřizují. Během působení druhé generace se díky lehkosti života a luxusu vytrácejí původní kvality. Ze skupinové sounáležitosti a podílu na vládnutí se stává postupně vláda jedince. Ostatní se postupně začínají podřizovat, leniví. Některé z kvalit první generace však samovolně přežívají a mnozí doufají v nápravu stavu. Skupinový pocit však slábne. Třetí generace se již utápí v luxusu a zcela zapomněla na skupinového ducha generace první. Společnost začíná být zbabělá. Vládce potřebuje stále další osoby, které by jej chránily. Ty dynastii pomáhají do té doby, než Bůh dovolí její zničení.[237]

Pro Ibn Chaldúna je královská autorita založena na dvou pilířích – na vojsku (tady dostává uplatnění skupinový pocit i moc) a na penězích, které umožňují existenci celé struktury autority státu.

To, co odlišuje islámskou vládu od jiných forem vládnutí, shrnuje Ibn Chaldún do dvou bodů. Za prvé je to podstata (angl. nature) islámského státu, který podřizuje oba zakládající principy – moc i skupinovou solidaritu – božímu zákonu. Za druhé je to podstata islámského vládnutí, která podřizuje časnou politickou autoritu udržování blaha islámské komunity. Islámské právo je univerzální, věčné a dokonalé. Zatímco lidské bytosti jsou partikulární, smrtelné a nedokonalé. Proto, tvrdí Ibn Chaldún, je třeba islámské vlády. Časné (sekulární)

---

[233] Charakteristice islámského fundamentalismu se budeme věnovat níže. Analogické uplatňování termínu „fundamentalismus“ tak, jak jsme zvyklí v křesťanském prostředí, je pouze přiměřené, částečné. Např. jeden z charakteristických znaků fundamentalismu – neschopnost rozlišit mezi politickou a náboženskou oblastí života – splňuje naprostá většina „konfesí“ islámu. Srov. INTROVIGNE, 2003, s.15. Vedle termínu fundamentalismus se objevuje ještě označení extremismus a islamismus. Tato označení jsou si významově blízká. Společným znakem je zejména snaha o absolutní aplikaci islámu.

[234] Srov. KROPÁČEK, 1998, s.212.

[235] Srov. ISMAEL, 1985, s.20. Autor užil spojení *power of force*, který lze přeložit různě. Souvisí se silou státní moci, jak vysvítá z dalšího textu. Arabský termín uveden nebyl.

[236] Srov. ISMAEL, 1985, s.21.

[237] Převzato z anglického překladu Franze Rosenthala knihy Ibn Chaldúna: Muqaddima. Srov. ISMAEL, 1985, s.20.

vlády jsou samotné jen dočasnými institucemi a jsou navíc řízeny lidskými bytostmi. Proto dochází k výše zmíněnému cyklickému růstu a úpadku chalífátu. [238]

Velký přínos Ibn Chaldúna k teorii státní moci je **reflexe procesu vývoje**. Chalífát popisuje jako proces přerodu od komunální autority v autoritu královskou a následně jako cyklický proces změn dynastií.[239] Vedle toho je třeba si u Ibn Chaldúna povšimnout rozlišování ideálního stavu a skutečnosti, jako tomu ovšem bylo i u některých jiných myslitelů. Rozpor mezi stavem „jak to být má" a „jak to ve skutečnosti jest" je zdrojem celé řady pnutí i v současných islámských společnostech a má jistě značný podíl na pocitu silné frustrace u značné části populace.[240]

Výše představené klasické koncepce vládnutí ukazují plastičnost středověké diskuze o formách státní moci a jejím vývoji. Není cílem této krátké podkapitoly reflektovat celou šíři úvah o možných formách muslimské vlády. Záměrem bylo alespoň v náznacích představit hlavní myšlenkové proudy, mezi kterými lze identifikovat kořeny současného islámského fundamentalismu. Proud sahající k hanbalovské škole, obohacený učením Ibn Tajmíji patří k významným myšlenkovým zdrojům obrodných snah z počátku minulého století, které nacházejí silné odezvy až v aktivitách extremistických a teroristických hnutích dneška.

3.8. Salafíja

Poslední významné pokusy o plnou aplikaci islámského práva byly učiněny v 16. a 17. století v Osmanské a v Mosulské říši. Od té doby se začínají pozvolna prosazovat sekularizační tendence.[241] V roce 1924 definitivně zaniká chalífát v Turecku. Proti sekulární vládě (*mulk*) a různým oslabujícím vlivům na islám vystupovali někteří reformátoři a rozvíjela se různá hnutí. Jejich kořeny lze hledat ve starší době.

Salafíja představuje snahu o očištění islámu od cizorodých novot a pověr. Jejím cílem je návrat k původní ryzí podobě islámu z doby Proroka a prvních chalífů, k víře a životu „zbožných předků" (*as-salaf as-sálih*). Jde o reformu směřující k pramenům islámu s cílem o důsledné a doslovné lpění na představách a praxi předků.[242]

Obroda islámu je vedena proti pseudoislámským kulturním nánosům, proti súfismu.[243] Odmítány jsou *taríqy* (školy duchovních cvičení) a kult světců. Tedy vše, co nebylo obsaženo v islámu prvních generací. Na teologické rovině šlo o boj proti „přidružování k Bohu" (*širk*) a znovuobjevení principu *idžtihádu*. Očista směřovala k přísné monotheizaci (tak zejména wahhábovci). Ideové podněty jsou čerpány z učení Ibn Tajmíji. Nejvýznamnější podněty ovšem přicházely zejména z politického a sociálního vývoje v muslimských zemích.

Hnutí salafíje na přelomu osmnáctého a devatenáctého století vzniká jako konzervativní náboženská reakce v rámci islámu na rostoucí úpadek mravů a víry. Tento úpadek se

[238] Srov. ISMAEL, 1985, s.21. Bohužel autor knihy blíže nespecifikuje rozdíl mezi termíny *government* a *state*. Do značné míry může jít o záměnné výrazy, kdy typ státu je představován typem vlády. Nemusí tomu tak ovšem být vždy. Pojetí Ibn Chaldúna samotného proto v tomto rozlišování (stát/vláda) není zřejmé.
[239] Srov. ISMAEL, 1985, s.21.
[240] K identifikace těchto frustrací viz práce Oliviera Roye (ROY, 1996 a ROY , 2004).
[241] Srov. KROPÁČEK, 1998, s. 139 - 140.
[242] Srov. KROPÁČEK, 1998, s.257n.
[243] Vztah k súfismu však není jednotný. Někteří salafité súfismus v jeho „čisté podobě" akceptují, staví proti jeho degenerovaným podobám - viz níže: Hasan al-Banná.

projevoval na všech úrovních společnosti - na úrovni správy státu počínaje, duchovenstvem konče. Koncem devatenáctého a začátkem dvacátého století pak šlo o reakci na rostoucí vliv Evropy a západního - moderního způsobu života. **Nejdříve salafité věřili, že islám a západní politické ideje smířit lze.** V Egyptě, kde se toto hnutí rozvíjí nejintenzivněji, se během osmdesátých a devadesátých letech 19. století mísilo uznání pro západní pokrok s rostoucím odporem vůči britským polokoloniálním metodám, které se projevovaly tlakem na egyptské hospodářství.[244]

Po první světové válce však došlo ke zlomu. K významným představitelům první vlny salafitů patřili **Rifa´a al-Tahtawí** a **Khayr al-Din al Tunisí**.

Al-Tahtawí (1801 – 1873) byl Egypťan, absolvent univerzity al-Azhar, který byl jmenován imámem misie ve Francii v roce 1826. V Evropě se setkal s moderní filosofií (Voltaire, Rousseaau). Po návratu do Egypta napsal knihu o slabostech francouzské společnosti, přeložil řadu evropských děl do arabštiny a opatřil je svými kritickými komentáři a apologií egyptského vývoje.[245] Zároveň však obdivoval moderní technologie.

Khayr al-Din (1810 – 1890) byl Tunisan, pocházející z vysoké vládní třídy. Strávil čtyři roky v Příži a několikrát cestoval do Cařihradu. Ve svém díle kritizuje zaostalost islámské společnosti v technice a vědě a do značné míry obdivuje evropské stimulační impulsy pokroku a francouzský vzdělávací systém.[246]

Na přelomu devatenáctého a dvacátého století představuje v Egyptě obrodné snahy skupina zastoupená zejména osobami Džamáluddín al-Afghání (1839 – 1896), Muhammad Abduh (1849 – 1905) a Rašíd Ridá (1865 – 1935).

Afghání se narodil v Afghánistánu a sloužil několika vládám – v Afghánistánu, Persii, Egyptě. Dostal se však s nimi do konfliktu a byl donucen k emigraci do Paříže. Ve svém díle kritizoval nejednotu, zkorumpovanost a slabost islámského světa. Snažil se všemožně povzbudit islámské vědomí a podporoval revoluci. Měl ambici skloubit západní vědu a technologii s islámem.

Muhammad Abduh se narodil v Egyptě a dostalo se mu vzdělání na univerzitě al-Azhar. Abduh byl jako jeho přítel Afghání nakloněn myšlence revolučních změn v Egyptě. Po účasti v revoluci z roku 1882 a po jejím poražení byl také donucen k exilu v Paříži, kde pobýval ve společnosti Afgháního.

Rašíd Ridá byl žákem Muhammada Abduha. Studoval islám a žurnalistiku. V Káhiře založil časopis *al-Manár*, ve kterém šířil myšlenky Abduha a Afgháního.[247]

Rašíd Ridá začíná také rozvíjet ideu *džihádu* ve smyslu osobní bigotnosti i kolektivního šíření víry. Džihád dělil na útočný a obranný. Obranný je vždy správný, protože od *ummy* odvrací rozpad. Útočný džihád je možno zahájit jen tehdy, jsou-li vyčerpány všechny mírové prostředky šíření islámu.[248]

Ridá vedle modernizace islámu požadoval zejména návrat k ideálnímu stavu Muhammadovy ummy. Silně obhajoval instituci chalífátu a vyzdvihoval například také myšlenku konzultativní rady (*šúrá*). Základním předpokladem pro obnovu islámu bylo studium praxe ctihodných předků (*salaf*). V kritice Západu Ridá pranýřuje zejména jeho nezdravé lpění na mamonu a chorobnou nacionální ctižádost. Nevystupuje však proti křesťanství. Právě naopak, podle něj může Západ učinit jediný správný krok tím, že se navrátí k ideálům křesťanství, pokud nechce přijmout islám. Islám ovšem představuje podle něj vhodnější prostor mravní očisty. Islámská *umma* naplňuje jedinečnou jednotu instituce, společnosti, práva,

[244] Srov. MENDEL, 1997, s.166.
[245] Srov. ISMAEL, 1985, s. 26n.
[246] Srov. ISMAEL, 1985, s. 32.
[247] Srov. ISMAEL, 1985, s. 29
[248] Srov. MENDEL, 1997, s. 169.

morálky, povinností, obecného blaha i jazyka (arabštiny). *Umma* je ideální model univerzálního národa, vlasti a bratrství všech.[249]

Reformátoři řešili otázky týkající se několika základních problémů s cílem posílit islám. Řešili vztah morálky, vědeckého pokroku a uspořádání státní moci. Ridá a Mawláná Mawdúdí začínají hovořit o Západu jako o *džahíliji* – stavu „nevědomosti" před islámem (jako o barbarismu), čímž začíná krystalizovat názorová opozice vůči západnímu způsobu života.

K základnímu přesvědčení reformátorů patřilo, že morálka a náboženská víra jdou ruku v ruce s rozvojem a blahobytem společnosti. Salafité se začali shodovat v myšlence, že muslimská společnost *umma* byla narušena západní nemorálností. Evropa se svým materialismem a positivismem začala být chápána jako hlavní hrozba islámu.[250]

K západní vědě však zaujímala řada salafitů i nadále pozitivní vztah, jak tomu bylo v případě al-Tahtawiho a Khayral-Dina. Afghání připouští konflikt mezi náboženstvím a vědou, ale zdůrazňuje, že islám obsahuje veškerou racionalitu, na které je založen západní vědecký pokrok – má na mysli středověkou arabskou filosofii. Také podle Abduha je islám otevřen racionálnímu zkoumání (vědě) více než křesťanství.[251]

[249] Srov. MENDEL, 1997, s. 167n.
[250] Srov. ISMAEL, 1985, s. 36nn.
[251] Srov. ISMAEL, 1985, s. 33.

3.9. Islámský fundamentalismus

Islámský fundamentalismus je znám v hrubých rysech ze sdělovacích prostředků jako nepřítel západního úpadku – sekularismu a materialistického smýšlení (jak na straně bezbožného marxismu, tak na straně konzumního kapitalismu). Západ je vykreslován ve stádiu rozkladu, k jehož projevům patří prostituce, homosexualita, rozpad rodin, neúcta ke stáří, drogy, alkoholismus, rostoucí kriminalita atp. Takto Západ v první polovině minulého století zakusili někteří muslimští myslitelé, kteří na Západě nějakou dobu pobývali (jako také např. Sajjid Qutb).

Islámský fundamentalismus tvoří jen jeden myšlenkový směr současného muslimského světa. Na rozdíl od jiných liberálnějších směrů však nabývá na síle, je přitažlivý pro mladou generaci muslimů žijících nejen v tradičně muslimských zemích, ale také v diasporních komunitách na Západě. Má různé podoby a ne vždy autoři rozumí tímto označením to samé.

Gilles Kepel používá termín *reislamizace*. „Reislamizaci shora" představují hnutí s ambicí změnit revolučně politická zřízení. Zatímco aktivity zaměřené na obnovu osobní zbožnosti a mravů se označují jako „reislamizace zdola".[252]

Massimo Introvigne ve svojí knize *Hamás – islámský terorismus ve svaté zemi* rozlišuje čtyři myšlenkové skupiny: nacionalisty, konzervativce, modernisty a *súfí*. **Nacionalisté** obhajují existenci samostatných národních států a staví se proti jednotnému chalífátu. **Konzervativci** se snaží prosazovat islámské právo, respektují však státní autoritu. **Modernisté** se staví za přejímání západních sociologických modelů. Modernisté jsou však často spíše jednotlivci, nebo nemají větší vliv (až na výjimky). Introvigne v této souvislosti zmiňuje, že modernisté zároveň často patřili ke hnutí svobodných zednářů. Tak tomu bylo i v případě Afgháního. Poslední skupinu tvoří **obdivovatelé súfismu**, kteří však zároveň mohou patřit i k jiným skupinám.[253]

Vedle toho definuje Introvigne fundamentalisty a fundamentalistická hnutí. **Islámský fundamentalismus** podle něj obsahuje tři základní prvky – cíle, které mají být naplňovány postupně v čase:

- za prvé to je přísné uplatňování islámského zákona (*šarí´a*) v každé muslimské společnosti,
- za druhé je to sjednocení všech zemí v jeden chalífát, kde muslimové představují většinu obyvatelstva a
- za třetí rozšíření tohoto chalífátu na celý svět.[254]

Luboš Kropáček při charakteristice soudobých hnutí vychází z typologie Abubakra A. Bagadera. Rozlišuje v současném islámském světě – jak upozorňuje, s určitým stupněm zjednodušení a s vlastním upřesněním - celkem šest druhů hnutí:[255]

1. **Spirituálně zaměřené** skupiny. Patří sem tradiční *súfijské* mystické řády (*taríqy*). Přesto že jsou zaměřeny primárně na duchovní život, v některých státech zasahovaly i do vysoké politiky (Súdán, Libye). Někteří představitelé fundamentalismu a obrody z počátku dvacátého století proti nim silně vystupovali ve jménu očisty islámu od nánosů lidové zbožnosti.

[252] Takto náboženská hnutí rozlišuje Gilles Kepel, který přechod od metody „shora" k metodě „zdola" v globálním měřítku umisťuje do konce osmdesátých let minulého století.
[253] Srov. INTROVIGNE, 2003, s. 17n.
[254] Srov. INTROVIGNE, 2003, s. 16.
[255] Srov. KROPÁČEK, 1999, s.153nn. Pro naši potřebu bylo pořadí skupin pozměněno.

2. **Ritualistické** či **pietistické** skupiny. Jejich přívrženci kladou důraz na dodržování tradičního způsobu života, tradiční morálky a kultu. Nezasahují do politiky v úzkém slova smyslu. V jejich případě lze hovořit o „islamizaci zdola".
3. **Intelektuálské** skupiny. Jde o osoby hlásící se v minulosti k nacionalistické a levicové orientaci, které postupně začaly prosazovat některé islámské myšlenky. Převažují zde levicově orientovaní muslimští filosofové. Jejich vliv na širší veřejnost je poměrně malý.
4. Skupiny **tradičních vůdců**. K tradičním vůdcům se počítají islámští duchovní, právníci, šejchové z islámských vysokých škol a kazatelé. Role těchto vůdců je různá a liší se v jednotlivých státech a obdobích. Bohužel jsou nechvalně proslulí spíše fanatičtí duchovní, ačkoli např. současné představitele prestižní univerzity al-Azhar lze považovat spíše za umírněné.
5. Skupiny **typu Muslimských bratří**. Jde o skupiny, které představující čistý politický islám – **islamismus**. Islamisté chtějí aplikovat na všechny roviny života islám, islámské právo. V prvním kroku pojmenovávají chyby současné společnosti a v druhém chtějí ukázat, že islám je schopen ji svým výkladem světa, morálkou a politikou ozdravit. Aktivní byly tyto skupiny zejména v osmdesátých letech minulého století. Z Egypta se šířily do Súdánu, Alžírska, Tuniska a některých dalších států. Muslimské bratrstvo, kterému bude věnována následující podkapitola, tvoří do značné míry jejich vzor. Vedle umírněných skupin ovlivněných původními ideály zakladatele Muslimského bratrstva Hasana al-Banná nabývají na síle hnutí ovlivněná radikálními myšlenkami Sajjida Qutba. K hlavním prvkům učení politického islámu patří následující hesla:
    a. svrchovanost patří jedině Bohu, jen Jemu přísluší právo dávat zákony a soudit,
    b. vláda se musí řídit výhradně podle Božího Zákona, na tomto zákoně nesmí být nic upravováno, rušeno, relativizováno, nebo prohlašováno za zastaralé,
    c. současná společnost propadla *džáhíliji* (stav světa před islámem), je třeba ji od základu změnit,
    d. jsou jen dvě strany: Boží (islamisté) a satanova, islamisté musejí vést neúprosný *džihád* až do nastolení Boží vlády.[256]
6. **Revoluční nebo radikální** skupiny. Od předchozí skupiny se liší zejména použitými metodami prosazování idejí. Tyto skupiny přejaly učení Mawdúdího a Qutba o *džáhíliji* muslimských vlád (viz níže) a islamisté jsou povoláni bojovat za prosazení islámu. Neváhají použít násilí. Tyto skupiny lze považovat za militantní, **teroristické**.[257]

3.10. Neofundamentalismus Oliviera Roye

Ještě jiné dělení představuje francouzský orientalista Olivier Roy. Od konce sedmdesátých let minulého století podle jeho koncepce dochází k postupnému posunu od islamismu k neofundamentalismu.[258]

Za **islamistická** považuje Olivier Roy ta hnutí, která se aktivně snaží propojit oblast politiky s islámem. Islamistická hnutí vznikala ve čtyřicátých letech minulého století paralelně

[256] Srov. KROPÁČEK, 1999, s. 145n.
[257] Existuje několik mezinárodních seznamů teroristických organizací. Definic terorismu je také celá řada. O problematickém stanovení kritérií svědčí např. fakt, že na evropský seznam se dosud nedostalo hnutí Hizballáh. Tvorbu těchto seznamů silně posílily teroristické útoky na New York z roku 2001. Islámský terorismus je v současné době nejčastější formou terorismu. Považuje se však za politicky „nekorektní" hovořit o islámu jako zdroji terorismu. Otevřená diskuse na toto téma je stále v začátcích.
[258] Viz ROY, 1996 a ROY 2004.

s marxistickými organizacemi. Společnou jim byla idea revoluce. Islamismus je podle Oliviera Roye produktem moderní doby, ačkoli se proti moderní době staví. Mladí, univerzitně vzdělaní muslimové se snažili o návrat k původnímu (ideálnímu) stavu islámské společnosti. Přesto uznávají některé výdobytky moderní doby – vědu a techniku.[259] Za autory islamismu považuje Roy Hasana al-Banná, Mawláná Mawdúdího, Sajjida Qutbu a další.[260] Islám se v jejich pojetí mění v ideologii.

Teologická východiska islamismu jsou do značné míry společná s hnutím salafíje: snaží se o návrat ke Koránu, tradici a islámskému právu. Islamisté začínají u teologické koncepce o jedinosti Boží (*tawhíd*). Bůh je podle islámu transcendentní, jedinečný. Islamisté chtějí, aby společnost odrážela tuto *jedinost*. To znamená, že má být překonána jakákoli segmentace společnosti (sociální, etnická, kmenová, národní) či nejednota vlády, která má být plně v podřízenosti Božího řádu. Boží suverenita pak bude podle islamistů vládnout všem aspektům lidského života – individuálnímu i sociálnímu.[261] Teologická koncepce tak v islamistickém pojetí přímo ovlivňuje sociální a politické uspořádání.[262]

Islamistický model se ovšem nepodařilo naplnit. Podle Oliviera Roye zůstalo jen u proklamací, u islámské rétoriky. Zklamala i íránská revoluce, neboť se utápí v ekonomické krizi a potyčkách mezi frakcemi.[263] Nikde se také nepodařilo plně aplikovat islámské právo *šarí´a*.[264]

Nový směr, který postupně nahrazuje výše popsaný islamismus Olivier Roy nazývá **neofundamentalismem**. Ten se vyznačuje snahou aplikovat náboženský zákon *šarí´a*, aniž by došlo pokusu o hledání jakýchkoli nových politických forem. Na rozdíl od islamismu, který tenduje ke „změně shora“, k revoluci, je neofundamentalismus orientován spíše na „změnu zdola“. Tedy na změnu smýšlení, která je podmínkou pro změnu systému.[265]

Neofundamentalismus je charakteristický naplňováním třech strategií. Za prvé jde o cílený vstup do politické sféry. Za druhé angažovanost na poli mravů a morálky. A za třetí dochází k formování malých ultra-ortodoxních či dokonce teroristických skupin.[266]

Neofundamentalisté představují populistický, puritánský a mesianistický druh islámu. Na individuální rovině jim jde především o dodržování islámského práva v každodenním životě, o přísnou aplikaci toho, co je dovolené (*halal*) a zakázané (*harám*). Přísně se vystupuje proti požívání alkoholu, poslechu hudby. Ženy se musejí zahalovat. Vytvářejí se tak malé oddělené společnosti s naprostou oddaností islámskému právu. Tento přístup lze aplikovat i v rámci muslimských imigrantských komunit na území Evropy.[267]

Na rozdíl od islamismu, který dával ženám jistý prostor také v politické sféře, neofundamentalisté tento prostor ženám striktně zakazují. Jiným významným rozdílem je přístup k moderní vědě a technice a také k západnímu způsobu vzdělávání. Neofundamentalisté nic z toho neuznávají. Hlásají odklon od modernity a návrat k ideálnímu stavu prvotní muslimské společnosti. **Poněkud napjatější začínají být také konfesní vztahy v rámci islámu.** Sunitský neofundamentalismus je (díky sílícímu vlivu wahhábismu) orientován proti šíitskému islámu. Naproti tomu byl politický islám v pojetí sunitských islamistických hnutí

[259] Srov. ROY, 1996, s. 3.
[260] Srov. ROY, 1996, s. 35.
[261] Srov. ROY, 1996, s. 40n.
[262] Ukazuje se, že striktní monoteismus má dopad na společenské uspořádání. Na téma striktního monoteismu versus trojičního pojetí viz některé články prof. Pospíšila (POSPÍŠIL, 2003b).
[263] Srov. ROY, 1996, s. 60.
[264] Srov. ROY, 1996, s. 26.
[265] Srov. ROY, 1996, s. 27.
[266] Srov. ROY, 1996, s. 77.
[267] V českém jazyce je dostupná kniha *Povolené a zakázané v islámu* (QARQDÁWÍ, 2004).

v mnohém šíismu blízký.[268] Zejména důrazem na možnost interpretace a na charismatickou osobu vůdce.

Koncepce neofundamentalismu je podle Oliviera Roy značně zjednodušující, omezená, autoritářská. Za základní teologický princip lze považovat absolutní nadřazenost jedinosti Boží (*tawhíd*). Tento princip je aplikován na sociální i individuální rovině. Podřízenost Alláhovi se projevuje naplňováním islámského zákona ve všech aspektech života.

Významný podíl na šíření neofundamentalismu má Saudská Arábie, která od osmdesátých let minulého století finančně podporuje výstavbu a chod nových vzdělávacích center, kde se vyučuje formám islámu, které jsou blízké wahhábskému pojetí. Tato centra jsou nezávislá na tradičním, umírněném islámu. Vedle wahhábismu vzkvétá v některých oblastech také lidový islám ovlivněný súfismem.[269] **Celkově lze říci, že Olivier Roy chápe posun od islamismu k neofundamentalismu jednoznačně jako degradaci.**[270]

3.11. Muslimské bratrstvo

Muslimské bratrstvo (*al-ichwán al-muslimún*) založil v Egyptě **Hasan al- Banná** v roce 1928. Navazuje na učení reformistů a zejména na příspěvek Rašída Ridá, po kterém Hasan al-Banná přebírá také periodikum *al-Manár*.

Myšlenky salafíje však al- Banná poněkud zjednodušil a radikalizoval tak, aby byly srozumitelné mnohem širšímu spektru egyptské společnosti. Jeho cílem bylo vytvoření úderné ideologie odporu proti stávajícím sekulárním poměrům. Podle Hasana al-Banná je třeba obnovit ideál muslimského společnosti – *ummy* – na základech učení Koránu a pravých *hadíthů* (zprávy o činech a výrocích Muhammada a jeho druhů). Je silně proti oddělování státu a náboženství, o kterém někteří reformisté jeho doby začínají uvažovat. Ve svojí ideologii kladl al- Banná důraz na termíny *džihád* a *dá´wa*.[271] Al-Banná je eklektik, termíny klasického islámu používá tak, aby vyhovovaly jeho záměrům. Jeho koncepce se navíc postupně vyvíjela podle změny politické situace. Od mystického individualismu postupně al- Banná přechází ke zdůrazňování kolektivního úsilí.[272]

Hasan al-Banná bojoval v první řadě proti poměrům ve svojí zemi: proti závislosti na Západu a zesvětšťování společnosti. Vystupuje s kritikou politiků i azharského duchovenstva. K jeho základním požadavkům patří islamizace celé egyptské společnosti a státní uspořádání zřízené podle pravidel islámského práva.

Prosazuje však také univerzální nárok islámu na celý svět: „Věřím, že muslim je povinen usilovat o oživení slávy islámu tím, že bude prosazovat obrodu jeho národů a obnovu jeho zákonodárství. Věřím, že prapor islámu musí zavlát nad lidstvem a že každý muslim musí vzdělávat svět podle islámských pravidel. Zavazuji se, že budu bojovat, co budu živ, za naplnění tohoto poslání a obětovat mu vše, co mi patří.“[273]

Hasan al-Banná definuje Muslimské bratrstvo jako mnohovrstevnou strukturu. Nejde jen o politické či náboženské uskupení. Muslimské bratrstvo je kombinací obojího a ještě mnohem více:

---

[268] Srov. ROY, 1996, s. 123.
[269] Wahháb súfismus odsuzoval jako přidružování - *širk*.
[270] Srov. ROY, 1996, s. 87.
[271] Srov. MENDEL, 1997, s.171. Oba termíny jsou značně široké. Al-Banná *džihádu* rozuměl ve smyslu ozbrojeného boje a termín *dá´wa* chápe jako výzvu k návratu k původním formám islámu. Termín d*á´wa* patří k technickým výrazům islámu, které lze těžko překládat. Význam termínu osciluje od „svolání“, „výzvy“ až po „propagandu“, „misii“ (viz MENDEL 1997, s.58).
[272] Srov. MENDEL, 1997, s. 174.
[273] KROPÁČEK, 1998, s.142. Jde o úryvek z kréda Muslimských bratří.

je součástí hnutí salafíje: chce navrátit islám k čisté podobě jeho vzniku, ke Koránu a tradici Proroka,
je součástí sunny ve smyslu víry a bohoslužby,
je hnutím typu *súfí*:[274] je ovlivněno ideálem čistoty duše, nevinnosti srdce a usilovné práce …,
je politickou organizací s ambicí změnit politický systém,
je také atletickým klubem, který dbá na dobré fyzické zdraví,
je kulturní a vědeckou společností,
je ekonomickým podnikem
a je také sociální ideou, která chce urovnat problémy islámské společnosti.[275]

Hasan al-Banná ukazuje svůj nadnárodní zájem o věc islámu zejména angažovaností v palestinské otázce, na kterou se Muslimské bratrstvo zaměřuje již od svých počátků. Pobočky Muslimského bratrstva byly v Palestině a Zajordání založeny v roce 1945. Při zakládání těchto poboček se významně angažoval švagr Hasana al-Banná Saíd Ramadán (1926 – 1995). S datem první intifády (lidového povstání) v roce 1987 se pojí vznik hnutí Hamás – Hnutí islámského odporu. Jeho zakladatelem je Ahmad Jasín, člen Muslimského bratrstva, který se původně přiklonil ke strategii islamizace zdola. Na ustavujícím shromáždění Hamásu (9.12.1987) se však hnutí přihlašuje k ozbrojenému boji. **Hamás je jednoznačně odnoží Muslimského bratrstva**: „Hnutí islámského odporu je jednou z odboček Muslimského bratrstva v Palestině. Hnutí Muslimského bratrstva je celosvětovou organizací, jedním z největších islámských hnutí moderní epochy…“ [276] Palestinské hnutí Hamás je považováno za teroristickou organizaci a na území Evropy se na ni vztahují restriktivní opatření dle společné evropské legislativy - Hamás patří na evropský teroristický seznam.

Muslimské bratrstvo však nezačínalo jako militantní hnutí – Hassan al-Banná ve statutu Muslimského bratrstva upřednostňuje spolupráci s milovníky pravdy a dobra před užitím násilí.[277] Zpočátku se hnutí věnovalo vzdělávacím, charitativním a sociálním programům. Od roku 1927 do konce druhé světové války Hasan al-Banná procestoval celou vlast, aby získal pro své učení přívržence. Oslovoval zejména městskou chudinu a nacionalistickou inteligenci. Bratrstvo na začátku druhé světové války mělo ve většině egyptských měst svoje kluby, zakládalo nemocnice, sirotčince a útulky pro chudé. Koncem války měla organizace na půl milionu členů.[278]

Již od roku 1937 začíná Hasan al-Banná hovořit o zahájení ofenzívy, o bojovém nasazení Bratrstva. Začíná prosazovat *džihád mečem*: „Džihád mečem je zcela legitimní forma snažení na cestě Boží, je to týž plnohodnotný projev džihádu jako půst, modlitba nebo pouť ke Ka´bě, je to konání dobra a bránění zlu… Džihád je morální a právní povinnost každého muslima, povinnost, které se nikdo nemá právo vyhnout. To sám Bůh stvořil džihád jako nejvyšší důkaz pokory a podřízenosti věřícího Jeho vůli. Odměna mučedníků džihádu na cestě Boží je nádherná, je to nejkratší cesta do ráje. Naproti tomu vyhýbání se džihádu – s výjimkou případů, které jsou vymezeny – je nejhorším hříchem … .“[279]

[274] Egypt byl tradičně vlastí mnohých *súfických* bratrstev.
[275] Srov. ISMAEL, 1985, s.64.
[276] INTROVIGNE, 2003, s. 81. Jde o citaci 2. článku Statutu Hnutí islámského odporu (Hamás).
[277] Srov. ISMAEL, 1985, s. 65.
[278] Srov. MENDEL, MÜLLER, 1989, s.143.
[279] MENDEL, 1997, s. 176. Je třeba opětovně zdůraznit, že „džihád mečem“, ozbrojený džihád, je jen jednou z forem široce chápaného termínu džihád, který představuje celkové náboženské úsilí muslima. Al-Banná začíná používat termín džihád právě v tomto zúženém významu, ačkoli ne výhradně. Jeho učení nelze považovat za systematické (srov. MENDEL, 1997, s. 170, s. 178.).

Odtud pramení obdiv ke smrti ve jménu islámu, k mučednictví. Smrt je chápána jako žádoucí završení džihádu. Přesto nelze jednoduše tvrdit, že al-Banná podporoval akce individuálního teroru. Hasan al-Banná nepatřil k nejextrémnějším proudům Muslimského bratrstva, které se postupně vytvářely a které zakladatele Bratrstva nejednou kritizovaly pro mírnost.

V reakci na teroristické aktivity (např. vražda premiéra Máhira 24.2.1945) bylo hnutí v roce 1948 v Egyptě postaveno mimo zákon. Dne 12. února 1949 byl zřejmě tajnou policií zastřelen také Hasan al-Banná.

Aktivity Muslimského bratrstva ale pokračují i po roce 1949. V roce 1954 učinil jeho člen nezdařený pokus o atentát na prezidenta Násira. Následně je Bratrstvo opět postaveno mimo zákon. V té době je ideologem hnutí radikál Sajjid Qutb (1906 – 1966). Qutb hlásal, že se Násirův režim vyřadil z rámce islámu a značná část společnosti s ním. Zejména jeho díla *Milníky na cestě* a *Pod záštitou Koránu* přispěla k radikalizaci společnosti a boji proti vládnoucímu egyptskému režimu. Ten zase vyvinul obrovské úsilí s cílem Bratry zlikvidovat.[280] U Qutbovy osoby je třeba se pozastavit zejména z důvodu jeho vlivu na následující fundamentalistická hnutí.

Sajjid Qutb zastával teorii ozbrojeného boje. Představoval další posun ideologie Muslimského bratrstva. Po jeho zákazu v Egyptě v roce 1954 podporovat teroristické akce.

Qutb se údajně radikalizoval během pobytu v USA mezi roky 1948 a 1950, kdy rozpoznal morální úpadek americké společnosti. Na základě této zkušenosti **Qutb zcela odmítl demokracii jako západní ideu naprosto nekompatibilní s islámem**.[281]

Ve svém učení Qutb rozpracovává po vzoru Rašída Ridá koncepci *džahílije*. Tento termín je ústřední při jeho analýze současného světa. Džahílija je stav, který postihuje téměř všechny aspekty moderního života – ovlivňuje ideály a to, v co lidé věří, zvyky, umění, pravidla a zákony. Dokonce i to, co se všeobecně považuje za islámské, je podle Qutby zasaženo stejným úpadkem. Jedině skutečný, pravý islám je schopen nápravy útlaku člověka. Islám by proto měl být světovým principem. To se ovšem nestane, dokud bude islám chápán jen jako teorie.[282]

Qutb vystupuje zejména proti sekularismu - rozumí jím snahu člověka nahrazovat Boha při definování lidských hodnot i celého sociálního systému. *Džahílijá* je podle něj založena na rebelii proti Boží suverenitě na zemi. Dochází tím k porušení svrchovanosti Boha. Současná *džahílije* je o to horší, že člověk je tím, kdo určuje hodnoty a legitimizuje pravidla pro společenský život. Bez ohledu na to, co ustanovil Bůh. Výsledkem této rebelie je útlak obyčejného člověka pod komunistickým režimem a vykořisťování člověka díky nenasytnosti v rámci kapitalismu.[283]

Gilles Kepel ke Qutbově pojetí píše: „S *džahílijí* se musí pravověrný muslim rozejít, potom má bojovat za její zničení a vybudovat na jejích troskách islámský stát. K tomu se má inspirovat prorokem Muhammadem a jeho druhy: ti v roce 622 po Kristu opustili Mekku, kde vládla *džahílijá*, a odešli do Medíny, odkud se po osmi letech vítězně vrátili vyvracejíce modly a hlásajíce islám.“[284]

Sajjid Qutb rozvíjí učení o napětí, které vzniká dichotomií islámu a *džahílije*. Jde o rozpor, který souvisí s dělením světa (dle klasického islámského konceptu) na *dár al-islám* (země islámu) a *dár al-harb* (země války, tj. neislámské země). Tímto dualismem otevírá cestu boji dobra proti zlu: **proti *džahíliji* je nutné bojovat *džihádem***. Džihád není určen k nastolení

[280] Srov. MENDEL, 1994, s.116nn.
[281] Srov. WORTH, 2001.
[282] Srov. WORTH, 2001, ISMAEL, 1985, s. 110nn.
[283] Srov. ISMAEL, 1985, s.110nn.
[284] KEPEL, 1996, s. 26.

islámu silou, má za cíl odstranit ty struktury *džahílije*, které brání spojení s Bohem cestou islámu.[285]

Dalším významným počinem v rámci „teologie moci" byl posun v chápání muslimského vládce jako nedotknutelného. **Qutb navazoval na učení Ibn Tajmíji o možnosti odporu vůči bezbožnému vládci s tím, že za bezbožné považoval jeho soudobé vládce muslimských států**. Stejným způsobem interpretuje učení Ibn Tajmíji i Usáma bin Ládin.[286] Proto Qutb vyzýval k revoluci a ke svržení zkorumpovaných muslimských vlád násilím. Za radikální postoje a příslušnost k Muslimskému bratrstvu byl Sajjid Qutb v roce 1966 popraven.

Přestup do ilegality nutil Muslimské bratrstvo přijmout jinou strategii – tzv. neotradicionalismus. Jednalo se o islamizaci „zdola", o kulturní a náboženské působení na širokou společnost, bez aktivních snah zvrátit politický systém. **Přičemž tato fáze byla chápána jako dočasná!** V sedmdesátých a osmdesátých letech však v reakci na tento útlum v radikálních postojích začínají někteří členové muslimského bratrstva zakládat nová, agresivnější hnutí. Jmenujme například egyptský a palestinský Islámský džihád, či síť teroristů svázaných s osobou Usámy bin Ládina.[287]

Nebezpečí tohoto typu islamistických hnutí spočívá právě v tom, že mohou radikalizovat společnost a nepřímo tak podporovat skupiny, které se nesmíří s „islamizací zdola", ale přecházejí k militantnějším formám aktivit. Jde do značné míry o obdobné zkratkovité procesy řešení složitých společenských problémů, se kterými se ve své historii setkalo také křesťanství. Jsou známa nejrůznější hnutí/sekty, která prosazovala návrat k původnímu idealizovanému stavu náboženské společnosti. Většinou také reagovala na neutěšený stav společnosti a politických poměrů.

Muslimské bratrstvo je dodnes aktivní v celé řadě zemí. Postupně byly vytvořeny pobočky v Jordánsku, Sýrii, Palestině, Kuvajtu, Súdánu a Jemenu. Ideály bratrstva jsou stále přitažlivé pro mnoho muslimů na celém světě. V poslední době lze dokonce sledovat jisté posilování vlivu bratří v některých zemích. Hodnocení autorů Mendela a Müllera z roku 1989, podle kterého Muslimské bratrstvo neumí odpovědět na otázky moderního vývoje státu a společnosti, a proto není schopno získat společnost jako celek[288], by proto bylo třeba v současné době zřejmě poněkud oslabit. V roce 1996 (tedy ještě před událostmi z roku 2001) se k hnutí údajně hlásilo 6 milionů osob.[289] Ideologie hnutí překračuje jeho hranice a je společná některým dalším významným hnutím.

3.12. Al-Qáida

Al-Qáida původně vystupovala jako „ekumenická organizace" zahrnující sunnity i šíity, postupně však začala inklinovat k sunnitské verzi islámu. Její struktura se postupně decentralizovala, avšak ideologie, kterou hlásá, zůstává základním spojovacím článkem pro celou řady nezávislých, silně militantních malých skupin, které skrytě působí také na území Evropy a daly o sobě vědět například útoky v Madridu (2004).

Za základ ideologie al-Qáidy patří myšlenka nastolení světového chalífátu a všeobecné zavedení práva *šarí´a*. Tím ji lze počítat k islámskému fundamentalismu, který definuje Massimo Introvigne, nebo k neofundamentalismu dle Oliviera Roye. Al-Qáida je jednoznačně

[285] Je potom zřejmě na místě hovořit o širším pojetí *džihádu* (jako o všestranném úsilí muslima).
[286] Srov. WORTH, 2001.
[287] Viz např. ISMAEL, 1985, s. 113nn.
[288] Srov. MENDEL, MÜLLER, 1989, s.147.
[289] INTROVIGNE, 2003, s. 21.

teroristickou organizací, která svoje aktivity zaměřuje na USA a Západ. Útokem na New York v roce 2001 představila první skutečně ničivý útok na USA, první akt islámského teroru proti „velkému satanovi".

Usámu bin Ládina, zakladatele teroristického hnutí al-Qáida, zřejmě ovlivnil zejména radikální teoretik Muslimského bratrstva Sajjid Qutb[290], dále Safar al-Hawali a jeho praktickým učitelem se stal Abdulláh Azzám[291] (1941 – 1989). Na učení obou posledně jmenovaných měl ovšem zásadní vliv také Sajjid Qutb.[292]

Abdulláh Azzám patřil k palestinským radikálním učencům. Získal doktorát na univerzitě al-Azhar a působil jako profesor na jordánské univerzitě v Ammánu. Účastnil se aktivit Organizace pro osvobození Palestiny. Místo nacionalismu však prosazoval islám jako vůdčí myšlenku hnutí. Nespokojen s vývojem emigroval do Saúdské Arábie, kde začal opět působit na univerzitě. Jeho přednášky bylo možné považovat za silně fundamentalistické. V roce 1979 však opustil pedagogickou dráhu a vydal se bojovat do Afghánistánu. Tímto svým krokem jasně ukázal, že jeho úsilí se neomezovalo jen na palestinskou otázku, ale směřovalo k osvobození všech muslimů. Svým činem se stal také vzorem pro některé svoje studenty a další podporovatele afghánského džihádu. V Afghánistánu se Azzám sblížil s bin Ládinem, který se stal jeho žákem.[293]

Usáma bin Ládin a jeho stoupenci patří k radikální sunnitské salafíji. Jistý posun důrazu lze u bin Ládina oproti Qutbovi nalézt v definování nepřítele. Zatímco Qutb a jiní reformisté směřovali svoje úsilí v první řadě ke změnám vnitřním, za nepřátele považovali odpadlické vlády v muslimských zemích, pro bin Ládina je hlavním a společným nepřítelem Západ. V jistém smyslu ale i on bojuje proti „odpadlickým" muslimům a to tak, že Západ a USA mu slouží jako záminka tohoto boje.

Od útoku na Afghánistán a rozbití hierarchické struktury hnutí zůstává al-Qáida spíše jakousi jednotící „značkou" boje proti Západu, boje za šíření islámu násilím. V médiích se již delší dobu objevují názory, že **al-Qáida se stává sjednocující ideologií.** Usáma bin Ládin a další představitelé hnutí jsou již jen symbolickými figurami, které (často dodatečně) schvalují již spáchané teroristické útoky ve jménu al-Qáidy.

Propaganda šířená zejména po internetu je založena na rozpoznaném utrpení muslimů ve světě, na nevraživosti vůči „bezbožnému světu" a na příslibech vstupu do ráje. Konečným cílem al-Qáidy je získání mocenské nadvlády radikálního islámu nad celým světem.

3.13. Obrodná hnutí a vztah k Západu

Uvedené hnutí *salafíja* je součástí obrodných snah islámu, které má kořeny na konci devatenáctého století. Proces obrody je však mnohovrstevný a různorodý. Vedle islámských fundamentalistů působí také liberální modernisté. Mezi těmito póly osciluje islámské myšlení současnosti.[294] Navíc na společných základech vyrůstaly různé politické koncepce. Na učení Muhammada Abduha navázali nejen bojovní fundamentalisté, ale odvolávají se na něj také někteří socialisté a dokonce i liberálové.[295] Ne všechny reformátory lze tedy jednoznačně počítat k fundamentalistům.

[290] Srov. WORTH, 2001.
[291] Srov. INTROVIGNE, 2003, s. 33.
[292] U bin Ládina zřejmě nepůjde o sunitský fundamentalismus kombinovaný se súfismem, jako tomu bylo u hnutí Muslimských bratří. O hlubších znalostech bin Ládina islámské teologie někteří autoři pochybují.
[293] Srov. INTROVIGNE, 2003, s. 33n.
[294] Srov. KROPÁČEK, 1992, s.257.
[295] Srov. Tamtéž.

Společným znakem obrozeneckých snah je pokus o překonání stagnace, do které se islámské společnosti dostaly. Cílem obrody bylo povzbudit muslimy k většímu sebevědomí tváří v tvář Západu (zejména pokoloniální Evropě), emancipovat muslimskou společnost.

Obrozenci se pokoušeli překonat rozpor mezi klasickým ideálem chalífátu a současnou podobou vlády, která často nabývá sekulárních znaků. Vnějším iniciátorem obrodných (obranných) procesů je Západ - jeho demokracie, jeho důraz na svobodu individua, jeho právo na různost názorů, svoboda a prostor pro kritické myšlení. Sekularismus a oddělení světských záležitostí od náboženství, které se přesouvá na rovinu osobní.

I v rámci obrody fundamentalistického ražení je třeba rozlišovat směry založené na oživené religiozitě a směry přísného dualistického vidění světa, které přijaly za vlastní některé teroristické skupiny. V druhém případě máme co do činění s puritánstvím a bojovným moralismem, s černobílým viděním světa, které lehce sklouzává k nenávisti a násilí. Společným nepřítelem se stává Západ.

Rivalita muslimů s křesťanskou Evropou má bohatou historii. Kulminovala zejména ve středověku. Luboš Kropáček připomíná slovník, který navozoval militantní přístup obou stran. Ze strany křesťanů šlo o *křižácká tažení* a ze strany muslimů o svatou válku – *džihád*.[296] Tato terminologie je na obou stranách stále živá a nabývá na významu právě při konfrontaci se sílícím islámským fundamentalismem.

Termín *džihád* je však v rámci muslimské ortodoxie chápán v širším významu jako celkové úsilí věřícího muslima. Boj mečem (džihád mečem) je jen jednou z forem a má jasně definovaná pravidla. I moderní vykladači se však v přesném určení obsahu termínu *džihád* rozcházejí.[297] Slovo *džihád* začíná být spojováno s obavou z terorismu a označení *mudžáhid* (bojovník za svatou věc) začíná být v běžném západním chápání synonymem pro teroristu.[298] Bariéra, která po útocích na New York v roce 2001 vznikla, je do značné míry podporována také mediální prezentací problému.[299]

Hnutí obrody se zaměřovala do značné míry na reformu vlády v muslimských zemích. Jak již bylo zmíněno primárně šlo o kritiku „do vlastních řad“. Západ je vnímán jako nebezpečí ohrožující islámské hodnoty. U některých fundamentalistických hnutí však rétorika boje proti západu (křižákům) nabývá na síle. U posledně jmenované teroristické organizace al-Qáida patří boj proti Západu k prioritním cílům. Usáma bin Ládin svoje aktivity napřimuje proti sionistům a USA. Propagační kampaň teroristických skupin však teror-akty prezentuje jako obranu, jako reakci na páchané násilí na muslimech. Nenávist se šíří i do Evropy, kde žijí početné komunity muslimů. V kombinaci s tíživou sociální situací a vykořeněností - druhá a třetí generace přistěhovalců již nemá „domov“ ani v zemích původu rodičů a necítí se plně přijata ani většinovou západní společností – se myšlenky silně fundamentalistického ražení stávají přitažlivé právě pro tyto „druhořadé“ občany západních zemí. Velké nebezpečí pak představuje kontakt s bojovníky (*mudžáhidy*), kteří mají zkušenost z bojišť v Afghánistánu, bývalé Jugoslávie a nově též Iráku. Kontakt s těmito osobami může urychlit radikalizaci myšlení a následně vést i k tvorbě nových teroristických skupin působících na území Evropy.

3.14. Shrnutí

Kapitola věnovaná fundamentalistickému pojetí moci slouží jako uvedení do problému vztahu islámu a moci. Nekladla si za cíl popsat všechny podoby islámského vládnutí historicky

[296] Srov. KROPÁČEK, 1999, s.182n.
[297] Srov. MENDEL, 1997,s.25n., KROPÁČEK, 1992, s.114n.
[298] Zatím nebylo užívání těchto termínů podrobeno analýze médií.
[299] Viz můj výzkumný projekt v rámci grantu GAUK: *Vztahy křesťanů a muslimů v ČR po 11/09/01 z pohledu sociologických šetření, analýz médií a jiných informačních zdrojů.*

či v současném světě. Je třeba zdůraznit, že islamismus představuje jen jeden z více proudů současného islámu. Patří k těm, o kterých je nejvíce slyšet. Je věcí názoru, do jaké míry je islamismus považován za vlivný. Jak vyplývá z krátkého zhodnocení české odborné literatury v úvodu této kapitoly věnované pojetí moci, je význam islamismu spíše marginalizován. Jen dvě práce lze považovat za více konfrontační.[300] Na nebezpečí palestinského fundamentalismu upozorňuje Massimo Introvigne. Největší vývojový potenciál ve srovnání s ostatními monoteistickými náboženstvími přisuzuje na počátku devadesátých let minulého století Gilles Kepel právě reislamizačním hnutím.

V současné době je v muslimských zemích funkčních hned několik modelů státní moci oscilujících od relativně demokratických, liberálních až po značně konzervativní či despotické. Události nového tisíciletí přinesly velké změny v některých státech - do značné míry byl po pádu Talibánu přetvořen Afghánistán a po svržení Saddáma Hussaina se nově konstituuje Irák. Značné změny probíhají v rámci Palestinské autonomie. Podrobnému rozboru všech forem vlády jsme se však zde zabývat nechtěli. Zájemcům o současné politické systémy v muslimských zemích Blízkého východu lze doporučit např. knihu Luboše Kropáčka *Blízký východ na přelomu tisíciletí*.

Zejména pro duchovní (často ovšem i pro angažované laiky) v ČR se stává nutností vyznat se v politických procesech souvisejících s muslimským světem. Chceme-li se odpovědně snažit o vzájemné porozumění, jak nás k tomu vybízí dokumenty druhého vatikánského koncilu,[301] i vzhledem k současným politickým událostem, je třeba islám v jeho projevech i učení studovat. Cílem nemá být paušalizující odsouzení, ani bezbřehý (a tedy i nepoctivý) synkretismus, nýbrž poctivé pojmenování obav i nadějí.

Téma moci je jistě konfrontační a v historii tomu zřejmě nebylo jinak. Oba náboženské systémy – křesťanství i islám – mají ve svém učení nějakým způsobem obsažen absolutní nárok na svět. Obě náboženství však tento nárok uplatňují různě a to i v rámci jednoho systému (v různých denominacích) v průběhu historie. Z porovnání míry tolerance jednoho systému vůči druhému by historicky zřejmě vyšel lépe islám, který umožňoval - víceméně bez vnitřních zásahů - existenci náboženských komunit (křesťanů a židů) na svém území. Křesťanská Evropa ve své historii příliš tolerance vůči jinověrcům neprojevovala. Toto srovnání by ovšem vyžadovalo hlubší reflexi, zatím nebylo předmětem tohoto výzkumu. I tyto okolnosti je však třeba brát při úvahách o pojetí moci v potaz.

Vedle toho existuje jiná polarizace, která zřejmě lépe odráží současné střety, a to islamismus versus Západ. Na jedné straně uplatnění islámského práva – *šaría* a na druhé západní pojetí demokracie jako produktu sekularizačních procesů. Pro obyvatele Západu tak vyvstává v konfrontaci s islamisty povinnost demokracii bránit (stojí-li si postmoderní Západ skutečně za touto hodnotou).[302] Uplatnění demokratického principu však zároveň brání násilnému exportu demokracie do oblastí, kde si ji lidé nepřejí.

Aktuálnost problému přístupu k moci ukázala sociologická šetření provedená v rámci výzkumného projektu souvisejícího s touto prací. Zejména po teroristických útocích z 11.9.2001, po válce v Iráku a dalších událostech z poslední doby, které značně přispěly k rozdmýchání nenávistných postojů, se ukazuje, že téma moci a šíření hodnotového systému provázaného s jedním náboženstvím (muslimové zřejmě Západu stále přisuzují křesťanské náboženství)[303] patří k poměrně zásadním otázkám. Myšlenky prezentované v této podkapitole

[300] Nepočítáme-li knihu Ibn Warraqa *Proč nejsem muslim* (Votobia, 2005).
[301] NAe, 3.
[302] S tím je mimo jiné spojená také otázka kontroly imigrace z muslimských zemí. Příliš velká komunita muslimů může demokraticky zvolit zavedení islámského práva, což by de facto bylo posledním rozhodnutím demokracie (tak jak jí západní svět rozumí). Přísná imigrační politika se snadno zavádí na rovině statistických údajů, hůře pak tváří v tvář konkrétním lidským osudům, konkrétním lidem.
[303] Za příklad poněkud vyhraněného názoru muslimů na Evropu a její angažovanost v současném Iráku lze nalézt např. v článku Rifa´at Lenzinové otištěném v revue PROSTOR (LENZINOVÁ, R. Musíme se bát islámu?

potvrzují oprávněnost v sociologických šetřeních identifikovaných **obav týkajících se neslučitelnosti islámského práva a západní demokracie** (vstupní hypotéza).

Cílem této kapitoly bylo upozornit na narůstající význam islamismu. Podle mého názoru je tomu v České republice věnováno poměrně málo pozornosti (ve smyslu serioznější reflexe). Ovšem média zase mohou podporovat jisté paušalizování, vytváření stereotypů. Právě proto lze v české společnosti identifikovat skryté obavy a pnutí. Neznalost a tyto latentní obavy pak mohou vést k uzavírání možnosti vést dialog i v rámci české společnosti.

Tomuto prohlubujícímu se odcizení muslimů a většinové společnosti lze čelit jen podporou odpovědného dialogu na více rovinách. Český stát musí všemožně podporovat začleňování menšin do většinové společnosti a zabránit tak vzniku ghett a uzavřených komunit. Musí dbát na dodržování rovného přístupu ke všem občanům. Muslimové žijící v Evropě budou muset ovšem respektovat demokratický systém.

Na křesťanských církvích je, aby se o muslimech a islámu více informovaly. Jedním ze zjištění sociologických šetření v rámci grantu GAUK byla právě absence dostatečně kvalifikovaného poznání partnera v dialogu. Vedle setkávání vrcholných představitelů obou náboženství je velmi významný kontakt „řadových" členů náboženských komunit s cílem poznávat se navzájem a hledat řešení aktuálních problémů naší doby. Pro vedení tohoto dialogu je důležité znát také meze a hranice dialogu (viz předchozí kapitola). Přístup k politice nevyjímaje.

Prostor, 2006, č. 1a2, s.123-126). Autorka vytýká dnešní Evropě, že muslimy neuznává jako rovnoprávné partnery. Islámské země mají na svém území vojenské jednotky z celé Evropy. Evropa tím podle ní fakticky ve svých činech popírá to, co hlásá.

Závěr – úvod k pokračující práci

Zde prezentovaný projekt ukazuje možné využití sociologických šetření pro potřebu formulovat odpovědi na aktuální společenské otázky, ke kterým cítí církev potřebu se vyjádřit, nebo kdy je třeba nějakému společenskému jevu lépe porozumět. Sociologická šetření umožňují identifikovat témata, které společnost skutečně zajímají, trápí, dávají naději. Byly vyzkoušeny různé sociologické metody a techniky, které mají využití pro různé cílové skupiny a pro odlišné typy zjišťovaných názorů. Získané zkušenosti lze využít i pro jiná zadání, než jen pro problematiku mezináboženského dialogu s muslimy.

Díky analýze médií, anketnímu šetření a polořízeným rozhovorům bylo identifikováno několik obav a nadějí souvisejících s aktuálním vztahem české (zejména křesťanské) společnosti k muslimům. Již během přípravných sond vyšlo najevo, že problematika není odbornou formou dostatečně zpracovávána. Pozornost médií je sice v reakci na světové události značná, ovšem média nemohou nabízet hlubší reflexi mezináboženského dialogu v nových podmínkách, což je dáno zejména omezeným rozsahem článků (v tištěných médiích) a volbou témat - média i přes snahu o objektivní popis skutečnosti přece jen tendují především k hledání senzací. Odborná literatura v českém jazyce reagující na aktuálně zjištěné obavy a naděje je také poměrně skromného rozsahu. V České republice navíc není muslimská komunita natolik početná, aby bylo možné hovořit o zkušenostech s mezináboženským dialogem ve větším měřítku. Ani námi oslovení duchovní a pracovníci v pastoraci tuto zkušenost dosud nezískali. Polořízené rozhovory však odhalily také jistou nepřipravenost k dialogu. Tu lze odvodit zejména z neznalosti islámu a muslimů a samozřejmě i z jisté latentní obavy vzhledem k mezinárodním událostem. Skryté obavy pak odhalují skutečnost, že dialog s muslimy je v naší zemi do značné míry blokován a není rozvíjen.

Dialog je však jednoznačně respondenty chápán jako *naděje* do budoucnosti, a to jako *nástroj* i *cíl*. Při bližším zkoumání vychází najevo, že dialog má řadu rovin a poloh. Dialog na *eticko-praktické* rovině představuje možné východisko ze současné situace díky zaměření na společné hodnoty a společnou budoucnost zúčastněných, kterým na společné budoucnosti záleží. Dialog předpokládá vedle formulace vlastního stanoviska také zájem o druhého, otevřenost. Zda je tento zájem přítomen také na straně muslimů žijících v České republice, bude předmětem pokračujících šetření. Přemýšlení o obsahu a formách dialogu má také jeden ne nepodstatný efekt - nutí k sebereflexi a může přispět i k jisté obnově našich křesťanských postojů.

Za obavu bylo označeno odlišné pojetí politické moci, politické angažovanosti náboženství. Některé koncepce uplatnění islámského práva jsou v přímém rozporu se západním pojetím demokracie. Islám neodlišuje oblast sekulární a náboženskou tak, jak je tomu v křesťanském učení. Tento aspekt lze považovat za jeden z významných kořenů vzájemného nepochopení.

Tato práce k rigorózní zkoušce představuje část budoucí disertace. Zde prezentované kapitoly budou dále doplňovány a vedle nich budou přibývat další podle zjištěných názorů respondentů. Teprve po získání plastičtějšího pohledu na obavy a naděje související se vztahem křesťanů a muslimů *tady a teď* bude možné situaci nějak zásadněji celkově hodnotit. Zatím jde jen o dílčí výsledky a proto i tento závěr představuje spíše úvod k budoucí disertaci.

Pokračující sociologická šetření jednak rozšíří již zjištěné obavy a naděje, jednak budou zaměřena také na další skupiny respondentů i médií. Zjišťování postojů převážně katolické části veřejnosti v České republice bude doplněno o sondu zaměřenou na názory muslimů (resp. muslimek) žijících v naší zemi. Analýza médií bude směřována na jiné události ve světě, které významně podnítily reflexi vztahu křesťanů a muslimů také u nás (karikatury proroka Muhammada z počátku roku 2006) a výzkum bude zaměřen na jiné typy médií (internet,

televizní zpravodajství, konfesně zaměřená periodika). Vyzkoušeny budou další techniky sociologických šetření – nově to bude zejména tzv. Focus Group.

Řada témat rozpoznaných jako konkrétní naděje a obavy již v rámci získaných výsledků výzkumu nebyla v této práci rozpracována a čeká na rozbor v rámci disertační práce (kořeny terorismu, chápání svobody a lidských práv). Další témata se mohou vynořit, jak očekávám, právě během pokračujícího projektu.

Tento projekt chce mimo jiné povzbudit mezináboženský dialog[304] s cílem hledat formy soužití představitelů obou náboženství (i většinové společnosti) v ČR vycházející ze vzájemného respektu. Bez odhalení shodných a odlišných postojů nelze hovořit o plnohodnotném vztahu. Bez porozumění především skrytým obavám zůstane prostor k rozdmýchávání nenávisti a zkratkovitým řešením. K odhalování kořenů obav a nadějí samotná sociologická šetření (nenáboženská interpretace) nestačí. Je třeba provést rozbor teologických koncepcí tak, jak se o to pokouší u vybraných témat tato práce.

Má-li teologie sloužit církvi, musí se zajímat o její aktuální potřeby. K jejich zjištění může přispět svými metodami a technikami sociologie. Úkolem teologa je pak tyto poznané potřeby zkoumat ve světle víry, uvádět je do širších souvislostí učení církve a napomáhat k formulování křesťanských východisek. Dosavadní práce ukázala, jak významně se mohou obě disciplíny doplňovat. V současné době, kdy se společnost rychle rozvíjí, bude zřejmě spolupráce se sociologií hrát významnou roli, nechce-li se církev uzavřít mimo svět. Dialog s muslimy v České republice zatím představuje spíše okrajové téma. Tak tomu ale nemusí být a právě při jeho řešení může církev ukázat, jak (s jakým nasazením a s jakou mírou profesionality) je schopna na aktuální zjištěné změny ve společnosti reagovat.

[304] Díky některým výzkumným aktivitám, byť v omezeném rozsahu, k tomu již došlo. Přinejmenším byli respondenti sociologických šetření přinuceni o svém vztahu k muslimům a islámu intenzivněji přemýšlet. Za významné lze považovat zapojení také několika studentů do sociologických šetření, kteří mohou získané znalosti dále využít ve svých vědeckých pracích.

Použitá literatura

ABBAS, Mohamed. 2006. Virtuální islámské zlo. *Prostor*, 2006, č. 1 a 2, s. 142-147.

ADAMEC, Č.; POSPÍŠIL, B.; TESAŘ, M. 1947. Za hlasem lidu – Rok výzkumu veřejného mínění v Československu. *Československé epištoly*, 1947, č. 2, s. 25-29.

ARMSTRONGOVÁ, Karen. 1996. *Dějiny Boha.* Přeložili Š.Kovařík, L.Kropáček, M.Moravcová. 1. vyd. Praha : Argo, 1996. ISBN 80-7203-050-7.

BALTHASAR, Hans Urs von. 2001. *Křesťansky meditovat*. Přel. K.Weichsel. 1. vyd. Kostelní vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN 80-7192-444-X.

BEINERT, Wolfgang. 1994. *Slovník katolické dogmatiky*. Přel. M. Altrichter a L.Hipsch. 1.vyd. Olomouc : MCM, 1994.

Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona : český ekumenický překlad. 6. vyd. Praha : Biblická společnost, 1992.

BOUBLÍK, Vladimír. 2000. *Teologie mimokřesťanských náboženství.* 1. vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 80-7192-481-4.

CARDINI, Franco. 2004. *Evropa a islám*. 1. vyd. Praha : Lidové noviny, 2004. ISBN 80-7106-640-0.

CIKÁNEK, Jiří. 2002. *Psychologické operace jako nový způsob válčení. Válečná propaganda z pohledu křesťanské etiky.* Diplomová práce. ETF UK, 2002.

CIKÁNEK, Jiří. 2005. Muslimové a my – dialog či konfrontace? Zpráva z retreatu. *Křesťanská revue*, 2005, roč. 52, č. 5, s. 137- 138.

Deklarace Dominus Iesus. Kongregace pro nauku víry, 6.8.2000.

Dokumenty II. vatikánského koncilu. Přel. O. Mádr a spol. 2.vyd. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002. ISBN 80-7192-467-9.

DUROZOI, Gérard; ROUSSEL, André. 1994. *Filozofický slovník.* Přeložili J. Binder ... et al. 1. vyd. Praha : EWA, 1994. ISBN 80-85764-07-5.

HAMPLOVÁ, D. 2000. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti*. Praha : Sociologický ústav AV ČR, 2000. ISBN 80-85950-79-0.

HANUŠ, J. (ed.). 1999. *Náboženství v době společenských změn*. Brno : Masarykova univerzita, 1999. ISBN 80-210-2251-5.

HELLER, Jan; MRÁZEK, Jiří. 2004. *Nástin religionistiky*. 2. rev. vyd. Praha : Kalich, 2004.

HOŠEK, Pavel. 2005. *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství.* 1. vyd. Praha : Návrat domů, 2005. ISBN 80-7255-126-4.

HRBEK, Ivan; PETRÁČEK, Karel. 1967. *Muhammad*. 1. vyd. Praha : Orbis, 1967.

INTROVIGNE, Massimo. 2003. *Hamás. Islámský terorismus ve svaté zemi*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-659-X.

ISMAEL, Tareq Y.; ISMAEL, Jacqueline S. 1985. *Government and Politics in Islam*. 1. vyd. London : Frances Pinter, 1985. ISBN 0-86187-534-6.

JUKKO, Risto. 2001. *Trinitarian Theology in Christian – Muslim Encounters.* Helsinky : Luther-Agricola-Society, 2001. ISBN 951-9047-59-X.

KEPEL, Gilles. 1996. *Boží pomsta*. 1.vyd. Brno : Atlantis, 1996. ISBN 80-7108-120-5.

Korán. Přeložil I. Hrbek. 7. vyd. Praha : Academia, 2000. ISBN 80-200-0246-4.

KOVÁŘ, Jindřich. 1984. *Islám a muslimské země.* 1. vyd. Praha : Svoboda, 1984.

KROPÁČEK, Luboš. 1997. Islám očima křesťanské teologie. *Souvislosti*, 1997, roč. 8, č. 3-4, s. 115 – 126. (Dostupné též na www: <http://www.souvislosti.cz/497kro.html> [cit. 2005-03-11]).

KROPÁČEK, Luboš. 1998. *Duchovní cesty islámu*. 2.vyd. Praha : Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-287-X.

KROPÁČEK, Luboš. 1999. *Blízký východ na přelomu tisíciletí*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-298-5.

KROPÁČEK, Luboš. 2002. Křesťanství a islám. *Univerzum*, 2002. (Dostupné též na www: <http://www.studovna.cz/scripts/detail.asp?id=2009l> [cit. 2005-03-11]).

KROPÁČEK, Luboš. 2006. Odmítnout nenávist. *Prostor*, 2006, č. 1 a 2, s. 17-24.

Křesťanství a ostatní náboženství : dokument Mezinárodní teologické komise z roku 1996. Přel. C.V.Pospíšil. 1. vyd. Praha : Krystal OP, 1999.

KÜNG, Hans. 2000. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Přeložili K.Floss a B.Horyna. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-327-2.

KÜNG, Hans; ESS, Josef van. 1998. *Křesťanství a islám.* Přeložili J.Hoblík a L.Kropáček. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-262-4.

KUSCHEL, Karl-Josef. 1997. *Spor o Abrahama. Co židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje.* Přeložili J. Slabý a D. Mik. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-197-0.

MENDEL, Miloš. 1997. *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*. 1. vyd. Brno : Atlantis, 1997. ISBN 80-7108-151-5.

MENDEL, Miloš; MÜLLER, Zdeněk. 1989. *Svět Arabů.* 1. vyd. Praha : Svoboda, 1989. ISBN 80-205-0030-8.

MEZNÍK, Jaroslav. 1997. *Přehled dějin středověké západní Evropy. I. Vznik středověké Evropy (5.-11. století)*. Brno : Filozofická fakulta Masarykovy univerzity, 1997. ISBN 80-210-1185-8.

MUZIKÁŘ, Josef a kol. 1987. *Islám v politice*. 1. vyd. Praha : Svoboda, 1987.

NEŠPOR, Z.R. 2004. *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha : Sociologický ústav Akademie věd České republiky, 2004. ISBN 80-7330-061-3.

POSPÍŠIL, Ctirad V. 1999. Úvodní studie. In *Křesťanství a ostatní náboženství : dokument Mezinárodní teologické komise z roku 1996.* Přel. C.V.Pospíšil. 1. vyd. Praha : Krystal OP, 1999, s. 3 - 13.

POSPÍŠIL, Ctirad V. 2002. Víra a náboženství z hlediska solidarity s trpícími. *Teologické texty*, 2002, roč. 13, č. 1, s. 18-20.

POSPÍŠIL, Ctirad V. 2003a. Františkáni a vyznavači islámu. *Teologické texty*, 2003, roč. 14, č. 4, s. 152-154.

POSPÍŠIL, Ctirad V. 2003b. Sebevražedný terorismus – příklad deviantní politizace náboženství. *Dingir –časopis o současné náboženské scéně*, 2003, roč. 6, č. 4, s. 140-141.

POSPÍŠIL, Ctirad V. 2004. Různé přístupy křesťanů k ostatním náboženstvím. In *Evangelikální fórum – sborník evangelikálních teologů: Křesťané a jiná náboženství.* Praha : Návrat domů, 2004, s. 99 – 120.

PRUDKÝ, L. 2000. Výzkum hodnot, víry a religiozity – Probuzení (alias Aufbruch). *Sociologický časopis*, 2000, č. 36*,* str. 378-381.

QARADÁWÍ, Júsuf. 2004. *Povolené a zakázané v islámu.* Přel. R. Hýsek. 1. vyd. Islámská nadace v Praze, 2004.

ROY, Olivier. 1996. *The Failure of Political Islam*. 2. print. Cambridge : Harvard University Press, 1996. ISBN 0-674-29140-9

ROY, Olivier. 2004. *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York : Columbia University Press, 2004. ISBN 0-231-13498-3.

SÁŇKA, Vladimír. 2006. Konfrontace. *Prostor*, 2006, č. 1 a 2, s. 133-136.

SCHWARTZ, Stephen. 2003. *Two Faces of Islam.* New York : Anchor Books, 2003. ISBN 1-400-03045-5.

VÁNĚ, J.; KREIDL, M. 1989. Přehled výzkumů mapujících religiozitu v ČR po r. 1989. *SDA Info* č. 3-4, roč.III., 2001, s. 1-3.

WALDENFELS, Hans. 2000. *Kontextová fundamentální teologie*. Přel. M.Kolářová a P.Kolář. 1.vyd. Praha : Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-407-4.

WATT, Montgomery W. 1967. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh : University Press, 1967.

WORTH, Robert. 2001. The Deep Intellectual Roots of Islamic Terror. *New York Times*, 13.10.2001.

Použité zkratky:

MTK: Mezinárodní teologická komise
AV: Akademie věd
MU Brno: Masarykova univerzita v Brně
KTF: Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze
UK: Univerzita Karlova v Praze

GS: Gaudium et spes
LG: Lumen gentium
NAe: Nostra aetate
(dokumenty 2. vatikánského koncilu)

Seznam tabulek a obrázků:

Tabulka č. I: Souhrnný přehled odpovědí respondentů na anketní otázky
Tabulka č. II: Srovnání četnosti různých odpovědí na dané podotázky mezi skupinou expertů a skupinou ostatních respondentů
Obr.1: Muslimská říše v roce 750