



DINGIR DINGIR

1

2009

12. ročník

religionistický časopis o současné náboženské scéně

Cena 49 Kč

březen 2009



Lefebvrovo hnutí na křižovatce?
Judaismus a násilí v Izraeli
Násilí, nenásilí a hindutva
Problém konverze v Indii
Rozhovor s Markem Juergensmeyerem

TÉMA: Náboženství a násilí

PROČ DINGIR

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

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

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

redakce

RECENZNÍ ŘÍZENÍ

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

Na obálce je fotografie Vojtěcha Vlka. Fotografie na protější straně zobrazuje federální budovu v Oklahoma City po teroristickém útoku a vztahuje se ke slovům Marka Juergensmeyera na str. 22 a 23.



Dokumentální film „Ježíš je normální!“ režisérky Terezy Nvotové (na snímku s bývalým učitelem) zpracovává její vlastní zkušenost s bratislavskou Školou budoucnosti (v současnosti již neexistující) a zároveň i působení pražské církve Triumfální centrum víry, jež vychází ze stejných duchovních kořenů jako bývalá škola. Na ohlas, který film vyvolal, reagoval seminář Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů 12. března 2009, jehož hostem byl pastor Triumfálního centra víry Miloš Kozohorský (na snímku dole).



Na České konferenci se na potřebě posílení mravního a duchovního prvků života naší společnosti shodli účastníci z etablovaných i nových náboženských společenství. Vedle římského katolíka Jána Čarnogurského nebo evangelíka Svatopluka Karáska tak vystoupili humanisté Jan Tamáš a Dana Feminová, Juraj Lajda z hnutí sjednocení, homeopat Jiří Čehovský, esoterik Emil Pálaš nebo terapeutka Nového věku Ernestína Velechovská. V pořadatelském týmu figurovali stoupenci hnutí Grálu. Konference se konala za účasti asi dvou set hostů ve dnech 22. a 23. března 2009. Foto: <http://www.os-obroda.cz>.

NÁBOŽENSTVÍ A NÁSILÍ

Zdeněk Vojtíšek

Vztah mezi náboženstvím a násilnými událostmi není snadno popsitelný a ani toto první číslo dvanáctého ročníku časopisu Dingir nepřinese jednoznačné řešení. Možná ale našemu přemýšlení i nad tématem tohoto čísla pomůže, když nebudeme náboženství ve společnosti vnímat jako oddělenou „zásuvku v prádelníku“. Náboženství je - pokud můžeme v této metafoře pokračovat - spíše jakousi vůní, prostupující celým prádelníkem. Vůně, která má sílu jak uklidňovat, tak svou štiplavostí znepokojovat a jítřit nepříjemnosti.

Příčiny násilných událostí jsou komplexní a větší roli než samo náboženství v nich jistě hrají společenské tlaky a rozdílné politické ambice. Nacionalismus, chudoba či napětí ve vztahu k minoritám byly či jsou jistě větším problémem než náboženská příslušnost v případech násilí mezi dvěma skupinami Irů (protestantů a katolíků), mezi Srby a Chorvaty (pravoslavnými a katolíky), mezi Sinhálci a Tamily (buddhisty a hinduisty) nebo mezi částmi hinduistické a muslimské komunity v několika indických státech. Neschopnost řešení politického problému Izraelců a Palestinců mobilizuje některé příslušníky zúčastněných stran i pod výslovně náboženský prapor. Některé muslimy přiměla překotnost společenských změn v jejich zemích k násilí vůči jiným, Západu více nakloněným muslimům, i vůči Západu samotnému. Nechuť ke změně společenských poměrů se projevuje také v Indii v boji proti misionářům (křesťanským a buddhistickým), kteří svými poselstvími oslabují důsledky kastovního řádu.

Myšlenka ambivalentnosti náboženské „vůně“ i myšlenka, že náboženství hraje spíše doprovodnou než určující roli v konfliktech, se v tématu tohoto Dingiru objevují několikrát. Hned v úvodním článku tématu konstatuje **Ivan O. Štampach**, že náboženské tradice mají potenciál k tomu, aby násilí roznitila i tlumila. Na konci tématu, v rozhovoru s Pavlem Hoškem a Milošem Mrázkem, říká **Mark Juergensmeyer**, že náboženství jsou nejenom součástí problému nábožensky motivovaného terorismu, ale i součástí jeho řešení. K otázce role náboženství při přípravě teroristických akcí pak Juergensmeyer přispívá v krátkém zamyšlení nad nedávnými tragickými útoky v indickém Mumbáji.

Do Indie míří většina příspěvků v tomto tématu. O otázkách násilí a nenásilí píše indoložka a religionistka **Tereza Huspeková**. S velkou naléhavostí se kvůli násilí v Indii v otevřeném dopise z indického státu Tamilnádu obrací kamadulský mnich **John Martin Sahadžánanda**. Na třetí straně obálky otiskujeme část tohoto dopisu a dovnitř časopisu zařazujeme článek indologa **Zdeňka Štipla**, v němž vysvětluje, v jaké situaci křesťanský řeholník svůj otevřený dopis napsal.

Vztahu judaismu a násilí se v dalším článku tohoto tématu Dingiru věnuje politolog **Marek Čejka**. Jeho zájem se soustředí na současný Izrael, zatímco další příspěvek o judaismu, zamyšlení hebraisty a religionisty **Tomáše Novotného**, dává do vztahu dávné násilné události, jejich obraz v jednom z největších židovských svátků a také jejich možný vliv na postoj současných Izraelců k těm, kteří se projevují jako jejich nepřátelé. K tématu patří také násilí, spojené s novými náboženskými hnutími - ke stručně shrnutým dosavadním pokusům o pochopení případů takového násilí připojuje **Zdeněk Vojtíšek** ještě další možný způsob porozumění.

Kromě tematických článků přináší Dingir jako vždy i několik dalších, jinak zaměřených příspěvků. Seznam témat, který je již nyní na zadní straně obálky velmi dlouhý, se tak zase o něco rozšíří.



OBSAH

Rastafari – víra, nebo protest? (Tereza Kottanová) ... 2

Z domova

Jógasútry v češtině (Josef Sanitrák) 4

Zahraničí

Lefebvovo hnutí na křižovatce? (Miloš Mrázek) 8

Téma

Náboženství a násilí (Ivan O. Štampach) 10

Judaismus a násilí v Izraeli (Marek Čejka) 12

Násilí, nenásilí a hindutva

(Tereza Huspeková) 14

Problém konverze v Indii (Zdeněk Štípl) 17

Svátek Purim a násilí (Tomáš Novotný) 19

Nová hnutí: vývoj a selhávání

(Zdeněk Vojtíšek) 20

Rozhovor s Markem Juergensmayerem

Nevyčítat muslimům bin Ládina

(Pavel Hošek, Miloš Mrázek) 22

Rozhovor s Danem Cohn-Sherbokem

Dnes je nejdůležitější tolerance

(Pavel Hošek) 24

Info-servis

..... 26

Události

Dialog v brněnské mešitě (red.) 28

Konec školy budoucnosti (Zdeněk Vojtíšek) 29

Rejstřík

..... 30

Recenze

Súfismus tentokrát seriózně

(Ivan O. Štampach) 31

Islám a charita (Jan Sušer) 32

Práce studentů

Buddhistické komunity II.

(Monika Studničková) 33

Dopisy

..... 36

PhDr. **Zdeněk Vojtíšek**, Th. D., (*1963) je odborným asistentem na Husitské teologické fakultě UK a šéfredaktorem časopisu Dingir.

RASTAFARI - VÍRA, NEBO PROTEST?

Tereza Kottanová

V posledních letech dochází s postupující globalizací k míšení nejrůznějších tradičních a moderních kultur. Zejména mladá generace pak prokazuje velkou vynalézavost. Usilujíc o návrat k vlastním kořenům a přirozenějšímu způsobu života sahá často paradoxně po exotických naukách. Jedním z takových směrů je rastafariánství. Co vede jedince, kteří principiálně odmítají etablovaná náboženství, k přijetí prvků víry nepocházející z jejich kulturního prostředí? Existuje kontinuita mezi jejich světonázorem a rastafariánskou filosofií? Do jaké míry?

Rastafariánské hnutí¹ vzniklo ve třicátých letech dvacátého století na Jamajce. Zpočátku mělo jen pár členů a jeho působnost byla omezena na slumy západního Kingstonu.² O několik dekád později lze již hovořit o mohutném kulturním hnutí s nadnárodní působností, jež je však ze své podstaty stále velmi heterogenní a amorfní. Vzhledem k subjektivnímu přístupu každého jednotlivce k tomuto proudu je obtížné formulovat obecně platnou definici rastafarianismu.³ Ten nabývá v závislosti na osobním založení a kulturní a rasové podmíněnosti příjemce mnoha podob (od rigorózní formy náboženské až po modifikovanou, od náboženských významů oprostěnou formu profánní).

Nábožensky orientovaný proud, se kterým je možné se setkat na Jamajce a v shashemenské komunitě⁴ v Etiopii, je charakterizován vírou, že Bůh - nazývaný Jah⁵ - má černou pleť.⁶ Jeho inkarnací a spasitelem černé rasy byl (a v duchovním smyslu stále je) etiopský císař Haile Selassie I.⁷ Základ této myšlenky položil Marcus Garvey⁸ svým proroctvím: „Pohleďte směrem k Africe, tam bude korunován černý král, ten bude tím Spasitelem“, které mělo být vyřčeno kolem roku 1920.⁹ Garvey sice blíže nespecifikoval, kdo by měl být oním spasitelem, ale když v roce 1930 nastoupil Haile Selassie na etiopský trůn, bylo to rastafariány považováno za vyplnění proroctví. Důvodem byly tradiční tituly axumských vládců,¹⁰ které byly připojeny k císařovu novému jménu a jež jsou v biblickém kontextu tituly znovu příchozího Vyvoleného,¹¹ a taktéž Haile Selassieho rodokmen.¹²

Dalším důležitým bodem „rastologie“ je přesvědčení, že černý lid je reinkarnací starověkého Izraele, dědicem božího zaslí-

bení. Byl bílými násilně odvečen ze Země zaslíbené (Etiopie)¹³ a donucen žít v diaspoře. Jeho vykoupení je podmíněno repatriací¹⁴ na Zion.¹⁵ Zlo ve světě je působeno všeprostopujícím vlivem Babylonu.¹⁶

Fundamentálním zdrojem rastafariánské „teologie“ jsou písmo Starého a Nového zákona¹⁷ a - zejména v případě určení Haile Selassieho nadlidské podstaty - etiopská sága Kebra Nagast.¹⁸

Výše uvedené body lze klasifikovat jako vlastní duchovní jádro náboženského rastafarianismu,¹⁹ k němuž se pojí i specifický životní styl. Ten se projevuje v oblasti etiky, dietetických předpisů, kouření marihuany, jazyka a hudby, která představuje hlavní kanál, jímž rastafariánství expanduje do světa. Není pochyb, že právě životní styl a náhled na životní priority jsou hlavními fragmenty rastafariánství, které vzbuzují mimo karibskou oblast nejvíce sympatií k tomuto hnutí.

Pro rastafariány je typické užívání marihuany neboli ganji.²⁰ Její konzumace umožňuje výstup do vyšších sfér vědomí a zprostředkovává komunikaci a splynutí s vyšší entitou. Oporu pro pojetí marihuany jako sakrální substance nacházejí rastafariánští vykladači v interpretacích různých pasáží Bible.²¹

Kromě toho, že marihuana slouží jako podpůrný prostředek při meditaci, tkví její význam v socio-náboženském efektu, jež její kouření přináší. Užívání substance, kterou vnější svět zavrhuje jako nelegální, hraje důležitou roli v koherenci skupiny a je silným nástrojem sebeidentifikace s touto skupinou. Takováto substance se stává hraničním kamenem mezi skupinou a majoritní společností. Marihuana se v pojetí rastafariánů, stejně jako u jejich sympatiizantů z řad mladých lidí, stala dominantním

symbolem vnitřní svobody a instrumentem protestu. Její kouření je důležitou vstupní okolností. V mnoha případech došlo k připojení se k rastafariánskému hnutí vlivem jejího dřívějšího či paralelního užívání.²²

Rastafariánské stravovací předpisy, respektive doporučení, jsou vedeny zásadami tzv. *Ital livity*. Rastafariáni se (většinou) naprosto zdržují požívání masa. Hlavní složkou jídelníčku je pro ně strava rostlinná, pěstovaná bez použití chemických hnojiv a pesticidů. Preferovány jsou čerstvé suroviny pocházející z domácího prostředí namísto importovaných či konzervovaných potravin. Je zakázáno užívání drog²³ - včetně kávy, tabáku a alkoholu.²⁴ *Ital livity* se projevuje i v péči o tělo a na morální úrovni. Jeho podstatou je přístup k vlastnímu tělu jako k chrámu, který nesmí být znesvěcen, zavržení umělosti západního konzumerismu a preference přístupů, jež jsou v harmonii s přírodou. To koresponduje s novým trendem stravování v západním světě. Idea *Ital livity* budí sympatie u lidí, kteří inklinují k zdravému životnímu stylu a jimž nejsou lhostejná práva zvířat.

Tyto a další složky rastafarianismu ovšem nejsou všeobecně známy. To, co je nejvíce zapsáno v povědomí lidí v souvislosti s tímto myšlenkovým proudem, je specifický hudební styl - reggae²⁵ - a módní trend, jenž byl rastafariánstvím inspirován. Reggae je bezpochyby nejsilnějším „misijním nástrojem“ rastafariánů. Jeho prostřednictvím jsou rastafariánské myšlenky šířeny do světa, je velmi účinným substitutem věroučné literatury, která téměř neexistuje. Na Západě však dochází k zásadnímu nepochopení jeho podstaty, kterou je poselství vtělené do textů, k nimž je hudba jako taková jen sekundárním doprovodem.²⁶ Reggae texty nejčastěji hlásají



Návštěva v rastafariánském centru, Shashemene, Etiopie.
Foto: Tereza Kottanová.

lásku, respekt, osvobození se od jakéhokoli útlaku, proklamují božství Haile Selassieho I. a reflektují aktuální politické a sociální problémy. V neanglofonních zemích často nebývá textu porozuměno, nebo nejsou správně pochopeny klíčové pojmy a biblické citace.

Nejviditelnějšími komponenty rastafariánské image jsou dready (dreadlocks), módní doplňky v africké trikoloře, vyobrazení konopného listu, zpodobnění lva či Haile Selassieho I.²⁷ Ve snaze podobát se svým idolům z hudební scény, přejímají mladí lidé způsob oblékání. To, co však skutečným rastafariánům slouží jako vnější manifestace vnitřního odevzdání, se mimo Jamajku často stává pouhou módní sebestylizací.²⁸ Užívání těchto znaků má jejich nositele zařadit mezi lidi duchovně svobodné, nsvázané konvencemi, nepodrobivší se nařazením Babylonu.

Atributy rastafarianismu jsou instrumentem, jehož pomocí se lidé začleňují do komunity stejně smýšlejících jedinců, tedy těch, kteří s rastafariány sdílejí hodnotový systém. Základní funkcí přijetí rastafariánské nauky jako celku či jejích částí je nalezení vlastní identity. To platí pro příslušníky jak černé, tak bílé pleti. Posledně jmenovaní však jen velmi zřídka přejímají nauku v její ucelené podobě. Mnohem častěji bývají z věroučného systému extrahovány

jen ty aspekty, jež korespondují s vnitřním a kulturním založením příjemce, zatímco doktríny, které by mohly být problematické, jsou záměrně přehlíženy. Ve většině případů jsou přejímány pouze externálie, zatímco niterné záležitosti víry, jež jsou jejím vlastním jádrem, jsou opomíjeny. To je nejsignifikantnější v případě rastafariánského pojetí Boha. Pro většinu lidí mimo Jamajku, kteří mají alespoň elementární znalost reálií Selassieho života, je obtížné v jeho osobě spatřovat Boha-Spasitele.²⁹ I u těch, kteří sami sebe prohlašují za „bona fide“ rastafariány, je zájem a identifikace s tímto myšlenkovým proudem spojena více s povrchnými aspekty rastafarianismu, které představují hlavní objem jejich porozumění a vazbu na toto hnutí. Sympatie k rastafarianismu bývá živena spíše lidovými mýty, jimž dávají vzniknout média a k jejichž existenci přispívá absence centralizované vedoucí instituce, než hlubší znalostí jeho podstaty.

Je evidentní, že rastafariánství je mimo svou domovinu (tzn. Karibik) více hnutím kulturně-sociálním než náboženským. Pro své příznivce představuje životní filosofii, která je alternativou k chování majoritní společnosti (konzumerismus, stádnost, absence duchovních hodnot, nezájem o globální problémy...), vymezením se vůči Babylonu („Systému“).

Ve své podstatě navazuje na sociálně-kulturní hnutí, která již byla *establishmentem* absorbována (např. hippies), která se mu – víceméně marně – dosud snaží vzdorovat (punk), nebo která existují paralelně v současnosti (techno subkultura), ale je obohaceno právě o náboženský rozměr, který tato hnutí postrádají.

K rastafariánství se na západě hlásí lidé inklinující k víře jako takové a odmítající přítomná dogmata a omezení nucená etablo-

vanými náboženstvími. Rasta hledá své duchovní a kulturní kořeny, které nenachází v tom, co mu jeho kulturní prostředí nabízí. V reálném duchovním vývoji jednotlivce pak většinou dochází k jednomu ze dvou možných scénářů. Buď se přikloní k nějakému z tradičních náboženských proudů, nebo si vytvoří své individuální náboženství či postoj vůči světu, protože s prohlubováním vědomostí je pro západního člověka rastafariánství s některými svými axiomy dlouhodobě neakceptovatelné.

Rozmach rastafariánství je, dle mého soudu, způsoben vykořeněností moderního člověka a souvisí velice blízce s globálním vývojem lidstva, kdy stále více platí, že člověk je tu pro civilizaci a ne civilizace pro člověka (absurdní systémy kontroly, ničení specifických národních kultur i životního prostředí, příliš velká moc nadnárodních institucí hájících bezohledně pouze své finanční zájmy v protikladu k přehnanému etatismu, atd...). Rastafariánství jako dnes již celosvětový fenomén není pouze vírou, ale hlavně vyjádřením postoje vůči *establishmentu*.

Poznámky

- 1 Angl. „The Rastafarians“, „The Rastafari“ - odvozeno od Ras Tafari (Makonnen) – šlechtického titulu a původního jména etiopského císaře Haile Selassieho I. V normativním období: „People of the King of Kings“.
- 2 Vice: BARRETT, L. E., *The Rastafarians*, Beacon Press 1997, str. 1-103.
- 3 Termín *rastafarianismus* je rastafariány zpravidla odmítán pro jeho příponu *-ismus*, jež je z jejich pohledu charakteristická pro bludné nauky a falešná hnutí. Pojem je však běžně užíván v odborné literatuře.
- 4 Shashemene – oblast na jih od Addis Ababy, kam se někteří Jamajčané repatriovali poté, co bylo v roce 1948 Haile Selassiem darováno pět set akrů půdy africké diaspoje za podporu proti italské invazi do Etiopie.
- 5 Zkrácená forma tetragramu JHVH.
- 6 Východiskem tohoto tvrzení je Jr 8,21 (King James Version).
- 7 Ge'ez „Síla Trojice“.
- 8 Marcus Mosiah Garvey byl pro-africký a protikolonialistický založený aktivista a novinář. Přestože s rastafariány nesympatizoval, je jimi považován za významného proroka, za reinkarnaci Jana Křtitele. Vice: GARVEY, A. J., *The Philosophy and Opinions of Marcus Garvey; Africa for the Africans*, Routledge 1967.
- 9 Neexistuje však žádný důkaz, že by proroctví vyšlo skutečně z jeho úst. Je možné, že slova patřila původně reverendu Jamesi M. Webovi, blízkému Garveyho spolupracovníkovi.
- 10 Ge'ez „Negusa Negast“ – Král králů; Pán pánů; „Mó-a anbas a za-em nagada Jehuda“ – Vítězný lev z kmene Judova.
- 11 Zj 5,1-5; Zj 19,16.
- 12 Mesiáš má dle Pisma vzejít z pokolení Davida. Selassie je na dle etiopské legendy Kebr Nagast vnímán jako potomek Menělika, syna krále Šalomouna a královny ze Sáby.
- 13 Koncept Etiopie jako Země zaslíbené je odvozen například z 31. verše 68. žalmu (KJV).
- 14 Ať již ve smyslu fyzického návratu do Zaslíbené země, jak byl tento pojem chápán v minulosti, či ve smyslu přimknutí se k vlastním



Česká rastafariánská komunita „One love“ při třetím gatheringu.
Foto: Tomáš Tříška.

- kulturním kořenům a snahy o nalezení vnitřní harmonie, jak je pojímán dnes.
- 15 Pojem Zion je v kontextu rastafariánské věrouky používán v několika významech. Je označením pro archu úmluvy s deskami dekalogu, pro Zemi zaslíbenou i pro Bohem vyvolený lid.
- 16 Jeden z klíčových pojmů rastafarianismu. Označuje vše, co postrádá přirozený řád a stojí v opozici vůči rastafariánským hodnotám. Je metaforou pro eurocentrismus, kolonialismus, imperialismus, individualismus, nihilismus, katolickou církev a v neposlední řadě pro kapitalismus a s ním spojené konzumní chování.
- 17 Mezi rastafariny ovšem převažuje názor, že biblický text byl bílými úmyslně upraven při překladu tak, aby podpořil jejich dominanci nad černými. Za nejméně deformovanou považují Bibli krále Jakuba. V USA King James Version (KJV), v UK Authorised Version, Church of England 1611, revize 1769.
- 18 Ge'ez. „Sláva kráľů“. *The Queen of Sheba and Her Only son Menyelek (Kebra Nagast)*. Přel. BUDGE WALLIS A. E., Parentheses Publications, Ethiopian Series, 2000. Dostupné na <http://sacred-texts.com/chr/kn>.
- 19 Rastafariáni samotní ve většině případů odmítají pojem náboženství pro jeho negativní konotaci. Rastafariánství nejčastěji označují jako „cesta“, „spirituální probuzení“, „vnitřní víra“ atp.
- 20 Nejběžnější jamajský termín pro cannabis sativa odvozený z hindí. Dalšími názvy jsou např. „Callie“, „Iley“, „kaya“, „maka“, „the herb“, „the grass“, „the weed“ nebo „the wisdom weed“.
- 21 Ge 1,12; Ge 3,18; Ex 10,12; Př 15,17; Ž 104,14 (KJV).
- 22 SAVISHINSKY, N.J., „Rastafari in the Promised Land: The Spread of a Jamaican Socioreligious Movement among the Youth of West Africa“, *African Studied Review*, prosinec 1994, roč. 37, č. 3, str. 30. Dostupné na <http://links.jstor.org>.
- 23 Marihuana, jako posvátná bylina, samozřejmě není za drogu považována.
- 24 Více: EDMONS, E. B., „The Structure and Ethos of Rastafari“, in: MURRELL N. S. – SPENCER W. D. – MCFARLANE A. A. (eds.), *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*, Temple University Press, 1998, str. 254.
- 25 Více: RECKFORD, V., „From Burru Drums to Reggae Ridim: Evolution of Rasta Music“, in: MURRELL N.S. – SPENCER W. D. – MCFARLANE A. A. (eds.), *Chanting...str. 254*.
- 26 Chybný je často se vyskytující názor, že reggae je typickou rastafariánskou rituální hudbou, již je ve skutečnosti Nyabingi. Je mnoho pravověrných rastafariánů, kteří reggae neposlouchají, a na druhé straně většina reggae fanoušků není rastafariáni.
- 27 Více: KOTTANOVÁ, T., *Rastafari: Faktory ovlivňující popularitu hnutí a zptisoby šíření rastafariánské nauky*: Bakalářská práce. Praha: UK, HTF, 2008, str. 47-52.
- 28 To ovšem platí i pro mnoho „reggae stars“, jimž rastafariánská image slouží jako účinná marketingová strategie.
- 29 Rastafariáni, kteří jsou nuceni se konfrontovat s negativním hodnocením Haile Selassieho jako historické osoby, často toto hodnocení odmítají jako propagandu Babylonu.

Rastafari movement. Faith, or protest?

The article is focused on Rastafarian faith after its expansion from its homeland. There are many factors influencing the popularity of the Rastafarianism among young people all around the world. The motivation for accepting the Rastafarian philosophy as well as its meanings may differ for each believer or follower. But it seems that the main reason for adopting the Rastafarianism is its lifestyle and its opposition to establishment (Babylon). Thoughts of rastafarianism have gone through evolution from its original religious form to modified socio-cultural role.

Bc. Tereza Kottanová (*1981) absolvovala studium religionistiky a teologie na HTF UK. Studuje na navazujícím studiu religionistiky na FF UK. Zabývá se rastafariánstvím a synkrezí islámu a původních afrických náboženství.

Základní spis o józe vychází česky s klasickými komentáři

JÓGASÚTRY V ČEŠTINĚ

Josef Sanitrák

„Každé náboženství vede člověka k Bohu, t. j. každé tvrdí, že člověk se musí vrátit ke svému původu do ráje nebo nebe, kde vstupuje do říše duchovní nebo podle křesťanské nauky do království božího. Ale je málo náboženských soustav, které by také ukazovaly a které by líčily, jak má člověk nastoupit cestu ke spáse čili cestu do onoho neviditelného království Ducha.“

(Z Předmluvy k novému českému překladu Jógasúter)

Autorem úvodního citátu je Karel Weinfurter, překladatel (z angličtiny) a komentátor právě vycházející nové české verze světově nejznámější knihy o józe, již jsou - vedle Bhagavadgíty a Hathajóga Pradipiky - indické Jógasútry. Jde o vydání pozoruhodné hned z několika důvodů: jednak je to Weinfurterův jediný dochovaný a dosud nikdy nevydaný spis, jednak jde poprvé v české literatuře o překlad Jógasúter se dvěma klasickými komentáři.

Patañďžali a jeho sútry

Patañďžalioho klenot indické duchovní literatury byl převeden do češtiny už minimálně v devíti verzích (viz tabulka překladů). Zhodnotit, který překlad je nejpřesnější, je prakticky nemožné nejen vzhledem k různé době jejich vzniku a tedy i dobovým znalostem resp. chápání příslušné terminologie, ale rovněž kvůli stanovisku, jaké zaujímá daný překladatel. Vždyť i pokud jde o jediný konkrétní pojem, odlišný postoj k němu může zaujmout odborník, který k textu přistupuje z historického či lingvistického hlediska, jiný jogín, který v něm hledá praktické návody, jiný badatel vnímající text filosoficky, opět jiný mystik typu Karla Weinfurtera. To koneckonců zjistí každý, kdo si pořídí různá vydání Jógasúter, byť v jejich současných - a dalo by se tedy očekávat, že podobných - překladech. Každý z těchto překladů je více méně *interpretací* originálního textu a částečně záleží i na samotném čtenáři, jak ho pochopí. Toto chápání se pak může lišit také v čase, neboť na různém stupni duchovního vývoje, je-li totiž jeho požadavek výchozím stanoviskem čtenářovým, daná část a daný verš získávají hlubší a třeba i odlišný význam.

Patañďžali (překládáný též Patandžali, Patandžali či Patañďžali, pod vlivem anglické literatury u nás dříve uváděný jako Patanjali, někdy titulovaný Šrí Patañďžali) je postavou legendární, o které není s jistotou téměř nic známo. Totéž jméno se objevuje ještě u nejméně dvou dalších významných spisů: z 2. století př. n. l. pocházejí Patañďžalioho komentáře k Pániniho gramatice,¹ a dále existuje významná práce o ajurvédském lékařství podepsaná autorem stejného jména; dosud není prokázáno - ovšem ani vyloučeno, zda šlo o jednu a tutéž osobu.

Jisté je, že Patañďžali, přezdívaný Otec jógy, není přímo jejím tvůrcem, neboť jóga byla v Indii známa a praktikována celá staletí, možná tisíciletí před ním, podobně jako filosofické základy, na nichž stojí.²

Jako u většiny podobných textů byly i u tohoto vysloveny domněnky, že nemusí mít jediného původce, anebo že ten své dílo poskládal z několika různých zdrojů. Avšak témata tohoto spisu do sebe zapadají tak přirozeně a na sebe navazují tak plynule a nevyhnutelně, že - alespoň pokud jde o ideový obsah - lze jen těžko pochybovat o inspirovaném záměru jediného autora.

Jak se domnívá většina badatelů, Patañďžali zřejmě cestoval po celé Indii a studoval přitom různé druhy jógy, aby pak výsledek syntetizoval do systému, který nabízí řadu praktických metod a který se nazývá ráđžajóga. (Ne náhodou hned první verš upozorňuje, že jde o text revidovaný, tedy upravený z textu původního, možná předávaného ústní tradicí, jak je u staroindických literárních památek běžné.)³

Bylo by však neseriózní tvrdit, že Patañďžali byl pouze kompilátorem sebra-

ného materiálu. Rozhodně byl velkým myslitelem, jenž se zasloužil o nový vztah hinduistické společnosti k védám a upanišádám tím, že jejich učení uvedl do praxe a do přímé souvislosti s životem každého jedince. S největší pravděpodobností také jógu sám provozoval a její účinky důkladně poznal a prožil. Byly to konečně jeho popisy oblastí vhodných k soustředování, jež se později rozvinuly do systému čaker, stejně jako se ujalo osm stupňů, které musí zdolávat každý adept „královské jógy“, jak bývá rádžajóga také označována.

Filosoficky se Pataňdžali v Jógasútrách opírá o sánkhju,⁴ zvláště o podobu, jakou jí dal jeden z jejích velkých učitelů Vidhjavási, jenž se snažil o zachování myšlenkového odkazu staré védanty (myšleno zde v širším slova smyslu, zvláště mu šlo o názvaznost na upanišady), ovlivněné však již částečně i buddhismem. Dalším zřetelným vlivem je nauka Bhagavadgíty, dalšího spisu pojednávajícího o józe, byť spíše o karmajóze – cestě nezištného jednání, a bhaktijóze – cestě oddanosti osobnímu bohu. V Jógasútrách se pak – na rozdíl od spíše ateistické sánkhji (toto označení je však sporné vzhledem k principu Puruši, který lze vykládat teisticky) – projevuje i konkrétnější nástup teismu, patrný v poj-

mu Íšvary, užívaném pro boha jako prvotní duši, odloučenou od světa.

Jógasútry však nejsou prvořadě spisem filosofickým, nýbrž především praktickým (některými filosofy byly dokonce opovrhovány pro praktiky údajně autosugestivní, navazující na staré magické rituály). Jejich účelem tedy není filosofická disputace, nýbrž návod k vysvození člověka od bídy tohoto světa, spočívajícím ve splynutí jeho individuálního bytí s bytím universálním. Jako prostředek je zde nabízen systém osmidílné cesty soustředování na vlastní nitro. Prvních pět stupňů je zaměřeno na ovládnutí těla, zbylé tři vedou ke zdokonalení ducha, či, jak říká autor předmluvy Rai Bahadur Srisa Čandra Vasu, pět je jich zevních a tři jsou vnitřní.⁵

Jógasútry sestávají ze zhruba 195 krátkých aforismů (súter),⁶ v originále pečlivě vytvořených tak, aby se daly snadno zapamatovat, a sestavených do čtyř oddílů, zaměřených postupně na soustředění, cvičení, nabytí vyšších sil a odloučení (vysvození). Tyto aforismy podle tradice obsahují vše, co je o józe zapotřebí vědět.⁷

O tom, že ani Indům nebyla však Pataňdžaliho nauka vždy srozumitelná zcela jednoznačně, svědčí celá řada jejích výkladů. Za klasické je považováno pět kome-

tářů, přičemž zcela zásadní jsou nejstarší dva – komentář Vjásův (mezi r. 450-850) a komentář Váčaspatí Mišrův (polovina 9. století), jejichž podstatné části přináší poprvé do české literatury shora avizovaná kniha; autory dalších tří jsou Bhódža Rádža (11. stol.), Vidžňána Bhikšu (16. stol.) a Hariharananda Aranja (1869-1947).

Doba vzniku Jógasúter zůstane zřejmě stejným tajemstvím, jako postava jejich autora. Rudolf Skarnitzl klade jejich původ do 7. století př. n. l.⁸ Jean Varenne označuje za rozumný a pravděpodobný předpoklad, že Jógasútry vznikly v severozápadní Indii ve 4. století př. n. l.⁹ Častěji – alespoň pro jejich písemnou podobu – se však udává střizlivější 2. století př. n. l.¹⁰

U nás, ale podobně i ve světě, se dílo objevuje pod názvy Jógasútra či Jógasútry, Poučky o józe (dříve „o jógu“) či Aforismy o józe. Povědomí o něm k nám přinesla až vlna duchovního hnutí zvaného theosofie, jež se přehnala naší zemí na přelomu 19. a 20. století, navázala na tehdy módní spiritistismus a vzbudila v celém západním světě zájem o východní filosofie. První poukazy na Pataňdžaliho či přímo citace jeho aforismů se tak objevují v dobových periodikách zabývajících se těmito naukami. Není proto s podivem, že první kom-

Pataňdžaliho Jógasútry v českých překladech (v chronologickém pořadí)

William Quan Judge: **Patanjali-ho „Systém Radža-Jogy“**, překlad z anglické verze díla W. Q. Judgeho „Yoga Aphorisms Of Patanjali“, O. Griese, Ústřední nakladatelství okkultních děl, Knihovna Isidy, sv. XI, Praha-Žižkov, bez data (asi 1908), 37 stran.

Pataňdžaliho Jóga-Sutra a jejich význam pro praktický život a okultní praxi (podle Deussena), O. Griese, Píerov, 1922-23.

Svámi Vivekananda: **Radža Joga čili ovládnutí vnitřní podstaty. Díl II. Pataňdžaliho výroky o Jogu** z anglické verze přeložil a poznámkami opatřil Karel Weinfurter, Zmatlík a Palička, Knihovna šťastných lidí, sv. XLIV, Praha-Letná 1925, 138 stran.

Jógasútry z angličtiny a polštiny s přihlédnutím k sanskrtskému originálu přeložil Jiří Mazánek, ONYX, Praha, 1989, 31 stran.

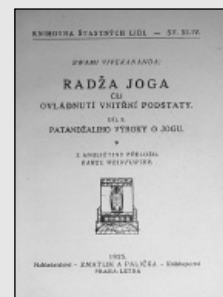
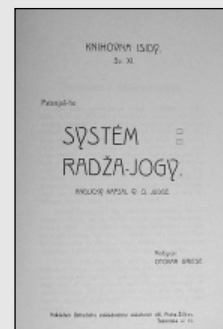
Aforismy o józe. Metapoesie lidského ducha, překlad z angličtiny, ilustrace, předmluva, grafická úprava a obálka Jaromír Skřivánek, Unitaria, Praha 1993, 56 stran.

Pataňdžaliho Jógasútra, prazáklady jógy, překlad z angličtiny a komentář František Benda, 1. vydání Prátele duchovních nauk, Olomouc 1993, ilustrace Andrea Bakalová, 91 stran; 2. vydání Santal, edice Moudrost staré Indie, sv. 5, Liberec 2002, ilustrace Václava Císařovská, 140 stran.

Květoslav Minařík: **Pataňdžaliho Jógasútra**, autor ve svém komentáři kombinuje dva zdroje; jedním je dílo německého autora J. W. Hauera „Der Yoga als Heilweg“, druhým Weinfurterův překlad knihy „Radža Joga čili ovládnutí vnitřní podstaty Díl II. Patandžaliho výroky o Jogu“, Canopus, Drahekomy, sv. 6, Praha 1994, 174 stran.

Paramahansa svámi Mahéšvaránanda: Pataňdžaliho Jógasútry. První díl: Samádhi-pád, komentoval Paramahansa svámi Mahéšvaránanda, z německého originálu přeložily Tereza Hrabovská a ing. Ludiše Burgrová, DNM import – export s.r.o., Střílky 2006, 216 stran.

Pataňdžaliho Jóga sutra t.j. poučení o jógu s poznámkami a vysvětlivkami od Mistrů Vyasy a Vačaspatí Misry, přeložil a komentáři opatřil Karel Weinfurter, Vodnář, Praha 2009.



pletní převod do češtiny vydal asi r. 1908 (datum není v publikaci uvedeno, vyplývá však z jiných indicií) Otakar Griese ve svém Ústředním nakladatelství okkultních děl. Šlo o překlad anglické verze Jógasúter, pocházející od významného Theosofického představitele W. Q. Judgeho.¹¹

Pro indické vyznavače se postava Pataňdzalího stala předmětem kultu. Hned několik mýtů jej usazuje po bok bohů hindského panteonu. Existuje dokonce jeho „oficiální“ (spíše však fiktivní) životopis, podle kterého se narodil r. 250 př. n. l. ve městě Bharatavarša, jeho otcem byl Angiras a matkou Gónika z Kašmíru. Pataňdzalí se umění jógy naučil od ní a od svého děda Hirándžagarbhy. Ve dvaceti se oženil a s manželkou Lolupou zplodili syna Nagaputru...

Nejčastěji bývá Pataňdzalí zobrazován jako had Ananta (Nekonečný), jinak též Adiseša (či Adi Seša), v indické mytologii známý jako tisícíhlavý had nága,¹² který sloužil za křeslo bohu Višnuovi a byl strážcem světových pokladů. Višnu, sedíc na hadu Adisešovi, byl jednou natolik uchvácen tancem boha Šivy, „Pána jógy“,¹³ že se na svém živém křesle houpal do rytmu. Adiseša pak zatoužil naučit se Šivovu umění též, aby mohl svého pána potěšit kdykoliv se mu zachce. Višnu mu tedy předpověděl, že se v příští inkarnaci zrodí na zemi a naučí józe celý svět. Adiseša začal okamžitě hledat pozemskou ženu, která by se mohla stát jeho příští matkou. Našel ji v Gónice, ženě oddané józe a bohu Šivovi, jehož prosila o syna, hodného přijmout její učení. Když už cítila, jak jí přibývají roky, poklekla jednoho dne před sluncem, zářící manifestací boha Šivy, a jako oběť mu nabídla to jediné, co mohla: dlaně naplněné vodou. Tu se jí ve vodě na dlani objevil malý hádek, který se hned nato proměnil v člověka. Pro změnu poklekl on před ní a poprosil jí, aby ho přijala za svého syna a žáka. Od této události se odvozuje jeho jméno: „pat“ (spadlý) - „aňdzalí“ (do dlaně).

O nejnovějším českém vydání Jógasúter

Osud avizované knihy je více než zajímavý, dalo by se říci až dobrodružný. Z poznámek překladatele Karla Weinfurtera lze vyčíst, že pracovat na ní začal již v roce 1935 a dokončil ji v roce následujícím.¹⁴ Od roku 1935 do své smrti vydal ještě devět vlastních titulů a stejný počet poměrně náročných překladů, Pataňdzalího



Indická soška Pataňdzalího obklopeného pětihlavou kobrou z červeného mramoru.

Poučení o jógu však nikoliv. Možná ještě nebyl s výslednou verzí spokojen, možná byl zaneprázdňen prací na ostatních titulech anebo čekal na vhodnější společenské podmínky. Kniha každopádně dlouho odpočívala u Weinfurtera v šuplíku a jen zázrakem měla přežít.

Jako známý spisovatel, duchovní učitel a vůdce mystického spolku nemohl Weinfurter za války ujít pozornosti nacistických úřadů. Když mu v létě 1941 zabavilo gestapo soukromou knihovnu, ve které měl mnohé vzácné tisky ale také veškerou soukromou korespondenci (mimo jiné dopisy Julia Zeyera z doby jeho členství v Theosofické společnosti), sebralo mu i celé náklady knih a časopisů vydaných, sepsaných či přeložených včetně množství poznámek a rozpracovaných rukopisů. Zachránit se podařilo právě jen jediný překlad Pataňdzalího Jógasútry. Došlo k tomu takto: ve chvíli, kdy šéf gestapa Kiesewetter u Weinfurterů doma v Šumavské ulici v Praze zabavoval písemnosti a chystal se tuto knihu resp. její strojepis hodit na hromadu dalších svazků, kdosi zazvonil. Kiesewetter nedovolil, aby šel otevřít kdokoliv jiný, než on sám. Odložil tedy spis na stůl a odešel do předsíně. V té chvíli přistoupil k oknu i druhý gesta-

pák, aby se podíval, kdo stojí venku u dveří. Toho Weinfurter využil, vzal složku ze stolu, podal ji manželce a zašeptal jí: „Odnes to!“ Božena Weinfurterová s knihou okamžitě odešla do kuchyně a tam ji uschovala. Díky tomu kniha skutečně přežila, i když nebyla nikdy oficiálně vydána.

Znalci Weinfurterova díla namítnou, že jeho překlad Pataňdzalího vyšel už dříve. Ano, ve známé okultní Knihovně šťastných lidí ho vydali Zmatlík a Palička již r. 1925.¹⁵ V tomto případě jde však o překlad jiný, v němž Weinfurter vycházel z knihy Yoga Sutras Of Patanjali, jejímž autorem byl Manilal Nabhubhai Dvivedi,¹⁶ s přihlídnutím ke komentářům svámího Vivékánandy;¹⁷ své vlastní poznámky pak uvádí pod čarou. Šlo o vůbec první komentovaný překlad Pataňdzalího v češtině a i tento v pořadí druhý, zpracovaný o deset let později, byl Weinfurterův. Tato skutečnost svědčí o tom, že Pataňdzalího poučky ho vzrušovaly více než celé desetiletí, a dokládá i jeho odbornou připravenost k takové práci.

Podkladem k tomuto překladu byla do dnes vydávaná kniha,¹⁸ která obsahuje dva z pěti klasických komentářů k Jógasútrám, přičemž Vjásův je světově - i v samotné Indii - nejuznávanější. Přesné datum jeho vzniku je neznámé; zatímco Indové tvrdí, že mnich Vjása (Vyása) žil v 5. století a jeho dílo nazývané Bhášajóga (Vysvětlení jógy) datují kolem r. 450, někteří západní vědci jsou střizlivější a udávají vznik někdy mezi roky 650-850. Vjása podle tradice sestavil definitivní podobu Mahábháraty a provedl i konečnou redakci Véd. Indiští jogínové ho považují za mudrce stejně osvíceného, jako byl samotný Pataňdzalí, jeho spisy mají pro ně podobně hluboký význam, a je proto obvyklé, že nejčastěji studují Jógasútry právě s jeho komentářem.

U druhého z autorů je situace o něco přehlednější. Pokračovatel tradice Šankarovy advaitové védanty,¹⁹ široce uznávaný filosof a brahmán Vácaspátí Mišra (Vácaspátí Mišra, uváděný též Vácaspátimíšra) žil u hranic mezi Indií a Nepálem v 8. či 9. století a založil advaitavédantskou školu Bhāmatī (původně jméno jeho ženy). Napsal komentáře k většině hindských myšlenkových směrů (mnoho jich je ztraceno), z nichž nejslavnější jsou komentáře k Šankarovi.²⁰ Mišrův komentář k Pataňdzalímu zvaný Tattvavaišaradí (Objasnění podstaty) nebo též Komentář k Bhášajóze vznikl kolem roku 850 a je vlastně rozšířením či upřesněním komentáře Vjásova.

Snahou obou těchto autorů bylo odhalit tajemství Pataňdzalioho jógické doktríny a vysvětlit ji jejím aspirantům z praktického hlediska, aby mohli individuální cestou dojít k prozření čili realizaci (poznání, resp. osvobození z pout hmotného světa). To byl také hlavní důvod, proč se právě jejich výkladů chopil i Weinfurter, snažící se v našich podmínkách o totéž v rámci své školy praktické mystiky.

Jógasútry patří v knihovně Weinfurterových překladů k dílům náročnějším. Tebaže je v něm patrná snaha vysvětlit a zpřístupnit Pataňdzalioho poselství i čtenáři méně zkušenému, stravitelnější bude pro zájemce o jógu či mystiku, kteří o ní již mají nějaké povědomí, možná i praktické zkušenosti. Nelze vyloučit, že odborníci, pokud by tuto práci hodnotili z vyhraněných hledisek, mohou s některými jednotlivostmi polemizovat; někomu pak může vadit právě ona snaha vysvětlit složitě resp. cizojazyčné pojmy co nejjednodušším jazykem a z toho plynoucí polopatičnost, zesílená místy ještě archaičností překladaťelova slovníku.

Záměrem Weinfurterovým bylo představit Pataňdzalioho jako učitele jógy obsahem nauky srovnatelného, ba převyšujícího učitele mystiky křesťanské a podpořit tak synkretismus nejvyššího duchovního poznání v různých náboženských systémech (což bylo mimochodem jeho celoživotní snahou). K tomu čtenáře navádí mj. i verš starozákonního žalmu, použitý - zdánlivě paradoxně - jako motto v úvodu této knihy.

Zajímavé je v této souvislosti ve Weinfurterových komentářích sledovat, jak se vypořádává se střety indické a křesťanské filosofie - obvykle se týkají rozporu mezi neporušitelným zákonem karmy na straně jedné a na straně druhé Boží milosti, která karmu může ovlivnit, výjimečně i zrušit (což je koneckonců i význam, resp. důsledek Kristovy oběti). V takových případech se Weinfurter - stejně jako v jiných svých dílech - staví výslovně na stranu křesťanství,²¹ upozorňuje však na to, že milost Boží je výjimkou, zásahem shůry, který nikterak neruší funkční princip karmy jako vesmírného zákona ustanoveného tímž Bohem, který jako jeho Tvůrce má jediný možnost a právo do něj zasahovat. Jinak však v otázce odborného, resp. „technického“ poznání duchovního světa a mystických nebo jógických praktik Weinfurter upřednostňuje jednoznačně autory indické.

Bez zajímavosti není v této knize ani několik Weinfurterových osobních vzpomínek, které dokumentují události jeho života a vnašejí do kontextu jména s tématem nesouvisející, jako byl např. jeden z prvních propagátorů spiritismu u nás továrník I. Ettrich, magik P. B. Randolph, theosofka A. Besantová či literát G. Meyrink.

Weinfurterův překlad Pataňdzalioho Jógasútry, ačkoliv spatřuje - obrazně řečeno - čern tiskařské barvy teprve dnes, více než sedmdesát let po svém vzniku, byl z hlediska svého pojetí tím až dosud nejvíce postrádaným. I proto je jeho současné vydání významným počinem.

Poznámka

Vzhledem k praxi českých indologů se v textu přidržujeme fonetických prepisů.

Poznámky

- 1 Pániniho Aštádhjájí - Osmero pojednání o sanskrtské gramatice je dílem zásadního významu pro vývoj staroindické kultury. Detaily viz. D. Zbavitel: Starověká Indie, str. 65-66, 118-120 aj. Praha 1985. Pataňdzalioho Mahábháša - Velký jazykový komentář k němu je mj. důležitým zdrojem informací o starých indických kmelech a sektách.
- 2 Vybrazení tzv. Proto-Šivy v typickém jógovém posezu na harappských památkách z období před příchodem Ářjů na indické území podporují domněnku, že celý systém jógy je dědicem po původních obyvatelích, tzn. je starší než 4000 let. Viz např. D. Zbavitel a kolektiv: Bohové s lotosovými očima. Hinduistické mýty v indické kultuře tři tisíciletí, Praha 1986, 1997.
- 3 První verš Yoga-sútry říká doslova: zde (atha) [začíná/je/následuje] jógy (yoga-) vysvětlení (anuśasanam). Volněji lze „vysvětlení“ překládat jako „podání“ či „pojetí“ jógy. Lze překládat též jako „pojímání“ ve smyslu „tradování“, ale z některých překladů to není patrné.
- 4 Sánkhja - klasický bráhmanský systém založený na ateistickém dualismu; vznikl kolem r. 600 př. n. l. Viz např.: Egon Bondy: Indická filosofie, Část II. Klasické bráhmanské systémy, str. 41-83, Praha 1991. Jak však uvádíme v textu, je označení sánkhji za ateistickou minimálně sporné; problém je podobný jako např. u taoismu, kde princip Tao je některými vykladači pojímán materialisticky a jinými naopak jako symbol Boha. Nelze ani alibisticky říci, že pravda je někde uprostřed; problém je v civilizační a jazykové odlišnosti a tedy i v chápání těchto pojmů.
- 5 Co se týká posledních tří stupňů, některé mystické školy u nás uvádějí postup od meditace přes koncentraci po kontemplaci - jde pouze o jiné použití terminologie. K. Weinfurter obecně pro celý soustředovací proces používal slovo koncentrace.
- 6 V různých překladech se počet aforismů liší od 193 do 196, což je někdy zapříčiněno rozdílným číslováním vět jednotlivých výroků, jindy vědomým vypouštěním některých veršů.
- 7 Respektive co je zapotřebí vědět k tomu, aby člověk mohl dosáhnout spásného poznání jednoty átmana s Nejvyšším duchem. Jinak samozřejmě „každá z zmíněných metod má své přímé pokračování v rozmanitých školách a směrech, vznikajících v povědském období až do moderní doby.“ (D. Zbavitel: Otazníky starověké Indie, Praha 1997) Např. zde nenajdeme detailní návod na prāṇāyāmu (základní typy rytmizace dechu, jednotlivá stádia zpomalného vydechování, co přesně dělat při ucpání nose...).
- 8 R. Skamitzl: Pataňdzalioho systém jógy - Rádžajóga in: M. Bartoňová, Z. Bašný, B. Merhaut, R. Skamitzl: Jóga (Od staré Indie k dnešku), Praha 1971.
- 9 J. Varenne: Hinduismus posvátných textů in: kolektiv autorů: Encyklopedie mystiky V, Praha 2003.

- 10 R. Waterstone: Duchovní svět Indie, Praha 1996.
- 11 William Quan Judge (1851-1896), irský přistěhovalec, působil jako generální sekretář Americké sekce theosofické společnosti a viceprezident její mezinárodní organizace, po nějakou dobu pobýval i v jejím indickém centru v Adyaru.
- 12 Nāga - polobohská bytost, střídající podobu lidskou a hadí.
- 13 Šiva - tvůrce a ničitel; jeden z nejstarších a nejuctívanějších hinduistických bohů (patří k hlavní triádě - Brahma, Šiva, Višnu), bývá též považován za Ádijógačárju neboli tvůrce (Prvního učitele) jógy. Badatelé je ztotožňovali s védským Rudrou (Atharvavéd), rovněž bohem s podvojným charakterem (rudra = strašný, šiva = milostivý), a pravděpodobně je neindoevropského původu. Viz např. D. Zbavitel: Starověká Indie, kap. Šivaismus, str. 134-6. Praha 1985.
- 14 Zcela jistě to bylo před rokem 1937, neboť při zmínkách o anglickém žurnalistovi a duchovním badateli Paulu Bruntonovi Weinfurter v knize ještě neodkazuje na české překlady jeho děl - na těch se dohodli koncem roku 1936. (Nadto zmínky o Bruntonovi v pozdějších publikacích z ideových důvodů vypouštěl.)
- 15 Rádža-jóga čili ovládnutí vnitřní podstaty Dil II. Pataňdzalioho výrok o Jogu, Praha 1925.
- 16 M. N. Dvivedi (1858-1898); indický spisovatel, kritik a překladaťel indické literatury do angličtiny; jeho překlady vycházejí dodnes.
- 17 Svámí Vívékánanda (vl. jm. Naréndranáth Datta; 1863-1902) byl žákem proslulého hinduistického reformátora a učitele Rámakrišny (vl. jm. Gadádhar Čattópádhjáj; 1834-1886); na konci 19. století získal proslulost na Západě, zvláště v USA, kde působil jako apoštol indické vědanty.
- 18 Patanjali's Yoga Sutras with the Commentary of Vyasa and the Gloss of Vachaspati Misra, and an Intro. by Srisa Chandra Vasu, do angličtiny ze sanskrtu přeložil Rama Prasada (1718-1775); AMS Press 1974; Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi 1978 (reprint prvního vydání z r. 1912); Logos Press, New Delhi 2005 (pod názvem The Yoga Daršana of Pataňjali). Jógasútry s tímto dvěma komentáři vycházejí i v jiných překladech.
- 19 Šankara zvaný též Šankaráčárja či Šankaráčárya (788-820), filosof ovlivněný Upanišadami a jejich vykladaťeli, hlavní propagátor advaitové (nedvojné, nedualní) vědanty, jedné ze šesti hlavních filosofických škol hinduismu, spocívající v myšlence, že individuální já (Átmá) je totožné s absolutní realitou (Brahman). V této linii pokračují i dnešní nejvyšší hinduističtí duchovní - Šankaráčarjové. Tutéž myšlenku vyznával i u nás populární mystik resp. jogin Ramana Mahářiši (1879-1950).
- 20 Vačaspati Mišra se pokusil vytvořit vlastní filosofický systém, který však nebyl jeho žáky přijat zcela jednoznačně.
- 21 Viz např. kniha II., vysvětlivky k 16. verši.

Yoga Sutras in the Czech Language

The worldwide most famous writings about Yoga, The Yoga Sutras by Patanjali, are just being released for the ninth time in Czech language. This book is notable for several points of view: it is the only translation by famous Czech occult and mystic writer and teacher Karel Weinfurter (1867-1942) that was saved from the Nazis during the WWII and not released yet, and it contains two classic commentaries: of monk Vyasa (between 450-850 AD) and philosopher Vachaspati Misra (approx. 850 AD). Their commentaries belong to the most favourite in India and reputable all over the world. Weinfurter introduces Patanjali as a yoga teacher comparable to christian mystic authors but in contradistinction to them he teaches how to start and continue ones's spiritual journey.

Josef Sanitrák (*1960) je výkonným redaktorem Křesťanské revue a editorem nejnovějšího vydání Pataňdzalioho Jógasúter v nakladatelství Vodnář.

Tento článek prošel recenzním řízením.

Na okraj jedné aféry

LEFEBVROVO Hnutí NA KŘÍŽOVATCE?

Miloš Mrázek

Již potřetí se na stránkách časopisu Dingir věnujeme společenství nazvanému *Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii Decimi* (Kněžské bratrstvo sv. Pia X., dále jen FSSPX). První článek¹ obsahoval pouze nezákladnější informace o tomto hnutí, které u nás v té době teprve zahajovalo svou po dlouhou dobu nenápadnou činnost. Byla to doba, kdy o „lefebvrístech“ měl řadový člen katolické církve nejen v naší zemi pouze neurčité představy a na veřejnosti bylo jméno tohoto uskupení a jejího zakladatele Marcela Lefebvra téměř neznámé. Podruhé² jsme se u tohoto hnutí zastavili, když mezi českými katolíky vzbudilo rozruch v souvislosti s první viditelnější aktivitou: vydáváním časopisu *Te Deum*. Pozoruhodné byly reakce, které svědčily o tom, že dění kolem tohoto hnutí je velmi citlivým tématem. V diskusi, jíž jsme si tehdy všimli, dominovala kanonicko-teologická témata. Společenství bylo svými kritiky – nezanedbatelný hlas patřil pražskému arcibiskupovi Miloslavu kardinálu Vlkovi – nazíráno jako schizmatické, fundamentalistické i heretické. Dále se však kritika posunula do roviny ideově-politické. Kritici hovořili o spřízněnosti tohoto hnutí s pravicovým extremismem³ a antisemitismem. Potřetí se k tomu společenství vracíme v době, kdy plní titulní stránky světových médií. A je to právě antisemitismus, kterým na sebe Bratrstvo upoutalo historicky nevídanou pozornost. Pokusme se tedy nyní – byť je toto téma stále živé,⁴ a chybí tedy časový odstup – o reflexi této kauzy, kterou vyvolalo sejmutí exkomunikace ze čtyř biskupů vysvěcených arcibiskupem Marcellem Lefebvrem. To hlavní, co nás bude zajímat, budou postoje samotného FSSPX.

Co je FSSPX

FSSPX a vlastně celé tradicionalistické protikoncilní hnutí stojí stále na pokraji zájmu religionistů zabývajících se současnou religiozitou. Přitom se jedná o fenomén, jenž si o pozornost a snahu o porozumění říká. Např. americký religionista William Dinges píše, že tradicionalistická hnutí je možné chápat jako „kulturní manifestaci problematického charakteru katolické identity v moderní kultuře“.⁵

Pojem tradicionalismu může být používán různě. V této souvislosti jde o hnutí, která se nějakým způsobem vymezila proti směřování římskokatolické církve po II. vatikánském koncilu, což vedlo k institucionálnímu oddělení od oficiálních struktur církve.⁶ FSSPX je nejznámějším a nejvlivnějším takovýmto tradicionalistickým hnutím, ale nikoliv nejradikálnějším – ve srovnání se sedisvakantisty,⁷ s nimiž bývají někdy ztotožňováni,⁸ nebo tzv. konklávisty.⁹

Bratrstvo založil francouzský arcibiskup Marcel Lefebvre, který na koncilu patřil k těm, kteří nejvíce oponovali změnám směrem k *aggiornamentu*.¹⁰ FSSPX vzniklo jako společenství kněží a kleriků založené na tradiční (předkoncilní) spiritualitě a tridentské liturgii v latině. Kolem bratrstva se

zformovalo laické hnutí, jež však nezískalo žádnou organizovanou strukturu (laici mají statut „sympatizantů“ či účastníků mší sloužených členy FSSPX). Bratrstvo původně získalo schválení příslušného diecézního biskupa, po narůstajícím napětí mezi hnutím a vedením církve byl Lefebvre v roce 1976 suspendován, to však on a jeho stoupenci nepřijali. K dalšímu napětí výrazně přispělo první mnohonáboženské setkání v Assisi, které bylo M. Lefebvrem interpretováno jako znamení, že se oficiální církev vzdává katolické identity a že je na cestě úpadku.¹¹ Poté, co nyní již suspendovaný arcibiskup Lefebvre vysvětil v roce 1988 proti vůli papeže pro své hnutí čtyři nové biskupy, byl Janem Pavlem II. exkomunikován, přesněji řečeno papež deklaroval automatickou exkomunikaci, kterou na sebe a své biskupy přivolal arcibiskup aktem nedovoleného svěcení. Ani tuto exkomunikaci členové FSSPX nepřijali a odkazovali se na to, že vzhledem ke „stavu nouze“, který v církvi podle jejich názoru nastal, svěcení nebylo protikanonické. V praxi to znamenalo, že se i nadále považovali za součást církve, v jejímž čele je papež, jehož jméno při mši stále vzpomínali. Stejně tak *de iure* uznávali úřad příslušného diecézního biskupa (kterému stejně jako papeži *de fac-*

to odpírali poslušnost). Z hlediska vedení církve se však jednalo o schizmatickou organizaci, jejíž duchovní nemají oprávnění vysluhovat svátosti a jejichž biskupové jako exkomunikovaní nemají právo svátosti ani přijímat.

Reakce na sejmutí exkomunikací

Papežovo rozhodnutí vyhovět žádosti generálního představeného FSSPX sejmut z biskupů exkomunikaci bylo pro mnohého z těch, kteří danou problematiku sledují, a patrně i pro samotné členy Bratrstva, překvapením, byť tomu předcházela několikaletá jednání mezi Vatikánem a Bratrstvem. Jedním ze signálů jistého obratu vztahu Vatikánu k Lefebvrovým stoupencům bylo roku 2007 vydání *motu proprio*, kterým Benedikt XVI. umožnil sloužit „starou“ mši, což bylo vykládáno jako vstřícné gesto právě vůči FSSPX. A jako takové bylo v církvi přijímáno i odmítáno.

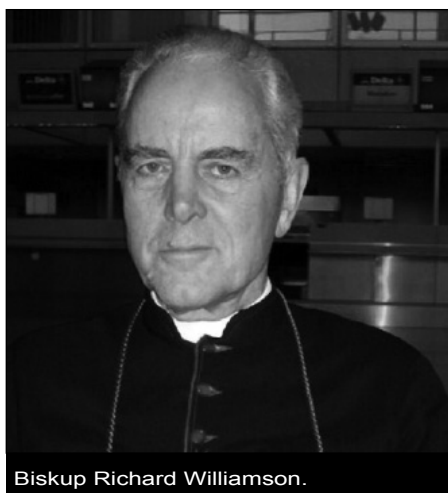
Zdaleka však toto rozhodnutí nezpůsobilo takový rozruch, jako to poslední. Je otázkou, jak by diskuse o vhodnosti zrušení exkomunikace v katolické církvi i mimo ni vypadaly, kdyby média neupozornila na názory biskupa Richarda Williamsona na *šoa* (holokaust). V každém případě uveřejnění onoho televizního rozhovoru, v němž ten-

to biskup jen několik dní před vyhlášením papežova rozhodnutí pošpinil památku židovských obětí i čest těch, kteří nacistická zvrstvá přežili, ovlivnilo vnímání původně vnitrocírkevní události na veřejnosti.

Bouřlivé a nesouhlasné reakce na sebe pochopitelně nenechaly dlouho čekat. Papežův krok kritizovaly mnohé židovské organizace (zaměřené na uchování památky obětí šoa i na křesťansko-židovský dialog), politici (zvláště ostře reagovala Benediktova krajanka A. Merkelová), různá hnutí uvnitř katolické církve (zvláště *My jsme církev*),¹² známí teologové (za všechny zmiňme H. Künga),¹³ ale i mnozí biskupové, a to i z nejvyšších míst papežské kurie (zvláště předseda Papežské rady pro jednotu křesťanů kardinál W. Kasper). Relativně ostře papežův krok opakovaně zhodnotil i pražský arcibiskup kardinál M. Vlk.¹⁴

Každá z těchto iniciativ si zaslouží další pozornost. Nejinak je tomu s médií. Analytická práce na téma „obraz kauzy Williamson v médiích“ by byla také velmi záslužná. Studium si pochopitelně zaslouží i reakce Vatikánu, jakož i motivy, které jej k rozhodnutí zrušit exkomunikace přiměly.

Samozřejmě v neposlední řadě jsou to reakce Bratrstva samotného a hnutí kolem něj, které by si zasloužily hlubší analýzu. Nyní lze alespoň konstatovat, že na takovou publicitu nebylo připraveno a že si s ní „nevědělo rady“. Novináři, kteří jsou zvyklí, že na aféry se reaguje ihned, poukazovali na to, že Williamsonovi nadřizení mlčí.¹⁵ První oficiální reakce generálního představeného Bernarda Fellaye byla médiím přístupná skutečně až několik dní po vypuknutí aféry. Fallay prohlásil, že Williamson netlumochil názory celého Bratrstva a také to, že biskup dostal zákaz vyjadřovat se na veřejnosti k historicko-politickým otázkám. Jasně distancování se od popíračských názorů zde ještě ovšem chybělo. V pozdějším vyjádření pro média byla hlava tohoto společenství už mnohem konkrétnější: „Naprostě a absolutně odmítám jakoukoli formu schvalování hitlerovských zločinů.“ V jeho hnutí prý antisemitismus nemá žádné místo a citoval slova Pia IX., že „duchovně jsme všichni semité“.¹⁶ Ještě před tím se v americkém periodiku blízkém FSSPX *The Remnant* objevil článek, který Williamsona za jeho revizionismus razantně odsoudil.¹⁷ Později se v tomto duchu objevily i další články. V jednom z nich autor navíc vzpomíná na situaci, kdy si v jisté chvíli, když si podával ruku s praktikujícím židem, uvědomil, že v určitém ohledu



Biskup Richard Williamson.

jsou na stejné frontě v boji proti zlu současného světa.¹⁸

Hnutí na křižovatce?

Takováto koncentrace židovskému národu vstřícných slov a odsouzení antisemitismu je možná v katolické tradicionalistické literatuře historicky unikátní, ale v každém případě je i ona součástí „kauzy Williamson“. Možná jsou svědectvím toho, že hnutí následovníků M. Lefebvra stojí na jisté historické křižovatce. Je jisté, že názory biskupa Williamsona nejsou v tomto hnutí ojedinělé, ostatně neproněsl je poprvé až v onom rozhovoru pro švédskou televizi. To, že protikoncilní tradicionalismus oslovuje často ty, kteří svět nahlížejí přes různé konspirační teorie, je zřejmé, jakož i fakt, že tyto teorie jdou ruku v ruce s nepřátelstvím či nenávisť vůči Židům. Nyní jsme svědky toho, že představitelé tohoto hnutí oficiálně – v takovéto podobě poprvé – antisemitismus i popírání holocaustu odsuzují¹⁹ a distancují se od těch, kteří tyto názory v hnutí šíří.²⁰

Samozřejmě jako zatím z ničeho z celé aféry, ani z tohoto nelze činit žádné závěry. Bez zajímavosti ovšem také není, že tradicionalisté, kteří nechtějí být viděni jako antisemité, mají na „své straně“ podporu několika židovských aktivistů, konkrétně dvou rabínů. Prvním je Jehuda Levin, mluvčí Unie ortodoxních rabínů USA a Kanady.²¹ Ten po vypuknutí rozruchu a vlně kritiky navštívil Vatikán, aby papeže podpořil. Prohlásil, že „chápe, proč papež nabízí ruku ke smíru tradicionalistům, protože mají katolicismu co nabídnout.“²² Dalším příkladem je chasidský rabín Mayer Schiller, který již dříve opakovaně veřejně podpořil *The Remnant* a celé hnutí kolem Bratrstva.²³ Ani z toho zatím nelze činit žádné závěry. Jde spíše o ojedinělé hlasy,²⁴ nicméně tyto

výroky činí případ složitějším, a tedy zajímavějším a příhodnějším k religionistickému, sociologickému i politologickému zpracování.

Závěr

Jak již bylo vícekrát řečeno, ke zhodnocení všeho, na co aféra kolem popírání šoa biskupem Williamsonem poukázala, chybí patřičný časový odstup. Tento článek byl pouze drobnou sondou do reakcí stoupenců hnutí založeného arcibiskupem Lefebvrem. Ani z nich není možné činit žádné velké závěry, ale je možné konstatovat, že se zde lze setkat s různými postoji k antisemitismu. Je zřejmé, že mnohým lidem v tomto společenství v čele s generálním představeným záleží na tom, aby hlas FSSPX byl v církvi slyšet a uvědomují si, že obraz antisemitů tomu brání. Není bez opodstatnění otázka, zda to nepřispěje k hlubšímu napětí, které nakonec může vyústit i v rozdělení tohoto hnutí.

Poznámka

K tématu se vztahuje i krátký rozhovor s Janem Schneiderem v rubrice „události“ na str. 29.

Poznámky

- 1 M. Mrázek, „Římskokatolické alternativy I.“, *Dingir* 1998, č. 4, s. 7 – 8.
- 2 M. Mrázek, „Časopis pro rebely. Nový katolický časopis vzbudil bouřlivé reakce.“, *Dingir* 2006, č. 3, s. 81 – 83.
- 3 Srov. např. L. Kyša, „Naše katolická ultrapravic“ a „Na otázku vztahu katolické strany a neonacistů odpověděl šéfredaktor časopisu Te Deum a místopředseda strany Národní sjednocení Martin M. Čejka“. Obojí *Dingir* 2007, č. 3, s. 78 – 79.
- 4 Tento článek vzniká v polovině února 2009.
- 5 William Dinges, „Roman Catholic Traditionalism“, in *America's alternative religions*, T. Miller (ed.), Albany: State University of New York Press, 1995, s. 106. Srov. článek stejného autora „Ritual Conflict as Social Conflict: Liturgical Reform in the Roman Catholic Church“, *Sociological Analysis*, 1987, Vol. 48, No. 2, s. 138-58.
- 6 Je zajímavé, že k prvnímu takovému oddělení došlo ještě před II. vatikánským koncilem. Šlo o hnutí vedené charismatickým americkým jezuitou Leonardem Feeneyem, který byl v roce 1953 exkomunikován kvůli svému učení, že bez křtu vodou a příslušnosti ke katolické církvi nelze dosáhnout spásy. Feeney založil řád *Slaves of the Immaculate Heart of Mary*, kolem kterého se soustředilo i laické hnutí. Dnes je většina z Feeneyových stoupenců sjednocena s papežem. (Srov. např. J. G. Melton, *Encyclopedia of American Religions*. 6th ed. Detroit: Gale Research, 1999, s. 237.)
- 7 Sedisvakantisté tvrdí, že římskokatolická církev v posledních desetiletích neměla a nemá žádného skutečného papeže, tedy že tento úřad je neobsazený.
- 8 Viz např. článek M. Kardinála Vlka na jeho osobních webových stránkách „Cesta dialogu s Kněžským bratrstvem sv. Pia X.“: „Pia X. si do svého názvu dala proto, že tohoto papeže uznávají za posledního platného papeže.“ (Staženo 10. 2. 2009, dostupné u URL: <http://www.kardinal.cz/index.php?cmd=article&articleID=325>).
- 9 Možné souhrnné označení pro skupiny, jež uznávají svého vlastního papeže.
- 10 Zvláště ostře se postavil proti přijaté verzi dokumentů o náboženské svobodě, ekumenismu a vztahu k jiným náboženstvím. Srov. např. R. M. Wiltgen, *Rýn se vlévá do Tiberu: Kronika II. vatikánského koncilu*, *Frydeck Místek: Michael s.a.*, 2007, s. 99-100 a 309.

⇒ *Dokončení poznámek a medailonek na straně 28 dole.*

Náboženství světa mají potenciál násilí vyvolat i zažehnat

NÁBOŽENSTVÍ A NÁSILÍ

Ivan O. Štampach

Po útlumu v éře sekularizace, zejména ve 20. století, se náboženství objevuje v nové síle ve veřejném prostoru, často znepokojivě v podobě nábožensky motivovaného násilí. Je radno prozkoumat potenciál k násilí v konkrétních náboženstvích a v náboženství vůbec a znovu položit otázku, nakolik náboženství je, nebo může být činitelem smíření.

Etický zlom

Kolem 6. století př. n. l., v době, pro níž Karl Jaspers (1883-1969) razil označení *axiální éra*¹ (s tím, že mělo jít o jakousi osu intelektuálních a kulturních dějin), došlo k paradigmatickému posunu,² který čeští autoři Heller a Mrázek³ označují výstižně, i když s jistým zjednodušením jako *etický zlom*. Širší souvislost tvořila relativizace mýtu a problematizace božské či absolutní skutečnosti. Tyto procesy probíhající souběžně s náboženstvími v různých částech světa byly vykládány tak, že náboženství mají více společného, než se dosud zdálo. Zejména se předpokládalo, že všechna náboženství předkládají stejné nebo podobné mravní normy. Toto spontánní přesvědčení ovšem naráželo na skepsi. Kritici měli za to, že prvky, které se mohou jevit jako shodné, mohou mít v odlišných kulturních souřadnicích jiný význam.

Na zmíněná přesvědčení i pochyby navázal rozsáhlý výzkumný a později vzdělávací projekt *světového étosu*, jehož iniciátorem je německý teolog a religionista Hans Küng (*1928). První etapu projektu vyznačují srovnávací publikace, které se zabývají křesťanstvím a vybranými významnými náboženskými systémy v širší, nejen etické souvislosti.⁴ Později se Küng se spolupracovníky koncentrovali na etické, zejm. sociálně etické otázky různých náboženství.⁵ Neposuzovali jednotlivá náboženství pouze zvnějšku, nýbrž nechali představitele těchto náboženství přímo vstoupit do debaty.⁶

Spoluautoři publikací realizujících küngovský projekt, jakož i iniciativní jednotlivci různého náboženského vyznání, kteří uspořádali ve dnech 28. srpna až 5. září 1993 v Chicagu konferenci nazvanou

Parlament náboženství světa, potvrzují dalekosáhlou etickou shodu, která se týká i otázky násilí. Zároveň je však třeba si uvědomit, že v Parlamentu nejsou církve a náboženské společnosti svými členy nějak oficiálně zastoupeny. Jde spíše o iniciativní jednotlivce. Jejich spolehlivost v roli svědků vlastní tradice a jejich vliv na domácí náboženské prostředí nejsou jisté.

Teoretická shoda ohledně násilí

Shromáždění roku 1993 za účasti všech obvykle uváděných významných náboženství přesahujících regionální či etnické meze, ba i příslušníků některých archaických etnických náboženství vydalo prohlášení. Základní shoda byla vyjádřena ve čtyřech krátkých závazcích, z nichž hned první je formulován takto: *Závazek ke kultuře bez násilí a ke kultuře úcty ke všemu živému (příkazy: Nezabiješ! nebo pozitivně: Cti život!, řešit konflikty zásadně bez násilí v rámci právního řádu, chránit i život zvířat a rostlin, ochrana a podpora menšin)*. Všem čtyřem bodům, z nich další vyjadřují shodu ohledně solidarity, spravedlnosti, tolerance a rovnoprávnosti mužů a žen, předchází stručně odvolání na základní pravidlo v této podobě: *Základem světového étosu je požadavek lidskosti ve smyslu opravdové lidskosti, humanity*. Tento požadavek lze vyjádřit apelem: *„S každým člověkem je třeba zacházet lidsky!“*. Existuje také princip, zlaté pravidlo, které vyjádřeno pozitivně zní: *„Co chceš, aby druzí činili tobě, to čin také ty jim!“*⁷ Každému ze čtyř bodů je pak dále věnována samostatná kapitola.

Teoretickým završením Küngova projektu, nebo aspoň jedné jeho etapy byla publikace *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Násilí a náboženské pomoci

při jeho překonávání se podrobně věnuje v kapitole V. *Světový mír – výzva světovým náboženstvím*.⁸ Příznačné je, že netlumí náboženskou výzvu k nenásilí a míru adresovanou světovým mocnostem. Formuluje kapitolu naopak jako výzvu náboženstvím. Historicky je ukazuje nejen jako činitele smíření, ale i jako podněcovatele a aktéry násilného jednání.

Praktická role v násilném jednání

Mírotvorných aktivit ve smyslu küngovského projektu, např. procesu navazujícího na zmíněný *Parlament náboženství světa*, různých mezináboženských setkání směřujících k míru mezi civilizacemi, se účastní iniciativní jednotlivci a skupiny. Vedení náboženských organizací se obvykle vyslovují pro smíření. Je však třeba si uvědomit, že náboženství jako celky mají pružné a přístupné hranice a žádné z významných náboženství dnešního světa nemá oficiální reprezentaci. Záleží pak právě na jednání jednotlivců a skupin. Vedle těch ekumenicky a dialogicky naladěných jsou i skupiny agresivní. Hans Küng vyhodnocuje celkovou zkušenost s praktickou rolí náboženství takto: *Ve skutečnosti se nevyhne smutnému zjištění: náboženství se na přechodu k třetímu tisíciletí nejeví jako velcí pomocníci při zrodu nového étosu, ale i jako velcí narušitelé světového míru*. Po stručném výčtu ohnisek konfliktů s účastí náboženství v dalším odstavci dodává: *Vskutku nechybí strašné příklady, jak náboženství povzbuzují k nenávisti a nepřátelství, jak mohou inspirovat k válkám a legitimovat je*.⁹

Významným činitelem násilí je náboženský fundamentalismus. Teologicky motivované hnutí v USA, které na přelomu 19. a 20. století akceptovalo pro sebe označení *fundamentalismus*, postupně přijalo politický program. Ve Spojených státech je spojen zejména s hnutími jako Moral Majority Coalition, kde se hovoří o evangelikální revoluci a vedle takových bodů, jako je mravnostní cenzura nebo odmítnutí dodatku k Ústavě o rovnosti pohlaví, zaujímají jeho představitelé i vojensko-strategické postoje, totiž odmítnutí dohod o omezení strategických systémů. Zakladatel ideově spřízněné Christian Coalition Pat Robertson vyzýval v televizním kázání 22. 8. 2005 k atentátu na venezuelského presidenta H. Cháveze. Proslavil se četnými ostrými slovními útoky na islám. Náboženská pravice tohoto typu odmítá stejná práva pro všechna vyznání. Její reprezentant Jerry Falwell (1933-2007) prohlásil v kázání roku 1958,

že rasová integrace povede k rozkladu bílé rasy. I když dnes to dnes již není programovým bodem, praktiky zpochybňující rasovou rovnost amerických občanů přetrvávají v tomto prostředí do konce 20. století.

Z křesťanského prostředí se přeneslo označení *fundamentalismus* i na část islámského náboženského spektra, např. na hnutí radikální reformy, které se začalo formovat ve druhé polovině 18. století a jehož významným činitelem byl Muhammad ibn Abd-al-Wahhab (1703-1792), a na obdobně směry v sunnitském a ší'itském islámu. Tato původně spíše náboženská hnutí se ve 20. století propojila s bojovným emancipačním hnutím obyvatel islámských zemí, zaměřeným proti evropským koloniálním mocnostem, někdy i s radikálním nacionalismem. Odborníci Luboš Kropáček¹⁰ a Miloš Mendel¹¹ ukazují, jak těsně je s tímto pojetím náboženství spojená politická agenda včetně násilných, případně i teroristických činů.

Podněty k násilí?

Tendence k fundamentalismu a jeho krajní, násilné podobě se připisují spíše monoteistickým, profetickým náboženstvím, tj. judaismu, křesťanství a islámu. V této souvislosti se poukazuje na legitimitu násilí ve jménu jediného pravého Boha v jejich kanonické literatuře. Uvádí se místa z Bible, např. tato zpráva, uvedená jako splnění úkolu od Hospodina: *V oné době jsme dobyli všechna jeho města, vyhubili jsme každé jeho město jako klaté, muže, ženy i děti; nenechali jsme nikoho vyvážnout. Jen dobytek a kořist z měst, která jsme dobyli, jsme si ponechali jako lup* (Deuteronomium 2, 34-35). Jako přímý Boží pokyn čteme o něco dále: *... úplně vybijete obyvatele toho města ostrím meče, zničíš je ostrím meče jako klaté, i všechno, co je v něm, i jeho dobytek* (Dt 13, 16).¹² Takových míst jsou desítky v biblických knihách Deuteronomium, Jozue, 1. Samuelova, 1. a 2. Paralipomenon. Podobně v Koránu nalézáme texty jako: *Když se setkáte s nevěřícími, stínejte jim hlavy, dokud mezi nimi nezpůsobíte dostatek krveprolití. Pak je spoutejte pevnými okovy. Pak bude čas na omilostnění nebo výkupné (47:4) nebo A až uplynou posvátné měsíce, pak zabíjejte modloslužebníky, kdekoliv je najdete, zajímejte je, obléhejte je a chystejte proti nim všemožné nástrahy!* (9:5).¹³

Připomenuté texty samy ještě nestačí na to, abychom těmto náboženstvím připsali násilné sklony *en bloc*. Argumentuje se širším kontextem, bez kterého texty povzbuzující k násilí nemůžeme dobře pochopit.

Upozorňuje se na nutné rozlišení jednotlivého případu a obecné normy. Připomíná se postupné zjevení, kde tato etapa zahrnující násilné jednání byla přizpůsobena méně připraveným lidem, a je nahrazena či doplněna jiným, nenásilným přístupem. Argumentuje se též paralelními texty v těchto kanonických pramenech, doporučujícími smíření, odpuštění, milosrdenství a shovívavost. Dnes už není obvyklé, ale v raných dobách dějin zmiňovaných náboženství se nesnáž s těmito texty odstraňovala jejich alegorickým výkladem. Fyzický boj se pak vykládá jako znázornění boje duchovního, např. boje proti nižším vášním.

Náboženství indického původu bývájí obecně pokládána za nenásilná. Žádné z božstev polyteistického panteonu, i když je uctíváno s monolatrikou oddaností, nevznáší exklusivistické a absolutní nároky. Novější, západním světem poučené a na západní (a jiné importované) hodnoty reagující směry jako Árja Samádž a Višva hindú parišad počítají s celosvětovým uplatněním očištěného védského náboženství, resp. chtějí chránit hinduismus v Indii před cizími vlivy. Druhému z hnutí jsou připisovány násilné akty, např. zboření Báburovy mešity v Ajódze nebo útoky na křesťany a muslimy.¹⁴ Ba i v buddhistickém prostředí se občas vyskytne násilí. Vyskytují se zprávy o tom, že útoky sinhálských buddhistických jednotek proti tamilské buddhistické separatistické menšině na Sri Lance (včetně civilního obyvatelstva) mají i náboženský charakter. Z poněkud vzdálenější historie lze připomenout aktivní podporu zenových a jiných buddhistických autorit v Japonsku militaristickému režimu, který vedl ničivou válku v jihovýchodní Asii ve spojení s nacistickým Německem.¹⁵

Možná očekávání

Je možno učinit předběžný závěr o shodě náboženství, že společná orientace na duchovní skutečnost je přibližuje i k sobě navzájem. Jinými slovy, že duchovní zakotvení prospívá humanismu. Důsledně pojmáaná transcendence náboženského protějšku činí každý imanentní, pozemský důvod násilí nedostačujícím. Na druhé straně ale zjišťujeme v náboženstvích potenciál jednat násilně, zejména tehdy, když transcendenci svého protějšku neunesou a zařadí ji mezi ostatní imanentní hodnoty, nejčastěji politického charakteru. Pak náboženství degeneruje v ideologii a stává se tedy nástrojem etnických a sociálních konfliktů.

Náboženství, ochotná k dialogu mezi sebou a se sekulární kulturou, mají větší šanci nalézat ve svých pramenech podněty k míru, respektu, službě a spolupráci. ■

Poznámky

- 1 V německému originálu *die Achsenzeit*, mj. v publikaci z pozůstalosti Karl JASPERS: *Weltgeschichte der Philosophie* (Einleitung) München: R. Piper, 1982.
- 2 Ve smyslu publikace Thomas S. KUHN: *Struktura vědeckých informací*, Praha: Oikymen, 1997, ovšem s rozšířením z původních oblastí vědy na další oblasti kultury.
- 3 Jan HELLER, Milan MRÁZEK: *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*, Praha: Kalich, 2004.
- 4 V české verzi jde o čtyři publikace: Hans KÜNG, Heinrich von STIETENCORN: *Křesťanství a hinduismus*, Praha: Vyšehrad, 1997, též a Heinz BECHERT: *Křesťanství a buddhismus*, tamtéž, 1997, též a Josef van ESS: *Křesťanství a islám*, tamtéž 1998 a též a Julia CHING: *Křesťanství a náboženství Číny*, tamtéž 1999; k této sérii přistupuje jinak koncipovaná srovnávací studie judaismu, křesťanství a islámu Karl-Josef KUSCHEL: *Spor o Abrahama: co židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje*, Praha: Vyšehrad, 1997.
- 5 Plodem této etapy práce je publikace (v české verzi) Hans KÜNG: *Světový étos pro politiku a hospodářství*, Praha: Vyšehrad, 2000.
- 6 Hans KÜNG, Karl-Josef KUSCHEL: *Prohlášení k světovému étosu. Deklarace Parlamentu světových náboženství*, Brno, CDK, 1997.
- 7 Obě citace z *Prohlášení*: *ibid.*, s. 17-18.
- 8 KÜNG, *Světový étos*, s. 145 - 192.
- 9 *Ibid.*, s. 145.
- 10 Luboš KROPÁČEK: *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 2003.
- 11 Miloš Mendel: *Islámská výzva: Z dějin a současnosti politického islámu*, Brno: Atlantis, 1994.
- 12 Biblické citace jsou z Českého ekumenického překladu.
- 13 Citace z Koránu jsou převzaty z publikace Ivan HRBEK (ed.): *Korán*, Praha: Academia, 2000.
- 14 Ram Sharan SHARMA: *Ramjanmabhum-Baburi Masjid: a historian's report to the nation*, nakladatel neuveden, 1991.
- 15 Brian (Daizen) A. VICTORIA: *Zen at War*, New York & Tokyo: Waterhill, 1997.

Religion and Violence

In this article the author describes, analyzes and evaluates the different possibilities of how religions relate to violence. Religious motivation in relation to violence tends to be very ambiguous: many religious leaders in contemporary world are activists for peaceful coexistence and cooperation among people of different religious, ethnic and cultural backgrounds. At the same time, fundamentalist and extremist religious groups are one of the major threats for peace in global politics. The author shows and documents how we find potential resources for peaceful coexistence, but also for a militant confrontation in all world religions.

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach (*1946) je vedoucím Katedry religionistiky a filosofie na Fakultě filozofické Univerzity Pardubice.

Náboženské násilí není v Izraeli dominantní, přesto ho nelze přehlížet

JUDAISMUS A NÁSILÍ V IZRAELI

Marek Čejka

V souvislosti se vztahem násilí a abrahámovských náboženství můžeme od jejich stoupců velmi často slyšet názor, že tyto tradice jsou ze samé podstaty mírumilovné a nenásilné. Konkrétní příklady násilí s nimi spojené dávají věřící maximálně do souvislosti s excesy marginálních fundamentalistů, respektive s činy „obránců víry“ proti vnějšímu nebezpečí. Náboženské násilí však není abrahámovskými věřícími rozhodně pokládáno za něco systémového. Tato slova můžeme slyšet od křesťanů, muslimů i Židů. To však stoupcům abrahámovských tradic nebrání v tom, aby se obviňovali z rozpoutávání násilí proti sobě. Mezi zvláště oblíbená tvrzení naší doby patří obviňování islámu a jeho posvátných textů z násilí. Naopak někteří muslimové rádi účelově připomínají křesťanské křížové výpravy a část Židů zase podobně pragmatickým způsobem operuje s pojmy křesťanského a muslimského antisemitismu.

Není samozřejmě možné paušálně tvrdit, že v přístupu dnešních náboženství a náboženských autorit k násilí nelze vidět rozdíly. Je ale určitě možné potvrdit i fakt, že ve všech abrahámovských náboženstvích lze nalézt v současnosti velmi negativní a násilné tendence, které neopravňují nikoho z jejich stoupců tvrdit, že jejich náboženství je násilí prosto a je „náboženstvím míru“, zatímco jiná náboženství mohou být ze samé své podstaty „agresivní“.

Vedle dnes mediálně tak velmi dobře viditelného islámského extremismu a nejrůznějších podob teroru a náboženského fundamentalismu s ním spojených nelze nezpomenout fanatismu v balkánském či severoirském konfliktu, který na sklonku 20. století prováděli neznámí ve jménu své víry „dobří křesťané“. V trojici abrahámovských náboženství nezůstal násilí ušetřen ani judaismus. Židů je sice nesrovnatelně nižší počet než současných muslimů a křesťanů, přesto lze zaregistrovat skutečnost, že některé současné podoby judaismu na sebe vzaly – hlavně v prostředí židovského státu – velice militantní podoby. Pro násilí, které mají na svědomí židovští náboženská extrémisté, je charakteristické, že není zaměřeno pouze proti Arabům, ale jeho cílem mohou být i umírnění Židé (míroví aktivisté, umírnění politici).

V tomto článku se zaměříme na vztah současného judaismu k násilí a podíváme se, jak vypadá situace v Izraeli, tedy v jediném státě světa, kde žije židovská většina.

Historické základy

V židovství jako v nejstarším z abrahámovské trojice má vztah k násilí historicky

Tóra samotná se zabývá násilím na mnoha místech (některá základní ustanovení ohledně násilí můžeme najít např. v Exodu 21; Deuteronomiu 19 apod). Velký počet ustanovení najdeme v Talmudu a halachické literatuře.¹

Jsou velké rozdíly ve vztahu mezi židovstvím a násilím v biblickém období, v období židovské diaspory (kdy byli Židé neznámí hlavně objektem násilí) a v období po vzniku novodobého státu Izrael. Násilí páchané ve jménu judaismu v dnešním Izraeli má paralely s násilím páchaným ve jménu islámu a částečně i křesťanství. Uvnitř judaismu se totiž v 19. a 20. století podobně jako v křesťanství a v islámu objevila řada modernisticko-fundamentalistických proudů.²

Násilí a judaismus v současném Izraeli

V judaismu se stal jedním z nejvýraznějších hnutí náboženský sionismus. Zde je potřeba zdůraznit fakt, že „si-

onismus“ jakožto moderní židovský nacionalismus (či politická ideologie) je do značné míry sekulární fenomén a nejedná se o náboženský pojem. Vždyť jednou z příčin vzniku sionismu byl právě protest proti tradičnímu (hlavně východoevropskému, hluboce zbožnému) židovství. Spory mezi ultraortodoxními Židy a sionisty na sebe následně vzaly nejen tvář intelektuálního konfliktu mezi rabínskými a sio-



Spor osadníků, muslimů a policistů na Chrámové hoře v Jeruzalémě.
Foto: Marek Čejka.

nejhlubší kořeny. Odkazy na násilí různého charakteru můžeme najít na mnoha místech Tóry a jiných náboženských textů: od biblických bitev, vražd, tvrdých sankcí židovského trestního práva až po hubení pronárodů, historii starověké extremistické sekty zélótů či krvavé příběhy o siláku Samsonovi (který pobil oslí čelisti v bitvě u Lechi tisíc mužů a nakonec ukončil svůj život sebevražděným atentátem v Gaze).

nistickými autoritami, ale v období po roce 1948 nezřídka i podobu repre- sí ze strany izraelských bezpečnostních složek vůči protestům ultraortodoxních Židů (*charedim*) zastávajících hluboce antisionistické postoje.³

Oproti tradičnímu ultraortodoxnímu judaismu *charedim* se pokusil náboženský sionismus o syntézu mezi ortodoxním judaismem a světským sionismem. V tomto procesu sehráli klíčovou roli rabín Avraham Jicchak Kook a jeho syn Cvi Jehuda Kook. Výsledkem byl

náboženský sionismus, který se dnes dělí rovněž do několika proudů a má v Izraeli i v židovské diaspoře statisíce stoupenců. V Izraeli tak dnes lze narazit jak na umírněné náboženské sionisty, kde na jednom pólu této komunity můžeme najít rabína Menachema Fromana z židovské osady Tekoa, který se pokouší mírově koexistovat s Palestinci,⁴ přes poměrně radikální náboženské sionisty v izraelském parlamentu, až po druhý pól, kde jsou nejtvrďší židovští extremisté, kteří se rekrutují hlavně z řad náboženských osadníků na Západním břehu. Právě z tohoto prostředí pocházel masový vrah Baruch Goldstein, který pronikl v roce 1994 do hebronské Jeskyně patriarchů a postřílel zde 29 modlících se muslimů. Sympatie ke Goldsteinovi a osadnictví má i Jigal Amir, vrah izraelského premiéra Jicchaka Rabina, který si odpykává doživotní trest v izraelském vězení.⁵ Velmi nebezpečný byl i radikalismus některých dalších nábožensky sionistických extremistů a jejich skupin (např. osadnického hnutí *Guš Emunim*). Jen šťastnou náhodou či pečlivou prací izraelských tajných služeb byly na poslední chvíli zmařeny pokusy židovských extremistů vyhodit do povětří mešity na Chrámové hoře. Podobně se podařilo zabránit útokům na arabské autobusy plné cestujících.

Kahanismus

Pravděpodobně nejnegativnější postavou v souvislosti se vztahem judaismu a násilí v novodobé izraelské historii byl americký rodák rabín Meir David Kahane. V roce 1968 založil v USA Židovskou obrannou ligu (JDL). Kahane zanedlouho přesídlil do



Modlitby u Zdi nářků.

Foto: Vojtěch Vlk.

Izraele, kde vytvořil pobočku Ligy a přejmenoval ji na Kach (hebrejsky „tak“). Ta na sebe již ve svých počátcích v Izraeli upozornila četnými rasistickými výpady proti černým Židům pocházejícím z Afriky. Pro své ultraradikální názory, aktivity a provokace byl Kahane dokonce uvězněn. Přesto se nakonec v roce 1984 dostal do izraelského parlamentu. V listopadu 1991 byl Meir Kahane zavražděn v USA radikálním islamistou.⁶

Kahane měl a dodnes má v Izraeli řadu stoupenců. Příмым pokračovatelem jeho politiky se stal jeho syn Benjamin Kahane, který založil stranu Kahane chaj! (hebrejsky „Kahane žije!“). V roce 2000 však zemřel podobně jako jeho otec, když se stal obětí palestinských radikálů. Přes násilnou smrt hlavních protagonistů není kahanismus ani v dnešním Izraeli mrtvou ideologií. Jedním z nejdůležitějších izraelských politiků se v parlamentních volbách 2009 stal politický extremist a bývalý člen Kachu Avigdor Liberman. Ten umí na veřejnosti prezentovat své politické postoje podstatně diplomatičtěji než nekompromisní ultraradikálové. Spíše marginální, ale nepřehlédnutelné, jsou i další současné izraelské osobnosti více či méně inspirované kahanismem, např. rabín Šalom Ber Wolpo nebo politický extremist Baruch Marzel z Hebronu.

Zatím na okraji

Podobně jako v křesťanství a islámu nepřevažují ani v současném judaismu proudy, které by bylo možné označit za násilné, fundamentalistické a extrémní. Jsou sice nepřehlédnutelné, ale nejsou politicky

mainstreamové. Přesto i u politického judaismu existuje (podobně jako u některých odnoží moderního islamismu) nebezpečí, že vliv militantních proudů bude narůstat. V případě islámu je kvůli velikosti tohoto náboženství a počtu stoupenců v mnoha zemích světa tato tendence velmi obtížně kontrolovatelná. U judaismu je situace jednodušší, neboť židovští náboženští extremisté získávají reálný vliv prakticky pouze v Izraeli.⁷ Omezení růstu židovského náboženského fundamentalismu a jeho podpory násilí tak bude do budoucna důležitým úkolem všech izraelských vlád.

Poznámky

- 1 Z talmudických traktátů se násilím a souvisejícími právními otázkami zabývají především traktáty čtvrtého oddílu (Nezikin). Některé z nich, např. Bava kama, se zabývají problematikou krádeže, loupeže, ublížení na zdraví, nehodami a podobně; Sanhedrin (ustanovení soudu); Makot (o bití, o bití křivých svědků, neúmyslné zabití, trest mrskání, atd.). Tyto traktáty lze v anglickém překladu najít například zde: <http://www.come-and-hear.com/talmud/>.
- 2 Viz KEPEL, G.: *Boží pomsta – křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*, Atlantis, Brno 1996.
- 3 K této tematice podrobněji viz ČEJKA, M.: *Judaismus a politika v Izraeli*, Barrister & Principal, Brno 2009.
- 4 Viz např. rozhovor Pavly Jazairiové s rabínem Fromanem v knize JAZAIRIOVÁ, P.: *Izrael a Palestina, Palestina a Izrael*, Praha 1999.
- 5 Viz SPRINZAK, E.: *Brother against Brother – Violence and Extremism in Israeli Politics*, The Free Press, New York 1999, str. 253–258.
- 6 O rabínu Kahanem blíže viz ČEJKA, M.: *Judaismus...* str. 221–227.
- 7 Židovští náboženští extremisté existují i v USA a některých dalších zemích, kde jsou větší židovské komunity. Jejich role je však v těchto zemích v naprosté většině případů marginální.

Judaism and Violence in Israel

In this article the author focuses on the different attitudes towards violence in Judaism. He starts from the historical origins and sacred texts of Jewish faith and shows how the issue of religiously legitimate violence is treated in normative sources of Judaism. Then he focuses on the contemporary political and religious situation in the State of Israel, especially in relation to the question of how different branches of contemporary Judaism view the religious legitimacy of Zionism and its political (and sometimes militant) implementation. The author also analyzes the relation between religious Zionists and the secular political authorities in contemporary Israel.

JUDr. PhDr. Marek Čejka, Ph. D. (*1975) vystudoval právo a politologii. Mnohokrát navštívil Blízký východ a v letech 2001–2002 absolvoval stáž na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě. Zabývá se kromě jiného přednáškovou činností na několika českých univerzitách a je autorem knih *Judaismus a politika v Izraeli* (2002, 2009), *Izrael a Palestina* (2005), *Encyklopedie blízkovýchodního terorismu* (2007) a řady vědeckých i populárních článků.

Problémy orientace v otázkách hinduistického extremismu

NÁSILÍ, NENÁSILÍ A HINDUTVA

Tereza Huspeková

Setkáme-li se v kontextu současné evropské kultury s náboženskými hnutími či výukovými programy, jejichž kořeny jsou zapuštěny v tradici indického myšlení, jedná se v řadě případů o směry navazující na různé školy filosofie a meditační praxe, jež bývá zaměřena především na vnitřní duchovní cestu jedince. Pojmy jako „východní náboženství“ či „indická spiritualita“ bývají často vyslovovány jedním dechem s koncepty odkazujícími na nenásilí, vegetariánství a všeobjímající náboženskou toleranci. Pro řadu lidí na západě se pak ikonou indické spirituality a morálních hodnot stala pokojná tvář Mahátmy Gándhího, usilujícího o nenásilné prosazování reforem v boji o nezávislost Indie.

Tím více šokující se však mohou v západním světě zdát zprávy o nedávném výbuchu nábožensky motivovaného násilí v indickém státě Urisa, při němž se hinduističtí extrémisté obrátili proti tamní křesťanské menšině, o neustálých střetech mezi hinduisty a muslimy v různých částech subkontinentu, či politice strany BJP (angl. přep. Bharatiya Janata Party; Indická lidová strana) prosazující radikální *hindutvu* (dosl. „hidskost“) v souvislosti s úsilím o stavbu hinduistického chrámu na místě zničené mešity v Ajódze. Orientace v této problematice může být velmi obtížná, neboť vyjádření zúčastněných stran jsou obvykle z pochopitelných důvodů značně zaujatá, a odborné publikace zabývající se náboženským extremismem a terorismem

v současném světě téma hinduistického nacionalismu nezdírkou vynechávají.¹

Kromě toho je situace dále komplikována obvyklými problémy, jež v různé míře zasahují většinu témat na poli indologie, a to především přílišným rozsahem studovaných dat, nejasným vymezením pojmů a konečně propleteností různých rovin studia. Indický subkontinent v sobě zahrnuje řadu nepřilíš sourodých oblastí a kulturních tradic s odlišnou historií a socio-ekonomickým pozadím, a i v rámci jednotlivých území bývá společnost různým způsobem stratifikována. Problém indického nacionalismu se tak často přelévá do problému komunalismu a animozity různých kast a místních náboženských skupin. I v případě celoindických nacionalistických orga-

nizací se pak motivace a cíle jejich odnoží mohou v jednotlivých oblastech subkontinentu značně lišit.

Dále vstupuje do hry nejasné vymezení pojmu hinduismus, a to jak v rámci odborného diskurzu, tak i v současné indické politické praxi. Obecně přijímaná definice tohoto pojmu neexistuje a v různých kontextech do něj lze zahrnout různé tradice z různých časových období.² I v jednotlivých vrstvách indické společnosti se názory na to, kdo je a kdo není hinduista, mohou značně lišit a vyvíjet. Je typické, že například útoky při násilnostech ve státě Gudžarát na začátku 80. let byly zpočátku vedeny vyššími kastami proti státům zvýhodňovaným „nehinduistům“, tedy nízkým nedotýkatelným kastám, kmenovému obyvatelstvu a muslimům, zatímco ke konci střetů byla po vytrvalé agitaci extrémních hinduistických skupin usilujících o získání podpory nízkých kast většina útoků namířena pouze proti muslimům a v násilnostech následujících let již členové nízkých kast bojovali proti muslimům pod označením „hinduisté.“³

Konečně i samotná hranice mezi náboženským a nenáboženským je v rámci indického subkontinentu velmi nezřetelná. I pokud odhlédneme od obvyklých definičních potíží s pojmem náboženství, oddělit od sebe prvky „sekulární“ a „náboženské“ se může v převážně ortoprakticky zaměřených indických tradicích zdát prakticky nemožné. Kromě toho užívání slova „religion“ v indické angličtině v opozici ke „culture“ či „social custom“ se překvapivě někdy vztahuje jen na vnitřní neortopraktickou stránku toho, co bychom asi obvykle nazvali náboženstvím, a tak například radikální

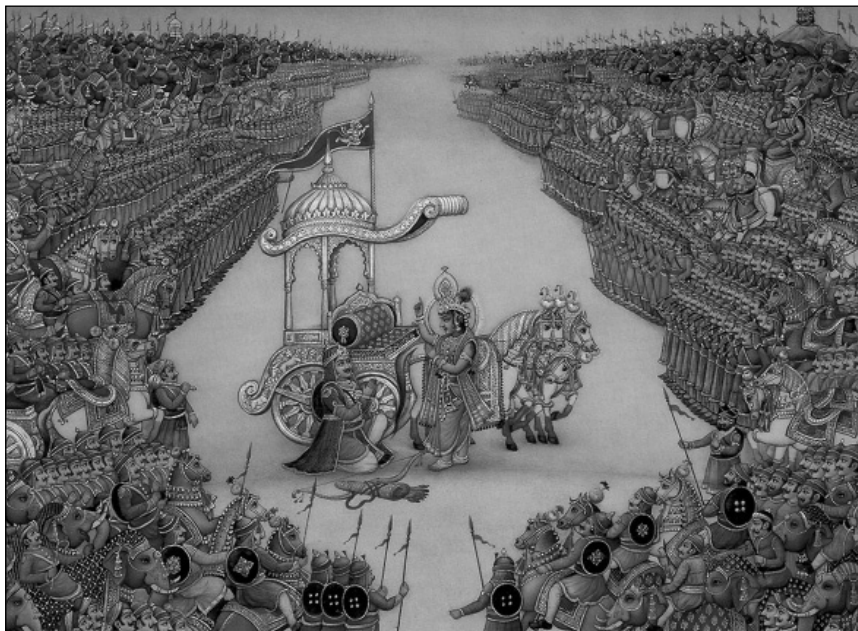


Oběť kozla v Šanimandiru při svátku Džagadrátri v Kolkatě.

Foto: Tereza Huspeková.

Tento článek prošel recenzním řízením.

hinduistická organizace RSS (angl. přep. Rashtriya Swayamsevak Sangh, Národní svaz dobrovolníků) může bez potíží tvrdit, že náboženství je „soukromou záležitostí, otázkou osobního vztahu člověka k Bohu.“⁴ Ostatně i sami představitelé radikální hinduistické pravice často s náboženskou i sekulární symbolikou různým způsobem operují a manipulují, a tak zatímco někdy je posvátnost krávy v Indii použita jako symbol širších nábožensko-politických



Nejslavnější indický epos Bhagavadgíta se odehrává na bitevním poli. Sám Bůh Kršna v něm přesvědčil vojevůdce Ardžunu, aby bojoval a zabíjel.

snah, jindy je nábožensky motivované úsilí o zákaz zabíjení hovězího dobytka skryto za racionalizaci o ekonomické užitečnosti produkce kravského mléka.⁵

Každé ze zmíněných témat by jistě zasluhovalo samostatnou studii mnohonásobně přesahující rozsah tohoto článku, přesto se v následujících odstavcích pokusím alespoň některé základní obrysy problematiky současného nábožensky legitimovaného násilí v rámci indického kulturního prostoru.

Násilí či nenásilí: Obsah pojmu *ahimsá* v kontextu indické kultury

Ačkoliv termín nenásilí, jenž se často používá jako překlad pojmu *ahimsá*, bývá v západním světě obvykle spojován s pacifistickou politikou indického duchovního vůdce Mahátmy Gándhího, samotný termín *ahimsá* lze přeložit spíše jako „nezraňování“ a jeho konotace v rámci autochtonních indických tradic jsou značně odlišné. H. W. Bodewitz uvádí, že myšlenka pacifismu nebyla v rámci hinduismu nikdy zvlášť zakořeněná⁶ - naopak se často v indických eposech setkáváme s hrdiny z bojovnické kasty *kšatrijů*, pro něž byl boj a obrana řádu vyloženou povinností, a tak například i text *Bhagavadgíty*, jednoho z klíčových textů současného hinduismu, bývá stejně často používán k legitimizaci pacifismu, jako k legitimizaci násilného boje coby nutné povinnosti v boji proti zlu (ať už je tím v kontextu hinduistického nacionalismu míněno cokoliv). Ani *ahimsá* jako synony-

mum vegetariánství není v rámci indického kulturního prostoru rozšířena nijak plošně a obecně se jí dařilo spíše v „heterodoxních“ tradicích buddhismu a džinismu, v různých reformních hnutích a v rámci asketických tradic.⁷ Védské texty vegetariánství nijak nevyzdvihují, ostatně i v řadě současných kultů, které bývají dnes bez potíží řazeny do rodiny hinduistických tradic, jsou zvířecí oběti a nevegetariánské obětiny zcela běžné a často i předepsané, a problém *ahimsy* tak bývá nezdědka spojen spíše s oblastí rituální poskvrny než s morálními otázkami ve vztahu k násilí páchanému na druhém člověku. Kromě toho i v případě směrů, které různé aspekty *ahimsy* explicitně zdůrazňují a vyzdvihují, mohou být teoretické maximy v praxi aplikovány různým způsobem. Z tohoto hlediska nám již nemusí připadat překvapivé, že kupříkladu džinismus, jenž v důsledném praktikování *ahimsy* byl ochoten dojít až k ideálu naprostého ustání činnosti a dobrovolné smrti hladem, ve svém politickém učení často bez potíží schvaloval obranný boj a dokonce byl v některých případech ochoten předefinovat obraz ideálního bojovníka v termínech běžně spojovaných s ideálem džinistického askety.⁸ Ostatně, jak podotýká Bodewitz, i sám Gándhí vyjadřoval podporu Britům v bojích první světové války, které považoval za spravedlivé.⁹

Hindutva: Vývoj a sebepojetí

Ačkoliv vznik a rozvoj nacionalismu v koloniální a postkoloniální Indii byl podmíněn

řadou faktorů, klíčovou roli v tomto procesu hrála potřeba kulturního sebevymezení „indického národa“ proti britské koloniální vládě a následné úsilí o samostatnost Indie jako moderního národního státu.¹⁰ V rámci široké škály různých variant indického nacionalismu lze rozlišit dva základní směry. Na jedné straně jde o převážně sekulární politiku Indického národního kongresu, jež je postavena spíše na teritoriální definici indického státu objímajícího všechny náboženské skupiny a jejich kulturní dědictví bez zvýhodňování hinduistické většiny. Na

opačné straně spektra se však setkáváme s hinduistickým nacionalismem, který se snaží vymezit národní kulturní identitu v konfrontaci s „neindickými“ minoritami, především tedy s muslimy a případně také s křesťany,¹¹ a který v určitých kontextech téměř splývá s pojmem *hindutva*, což v překladu znamená „indickost“ či „hidskost“ (v angličtině „Hinduness“). Za „Bibli hinduistického nacionalismu“ tak někdy bývá označován text *Hindutva: Who Is a Hindu?* revolučního nacionalisty V. D. Sávarcara, který byl publikován roku 1922. Sávarcar zde vztahuje označení „Hindu“ na každého, kdo „se cítí připoután k zemi, jež se rozprostírá od Sindhu k Sindhu jako k zemi svých předků, kdo zdědil krev oné vznešené rasy... a kdo... zdědil *hindu sanskriti*, hinduskou civilizaci, a považuje ji za vlastní...“¹² Zahnutí jsou tedy i indiští buddhisté, džinisté a – z hlediska pozdějších napjatých vztahů spíše teoreticky - sikhové, ale zároveň jsou vyloučeni ti obyvatelé Indie, jejichž „svatým městem“ je Mekka, Řím či Jeruzalém. Pojem *hindutva* je pak vymezen spíše jako označení socio-kulturní identity v opozici k hinduismu, který podle Sávarcara jako „hinduské náboženství“ tvoří jen jeden z aspektů *hindutvy*.¹³

Na Sávarcarově definici postavil své názory i K. B. Hédgévar, zakladatel již zmíněné organizace RSS, jež dodnes hraje klíčovou úlohu na poli militantního hinduismu, společně se skupinami, jako je politická strana BJP či – spíše proklamativně – apolitická VHP (angl. přep. Vishva Hin-

du Parisad, Světová hinduistická rada, tedy sdružení spřízněných hinduistických náboženských vůdců), tvořících rodinu radikálních organizací Sangh Parivar. Hédgévar od začátku v RSS prosazoval kult celibátní mužné fyzické zdatnosti a reformátorem Vivékánandou propagovaný ideál „mužnosti“, který měl učinit přítrž „slaboštví“ indické společnosti.¹⁴ V tomto kontextu se pak RSS vyvinula do podoby militantní polovojensky organizované sítě, jež svou úlohu definuje spíše v termínech „služby ve společnosti, jejíž cíle jsou ale implicitně politické a nacionalistické.“¹⁵

Náboženská symbolika ve službách hindutvy

„Sekulární“ sebedefinice některých těchto militantně hinduistických skupin je samozřejmě spíše náterem, který se snaží distancovat hnutí od „zaostalých“ tradičních forem hinduismu. Náboženská symbolika je přitom v indickém národním hnutí přítomna od samého jeho počátku. Například již v 19. století v díle Ánandamath bengálského spisovatele Bankimčandry Čattopádjháje, byla „Matka Indie“ explicitně spojena s bohyní Durgou, jež je jako ztělesnění jak ideálu dokonalé matky, manželky a živitelky, tak výrazu bojozné ženské energie dodnes využívána jako emblém ženských odnoží RSS a VHP.¹⁶ Obraz Indie jako mateřské bohyně je ostatně určitým způsobem zakořeněn v povědomí většiny obyvatel hlásících se k hinduismu a na několika místech byly dokonce vystavěny chrámy explicitně uctívající „Matku Indii“ v podobě mapy subkontinentu.

Politické cíle RSS se jinak soustřeďovaly například na již zmíněný zákaz zabíjení krav, ale především na „znovuobnovení“ chrámu v předpokládaném rodišti božského hrdiny Rámy, jež údajně stával na místě Báburovy mešity, zbořené v 90. letech hinduistickými radikály v Ajódze. RSS tak – stejně jako ostatní přídružené organizace – běžně využívá explicitně náboženskou symboliku k explicitně nábožensky motivovaným cílům, jejichž prosazování je nezřídka provázeno násilnými střety přívrženců radikálního hinduistického nacionalismu s ostatními náboženskými skupinami.¹⁷

Závěr

Jak jsme viděli v oddílu o významu *ahimsy*, přijatelnost násilí a jeho náboženská legitimizace není za určitých podmínek v indickém kulturním kontextu ničím novým. Pokladnice indické mytologie a symboliky

je navíc dostatečně bohatá, aby poskytla příhodný emblém široké škále různých názorů a cílů od důsledného prosazování nenásilí a vegetariánství například v rámci nových hnutí inspirovaných višnuismem, až po militantní neohinduismus, ztělesněný symboly božských hrdinů či ozbrojených bohyň, nemilosrdně pobíjejících nepřátelské demony. Vztah mezi užitím náboženské symboliky k politickým účelům a k prosazování nábožensky motivovaných cílů politickými prostředky je jen těžko vymežitelný, a může se snadno odrazit v opakovaných cyklech zastírání náboženských motivací různými „sekulárními“ racionalizacemi a opětovným znovuuvedením náboženské symboliky podle momentální situace.¹⁸

Typický sklon k synkretismu v rámci indických tradic dále umožňuje zahrnutí nejrozumnějších zdánlivě nesourodých názorových prvků a vytvoření „filozofie šité na míru“ konkrétním cílům a okolnostem. Nejisté vymezení hinduismu, „hindskost“ a „hinduské“ identity pak dává vznik jisté paradoxně „represivní toleranci“¹⁹ posilující potřebu se tvrdě vyhrázovat vůči „někomu jinému“, tedy obvykle vůči těm, kteří hinduisty zjevně nejsou. Sebedefinice v opozici vůči muslimům či křesťanům tak může často skýtat jedinou skutečně pevnou hranici v nestabilní a frustrující socio-politické situaci některých vrstev indické společnosti. Ačkoliv se tedy ve většině případů případy nábožensky motivovaného násilí ze strany hinduistických nacionalistů dosud omezovaly na jihoasijský socio-kulturní prostor, rysy a příčiny jeho vzniku nelze podceňovat, neboť, jak uvádí editoři sborníku *Violence Denied*, nedávné „jaderné testy... v Indii a Pákistánu ukázaly zřetelněji než kdy předtím, že porozumění jihoasijským konceptům týkajícím se těchto témat není důležité jen pro úspěšné „zacházení s napětím“ na tomto území, ale i pro odvrácení kalamit světového rozsahu, k nimž by mohlo dojít, pokud by ono zacházení nebylo dostatečně úspěšné.“²⁰

Violence, Non-violence and Hindutva

In its first part the article deals with the factors determining the complexity of the issue of the religiously legitimized violence within the Hindu nationalist movement including the typical definitional problems. The following sections present an attempt to delineate the outlines of the notion of „non-violence“ within the Indian cultural milieu, and the basic features and subsequent implications of the position of religious symbolism within contemporary RSS extremism along with its notionally „non-religious“ self-definition.

Poznámky

- Není bez zajímavosti, že například známá publikace Marka Juergensmeyera do češtiny přeložená pod názvem *Teror v myslí boží: Globální vzestup náboženského násilí* obsahuje zvláštní státě věnované radikálním protestantským skupinám v USA, židovskému extremismu, radikálním islámským hnutím, sikhskému separatismu a náboženskému násilí v Japonsku, avšak odkazy na problém hinduistického nacionalismu uvádí spíše mezi řádky a převážně ve vztahu k problematice násilí v sikhské tradici – Mark JUERGENSMEYER, *Teror v myslí boží: Globální vzestup náboženského násilí*, z angl. orig. přel. T. Suchomel, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2007.
- K problematice definice pojmu hinduismus viz např. Gavin FLOOD, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 6-8.
- Vinay GIDWANI, „Communalism, Caste and Hindu Nationalism: The Violence in Gujarat. By Ornit Shani,“ *Pacific Affairs*, roč. 81, č. 4, zima 2008-2009: 653-654. Pro širší kontext k tématu postupného budování „hinduistické“ identity v Gudžarátu viz Nikita SUD, „Constructing and Contesting a Gujarati-Hindu Ethno-religious Identity Through Development Programmes in an Indian Province,“ *Oxford Development Studies*, roč. 35, č. 2, červen 2007: 131-146.
- John ZAVOT, *The Emergence of Hindu Nationalism in India*, New Delhi: [s.n.], s. 194 (Citace v: Antony COPLEY, „Introduction,“ otištěno v: A. COPLEY (ed.), *Hinduism in Public and Private: Reform, Hindutva, Gender, and Sampradaya*, New Delhi: Oxford University Press, 2003: 1-27, s. 18).
- „Bridging the Divide,“ *Economist*, 11/3/2007, roč. 385, č. 8553 [úvodní článek].
- Henk W. BODEWITZ, „Hindu Ahimsa and Its Roots,“ otištěno v: J. E. M. HOUBEN – K. R. VAN KOOIJ (eds), *Violence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*, Leiden/Boston/Köln, 1999: 17-44, s. 17-20.
- Ibid, s. 21.
- Paul DUNDAS, *The Jains*, London: Routledge, 1992, s. 101-103.
- BODEWITZ, „Hindu Ahimsa and Its Roots,“ s. 20.
- K tématu okolností vzniku moderního indického nacionalismu viz Jaroslav STRNAD et al., *Dějiny Indie*, Praha: NLN, 2003, s. 769-775.
- COPLEY, „Introduction,“ s. 6.
- V. D. SAVARKAR, *Hindutva: Who Is a Hindu?* New Delhi: Bharatiya Sahitya Sadan, 1989, s. 100.
- Obsah pojmu „Hindu“ se tedy přesně nekryje s termínem „hinduista“ a „hinduistický,“ a přenešší by patrně byly spíše výrazy „Hindú“ a „hindúský.“ V češtině ale podobné tvary nejsou vžitě, a tak až na výjimky ve spojení se Sávarkarovým textem a na výskyt v Závěru užívám zavedených pojmů.
- COPLEY, „Introduction,“ s. 12.
- Ibid, s. 8.
- Pro genderové otázky spojené s působením radikálních ženských hinduistických organizací jako Rashtra Sevika Samiti (angl. přep., Národní sdružení dobrovolnic) či Durga Vahini (angl. přep., Duržina armáda) viz Anja KOVACS, „You Don't Understand We Are At War! Refashioning Durga in the Service of Hindu Nationalism,“ *Contemporary South Asia*, roč. 13, č. 4, prosinec 2004: 373-388.
- Viz například Kristin M. ROMÉY, „Flashpoint Ayodhya,“ *Archeology*, roč. 57, č. 4, červenec/srpen 2004: 48-55.
- Viz opět článek „Bridging the Divide.“
- V návaznosti na Wilhelma Halfbasse tento pojem uvádí Copley – COPLEY, „Introduction,“ s. 5.
- Jan E. M. HOUBEN – Karel R. VAN KOOIJ, „Introduction,“ otištěno v: HOUBEN – KOOIJ, *Violence Denied*: 1-15.

Tereza Huspeková (*1983) je studentkou posledního ročníku bengálštiny a religionistiky na FF UK v Praze. Zaměřuje se převážně na témata související s tradicí gaudijského višnuismu a v současnosti spolupracuje na výzkumném projektu zabývajícím se popisem a interpretací některých aspektů živého denního rituálu v rámci bengálského hinduismu.

Kontext výzvy Johna Martina Sahadžánandy

PROBLÉM KONVERZE V INDII

Zdeněk Štipl

Konec loňského léta prožívaly indické křesťanské komunity ve znamení strachu. Na přelomu srpna a září se na řadě míst Indie vzedly vlny náboženské nesnášenlivosti, které kulminovaly v agresivních útocích proti křesťanům a zanechaly po sobě přes 150 mrtvých. Tisíce domů náležejících křesťanům byly zničeny či zcela vypáleny a stejný osud postihl několik stovek kostelů, škol a center charitativních organizací. Odhadovaný počet lidí, kteří se ze dne na den ocitli bez domova nebo se dlouhé týdny ukrývali v lesích, přesáhl pětadvacet tisíc; mnozí z nich dodnes zůstávají v uprchlických táborech. Podle hodnocení nezanedbatelné části indické veřejnosti jsou podobné agresivní akce pouze spontánní reakcí hinduistické majority na násilí, jehož se křesťanští misionáři dopouštějí v podobě vynucených náboženských konverzí.

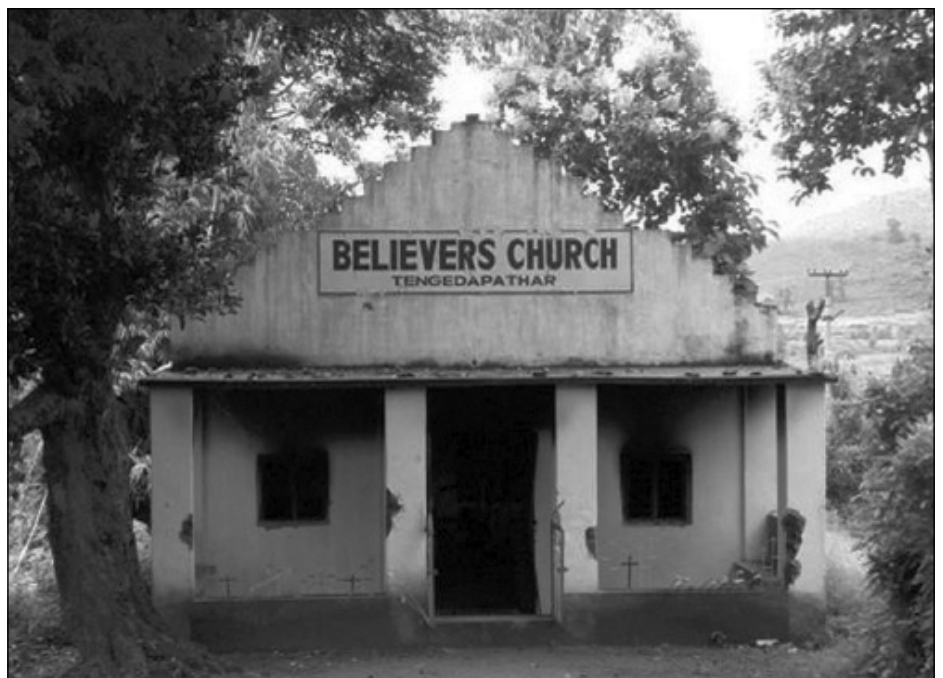
Problematika náboženských konverzí se zdá být prokletím indické sekulární demokracie. *Proč ale právě Indie?* Proč právě zde se náboženské konverze staly problémem tak kontroverzním, schopným rozdmýchávat skryté vášně, měnit toleranci v násilí, a to i mezi lidmi nábožensky lhostejnými, sekulárně smýšlejícími, dávno již zbavenými osobně prožívané religiozity, která by jednou provždy určovala jejich místo, podmínky i smysl životního směřování? Proč onen tolik opěvovaný snášenlivý vztah hinduistů k okolnímu prostředí narazil v případech konverzí a křesťanských misionářů na svoji dosud nepoznanou mez? A jak se stalo, že se staletími prověřený tolerantní postoj k jinakosti dokázal proměnit v upřímně prožívané obavy o vlastní existenci, ačkoliv vážné ohrožení majoritní role hinduistů v indické společnosti si lze jen sotva představit?

První a nejzásadnější příčina je zřejmě příliš vágně bezbřehá na to, aby se stala součástí kriticky objektivního vědeckého komplexu navzájem propojených kauzalit,¹ přesto však není správné její působení přehlížet. **Vypjaté náboženské vnímání a prožívání v indické společnosti** totiž ovlivňuje nejen problematiku konverzí či působení cizích misionářů na indickém úze-

mí, ale bezprostředně též souvisí s originálním pojetím sekularismu, které konstruuje základní principy koexistence mnoha náboženských komunit v náručí moderního demokratického státu. Pozitivní diskriminace všech těchto komunit ze strany státní moci

namísto striktního odloučení státu a náboženství je zřejmě nutným východiskem v nábožensky pestrém a citlivém prostředí, dojde-li ale k názorovým střetům mezi komunitami, musí stát reagovat a z pozice své autority rozhodnout. V řadě případů je pak zúčastněným svědkem konfliktů, mediátorem v nezáviděníhodném postavení, protože omezené hranice indického sekularismu se stávají až příliš zjevnými vždy, když se různá náboženství ocitají v navzájem si konkurujících rolích. S exkluzivisticky pojímanou náboženskou konkurencí právě v podobě konverzí a misionářských aktivit jako by **indický sekularismus** snad ani nepočítal.

Široká paleta historických a politických příčin souvisí s **dědictvím britského kolonialismu**. Britské politice prováděné v Indii, zejména od poloviny 19. století, bývá často přisuzován bezprostřední vliv na vznik a posilování indického komunismu, neboť se necitlivými a z dlouhodobé perspektivy krátkozrakými zásahy do společensko-politického uspořádání výrazně podílela na prohlubování sociálních i kulturních rozdílů mezi náboženskými komunitami (především hinduistů a muslimů). Vrcholem těchto mocenských aktivit se stalo rozdělení Bengálska v roce 1905 a vytvoření oddělených volebních kurií podle náboženské příslušnosti v roce 1909. Na tuto nábožensky segregaci politiku po dosažení indické nezávislosti v roce 1947 nechtěně navázali i zákonodárci z Indického



Jeden z vypálených kostelů v indickém státě Orissa.

Foto: <http://www.persecution.in>.

národního kongresu, kteří se z obav před odmítavou reakcí muslimů zdráhali přijmout všeobecný občanský zákoník, jenž by postihoval práva a povinnosti občanů bez ohledu na jejich náboženskou příslušnost. Vytvoření hluboké legislativní propasti mezi komunitami je jednou z největších tragédií indické demokracie a její osudové následky jsou v multireligiózním prostředí dosud až příliš jasně patrné.

Z britského koloniálního dědictví bezprostředně vyplývá také smutná **role indického křesťanství**

coby pohrobka imperiální velmoci. Křesťanské církve působící na indickém území nikdy nedokázaly vystoupit ze stínu dobyvačného evropanství, nepodařilo se jim přiblížit se domácímu prostředí natolik, že by přestaly být považovány za cizí a cizorodý náboženský prvek – nezvaný i nevitány. Indickému křesťanství v očích hinduistické majority proto máloco uškodilo tolik jako spojení s mocenskými ambicemi Evropanů. Jistý díl viny za obsazení do této nevdečné role však spadá i na samotné církve, které ve svých organizačních strukturách nikdy nerefletovaly specifika indického náboženského prostředí, vždy se vztahovaly ke správním a ideovým centrům nacházejícím se v zemích vzdálených kulturně i ekonomicky, uzavíraly se do (většinou) bezpečných ghett, jež jim zajišťovala pozice marginální náboženské minority, a dokonce i v novém tisíciletí jsou přímo existenčně závislé na finančních zdrojích přicházejících ze zahraničí, které jim umožňují fungování misijních i pastoračních aktivit.

Od druhé poloviny 19. století, v souvislosti s masovými konverzemi mezi zaostalými vrstvami indické společnosti, bývá také působení křesťanských misionářů chápáno jako **ohrožení přísně hierarchizované kastovní struktury** indické společnosti, a tím pádem i **tradičně rozvržených ekonomických vztahů mezi sociálními skupinami.** Z konverze totiž zákonitě vyplývá změna statutu quo jedince, vymanění se ze závislého postavení vůči kastovně nadřazeným vrstvám společnosti a narušení jejich ekonomických zájmů. Sociální revoluce, která se od přelomu 80. a 90. let 20. století odehrává na indickém venkově



Rozhněvaný dav indických nacionalistů.

Foto: <http://www.persecution.in>.

a souvisí s politickou emancipací nízkých i nedotýkatelných kast, však v současné době pro dominantní postavení vyšších kast představuje daleko větší hrozbu než skomírající křesťanské misie, jež se již po několik desetiletí omezují spíše na zaostalé kmenové obyvatelstvo střední a východní Indie. Při kritickém pohledu na křesťanské konverze zde ale stále jistě sehrávají svou roli zakořeněné **stereotypy myšlení.**

Významný podíl na eskalaci náboženských konfliktů ve 20. století nese **masová propagace novodobých hinduistických ideálů ze strany fundamentalisticky zaměřených nacionalistických organizací.** Ideový koncept *hindutvy*² skutečně pronikl do všeobecného povědomí širokých vrstev indického obyvatelstva, a třebaže v novém tisíciletí zřejmě již nepřináší jednoznačné politické trumfy, které by zajistily masovou podporu prohinduisticky orientovaným stranám, agresivní protikřesťanské a rekonverzní aktivity, k nimž čas od času v současné Indii dochází, výrazně přispívají k setrvávajícímu napětí mezi náboženskými komunitami. Rozpolcené reakce liberálně smýšlející indické veřejnosti, které zavíří společenským děním i sdělovacími prostředky po každé nové vlně násilných střetů a sahají od návrhů na okamžitý zákaz nacionalistických organizací až po jednoznačnou podporu různých legislativních opatření regulujících konverze v jednotlivých svazových státech, se zdají být dostatečným důkazem toho, jak problematické a sporné téma náboženské konverze v moderní Indii představují.

Snad nejpozoruhodnější příčina neporozumění vzniká z **odlišného pojetí a po-**

chopení náboženské konverze, které je de facto terminologickým míjením dvou kulturních světů, bohužel s častými fatálními důsledky. Tato odlišnost se ale neomezuje jen na definici konverze, neboť se týká náboženství jako takového, jeho funkce v indické společnosti a také role jedince ve vztahu k nábožensky ustavené společnosti. I přes svůj vypjatě individualistický a heterodoxním experimentům otevřený přístup k osobně prožívané spiritualitě jako by hinduistický svět neznal individualistickou svobodnou vůli, skrze níž by jedinec mohl volně měnit své postavení ke společnosti či v jejím rámci. Jedinec jako by tu byl vždy sám za

sebe před Bohem, nikoliv ale před ostatními lidmi. Náboženská konverze v Indii tudíž není a ani nemůže být rozhodnutím individuálním, ale právě naopak se vždy nutně týká celé společnosti. ■

Poznámka

Z tohoto kontextu vychází otevřený dopis Johna Martina Sahadžánandy, jehož ukázkou otiskujeme zde na 3. straně obálky. Při přípravě textu autor čerpal ze své diplomové práce *Náboženské konverze a rekonverze v Indii – křesťanství a hinduismus* (Ústav jižní a centrální Asie, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 2008).

Poznámky

- 1 Dále srov. se čtyřmi okruhy příčin, jak je shrnuje S. Kim; viz Kim S. C. H.: *In Search of Identity. Debates on Religious Conversion in India*, Oxford University Press, New Delhi 2003, s. 4 – 5.
- 2 *Hindutva*, dosl. „hinduiství“, je pojem vytyčený ideologem moderního hinduistického nacionalismu V. D. Sávkarem počátkem minulého století. Sávkarem se pokusil vytvořit společnou identitu hinduistů na základě specifických socio-kulturních rysů, pevně spojených s konkrétním teritoriem, a slučujících rozdílné náboženské komunity, které však všechny musí mít svůj původ na území Indie. Vstup do tohoto ideového konceptu společné identity všech Indů nezaručuje státní občanství, ale jen aktivní přijetí domácí kultury a historie, osobní identifikace se zemí a jejími obyvateli, a náboženský vztah k zemi samotné. V ideovém plánu *hindutvy* coby budoucího uspořádání indické společnosti by sice příslušníci cizorodých náboženství mohli dále existovat, připadla by jim však jen role druhořadých občanů, včetně omezení občanských práv a soustavně, státem podporované diskriminace.

PhDr. **Zdeněk Štipl** (*1976) je indolog, doktorand na Filozofické fakultě UK v Praze (obor Dějiny a kultury zemí Asie a Afriky). Zabývá se dějinami moderní Indie, vztahy mezi indickými náboženskými komunitami a zejména indickým křesťanstvím. V letech 1997-1998 pracoval osm měsíců v Kalkatě jako dobrovolník řádu Matky Terezy (Missionaries of Charity). V roce 2005 mu pražské nakladatelství Torst vydalo prozaický debut, novelu *Oči zavřít jsem nemohla*, jejíž děj se odehrává na pozadí náboženských nepokojů mezi hinduisty a muslimy v západní indické státu Gudžarát.

Oslava vítězství v jednom z hlavních svátků Židů

SVÁTEK PURIM A NÁSILÍ

Tomáš Novotný

Zařazení článku o židovském svátku Purim právě do tohoto čísla časopisu Dingir má dva důvody: jednak právě v těchto dnech (10. března) svátek Purim probíhá a hlavně je příkladem toho, jak se z násilného konfliktu může stát náboženský svátek.

Každý, kdo se začne zabývat dějinami židovského národa, brzo pozná, že jsou to dějiny pokusů tento národ vyhladit a zničit. Velice typická je už zmínka o Izraeli na nápisu egyptského krále Merneptaha ze 13. st. př. n. l., která je považována za vůbec nejstarší mimobiblický písemný doklad existence izraelského národa. Na tomto nápisu se doslova říká: *Izrael je zničen, jeho símě není zanecháno.* Myslím si, že to je celosvětový unikát, když nejstarší historická zmínka o existenci nějakého národa říká, že tento už neexistuje. Tato kuriozita je ještě podtržena tím, že druhá nejstarší historická zmínka o Izraeli - tentokrát na nápisu moábského krále Meši z 9. st. př. n. l. - říká: *Izrael byl zničen, zničen navždy.* Tyto dvě nejstarší zmínky jako by předznačily osud židovského národa až do dnešních dnů k současnému státu Izrael. Jak kdosi napsal, „Izrael je vzdálen od své neexistence pouze o jednu prohranou bitvu“. Je až neuvěřitelné, kolik pokusů bylo v dějinách podniknuto vymazat židovský národ z povrchu zemského.

O jednom takovém zásadním pokusu se píše v biblické knize Ester. Tam se dozvídáme o tom, jak zlý Haman, poradce krále Achašvera, si zajistil od krále povolení vyhladit Židy v Perské říši. Připomeňme si tento příběh, který se stal důvodem pro každoroční slavení židovského svátku Purim:

Když se perská královna Vašti vzepřela příkazu svého manžela a odmítla přijít ukázat svoji krásu jeho opilým spoluho-

dníkům, byla zapuzena a místo ní byla jistým druhem konkurzu vybrána za novou královnu Židovka Ester. Ta však svůj židovský původ tajila až do doby, než přišel její čas - tehdy využila svého výjimečného postavení, aby zachránila židovský národ. V příběhu plném náhod a shod okolností dojde kromě jiného k tomu, že Esterin



Typickým jídlem o svátku Purim jsou tzv. Hamanovy uši (jidiš Hamentašn – Hamanovy kapsy), které svým tvarem mají připomínat třírohý Hamanův klobouk a svojí různorodou náplní úplatky, které bral.
Autor fotografie i Hamanových uší – tn.

strýc (podle jiných bratranec) Mordokaj, sedající v bráně královského paláce, náhodou vyslechne rozhovor dvou králových služebníků o tom, že se chystají krále Achašveroše zabít. Oznamí to prostřednictvím Ester králi, a tím ho zachrání. Sedání v bráně však nepřineslo Mordokajovi jen tuto (později zúročenou) událost, ale přivedlo ho i do značných potíží. Branou totiž chodíval králův oblíbenec a rádce Haman. Tomu všichni vzdávali povinnou úctu - kromě Mordokaje. Ten zdůvodnil svůj postoj tím, že je žid. Není ani překvapivé, že se po tomto sdělení Haman rozhodl usilovat

o zabití všech Židů. Vyžádal si k tomu od krále zákon, který jako všechny (dnes již příslovečně) zákony médské a perské nemohl být nikdy zrušen. Pak už jen zbývalo losem (los - hebr. púr, odtud název svátku) určit, kdy k exekuci dojde. Los padl na třináctý den měsíce adaru, a tak - jak čteme v Bibli (Ester 3,13): *Dopisy byly poslány po rychlých poslech do všech králových krajin, aby vyhladili, povraždili a zahubili všechny židy od mládence po starce, děti i ženy, v jednom dni, třináctého dne dvanáctého měsíce - to je měsíc adar; a kořist po nich aby si vzali jako lup.*

Královna Ester se po třídenním půstu všech místních židů odhodlala předstoupit před krále (i pro královnu mohl po vstupu bez předvolání následovat trest smrti) a pozvat jeho i Hamana k sobě na hostinu. Tam, na druhý pokus, králi vyjevila, že je Židovka a žádala ho o záchranu života pro sebe a svůj národ. Král se divil, kdo by mohl usilovat o vyhubení národa jeho oblíbené manželky. Když zjistil, že to je vlastně Haman a on že k tomu dal souhlas, byl z toho tak rozčilený, že se šel uklidnit do zahrady. Haman se vrhl na pohovku, kde ležela Ester, aby si od ní vyprosil milost. Naneštěstí se právě v ten moment vrátil král a když ho viděl u Ester na lůžku, domníval se, že jí chce „učinit násilí“ - a dal ho pověsit.

Na další prosby Estery za její národ jí sdělil, že sice zákon médský a perský není možné nikdy odvolat a nemůže tedy zrušit nařízení vyvraždit Židy, ale může být vydán nový zákon, který povolí Židům, aby se bránili. Tím nastala situace, kterou známe spíše z moderních dějin státu

Izrael, kdy se nějaká síla pokusí židovský národ vyhladit a Izrael na to odpoví zdrcující porážkou či masakrem. Vzpomeňme jen na nedávné události v Gaze. A tak Židé s královým povolením začali ve všech 127 krajinách Achašverošovy říše systematicky vyvražďovat ty, kteří je chtěli vyhubit.

Podle tradice na všechny perské nepřátele Židů (tedy nyní Iránci) padl takový strach, že se začali přestrojovat za Židy, aby unikli pomstě. Z toho se vyvinul jeden z nejtýpějších zvyků spojených se svátkem Purim, kdy se lidé převlékají za nejrůznější postavy a pořádají bláznivé maskarní

průvody. Při této příležitosti je dokonce povoleno to, co je kdykoliv jinde velice přísně zakázáno: totiž aby si muži oblékli ženské šaty a naopak. Radost ze záchrany židovského národa a vykonané pomsty nad jeho nepřáteli se dodnes, i po téměř dvou a půl tisíci letech slaví velice bujaře. Jeden proslulý citát z Talmudu (traktát Megillah 7b) dokonce říká, že na svátek Purim má každý Žid vypít tolik vína, aby nerozeznal požehnaného Mordokaje od prokletého Hamana. Na tento svátek je také zvykem předvádět bláznivá divadelní představení, tzv. purimšpil, a odříkávat úmyslně popletené modlitby apod.

Haman se pak stal symbolem pro všechny utiskovatele židovského národa v dějinách. Tím, že se uvádí, že byl Agagovec, je dokonce přes amalechického krále Agaga (viz např.: 1. Samuelova 15,8) spojován i s Amálekem, jako jediným národem, který napadl Izrael, když vyšel z Egypta. Ale samozřejmě je v novodobých dějinách ztotožňován i s Hitlerem, Stalinem a dalšími vrahy Židů, nazývanými novodobými Hamany. A tak když se předčítá ze svitku knihy Ester, je zvykem, že vždy, když má zaznít jméno Haman, tak všichni přítomní začnou dupat, bouchat, křičet, točit řehtačkami, aby toto jméno nebylo ani slyšet. (Kniha Ester se musí o každém svátku Purim veřejně přečíst dvakrát.) Podobně se také píše toto jméno na kaménky nebo dřívka a třením se pak vyhlazuje, aby se naplnil příkaz z páté knihy Mojžíšovy (25,19): „Proto až ti Hospodin, tvůj Bůh, dá odpočinití ode všech tvých okolních nepřátel v zemi, kterou ti Hospodin, tvůj Bůh, dává do dědictví, abys ji obsadil, vymažeš památku Amalekovu zpod nebes.“ V některých komunitách je zvykem napsat při zakoupení nových bot na novou podrážku křídou slovo Amálek. Při chození v botách se pak jméno vymaže.

Když uvažujeme o vztahu náboženství a násilí, můžeme si na příkladu těchto událostí uvědomit, že nejen některé náboženské postoje mohou vést k násilí, ale někdy i vysvobození od násilí může být prožíváno nábožensky a může být nábožensky slaveno. Dokonce i tehdy, když do vítězství byly zapojeny nejen náboženské prostředky. ■

Doc. ThDr. **Tomáš Novotný** (*1952) je religionista a hudebník. Zabývá se především judaismem a židovskou hudbou, ale publikuje i o nových náboženských směrech a sektách. V současné době učí na filozofické fakultě Ostravské univerzity.

Zkoumání příčin násilí musí brát v úvahu vývoj nových hnutí

NOVÁ Hnutí: VÝVOJ A SELHÁVÁNÍ

Zdeněk Vojtíšek

Vztah nových náboženských hnutí a násilí je velmi širokým tématem, a to i tehdy, když se soustředíme jen na případy, kdy se násilí týkalo více osob, a když vynecháme případy, kdy násilí nevyplývalo přímo z náboženského života. Ve většině takto vymezených případů jsou stoupenci nových náboženských hnutí těmi, kdo násilím trpí. Přesto se pozornost religionistů¹ v posledních letech soustředila na několik málo případů, kdy se tito stoupenci účastnili násilných událostí aktivně a dopouštěli se násilí s následkem smrti jak na sobě, tak na lidech ve svém okolí.

Hlavní pozornost na sebe pochopitelně poutaly otázky, proč k násilným událostem došlo a jak by jim případně mohlo být v budoucnosti zabráněno. Do diskuse nad první otázkou přispívá i tento článek.²

Případy násilí v posledních desetiletích

Případy kolektivního násilí spojeného s novými náboženskými hnutími v posledních třiceti letech jsou většinou celkem dobře známy, a to proto, že hluboce zasáhly veřejnost a sdělovací prostředky se k nim čas od času vracely jako ke vděčným tématům. Při příležitosti výročí některých z nich (hnutí Svatyně lidu, davidiani, Óm šinrikjó, Nebeská brána) jsme jim věnovali pozornost i na stránkách tohoto časopisu.³ Jiné tragické události (vraždy a sebevraždy v Řádu Slunečního chrámu v letech 1994, 1995 a 1997 nebo v Hnutí za obnovu Desatera Božích přikázání roku 2000) byly v tomto časopise bohužel zatím zmíněny jen okrajově. Nyní o nich můžeme ovšem jen krátce poznamenat, že v Řádu násilně zahynulo 74 stoupců a jejich dětí ve Francii, Švýcarsku a Kanadě, zatímco přesný počet obětí násilí v ugandském Hnutí za obnovu Desatera není znám a odhaduje se na více než tisíc (policie byla schopna doložit 780 mrtvých). Ještě je třeba připomenout, že o některých násilných případech (např. o dvou kolektivních sebevraždách v Koreji v letech 1987 a 1998 s jedenácti, resp. šesti mrtvými) není téměř nic známo, a zů-

stávají tedy stranou jak odborné, tak novinářské pozornosti.

Různé cesty k objasnění příčin

V odborné diskusi o příčinách kolektivního násilí spojeného s novými náboženskými hnutími je možné rozeznat několik cest, které v odhalování těchto příčin zacházejí různě daleko. Na jedné z prvních se religionisté spolu se sociology a psychology náboženství⁴ soustředili na stanovení rizikových faktorů pro vznik násilných situací. Ukázali, že k násilí přispěly např. racionálně nezpochybnitelná, charismatická autorita vedoucího hnutí, dualistická ideologie hnutí, podle níž je tento svět místem střetu jasně ohraničených sil dobra a zla, přesvědčení o brzkém katastrofálním konci světa, uzavřenost hnutí apod.

K těmto tzv. interním faktorům, které popisují vnitřní fungování hnutí, byly hlavně zásluhou Johna R. Halla⁵ připojeny externí faktory. Můžeme je shrnout jako projevy nepřátelství vůči hnutí ze strany jeho odpůrců (politiků, publicistů, zájmových skupin či odpadlíků od něj). Diskusi posunulo kupředu už samotné zjištění, že násilí není „v genetickém kódu“ některých nových náboženských hnutí (tedy že samy interní faktory nemusejí být rozhodující), ale že se na eskalaci napětí a vzniku násilných situací podílí i nepřátelsky naladěné okolí. Tento podíl je samozřejmě v jednotlivých případech rozdílně velký.

Tento článek prošel recenzním řízením.

Zároveň s podrobnějším rozpracováním rizikových faktorů ale také jasněji vyvstává skutečnost, že se jedná o charakteristiky, které jsou v různé míře a v různých kombinacích přítomny snad ve všech nových náboženských hnutích, aniž by ve většině z nich způsobily tendenci k násilí. Některá hnutí (například svědkové Jehovovi v minulosti nebo hnutí Fa-lun-kung v současnosti) také zakusila značné nepřátelství ze strany svého okolí, a přece sama nejednala násilně. Proto se jako případnější některým odborníkům zdá uvádět soubory „nutných podmínek“ pro vznik násilí,⁶ než jen jmenovat interní a externí rizikové faktory.

Za cestu, na níž se diskuse o vztahu nových náboženských hnutí k násilí posunula značně daleko, je možné považovat nahlížení těchto hnutí jako systémů,⁷ jež živě reagují na procesy, které se odehrávají v nich samých, ale i na postoje a činy svého okolí. Zatím poslední takový model⁸ je zvláště inspirativní: násilné události jsou v něm nahlíženy jako „dramatická rozuzlení“ stále stupňovaného nepřátelského vztahu mezi novým náboženským hnutím a jeho okolím. Nesnesitelná míra napětí může hnutí dovést k odpovědi typu „exodus“, tedy k naprostému zavržení okolní společnosti a odchodu z ní (v extrémním případě kolektivní sebevraždou), popř. k odpovědi typu „bitva“, tedy ke snaze vyřešit konflikt s nepřátelským okolím silou.⁹

Ještě jedna síla

Za výše naznačeným procesem vzájemné dynamické interakce nového náboženského hnutí a jeho okolí je podle našeho názoru třeba rozpoznat ještě jednu sílu, která může vyhrotil konflikt až k jeho „dramatickému rozuzlení“. Tato nebezpečná síla má dva zdroje - selhání nového náboženského hnutí v úkolech, které nevyhnutelně vyplývají z jeho vývoje, a selhání na straně okolní společnosti při jednání s tímto hnutím. O těchto zdrojích se stručně zmíníme v následujících odstavcích.

Nové náboženské hnutí pravidelně a nevyhnutelně prochází vývojem, při němž se poměry uvnitř něho mění. Mění se např. míra oddanosti jeho stoupenců a jejich ochota přijímat autoritu, jejich věkové a sociální složení, postavení zakladatele a vůdce hnutí, učení hnutí apod. Ve vlastním zájmu hnutí musí na tyto změny pružně a „za pochodu“ reagovat. Je např. nutné, aby časem byla institucionalizována autorita a vytvořeny rozhodovací mechanismy, které by postupně nahradily počáteční spontánní

jednomyslnost. Jiným úkolem je zajistit, aby učení společnosti sice rámcově zachovalo zpočátku stanovený cíl, ale bylo zároveň dostatečně pružné pro případné změny (vynucené např. nenaplněným očekáváním konce světa). Dále je třeba stabilizovat prvotní základnu stoupenců a nalézt cesty k alespoň mírnému růstu jejich počtu. Jiným důležitým úkolem je vytvořit pevné, ale zároveň propustné hranice příslušnosti ke hnutí, a konstruktivně zvládat kritiku hnutí na obou stranách této hranice. Nutné je také nalézt způsob, jak udržet obětavost a nasazení stoupenců a jak se zdroji, jež obětavostí a nadšením vznikají, účelně hospodařit. Takových úkolů je samozřejmě daleko více a není proto překvapivé, že mnoho (snad dokonce většina) nových náboženských hnutí je nezláda a brzy zaniká. Ve výjimečných případech ovšem nezládnutí těchto úkolů způsobuje násilí.

Vývojem ovšem procházejí také postoje okolí nového náboženského hnutí. Můžeme naznačit jeho směr od striktního odmítnutí nového hnutí jako „sekty“ až k jeho postupnému přijetí jako akceptovatelné alternativní menšiny. Hladký vývoj má také v tomto případě své nutné předpoklady: vhodný a fungující právní rámec, vyvážený společenský (především mediální) ohlas, který hnutí dává pozitivní i negativní zpětnou vazbu, poskytnutí naděje stoupencům hnutí na dosažení respektovaného postavení apod. Také na straně většinové společnosti je tedy nutné počítat s nároky - týkají se odpovědného jednání s křehkými, nově vznikajícími společenstvími. Nedo- stát těmto nárokům může přispět k rozpadu hnutí anebo (naštěstí výjimečně) zvýšit nebezpečí násilí.

Závěr

Vezmeme-li v úvahu vývoj na straně nového náboženského hnutí i jeho okolí, jeví se nám pak řídké, ale tragické případy násilí jako defekty, způsobené nezládnutím výzev, které s sebou tento vývoj nevyhnutelně nese. Jako příčina násilných výbuchů tak nemusí být stanovena ani charismatická autorita, napjaté očekávání konce světa, odpor okolí nebo kterýkoli jiný faktor nebo kombinace faktorů, příčinou není dokonce ani napětí mezi novým náboženským hnutím a jeho okolím (je zcela obvyklé a běžně postupem doby klesá), ale selhání v řadě výzev, které novému náboženskému hnutí i jeho okolí způsobuje čas. Tato selhání mohou být v jednotlivých případech vcelku přesně identifikována a popsána. Perspekti-

va, již tento článek stručně představuje, tak respektuje velkou různost mezi jednotlivými případy kolektivního násilí (a nesnaží se rozdílnosti převádět na společného jmenovatele rizikových faktorů), a přitom umožňuje nalézt konkrétní příčiny tragických událostí a důkladně je prozkoumat.

Poznámky

- Na toto téma vyšlo několik závažných monografií: BARKUN, Michael (ed.), *Millennialism and Violence*, Frank Cass 1996; ROBBINS, Thomas, PALMER, Susan J. (eds.), *Millennium, Messiahs, and Mayhem*, Routledge 1997; WESSINGER, Catherine (ed.), *Millennialism, Persecution, and Violence. Historical Cases*, Syracuse University Press 2000; WESSINGER, Catherine, *How the Millennium Comes Violently. From Jonestown to Heaven's Gate*, Seven Bridges Press, New York, London 2000; HALL, John R. (v některých částech spolu s: SCHUYLER, Philip D., TRINH, Sylvaine), *Apocalypse Observed. Religious Movements and Violence in North America, Europe and Japan*, Routledge 2000; BROMLEY, David G., MELTON, J. Gordon (eds.), *Cults, Religion, and Violence*, Cambridge University Press 2002; WALLISS, John, *Apocalyptic Trajectories: Millenarianism and Violence in the Contemporary World*, Peter Lang 2004.
- Podrobněji se tímto tématem zabývá autorova monografie *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*, která vyjde ve druhé polovině roku 2009. V této knize je uvedena podrobná bibliografie děl, které se tímto tématem zabývají.
- VOJTIŠEK, Zdeněk, Waco změnilo svět, *Dingir* 6 (2), 2003, str. 43; týž, Spirála divů a nároků, *Dingir* 8 (2), 2005, str. 47-49; týž, Spirála krizi a násilí, *Dingir* 8 (1), 2005, str. 6-8; týž, Hledání brány do nebes, *Dingir* 2007, 10 (4), str. 110-114; týž, Konflikt skončil až ohněm, *Dingir* 11 (2), 2008, str. 38-40; týž, Lidskou tvář sebevrahům, *Dingir* 11 (3), 2008, str. 74-76.
- Jmenovat můžeme např. Marca Galantera, Thomase Robbinse nebo Dicka Anthonyho.
- Za průlomovou v tomto směru je možné považovat Hallova studii o hnutí Svatyně lidu: HALL, John R., *Gone from the Promised Land. Jonestown in American Cultural History*, Transaction Publishers, 1987.
- Tak např. HALL et al., *Apocalypse Observed...*
- Za průkopníka v tomto směru můžeme považovat Galantera: GALANTER, Marc, *Cults, Faith, Healing, and Coersion*, Oxford University Press 1999, str. 92-109.
- BROMLEY, David G., Dramatic Denouements, in: BROMLEY, David G., MELTON, J. Gordon (eds.), *Cults, Religion, and Violence*, Cambridge University Press 2002, str. 11-41.
- Více o tomto modelu v češtině: VOJTIŠEK, Zdeněk, Výzvy, specifika a možnosti dialogu se stoupenci nových náboženských hnutí ve světle díla W. C. Smithe, kapitola knihy FLOSS, Karel, HOŠEK, Pavel, ŠTAMPACH, Ivan O., VOJTIŠEK, Zdeněk, *Cesty k porozumění jinému. Teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwellla Smithe*, *Dingir* 2008, str. 125-161.

New Religious Movements: Their Development and Failure

In past decades, a few new religious movements (e. g. Peoples Temple, Aum Shinrikyo and others) were involved in acts of violence. Theories explaining these events are briefly mentioned in the beginning of this article. Its author goes on to suggest that the development of new religious movements must be taken into consideration when looking for appropriate explanation. Each new religious movement faces challenges brought by passing of time. Even the major society is challenged by new religious minorities in the course of their development. In some cases, series of failures on both sides can prove fatal and can cause violence. These failures can be pointed to and described exactly. The author claims that such a description can help in preventing future violent acts.

PhDr. Zdeněk Vojtišek, Th. D., (*1963) je odborným asistentem na Husitské teologické fakultě UK a šéfredaktorem časopisu *Dingir*.

V možnosti ospravedlnit násilí není mezi náboženstvími rozdíl

NEVYČÍTAT MUSLIMŮM BIN LÁDINA

Pavel Hošek, Miloš Mrázek

Mark Juergensmeyer je profesorem sociologie a religionistiky na Kalifornské univerzitě v Santa Barbaře a ředitelem tamního centra globálních a mezinárodních studií. Z jeho knih jsou nejslavnější *Teror v myslí boží* (2000, nakladatelství CDK vydalo roku 2007 český překlad přepracovaného vydání z roku 2003) a *Nová studená válka? Náboženský nacionalismus proti sekulárnímu státu* (1993). Kniha *Teror v myslí boží* je unikátní tím, že čerpá z Juergensmeyerových osobních rozhovorů s teroristy různých náboženských vyznání. Jeho zatím poslední knihou je *Globální vzpoura. Náboženské výzvy sekulárnímu státu* (2008). - Jádrem následujícího rozhovoru vzniklo po Juergensmeyerově přednášce na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze 13. října 2008.

Pane profesore, hlavním předmětem vašeho zájmu je nábožensky motivované násilí. Co si myslíte o budoucích podobách vztahu mezi náboženstvím a násilím? Řekl byste, že v souvislosti s globalizací bude nábožensky motivované násilí spíše narůstat?

Nemám žádnou křišťálovou kouli, a nemohu tedy předpovídat budoucnost. Z mého dosavadního bádání ale vyplývá, že nábožensky motivované násilí souvisí se širšími sociálními faktory – s pocitem ztráty identity a s pocitem nedostatku morální odpovědnosti v postmoderním světě. Svět již nevidíme jednoduše rozdělený mezi dvě velmoci a také již nejme přesvědčeni, že osvícenskou ideu sekularismu je možné aplikovat na všechny a všude. Jde tedy o situaci fluidní, „tekuté“ identity a „tekuté“ ideologie. A důsledkem toho je pocit nejistoty – jak sociální či kulturní, tak osobní. Náboženskému násilí můžeme rozumět jako reakci na tuto situaci.

Když hovořím o náboženském násilí, mám na mysli takové násilí, které je legitimováno skutečně nábožensky. Náboženství zde tedy není jen zástěrkou pro jiné – sekulární – motivace. Ano, je možné, že takové náboženské násilí bude pokračovat. Závisí to však na dvou faktorech: na tom, nakolik si náboženské ideologie legitimizující násilí budou schopny udržet popularitu, a na tom, jak budou reagovat politici a sekulární úřady. Můžeme např. srovnat dva teroristické útoky ve Spojených státech amerických – bombový útok na federální budovu v Oklahomě v roce 1995 a útok z 11. září 2001. Za oběma byla velmi podobná ideologie

i podobný cíl. Teroristé v obou případech sdělovali svým náboženským komunitám velmi podobné poselství: probudte se, síly zla ničí posvátný řád naší kultury! Ale odpověď vlády byla zcela odlišná. V prvním případě, v němž útočník byl křesťanem, se nehovořilo o tom, že by křesťané byli nepřátelé naší země, a křesťané nebyli zadržováni na hranicích jako potencialní teroristé. Výsledkem pak bylo, že hnutí, které stálo za tímto teroristickým činem, ztratilo mnoho ze své popularity a bylo více marginalizováno. A v současné době nemají USA žádné problémy s křesťanským terorismem. Útoky z 11. září byly ovšem využity k obviňování kritiků sociálního řádu, v něž mnozí přestali věřit. Naše vláda ve své odpovědi na teroristický čin použila symboliku kosmické války, což ovšem bylo ideologické východisko samotných teroristů.

Hovoříte o politické či společenské odpovědi na náboženské násilí. Vaše analýzy však ukazují, že kulturním kontextem vzestupu náboženského násilí je ztráta identity, ztráta odpovědnosti a ztráta jistoty. To jsou hodnoty, jež tradičně zajišťují či poskytují právě náboženství. Myslíte si, že je třeba, aby zde byly také nějaké specificky náboženské odpovědi na náboženské násilí? Jak by tyto odpovědi mohly vypadat?

Věřím, že náboženství je velmi důležitou součástí jak samotného problému, tak i jeho řešení. Náboženství tradičně hovoří o potřebě morální autority, o potřebě smyslu pro spirituální společenství a o potřebě kulturní identity. Sekulární vláda nemůže nic z toho poskytnout. Ovšem všechny tyto potře-



Mark Juergensmeyer.
Foto: Zdeněk Vojtíšek.

by mají svůj sociální či politický rozměr a pokud jsou uspokojovány pouze náboženskými institucemi, jedná se o náboženský eskapismus, jenž spočívá ve vytváření separovaných komunit. Náboženství však mohou být součástí řešení pouze tehdy, kdy jsou součástí světa. A v éře globalizace, kdy se tak mnoho společností stává pluralitnějšími a multikulturními, nemůže být náboženská dimenze společnosti konfesně vyhraněná, nemůže se jednat o perspektivu pouze jedné skupiny. Náboženská odpověď nemůže některé lidi zvýhodňovat.

Dalo by se říci, že v určitém ohledu je nejúspěšnějším příkladem řešení tohoto problému situace v USA, kde došlo k vytvoření nábožensky pluralitní společnosti, v níž se sdílejí společné hodnoty, jež nejsou konfesně vyhraněné.

Ano, ačkoli je třeba připomenout, že k jistému konfesnímu vyhranění došlo v době vlády G. W. Bushe, který ve svých promluvách používal náboženský, ba dokonce křesťanský jazyk. Ale ani on nepoužíval ja-

zyk, jenž by byl čistě dogmatický a jenž by preferoval konkrétní náboženskou skupinu. Obecně vzato tedy skutečně platí, že v USA máme náboženskou občanskou společnost, občanské náboženství, jež poskytuje společné hodnoty. A myslím, že v některých aspektech je občanské náboženství úspěšné. Ale ve světě jsou i jiné příklady takových snah. Je přitom zajímavé pozorovat, jak jsou tyto snahy ovlivněné místními tradicemi. Např. před nějakým časem jsem se účastnil velmi zajímavé diskuse zástupců občanské společnosti v Iráku. Muslimové, křesťané, židé i sekularisté tam vedli dialog o možných modelech jejich budoucí společnosti. Bylo až dojemné sledovat, jak byli ve svých představách schopni nalézt společné prvky. Velký dojem na mne udělala jedna z diskutujících, která byla feministka. Zdůrazňovala ovšem, že nechce, aby do Iráku přišel americký model feminismu, nýbrž že musí jít o feminismus muslimský.

Ve svých studiích poukazujete na významné podobnosti mezi ideologií, jež vedla Timothy McVeighe k útoku na oklahomskou federální budovu, a tou, jež vedla Mahmuda Abouhalimu či Usámu bin Ládina k útokům na Světové obchodní centrum. Nejsou zde však také významné rozdíly? Hnutí křesťanské identity je v rámci křesťanství zcela marginální. Teologie tohoto hnutí je vět-



Mark Juergensmeyer a Pavel Hošek.
Foto: Miloš Mrázek.

šinou křesťanů považována za neslučitelnou s tradiční křesťanskou naukou. Je vlastně spíše politickou ideologií než teologií. Mohou aktivity takového hnutí reprezentovat příklad křesťanského terorismu? Bylo hnutí křesťanské identity nějak vážně přijímáno křesťany hlavního proudu před tím, než došlo k onomu bombovému útoku v Oklahoma City?

Jak McVeigh, tak i bin Ládín byli na okraji svých náboženských komunit. Velmi málo

muslimů podporuje násilné akce, které obhajuje bin Ládín, velmi málo jich také věří v globální džihád. Proto je vhodnou odpovědí na bin Ládínovy aktivity izolovat ho a nepohlížet na všechny muslimy jako na potenciaální teroristy. Jeho pozice je velmi podobná pozici McVeighově. I on je na okraji nejen křesťanství jako takového, ale dokonce i na okraji hnutí křesťanské identity, s nímž je spojen pouze nepřímo. Bin Ládín i McVeigh jsou političtí extremisté, kteří svůj extremismus halí do náboženského jazyka. Stejně jako nevyčítáme křesťanům McVeighe, neměli bychom vyčítat muslimům bin Ládína.

Jste toho názoru, že mezi náboženstvími není žádný rozdíl v potenciálu k násilí?

Nejsou zde rozdíly. Dokonce i někteří buddhisté se v situacích, jaká je na Srí Lance, uchylují k násilné politické aktivitě. Použili ideje buddhistické tradice k ospravedlnění svých činů. Přitom se má za to, že buddhismus je založený na nenásilí. Židovský terorista zavraždil izraelského premiéra Jicchaka Rabina, sikhové a hinduisté používají násilí proti sobě navzájem i proti muslimům a dějiny křesťanství zanechaly mnoho krvavých stop. Kvůli současnému neklidu na Blízkém Východě a v Jižní Asii je světová pozornost soustředěna na násilí muslimských aktivistů, ale většina muslimů stejně jako kdokoliv jiný násilí odmítá.

Co má náboženství společného s útoky v Mumbai?

Mark Juergensmeyer

Nedávné útoky na dva hotely a jejich okolí v indickém městě Mumbai malým oddílem militantů z Pákistánu byly hluboce znepokojující. Ale co s nimi má společného náboženství?

Ačkoliv útoky byly spojeny s radikálními muslimskými skupinami, zdá se, že oddíl byl manipulován politickými aktivisty, kteří se pokusili podnítit válku mezi Indií a Pákistánem. Vedení těchto dvou zemí naštěstí nereagovalo tímto způsobem, a tak se zdá, že situace se pokojně stabilizovala navzdory veřejným výzvám k válce jak v Indii, tak v Pákistánu.

Z toho důvodu to nevypadá, že by role náboženství byla v tomto tragickém případě terorismu výrazně odlišná od většiny jiných případů tzv. „náboženského terorismu“ posledních let. Tedy že tyto případy jsou více o terorismu než o náboženství.

Uplynulých dvacet let jsem si lámal hlavu otázkou, co má náboženství společného s veřejným násilím. Můj závěr je, že náboženství je v něm jen zřídka jediným faktorem. Je chybou se zaměřit pouze na náboženský jazyk a náboženské metafory, které teroristický čin doprovázejí. Náboženství ovšem přesto určitou roli hraje: když je společenský a politický spor rámován náboženskými pojmy, může vést až k extrémním postojům.

Ale na terorismus nemá žádná náboženská tradice monopol. Nedávno byl svět znepokojen terorem hindských a sikhských aktivistů v Indii a také příkladů křesťanského terorismu ve Spojených státech je dostatek - zejména v 90. letech minulého století. Vrchol tohoto terorismu byl v bombovému útoku na federální budovu v Oklahoma City.

A tak náboženství hraje roli v tom, že napjatou situaci činí problematickou a přispívá k ideologickému ospravedlnění násilí. Ale bylo by chybou se domnívat, že náboženští vůdci mají moc odradit aktivisty od provádění jejich násilných misí.

Vůdci muslimů nemohou zvrátit muslimský terorismus o nic více, než křesťanští vůdci mohli zabránit terorismu v Severním Irsku nebo vlně křesťanského militantního aktivismu ve Spojených státech v 90. letech. Nemohli zabránit ani útoku Timothy McVeighe na budovu v Oklahoma City, který zabil více nevinných obětí, než bylo těch, které tragicky zahynuly při nedávných útocích v Mumbai.

Článek poskytl časopisu Dingir Mark Juergensmeyer, přeložil Zdeněk Vojtišek.



Rozhovor s reformním rabínem Danem Cohn-Sherbokem

DNES JE NEJDŮLEŽITĚJŠÍ TOLERANCE

Pavel Hošek

Dan Cohn-Sherbok (*1945) je reformní rabín a profesor judaistiky na University of Wales ve Velké Británii. Je autorem a editorem více než osmdesáti knih. Mezi jeho badatelské zájmy patří dějiny židovské tradice a kultury, alternativní směry v rámci soudobého judaismu, dějiny vztahu křesťanů a Židů a mezináboženský dialog.

Pane profesore, jste rabínem reformního judaismu. Někteří ortodoxní rabíni se domnívají, že reformní hnutí představuje vážnou hrozbu pro zachování židovské identity. Jsou přesvědčeni, že reformní Židé nejsou dostatečně odpovědní vzhledem k normativní židovské tradici. Podle ortodoxního rabinátu se reformní judaismus příliš přizpůsobuje nežidovské kultuře. Jak byste odpověděl na podobnou kritiku?

Máte pravdu, v devatenáctém století se reformní judaismus zformoval jako vážná výzva tradiční židovské ortodoxii. Její stoupenci od samého začátku trvali na tom, že existuje jediná správná forma židovské víry, a sice ta jejich, ortodoxní. To by nás nemělo překvapovat. Celá staletí Židé věřili, že Bůh zjevil Tóru Mojžíšovi na hoře Sinaj. Proto je třeba dodržovat všech 613 přikázání Tóry, stejně jako další směrnice, které z těchto přikázání odvodili rabíni a které jsou zapsány v právních kodexech. Reformní judaismus ovšem tento fundamentalistický názor odmítá. Podle našeho pojetí nebyla Tóra sepsána Mojžíšem, ale jedná se o kolektivní dílo učenců starověkého Izraele, které vznikalo celá staletí. Nesouhlasíme s ortodoxními rabíny, kteří tvrdí, že je třeba zachovávat všechna tato přikázání. Nesouhlasíme ani s jejich názorem, že je nutné považovat biblická vyprávění za historicky přesná. Věříme, že Bible je inspirovanou knihou, sepsanou lidskými autory. Věříme, že je třeba vykládat Bibli svobodně a v souladu s moderním poznáním. V zásadě se snažíme judaismus modernizovat. Jsem přesvědčen, že máme pravdu, když se nechceme nechat zcela

omezit minulostí. Judaismus se v dějinách neustále proměňoval, je to postupně se vyvíjející tradice, ať už říkají ortodoxní rabíni cokoli. Myslím, že je naprosto v pořádku, když se snažíme judaismus reformovat tak, aby byl relevantní a smysluplný pro moderní svět. Jenom takový judaismus má podle mého mínění budoucnost.

Budoucností judaismu se zabýváte v několika svých knihách. Jaké budou podle vás hlavní rysy judaismu v nadcházejícím století? Co je podle vás pro formování budoucí podoby judaismu nejdůležitější?

Je samozřejmě velmi těžké, pokud ne zcela nemožné předvídat podobu judaismu v příštích sto letech. S jistotou mohu říct, že Židé v současnosti velmi silně vnímají potřebu zachovat svou židovskou identitu. Židovský teolog Emil Fackenheim zdůrazňuje v mnoha svých knihách, že „Židé musí přežít“. Nesmíme Hitlerovi dopřát posmrtné vítězství. To znamená, že navzdory svárům uvnitř židovského národa musíme společně zajistit přežití judaismu a židovského společenství. Pro převážnou většinu Židů to znamená také podporu státu Izrael. Židé na celém světě vnímají Izrael jako svoji domovinu, a to i tehdy, když nesouhlasí s izraelskou politikou. V oblasti židovského náboženství je zcela zřejmé, že jsme dnes rozdělení v názorech na nejzákladnější otázky. Jsem přesvědčen, že Židé se musí naučit vzájemně toleranci tváří v tvář těmto rozdílům. Tato tolerance je nezbytným předpokladem společné práce na rozvoji židovské kultury.

Dosud ale platí, že ortodoxní rabíni považují ostatní typy judaismu (konzervativní, reformní, rekonstrukcionistický) za naprosto nelegitimní. Myslíte, že se to změní? Dá se podle vás očekávat, že se nakonec prosadí pluralitní model vztahů mezi jednotlivými větvemi judaismu?

Ohledně ortodoxních rabínů máte pravdu. I jeden z nejliberálnějších ortodoxních rabínů, vrchní rabín Velké Británie Sir Jonathan Sacks, trvá na tom, že jedinou legitimní formou židovského náboženství je ortodoxie. Ale zároveň platí, že ortodoxní Židé na celém světě musí čelit faktu, že jsou různé způsoby, jak být Židem. Nemusí se jim to líbit, ale Židé v Izraeli i v diaspoře prostě objevují méně tradiční podoby židovské víry a aktivně podporují židovská duchovní hnutí velmi vzdálená ortodoxní formě judaismu. V demokratických společnostech to nakonec nemůže dopadnout jinak, než že si Židé sami zvolí, které podoby židovské víry a tradice jsou pro ně smysluplné. Teoreticky může ortodoxní rabinát uznat jako legitimní jenom plnou poslušnost Tóře ve víře a životní praxi. Ale dny náboženské konformity nenávratně skončily. Čím dříve si to všichni uvědomíme, tím lépe.

Reformní rabíni kladou zpravidla důraz na univerzální poslání židovského národa ve vztahu k nežidovskému světu. Myslíte si, že univerzálním dějinným úkolem Židů je šíření víry v jednoho Boha, etických principů Desatera, odpovědného humanismu a podobně?

V současném světě je nejdůležitější, abychom se naučili toleranci vůči odlišným názorům druhých. Právě toto se naneštěstí

v soudobém judaismu příliš nedaří. Soupeřící skupiny si pro sebe nárokují monopol na pravdu a dělají všechno pro to, aby své názory vnutili ostatním. Takto si rozhodně šíření židovských kulturních a duchovních hodnot v nežidovském prostředí nepředstavují. Přesto se domnívám, že židovská tradice v sobě obsahuje hodnoty, které mají univerzální význam. Pokud máme my Židé nějaké poslání, věřím, že spočívá v usilovném zápase o spravedlnost a pravdu. Reformní judaismus se v tomto smyslu od samého počátku své existence hlásil k odkazu biblických proroků, a tento odkaz je jistě třeba rozvíjet i dnes.

Když hovoříme o vztahu Židů k nežidovskému světu, neměli bychom vynechat složitou historii vztahů mezi Židy a křesťany, která patří mezi vaše badatelské zájmy. Jaký je váš názor na židovsko-křesťanský dialog?

Dialogu křesťanů a Židů se věnuji více než třicet let. Částečně proto, že jsem učil teologii na University of Kent v Canterbury, tradičním sídle hlavy anglikánské církve. Většina mých studentů byli křesťané, takže jsem se stále více zajímal o dějiny křesťanství, o křesťanskou teologii a životní praxi. Výsledkem této mé zkušenosti bylo několik knih, věnovaných různým aspektům židovsko-křesťanských vztahů, například *Jewish and Christian Mysticism* (Židovská a křesťanská mystika) nebo *The Crucified Jew: Twenty Centuries of Christian Anti-Semitism* (Ukřižovaný Žid: Dvacet století křesťanského antisemitismu). Myslím, že smysl dialogu křesťanů a Židů spočívá ve vzájemně plodném setkávání. Je důležité, abychom odložili stereotypy a setkali se jako přátelé, tváří v tvář. Ale právě tak je důležité, abychom nezůstali u přátelských setkání a otevřeli spolu teologické otázky, které nás rozdělují. V minulých staletích byly podobné rozhovory téměř nemožné. Křesťané byli vůči židům velmi kritičtí a neustále se je snažili obracet na svou víru. A Židé samozřejmě považovali křesťany za své nepřátele, protože si mnohé vytrpěli z jejich rukou. Naštěstí můžeme v současné době opouštět toto dědictví nedorozumění, strachu a podezřívání.

Která témata židovsko-křesťanského dialogu považujete za nejdůležitější?

Rád bych zdůraznil dvě témata: prvním je učení o Bohu. Celá staletí Židům nešlo do hlavy křesťanské učení o Vtělení. Myslím, že my Židé potřebujeme lépe rozumět tomu, co křesťané míní, když hovoří o Ježíši jako Božím Synu. Co to přesně znamená? Jak správně pochopit myšlenku, která se nám Židům jeví nepochopitelná? Druhým důležitým tématem je židovská a křesťanská etika. Je mnoho oblastí, ve kterých se židovská a křesťanská etika shodují. Ale je také řada důležitých rozdílů. Například pojetí odpuštění a smíření s Bohem je u křesťanů jiné než u Židů. Myslím, že je důležité, aby Židé i křesťané těmto shodám a rozdílům rozuměli.

Co si myslíte o křesťanském sionismu? Vnímáte současný izraelsko-palestinský konflikt jako důležité téma židovsko-křesťanského dialogu? Měli by k takové-



Rabín Cohn-Sherbok jako účastník rozhovoru s křesťany. Na snímku s britským kanovníkem Andrewem Knowlesem. Foto: <http://www.chelmsfordcathedral.org.uk>.

mu dialogu být přizváni i muslimové?

V židovských kruzích je křesťanský sionismus vnímán pozitivně, obzvláště to platí o Izraeli. To je samozřejmě dáno tím, že - bez ohledu na křesťanské pojetí Ježíše jako Mesiáše a Pána - Židé vítají politickou podporu židovského státu. Teologie křesťanského sionismu má ale i problematické stránky, a to by se nemělo přehlížet. Mnozí křesťanští sionisté, obzvláště ve Spojených státech, věří, že se blíží konec světa a tomu bude předcházet doba „velkého soužení“. Právě křesťané budou „vytrženi do nebe“ a nakonec po sedmi letech nepokojů a zkázy přijde Ježíš Kristus znovu na zem. Tehdy se židovský národ probudí z duchovního spánku a pozná v Ježíši svého Pána a Spasitele. Křesťanští sionisté tedy vyhlížejí

dobu, kdy judaismus a židovský národ jako zvláštní lid zanikne. To je z židovského hlediska velmi problematický scénář a důvod k jistým pochybnostem o nejhlubší motivaci křesťanských sionistů. Jako křesťanská církev minulých vstaletí vlastně vyhlíží dobou, kdy Židé jako zvláštní národ a judaismus přestanou existovat.

A co ten izraelsko-palestinský konflikt? Napsal jste o této problematice knihu...

To je jistě nevyhnutelné téma pro každého, kdo chce vést opravdový dialog se Židy. A myslím, že by bylo velmi žádoucí, kdyby se rozhovoru Židů a křesťanů na toto téma účastnili muslimové. Zároveň se domnívám, že by se měl paralelně rozvíjet dialog křesťanů a muslimů, křesťanů a Židů a Židů a muslimů. Každý z těchto mezináboženských vztahů má svá vlastní témata a své vlastní dějiny.

Napsal jste knihu o židovské a křesťanské spiritualitě. Jak je role vnitřní, osobní spirituality v mezináboženském dialogu?

V současné době roste zájem o tento rozměr náboženských tradic. Každé světové náboženství má svoji mystickou tradici a je nesmírně zajímavé dozvědět se o podobnostech a rozdílech mezi nimi. Myslím, že obzvláště v této oblasti se můžeme jeden od druhého mnohému naučit. Myslím, že většina Židů ví žalostně málo o křesťanské spiritualitě, a podobně to asi bude platit obráceně.

Myslím, že v této oblasti jsme úplně na začátku a že toho máme hodně před sebou.

Opět obracíte pohled do budoucna... Jakou máte představu o budoucnosti židovsko-křesťanských vztahů?

Stále čelíme hroznému dědictví nenávisti na obou stranách. Ale moderní svět nám nabízí mnoho příležitostí a výzev. Myslím, že nestačí jenom si přátelsky podat ruce. Musíme mít odvahu upřímně a otevřeně spolu mluvit o tom, čemu věříme. Vlastně teprve nedávno jsme vyrazili na společnou cestu, ale vidím to jako příslib velkých věcí, které přijdou. ■

Doc. Pavel Hošek, Th.D., (*1973) je vedoucím katedry religionistiky na Evangelické teologické fakultě UK, přednáší také na Evangelikálním teologickém semináři.

VYSTOUPENÍ NOVÉHO AMERICKÉHO PREZIDENTA DOPROVÁZEJÍ MODLITBY

Jedna ze změn, jež přicházejí s novou administrativou v Bílém domě, jsou modlitby, které doprovázejí akce, při nichž americký prezident Barack Obama vystupuje. Historici tvrdí, že jde o zcela nový jev. Shodují se tak i s lidmi, kteří měli na starosti přípravu programu veřejných vystoupení předchozích amerických prezidentů. Např. Bill Wichterman, který se podílel na přípravách k akcím v době G. W. Bushe, řekl, že si nevzpomíná, že by Bílý dům organizoval modlitby při jiných příležitostech, než byl Národní den modlitby.

Změna je však především v tom, že se tak děje ve výrazně inkluzivnějším duchu. Prezident chce jasně ukázat, že součástí amerického národa jsou lidé všech vyznání, ale i ti, kteří žádné náboženství nevyznávají. Výslovně to zmínil ve svém inauguračním projevu. K vedení modliteb zve tedy i představitele náboženských menšin. „Podle mne jde o naprostý průlom v politice týkající se náboženství,“ řekl David Domke z Washingtonské univerzity, který se věnuje náboženským motivům v prezidentských projevech. „Modlitby budou jiné, než na jaké jsme byli zvyklí od dob Reagana. Bude v nich hrát zásadně větší roli mezináboženský prvek.“

MATKA DAVIDA KORESHE ZAVRAŽDĚNA

Matka Davida Koreshe, vůdce náboženské skupiny tzv. davidianů, byla 23. ledna nalezena mrtvá ve svém domě na venkově severně od Houstonu. Podle policie se jednalo o vraždu ubodáním. Davidiáni (Branch Davidians), odnož církve adventistů sedmého dne, na sebe upoutali pozornost světových médií v roce 1993, kdy po střetu s FBI většina jejich členů uhořela v usedlosti nedaleko města Waco v Texasu. Bonnie Clarková Haldemanová nedávno napsala o svém synovi (který roku 1990 přijal jméno David Koresh) knihu. Jako podezřelá z činu byla zadržena sestra oběti Beverly Clarková.

ŽIDOVSKÁ KOMUNITA V RUSKU SE BOJÍ O SVOU BUDOUCNOST

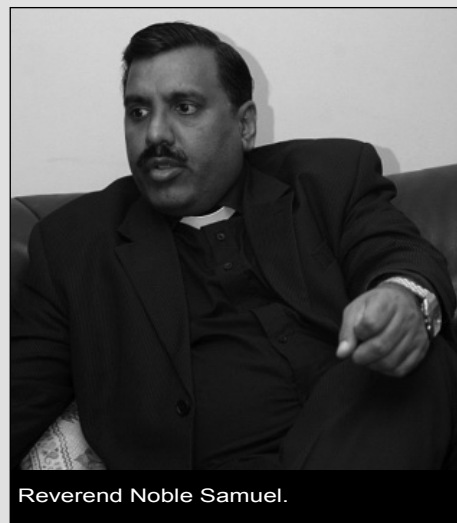
Představitelé židovské komunity v Rusku vyjadřují obavy o možnost svobodného působení v zemi. Poukazují na diskriminaci, jíž jsou podle jejich slov vystaveni. „Je to pro nás velmi deprimující signál. Židé začínají mít obavu o budoucnost své komunity v Rusku,“ řekl vrchní ruský rabín Berel Lazar. Reagoval tak na vyhoštění dvou rabínů – Cvi Hershoviče ze Sevastopolu a Jisroele Silbersteina z Přímořského kraje. Oba rabíni jsou občany Spojených států amerických, kteří v Rusku pobývali na turistická víza. Podle židovských představitelů je potíž v tom, že na seznamu oborů na žádostech o pracovní víza nejsou uvedeni duchovní. To podle kritiků této skutečnosti ruským úřadům umožňuje zbavovat se nežádoucích misionářů různých náboženství. Ze země bylo již vyhoštěno několik desítek protestantských i katolických duchovních. Nyní své znepokojení vyjadřují Židé. Oba zmínění rabíni poukazují na to, že bez jejich přítomnosti je existence komunit, v nichž působili, ohrožena, protože za ně není náhrada.



Rabín B. Lazar s prezidentem Medvědějevem.

KAZATEL ZBIT PO KONFRONTACI S MUSLIMY V TV SHOW

V polovině března byl v Londýně přepaden třemi útočníky reverend Noble Samuel ze Spojené reformované církve. Rev. Samuel pochází z Pákistánu, kde studoval u tamních křesťanských misionářů. Před patnácti lety se přestěhoval do Velké Británie. Nyní moderuje vlastní televizní pořad *Asian Go-*



Reverend Noble Samuel.

spel Show. Při jednom vysílání došlo k ostré hádce mezi ním a muslimy. Později byl na cestě do studia přepaden třemi asijskými útočníky, kteří mu strhli kříž, vzali bibli a vyhrožovali zlomením nohou, jestli bude ve vysílání pořadu pokračovat. Duchovní přesto do studia přijel. Během vysílání pořadu vystoupil muslimský majitel satelitní televize Tahir Ali a útok odsoudil. Samuel později uvedl, že mu již před útokem mu po telefonu neznámí lidé, kteří se představili jako muslimové, vyhrožovali. „Hádali se se mnou. Velmi agresivně mi sdělovali, že se mnou nesouhlasí. Já jim odpověděl, že oni mají své názory a já zase své.“ Uvedl přitom, že jeho pořad nemá konfrontační charakter. Nyní se bojí o bezpečnost svou a své rodiny.

MALAJŠTÍ KŘEŠŤANÉ VEDOU SPOR O SLOVO „ALLÁH“

Malajští křesťané jsou podobně jako indonéští zvyklí místo slova „Bůh“ používat arabské „Alláh“. Ve vyznání víry pak říkají „Věřím v jednoho Pána Ježíše Krista, jednorozného Syna Alláha“. Činí tak již od doby konverze v 19. stol. Nyní však vláda v této převážně muslimské zemi, kde se ke křesťanství hlásí pouze 9,1% obyvatel, chce tuto praxi zakázat. Argumentuje tím, že jde o nekalý nástroj lákání konvertitů z řad muslimů. Jedná se tedy o součást vládního boje proti konverzím. Ústava země na jedné straně zaručuje náboženskou svobodu, na straně druhé deklaruje islám jako oficiální náboženství, majoritní etnické Malajce definuje jako muslimy a současně zakazuje misijní působení mezi

muslimským obyvatelstvem. Snaha vlády má podporu mnohých muslimských organizací. „Dovolit křesťanům používat toto slovo je nebezpečné, protože to útočí na jediné náboženství Malajců,“ řekl například Jusri Mohamad, prezident vlivného Hnutí muslimské mládeže. „Musíme se tázat po motivech, proč křesťané chtějí používat tento zjevně muslimský termín. Zdá se, že je to proto, aby získávali konvertity. Všichni muslimští Malajci jsou proti tomu,“ dodal. Někteří muslimští intelektuálové však tento argument zpochybňují. Podle nich se nejedná o ochranu islámu, nýbrž o politickou snahu více propojit národnost s náboženstvím v zemi, která se teprve před půl stoletím stala nezávislou na britské nadvládě. „Je to velmi iracionální strach (z konverze), ale je velmi mocný. Nyní vláda vytyčuje hranice kolem národního jazyka.“ Malajští křesťané se obávají, že zákaz používání tohoto slova je jen jedno z řady možných omezení náboženské svobody v zemi.



Římskokatolická katedrála v hlavním městě Malajsie Kuala Lumpur.

BOJ ZA HINDUISTICKÉ POHŘBY V BRITÁNII

Sedmdesátiletý Davender Ghaj, v Anglii žijící hinduista, bojuje za možnost spalování těl zesnulých na hranicích pod širým nebem v souladu s indickou tradicí. Aktivista argumentuje tím, že podle hinduistické víry je další osud duše závislý na způsobu pohřbu. Již v roce 2006 požádal radnici Newcastleu o povolení uspořádat pohřební obřad pod širým nebem, ale nebylo mu to umožněno. Rada města se odvolala na zákon o kremaci z roku 1902, který venkovní spalování vylučuje. Ghaj nicméně kremaci zesnulého hinduisty na louce poblíž města uskutečnil. Za tento čin nakonec nebyl potrestán. Ghaj se přesto rozhodl, že bude usilovat o to, aby nadále pohřby podle hinduistické radnice byly v Anglii a ve Walesu legální. V březnu tohoto roku začal tyto požadavky zkoumat Nejvyšší soud. Hinduistický aktivista u soudu prohlásil, že kremaci na hranici považuje za důstojnější rozloučení se zesnulým, než zabalení těla do krabice či spálení v peci. Dále před soudem řekl, že si přeje, aby po jeho smrti mohl jeho syn zapálit hranici a pozůstali se mohli dívat, jak se jeho duše odpoutává od těla a vstupuje do dalšího života. Nyní je praxe taková, že někteří britští hinduisté posílají těla svých zesnulých spálit v souladu s náboženskými předpisy do Indie. Jiní alespoň převážejí či posílají popel, aby mohl být vysypán do posvátné řeky Gangy. Ovšem i některé britské řeky (včetně Temže) byly posvěceny vodou

z Gangy, aby mohly plnit tuto její funkci. Hinduisté jsou třetí největší náboženskou komunitou, a tak je možno předpokládat, že tlak na změnu zákona o pohřebnictví bude sílit. U soudu Ghajovy požadavky navíc podpořili i zástupci komunity sikhů.

„ODKŘTÍVÁNÍ“ VE VELKÉ BRITÁNII

Organizace britských ateistů Národní sekulární společnost vybízí nevěřící, kteří byli pokřtěni jako děti a vadí jim, že jsou proto formálně členy křesťanských církví, aby deklarovali svůj statut nekřesťana tím, že se sami „odkřtí“. Stačí si zakoupit prostřednictvím internetových stránek společnosti certifikát o zrušení křtu a vyplnit jej. Společnost uvádí, že sto tisíc certifikátů již bylo staženo.

Z *WorldWide Religious News* (<http://www.wwrn.org>) s přihlédnutím k jiným zdrojům vybral, přeložil a upravil Miloš Mrázek.

☩ NA PŘÍŠTĚ 2/2009

Ačkoli to na první poslech zní poněkud paradoxně, do religionistického časopisu o současné náboženské scéně patří i současný

atheismus a jeho podoby.

Dingir se mu bude věnovat v příštím čísle.

Vyjádření Islámské nadace v Praze k incidentu před jejím sídlem

Když se ve čtvrtek 19. března brzy ráno muslimové scházeli k ranní modlitbě v Islámském centru v Praze 9, zažili šok. Čekala je tam poničená brána, protiislámské nápisy a pověšená prasečí hlava.

Islámská nadace v Praze odsuzuje tento čin extrémistů. Nejednalo se pouze o ničení soukromého majetku, ale motivem činu byla podle našeho názoru především nenávist a pokus o provokaci. V Evropě dochází k útokům nejen na muslimy, ale také na jiné menšinové skupiny, které se liší od většinového obyvatelstva např. svou vírou, národností nebo barvou pleti. Každý z nás je ovšem jiný a nenávist těchto živlů se může v budoucnu obrátit téměř proti komukoliv. Pokud se jednalo o útok proti cizincům či o útok s rasovým podtextem, musíme připomenout, že v Čechách žijí také stovky rodilých Čechů, kteří přijali islám.

V Koránu je věta určená muslimům, kde se praví, že „...od ostatních uslyšíte mnoho zlého. Budete-li však trpěliví a bohabojní, shledáte, že to patří k podstatě věci.“ Význam verše je takový, že trpělivost neznamená slabost, ale naopak sílu. Proto nechceme nijak reagovat, zvláště když se jedná o první podobný incident. Myslíme si však, že by jej společnost i státní orgány měly brát vážně a nenechávat žádný prostor k podobným projevům nenávisti. Jsme přesvědčeni, že cílem těchto akcí je nejen trapný pokus o urážku a hanobení přesvědčení, ale také snaha o vyprovokování reakce ze strany muslimů, na které by extrémisté mohli stavět své další konstrukce.

Vedení Islámské nadace v Praze si velmi cení reakce Ministerstva zahraničních věcí na tento incident. I další lidé nám poslali omluvné dopisy, kterých si velmi vážíme. Sami však vidíme velký rozdíl mezi většinou společnosti, jejíž se cítíme být součástí, a hrstkou extrémistů, která se z ní sama vyčleňuje.

V Praze dne 20. 3. 2009.

Za Islámskou nadaci v Praze Vladimír Sánka.

DIALOG V BRNĚNSKÉ MEŠITĚ

Dne 18. prosince proběhl ve vánočně vyzdobené brněnské mešitě rozhovor zástupců islámu a křesťanství. Křesťanství zastupoval religionista Vít Machálek, Dr. (*1969), který působí na univerzitách v Brně a Pardubicích a dlouhodobě se prakticky i teoreticky věnuje mezináboženským vztahům. Islám reprezentoval předseda správní rady Islámské nadace v Brně Ing. Muneeb Hassan Alraví (*1966), původem Iráčan, který se natrvalo usadil v Brně. Jejich debatu za účasti několika desítek hostů moderoval Ivan O. Štampach, který se rovněž věnuje kromě jiného i mezináboženským vztahům.

Příležitost k setkání poskytl časová blízkost islámské pouti do Mekky, kte-

rá vloni připadla na prosinec, židovských svátků světla Chanuka a křesťanských Vánoc. Setkání navázalo na řádku podobných akcí, které probíhaly od poloviny 90. let. Křesťané a muslimové se dosud setkávali v širším okruhu, např. v rozhovorech v pražské Městské knihovně organizovaných Českou křesťanskou akademií, za účasti ještě tří dalších náboženství. Mus-

limové se připojili, podobně jako v jiných zemích, k některým aktivitám zdejší Společnosti křesťanů a Židů.

Moderátor oběma aktivním účastníkům kladl otázky směřující k podmínkám občanského soužití křesťanů a muslimů a možnosti obnovit kulturní sdílení a spolupráci v návaznosti na společnou dobrou zkušenost z Andalúsie v raném středověku. Dále



Pohoštění arabskou specialitou na závěr setkání v mešitě.

Foto: <http://www.mesita.cz>.

se diskutující soustředili na společná etická témata, v nichž je snadné dosáhnout shody. Přátelská atmosféra setkání umožnila položit též otázku, jak se obě strany vyrovnávají s mistry v Bibli a Koránu, která vybízí k násilnému jednání vůči jinak věřícím. Nakonec se společně uvažovalo o možnostech přemostění či sblížení ve věro- učných otázkách. Oba diskutující dokázali být sebekritičtí vzhledem

⇒ Dokončení z předchozích stran.

- 11 „V důsledku ohromující odpovědi římských úřadů na jeho dotazy ohledně učení o náboženské svobodě a také v důsledku otřesného náboženského setkání v Assisi došel arcibiskup k přesvědčení, že Řím za nynějších poměrů není ochoten vrátit se k původnímu učení Církve.“ Z vlastního představení FSSPX otištěného např. v: Stephan Maeßen, *Nový mešní obřad a božení Církve svaté*, Schloß: Sdružení přátel „Kněžského Bratrstva Sv. Pia X.“, 1997, s. 23.
- 12 Hnutí zorganizovalo petiční akci adresovanou Vatikánu. Text petice začíná odsouzením Williamsonových názorů a končí varováním: „Pokud Vatikán usiluje pouze o návrat „ztracených ovcí“ na tradicionalistickém okraji církve, ale nezruší jiné exkomunikace, nepřezkouší procesy kvůli závažnému učení proti reformním teologům a není ochoten vést s reformními kruhy mezinárodní dialog, potom se římskokatolický církevní koráb povážlivě naklání na jednu stranu.“ „Žádá se neomezené uznání usnesení Druhého vatikánského koncilu“ [online], *Petition Vaticanum 2* [cit. 2. 2. 2009], URL: http://www.petition-vaticanum2.org/pageID_7321176.html.
- 13 Viz např. „Zur Aufhebung der Exkommunikation der 4 Bischöfe“ [online], stránky hnutí *Wir sind Kirche* [cit. 30. 1. 2009], URL: http://www.wir-sind-kirche.de/?id=125&id_entry=1849.
- 14 Např. již několik dní po vyhlášení sejmnutí exkomunikace na svých internetových stránkách kardinál napsal: „V první církvi bylo schismatikům, vracejícím se do církve, ukládáno veřejné pokání. V případě lefebvristů jsem o takovém pokání za škody, které církvi způsobili, neslyšel.“ - „Zrušení exkomunikace lefebvristických biskupů“ [online], osobní stránky Miloslava Vlka [cit. 30. 1. 2009], URL: <http://www.kardinal.cz/index.php?cmd=article&articleID=316>.
- 15 Někteří novináři ovšem na prohlášení nečekali a „domysleli“ si je. Objevila se např. informace, že „současná hlava kontroverzní společnosti nedávno existenci plynových komor sice přiznala, prý ale sloužily [sic] jen pro odšívování.“ - „Vatikán obrátil, biskup musí uznat existenci plynových komor“ [online], *Novinky.cz*, 4. 2. 2009, URL: <http://www.novinky.cz/zahranicni/evropa/160482-video-vatikan-obratil-biskup-musi-uznat-existenci-plynovych-komor.html>.
- 16 Cit dle: „Mons. Fellay: Antisemitismus nemá v Bratrstvu sv. Pia X. místo“ [online], *Radio Vaticana*, 3. 2. 2009, URL: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=10774>.
- 17 „Bratrstvo je zahanbeno a vylekáno tím, co biskup Williamson řekl. A musí tomu tak být. Po desetiletí od II. vatikánského koncilu jsme neustali v kritickém pozorování jistých postojů a aktivit pokoncilních papežů. Tato kritika je v souladu s patřičnou svobodou členů mystického Těla [církve] a jejich povinností hovořit, když ve svém svědomí věří, že obecné blaho církve je poškozené, a to i když na tom svými skutky či nekonáním má podíl sám papež. Tím neodpustitelnější by bylo opomenutí této povinnosti tradicionalistů neuzívat této svobody s ohledem na dění uvnitř našeho „hnutí“ jenom proto, že se týká našich bližních tradicionalistů, ba přímo biskupa. Mlčet tváří tvář tomu, co pronesl biskup Williamson, by znamenalo, že ohrozíme celé naše snažení a budeme vtaženi do jeho omylu.“ - Christopher A. Ferrara, „Triumph and Tribulation“, 26. 1. 2009 [cit. dle online verze dostupné z URL: http://www.remnantnewspaper.com/Archives/2009-0131-ferrara-triumph_and_tribulation.htm].
- 18 Michael J. Matt, „Holocaust revisionism“, 12. 2. 2009 [cit. dle online verze dostupné z URL: http://www.remnantnewspaper.com/Archives/2009-0131-mjmh-olocaust_denial.htm].
- 19 A slova potvrzují činy: R. Williamson byl zbaven postavení v argentinském semináři.
- 20 Na oficiálních českých stránkách FSSPX se například jeden z kněží distancuje od internetových stránek, které vytvářejí laici blízcí Bratrstvu: „Internetové stránky Contrás a Katolickrevue nejsou internetovými stránkami FSSPX, nýbrž soukromou iniciativou, kterou nesleduji, neboť vzhledem k pastoračním povinnostem nemám času nazbyt a pokud nějaký ušetřím, čtu raději kvalitní literaturu a odborné časopisy, než abych ztrácel čas internetovými moudry.“ T. Stritzko, „Prohlášení k výročkům kardinála Miloslava Vlka“ [online], 13. 2. 2009 [cit. 23. 2. 2009], URL: <http://www.fsspx.cz/px00.html#vlk2>. První zmíněné stránky podávají informace o dění ve světě prizmatem teorie o židozodnářském spiknutí, druhé figurovaly ve „Zprávě o projevech antisemitismu: Česká republika 2004“ vypracované

Fórem proti antisemitismu. (Redakce tehdy proti tomuto zařazení ohradila.)

- 21 Ta ovšem sdrzuje pouze malou část ortodoxních rabínů v Americe.
- 22 „Ortodoxní rabín Levin se zastává papeže a jeho snahy o smír s tradicionalisty“ [online], *Radio Vaticana*, 9. 2. 2009 [cit. 13. 2. 2009], URL: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=10801>.
- 23 Např. ve filmu *Haeven's Key to Peace*, [film na DVD], Constable, NY: Fatima Center, 2006; srov. rozhovor dostupný na *Youtube*: http://www.youtube.com/watch?v=hAyz52s0L_0.
- 24 Postoj těchto rabínů je přitom třeba chápat v kontextu toho, že oba zmínění rabíni aktivně podporují to, čemu se v USA říká „náboženská pravice“. Jiný hlas z židovské komunity zazněl z nadace *Pave the Way*, jež se snaží o dialog mezi židy a křesťany. Tentokrát nešlo o podporu FSSPX, ale papeže. Na internetových stránkách nadace (dostupné z URL: <http://www.ptwf.org>) bylo ovšem publikováno mimo jiné i druhé prohlášení biskupa Fallaye.

Lefebvre's Movement on the Crossroads

The article is aimed at the current affair that follows lifting of the excommunication of four bishops of the traditionalist Society of St. Pius X. The author concentrates on the reaction of the leaders and followers of this movement. The affair is significant for the tensions between “progressive” and “conservative” wings of the Roman Catholic church, for the relation of the Church and the secular society, for the Jewish-Christian dialogue and interfaith dialogue in general and for the Society itself. In the reaction to the bishop R. Williamson's denial of Shoah, the Society condemned antisemitism in the way that is historically unique. Therefore, the movement may stand on its historical crossroads.

Mgr. Miloš Mrázek (*1974) přednáší na Katedře religionistiky a filosofie Filozofické fakulty Univerzity Pardubice.

ke svým společenstvům. V závěru se do diskuse zapojili i dosud jen naslouchající hosté, muslimové, křesťané i lidé neutrální a též odborníci.

Zástupce islámu neváhal poukázat na deficity v oblasti svobody vyznání v některých zemích s převládajícím muslimským obyvatelstvem. Úvaha o etických otázkách reagovala též na první zprávy o finanční a ekonomické krizi a probírala společně sociálně etické normy směřující k sociální spravedlnosti. Účastníci vyslovili domněnky, že při jejich uplatnění by bylo možné periodickým krizím předcházet. Křesťanský diskutující vysvětlil, že smyslem dialogu není najít věroučný kompromis. Moderátor nabídl možnost, že nové promyšlení centrálních témat obou náboženství na základě jejich vlastních pramenů může vyznít mnohem méně polemicky, než se dosud zdálo. Křesťanství zdůrazňuje posla, který je Bůh i člověk, islám knihu, která je božská obsahem a stvořená vnější podobou. V křesťanství poněkud ustupuje do druhého plánu kniha (Bible), v islámu posel. V obou případech však jde o spoje-

ní nestvořené božské a stvořené pozemské skutečnosti.

Účastníci vyslovili přání, aby diskuse pokračovaly. Na závěr uspořádali hostitelé pro všechny přítomné účastníky pohoštění v oddělení žen na galerii mešity.

KONEC ŠKOLY BUDOUCNOSTI

V článku „Škola budoucnosti“ (Dingir 3/2008, str. 82-83) informovala Mgr. Ivana Škodová o jedné z tzv. rodových škol, která vznikla v Hnilčičku na Slovensku jako soukromé gymnázium, ale bez schválení experimentálního ověřování Ministerstvem školství SR. Rodové školy jsou inspirovány alternativní pedagogikou Michaila Petroviče Štětinina (*1944) a patří k mezinárodnímu novému náboženskému hnutí Anastasia. To vzniklo v 90. letech minulého století na základě učení, které je obsaženo v knihách ruského spisovatele Vladimíra Megreho (vl. jm. Vladimíra Puzakova, *1950).

■

Red.

Soukromé gymnázium v Hnilčičku se od počátku potýkalo s velkými problémy, ale navzdory jim bylo zařazeno do školní sítě na Slovensku. Autorka článku nyní informuje o posledním vývoji:

„V januári 2009 sme dostali *‘Informáciu o výsledkoch inšpekčnej činnosti vykonanej 7. 11. 2008 v súkromnom gymnáziu Bindt 20, Hnilčičk’*. V nej Štátna školská inšpekcia konštatuje, že nedošlo k náprave zistených nedostatkov a že riaditeľ školy porušuje všeobecne záväzné právne a interné predpisy. *‘Na základe závažnosti všetkých zistených nedostatkov, a vzhľadom k tomu, že škola nemá v súčasnosti ani jedného žiaka, odporúča príslušná inšpekcia hlavnej školskej inšpektorke podať návrh na vyradenie školy zo siete škôl a školských zariadení.* V uvedenej škole už neprebíha výchovno-vzdelávací proces. Jeho bývalí žiaci plnia povinné vzdelávanie v iných školách na Slovensku. Jeden žiak študuje na území Ruskej federácie v Štětinovej škole, u troch žiakov sa preveruje ich pobyt.“

■
Pripravil Zdeněk Vojtíšek.

Rozhovor s publicistou

Janem Schneiderem o rozruchu způsobeném výroky biskupa Williamsona (k témuž tématu viz i článek na str. 8 a 9)

Je možné, že papež v době svého výnosu o výrocih Richarda Williamsona nevěděl?

Podle prohlášení Radio Vaticana ze 4. 2. 2009 „biskup Williamson se bude muset v souvislosti s přijetím biskupské funkce v církvi absolutně jednoznačně a veřejně vzdát svých postojů k šoa, které Svatému otci v okamžiku zrušení exkomunikace nebyly známy“. Dekret Kongregace pro biskupy, jímž byla zrušena exkomunikace oněch čtyř biskupů Kněžského bratrstva sv. Pia X., je datován 21. lednem 2009. Agentura JTA již 23. ledna 2009 uvedla ony kontroverzní Williamsonovy výroky. Nechci mýtizovat schopnosti vatikánských zpravodajců a efektivitu činnosti této nejrozsáhlejší a nejstarší informační sítě na světě, ale bylo by celkem pochopitelné předpokládat, že papež bude vědět trochu něco víc než jména biskupů, které chce omilostnit.

V této souvislosti můžeme asi vyloučit nějaký vnitrocírkevní komunikační nedostatek. O intelektuálních schopnostech vatikánských analytiků a strategiů netřeba pochybovat – proto je legitimní se v této

souvislosti ptát po účelu tohoto papežova kroku. Muselo být zřejmé, že Williamsonův případ může vzbudit mediální pozornost. Lze se proto domnívat, že přirovnání tohoto kroku k lakmusovému papírku nemusí být daleko od pravdy.

Pokud se nemýlím, tak už v minulosti vykazovalo toto bratrstvo zvláštní poměr k válečným zločincům.

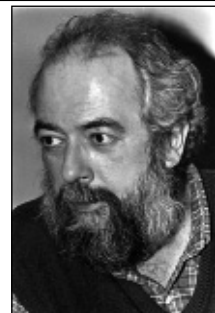
V souvislosti s Bratrstvem sv. Pia X. lze diskutovat o míře jeho latentního či zjevného antisemitismu. O čem však diskutovat nelze, je skutečnost, že dlouhou dobu vědomě skrývalo válečného zločince. Zdá se to být zvláštní vzhledem k datu jeho vzniku (1970). Nicméně případ Paula Touvier je opravdu dost výjimečný, protože to byl jediný Francouz, který byl odsouzen za zločiny proti lidskosti. Těsně po válce byl dvěma soudy odsouzen k trestu smrti, což bylo po 20 letech promlčeno. V roce 1973 byla proti Touvierovi podána stížnost za trestné činy proti lidskosti (na což se promlčení nevztahuje), neboť přikázal milicím zabít sedm židovských rukojmí. Dlouho poté soudy projednávaly svoji příslušnost a případnost stížnosti. Zatykač byl na Touvieru vydán roku 1981, zatčen však byl až v květnu 1989 v převorství Saint-Joseph, kde byl ukrýván Bratrstvem. Do roku 1991 bylo proti Touvierovi vzнесе-

no dalších dvacet obvinění a v roce 1994 byl odsouzen na doživotí.

V této souvislosti se samozřejmě vynořují také otázky nad papežovým mládím a jeho zapojením do Hitlerjugend. Je možné, že proto byl méně ostražitý nebo citlivý v této oblasti?

Toto je velmi citlivá otázka, ale přesto musí padnout. Když se člověk narodil jako zdravý chlapec v Německu v roce 1927, asi nebylo možné nebýt v Hitlerjugend a poté nebýt povolán k službě do wehrmachtu. To ovšem znamenalo přísahat věrnost vůdci a říši. S ohledem na to by bylo logické, kdyby papež chodil zejména v této oblasti po špičkách. Stal se ale opak. Služba ve wehrmachtu již není pro náměstka Krista ničím omezujícím či nepatřičným. A biskupové mohou ukrývat válečné zločince. I takto se dá číst poselství papežových kroků.

■
Pripravil Tomáš Novotný.



DINGIR 2008 11. ročník

Úvodníky

I. O. Štampach, *Náboženství mužů jiné než náboženství žen?* č. 3, s. 73; **Z. Vojtíšek**, *Dingir ve druhé desítce*, č. 1, s. 1; *Hnutí víry: dramatické výkřiky, poměrně rychlý vývoj*, č. 2, s. 37; *Šamanství v Dingiru*, č. 4, s. 109.

Recenzované texty

Články: **A. M. Dostálová**, *Mezi psychoterapií a religiozitou*, č. 2, s. 41-43; **P. Dušek**, *Cesta k transu*, č. 4, s. 110-113; *Jak zkoumat meditaci*, č. 1, s. 5-7; **M. Loužek**, *Církev jako kluby*, č. 4, s. 114-115; **J. Marek**, *Aboridžinci a křesťanství*, č. 1, s. 2-5; **I. O. Štampach**, *Hans Küng osmdesátiletý*, č. 3, s. 76-77; **Z. Vojtíšek**, *Konflikt skončil až ohněm*, č. 2, s. 38-40; *Lidskou tvář sebevrahům*, č. 3, s. 74-76.

Z domova: **J. Hoblík**, *České evangelictví*, č. 2, s. 44-46; **M. Mrázek a Z. Vojtíšek**, *Nové registrace*, č. 1, s. 8-9; **J. Sanitrák**, *Bhagavadgíta v českých překladech*, č. 3, s. 78-81; **B. Spalová a K. Spal**, *Litoměřický boj laiků*, č. 4, s. 115-119.

Zahraničí: **V. Tutr**, *Párští pokračovatelé Theosofické společnosti*, č. 1, s. 10-11; 42-43.

Téma: **A. Borzič**, *Tantra a západní svět*, č. 3, s. 92-94; **A. M. Dostálová**, *Uslyšet volání bohyně*, č. 3, s. 89-91; **P. Hošek**, *Cesty feministické teologie*, č. 3, s. 87-88; *Uzdravení vírou*, č. 2, s. 54-55; **J. Sanitrák**, *Cesty české theosofie*, č. 1, s. 14-16; **I. O. Štampach**, *Počátky moderního theosofického hnutí*, č. 1, s. 12-13; *Šamanismus a neošamanismus*, č. 4, s. 120-121; *Šamanismus ze všech stran*, č. 4, s. 130-131; **J. Sušer**, *Spor o metodu*, č. 1, s. 18-19; **L. Šavelková**, *Religiozita indiánů severní Ameriky*, č. 4, s. 122-125; **Z. Vojtíšek**, *Cesta Slova života*, č. 2, s. 56-57; *Dědicové H. P. Blavatské*, č. 1, s. 20-23;

T. Zdražil, *Rudolf Steiner a pražská theosofie*, č. 1, s. 17-18.

Nerecenzované texty v hlavních rubrikách

M. Buban, *Kenyonových pět T*, č. 2, s. 51-53; **P. Hošek**, *Uzdravení vírou*, č. 2, s. 54-55; **P. Remeš**, *Máří Magdaléna a apoštol Tomáš*, č. 3, s. 84-86; **J. Sušer**, *Texaský černý duben*, č. 2, s. 47-49; **I. Škodová**, *Škola budoucnosti*, č. 3, s. 82-83; **I. O. Štampach**, *Šamanismus ze všech stran*, č. 4, s. 130-131; **P. Turecký**, *Jak číst Castanedu*, č. 4, s. 125-128; **V. Tutr**, *Šamanismus mezi alternativami*, č. 4, s. 129 a třetí s. obálky; **Z. Vojtíšek**, *Od táborů k hnutí víry*, č. 2, s. 50; **A. Žák**, *Virtuální prostor pro reálné muže*, č. 3, s. 95-97.

Rozhovory

P. Hošek, *Zahledět se do ideálu mužnosti* (s K. Řežábkem), č. 3, s. 98-99; **M. Kořínek**, *Cílem je rozpuštění* (s V. D. Kolingerem), č. 2, s. 58-59; **L. Vallikivi, L. Brož a V. Tutr**, *Šaman je ten, kdo vidí do jiné reality* (S P. Vitebským); **Z. Vojtíšek**, *Co je šamanské, je přirozeně lidské* (s P. Brzákou), č. 4, s. 132-133;

Události

P. Dušek, *Billy Talent varuje před „Shopokalypsou“*, č. 3, s. 103; **V. Kočandrle a P. Žemla**, *Retreat s Fumonem Nakagawou Rōšim*, č. 3, s. 104; **V. Profant**, „Anonymní“ *protesty proti scientologické církvi*, č. 3, s. 102; **V. Sářka**, *Zemřel Mohamed Ali Šilhavý*, č. 2, s. 62-63.; **Z. Svadba**, *Psychiatrie: Pomoc, nebo hrozba?* č. 4, s. 138; **J. Sušer**, *Bude Talmud přeložený do češtiny?*, č. 3, s. 103-104; *Děti byly navráceny rodičům*, č. 3, s. 103; **C. Szmrecsányi**, *Disidenti Svědků Jehovových v Maďarsku*, č. 1, s. 30; **J. Sušer, I. O. Štampach**, *Jan Heller při obnově české religionistiky*, č. 1, s. 29-30; **V. Valtr**, *Obyčejná křesťanka*, č. 2, s. 62; **O. L. Vojtíšek**, *Godtube, křesťanský hit minulého podzimu*, č. 2, s. 62; **Z. Vojtíšek**, *Ivetka a hora*, č. 4,

s. 138; **A. Zatloukal**, *Kuřimská kauza týraného dítěte a sekta*, č. 1, s. 28-29; **Č. Zlatník**, *Bludné balvany podesáté*, č. 2, s. 63-64.

Recenze

T. Cantelmi a C. Cacaceová, *Černá kniha satanismu: Psychosociální aspekty vlivu na mladou generaci*, Karmelitánské nakladatelství 2008 (I. O. Štampach, č. 4, s. 140-141); **M. Dojčár**, *Mystická kontemplácia, Iris 2008* (I. O. Štampach, č. 3, s. 105); **I. Doležalová, E. Hamar a L. Bělka**, *Náboženství a tělo*, Masarykova univerzita 2006 (J. Sušer, č. 3, s. 105-106); **P. Fiala**, *Laboratoř sekularizace: Náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český příklad* (V. Machálek, č. 4, s. 139-140); **R. Chlup**, *Corpus hermeticum, Herman & synové 2008* (I. O. Štampach, č. 2, s. 67-68); **L. S. Laasnerová**, *Sama proti psychickému teroru*, Ikar 2007 (Z. Vojtíšek, č. 1, s. 27); **M. Mendel a B. Ostřanský**, *Islám v srdci Evropy* (V. Machálek, č. 2, s. 66-67); **Z. Nešpor a D. Lužný**, *Sociologie náboženství*, Portál 2007 (P. Hošek, č. 1, s. 26-27); **B. Ostřanský**, *Hledání skrytého pokladu: Antologie komentovaných překladů ze středověkého arabského súfijského písemnictví*, Orientální ústav AVČR 2008 (I. O. Štampach, č. 4, s. 139); **P. Řičan**, *Psychologie náboženství a spirituality*, Portál 2007 (P. Dušek, č. 2, s. 68)

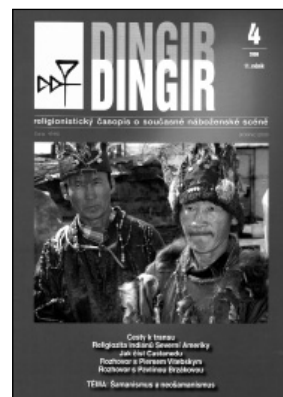
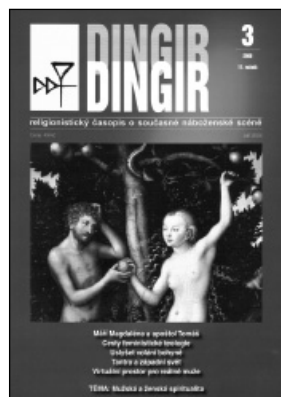
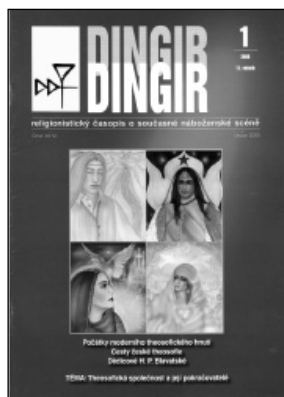
Práce studentů

M. Gorroňová a A. M. Dostálová, *Novopohané ve Finsku*, č. 1, s. 35-36; **M. Studničková**, *Buddhistické komunity I.*, č. 4, s. 142-143.

Reflexe a Polemika

I. Blecha, *Pravidla dělají vědu*, č. 3, s. 106-107; **J. Horník**, *Darwin versus ID*, č. 1, s. 34; **I. O. Štampach**, *Věda jako ideologie*, č. 2, s. 65-66; **T. Zdražil**, *Vznik antroposofické společnosti v Praze*, č. 2, s. 69-70.

Rejstřík připravil Miloš Mrázek.



ISLÁM VE STŘEDNÍ ASII

Věra Exnerová, *Islám ve Střední Asii za carské a sovětské vlády – na příkladu jednoho z center oblastí, Ferganské doliny*, nakladatelství Karolinum, Praha 2009, brožovaná, 196 stran, 1. vydání, doporučená cena: 200 Kč.

Nevyváženost našeho současného knižního trhu se projevuje nejen tam, kde bychom takový stav přímo předpokládali, tedy u ryze komerční produkce, avšak rovněž tak ve sféře publikací odborných, což můžeme velmi názorně dokladovat kupříkladu na skladbě titulů s „islámskou tematikou“. Odhlédneme-li od řady obecných úvodů do islámu, ať již překladových či úvodních, nacházíme zde na jedné straně tematické okruhy, jimž se dostalo a dostává mimořádné (a snad až nezasloužené?) pozornosti, ovšem na straně druhé se dosud skrývá celá řada „bílých míst“. Nikoho asi příliš nepřekvapí, že většina české „islámské produkce“ se soustřeďuje na oblasti, jež bychom mohli shrnout pod poněkud paušalizující nálepkou „radikální islám“ či „islám v politice“, tedy fenomény, jež tak často plní stránky zpravodajství.

Aby byl knižní titul dobře prodejný (a od tohoto neúprosného aspektu si v dnešní době nemohou dovolit zcela abstrahovat ani vydavatelé odborné literatury), musí se „trefit“ do vkusu čtenářů, tedy být, pokud možno, náležitě exotický a kontroverzní zároveň. Uvedené vlastnosti zcela splňuje i „čtyřlístek“ nejfrekventovanějších a komerčně nejúspěšnějších témat: žena v islámu (dnes již poměrně „opotřebované“ téma má stále řadu příznivců), islámský terorismus (publikace typu „záhady Usámy bin Ládina“ již v poslední době skutečně tolik netáhnou jako kdysi, viz Levné knihy, výprodeje apod.), islám a Západ (barvitě vize očekávaného armagedonu se stále těší velké přízni – zejména po 11. září 2001) a konečně téma, jež bychom mohli shrnout pod křiklavou nálepkou „Islám – frontální útok“ (čili tendenční publikace objasňující, že současné problémy nejsou výsledkem špatného chápání islámu, nýbrž problém tkví v samých kořenech tohoto náboženství a osobnosti jeho Proroka; u nás se dočkala znatelného ohlasu především kontroverzní výpověď *Proč nejsem muslim* autora skrývajícího se pod pseudonymem Ibn Warráq, tj. doslova „Syn antikváře“).

Český zájemce o hlubší poznání islámu v jeho nejrůznějších a teritoriálně tak proměnlivých podobách má možnost se opírat o již notně letité a ideologicky náležitě zbarvené práce, věnované především tehdy spřáteleným režimům (Egypt, Alžírsko aj.), nebo může studovat novější historické monografie věnované jednotlivým zemím „světa islámu“ (mj. z edičních řad nakladatelství Lidové noviny či Libri). Ovšem při sebevětší snaze se až donedávna neměl šanci dostat (ve své mateřštině) k titulu věnovanému islámu ve středoasijském kontextu. A právě tuto citelnou mezeru se svou nedávno vydanou (leden 2009) monografií, nazvanou *Islám ve Střední Asii za carské a sovětské vlády – na příkladu jednoho z center oblastí, Ferganské doliny*, pokusila zaplnit Věra Exnerová.

PhDr. Věra Exnerová, Ph.D., se středoasijské tematice věnuje soustavně a k dané problematice má blízko nejen akademicky, ale i zcela doslovně, neboť od roku 2002 působí jako koordinátorka humanitární mise společnosti *Člověk v tísni* v Afghánistánu. Po absolutoriu mezinárodních teritoriálních studií na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze pobývala na zahraničních stážích na Harvard University, Institut Français d'Études sur l'Asie Centrale a Moskevské státní univerzitě. Na základě svého terénního výzkumu i práce v archivech shromáždila pozoruhodnou a rozsáhlou heuristickou základnu pro své publikační aktivity, což se jako nepřehlédnutelný klad projevuje i na stránkách recenzovaného titulu.

Po formální stránce se monografie dělí (vedle Úvodu a Závěru) na čtyři části: *Politika vůči islámu* zevrubně rozebírá historické pozadí od příchodu islámu do oblasti přes období carské nadvlády a sovětského režimu až do současnosti; *Vztahy v místní společnosti* pak sledují poměry v rodině a lokální komunitě, kampaň za osvobození ženy i vlivy hospodářských změn na výše uvedené vztahy; *Role muslimských institucí* si zase všimají fungování náboženských nadací (*waqfů*), role mešit, náboženského vzdělávání a postavení náboženských autorit ve společnosti; *Význam islámu v životě obyvatel Ferganské doliny* pak probírá jednotlivé aspekty islámu (sem patří nejen půst, náboženské svátky, pout' do Mekky

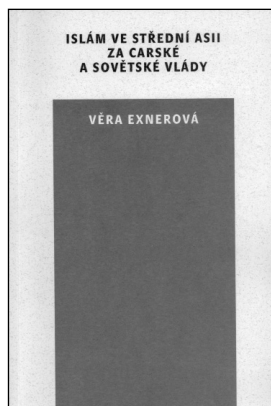
a obřadní vztahy, ale také uctívání svatých a poutnictví k *mazarům* i role súfismu v místní společnosti) v jejich konkrétních projevech ve vymezené oblasti. Pro úplnost dlužno dodat, že publikace obsahuje rovněž mapovou přílohu, slovník základních pojmů (v daném případě je skutečně přínosný a potřebný) a též rozsáhlý a pečlivě zpracovaný seznam pramenů a literatury.

Autorčin tvůrčí postup sleduje chronologickou osu výkladu a svědčí o její obeznamenosti se základními metodami historiografického bádání. V recenzních posudcích se jako jedna z největších pochval tradičně uvádí, že práce představuje v češtině první počín svého druhu. V tomto případě uvedené hodnocení platí bezesbýtku, neboť za časů socialismu podobnému badatelskému záměru nepřály ideologické poměry a v době porevoluční zase nepřekonatelné obtíže povahy heuristické. Ostatně, jak sama autorka výstižně uvádí (str. 11), *...studium islámu ve Střední Asii a interpretace jeho role ve společnosti prošly kvůli uzavřené povaze komunistického režimu složitým vývojem, který byl pozna-*

menán nedostatkem zdrojů a ideologickou zátěží studené války. Na obou stranách byla pozornost věnována především politickému potenciálu rychle rostoucího počtu muslimského obyvatelstva Sovětského svazu a rozboru komunismu jako univerzalistické ideologie ve vztahu k různým definicím islámu. Zpřístupnění archivů po rozpadu Sovětského svazu umožnilo poprvé nahlédnout

do způsobu formování carské a sovětské politiky vůči islámu ve Střední Asii a získat nové zdroje informací o vývoji islámu v oblasti...

Přestože dr. Exnerová není vystudovaná orientalistka, dokázala zvolenou problematiku uchopit systematicky a především erudovaně, což se odráží zejména v kulturně-antropologických analýzách vybraných tematických okruhů (např. postavení ženy, role náboženských autorit v místní komunitě aj.). Při práci daného zaměření se musí jakýkoliv autor v první řadě vyrovnat s otázkou potřebné specializace, což bývá dosti obtížné, neboť (dle tradičního pojetí) většina islamologů bývají především arabisté, pro něž Střední Asie představuje jen velmi vzdálené a okrajové teritorium, a zároveň odborníci na Střední Asii se často



rekrutují z řad historiků či politologů, jimž bývá „klasický islám“ stejně tak poněkud vzdálený.

Autorka se nebála pustit ani do tradičně metodologicky i heuristicky tak nesnadné sféry, jakou je islámská lidová religiozita či „žitě podoby náboženství“ (zejména pak v kapitolách 4.5 *Uctívání svatých a poutnictví k mazárům* a 4.6 *Role súfismu v místní společnosti*) a i na tomto poli, jak se alespoň recenzent domnívá, uspěla na výtečnou. Monografie obsahuje velmi rozsáhlý poznámkový aparát (jak vysvětlivky, tak i odkazy a citace), čítající přes šest set položek, takže práce může stejně dobře oslovit jak ty čtenáře, kteří si chtějí vytvořit základní představu o stavu „středoasijského islámu“, tak také hlubší zájemce o vybrané aspekty dané problematiky. Monografie má rovněž jednu, v recenzích odborných titulů tak často opomíjenou, přednost: je napsaná čtivě a - pokud to lze vůbec konstatovat o vědeckém textu - výklad má spád. Závěrem dlužno dodat, že monografie *Islám ve Střední Asii za carské a sovětské vlády* je hodnotnou a přínosnou studií, kterou jistě ocení nejen orientalisté, historikové či religionisté a odborníci dalších relevantních specializací, ale všichni, kteří se z důvodů odborných či čistě osobních zajímají o tak zajímavou, byť opomíjenou, oblast, jakou Střední Asie jistě představuje.

Bronislav Ostřanský

ISLÁM A CHARITA

Ondřej Beránek, Pavel Ťupek, *Dvojitá tvář islámské charity*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, 220 stran.

V loňském roce uvedlo coby šestý svazek edice *Quaestiones quodlibetales* nakladatelství CDK na trh publikaci, která jistě stojí za pozornost. V knize *Dvojitá tvář islámské charity* se autoři Ondřej Beránek a Pavel Ťupek snaží o vyvážený pohled na islámské charitativní organizace a přinášejí českému čtenáři souhrn informací, který zatím v ucelené podobě chyběl. V první (kratší) části začínají islámské vnímání charity do širšího kontextu abrahámovských náboženství. Dále jsou představeny základní pojmy islámského charitativního systému, kterým se autoři podrobně věnují. Zejména se jedná o typy almužny *sadaqa*, náboženskou daň *zakát* i náboženské nadace (*waqf*). Dále je rozebrán vývoj islámského chápání charity

ve středověku i její role v soudobých teoriích islámské ekonomie. Čtenáři tak může kniha pomoci se ve fenoménu islámských charit v minulosti i současnosti poměrně dobře zorientovat.

Hlavní přínos knihy však tvoří část druhá, jež nese název *Charita ve službách džihádu a da'awy*. Zde se autoři pokusili ukázat význam islámských charit pro propagaci islámu, ale zároveň utřídit v současné době dostupné informace o zapojení některých jednotlivých islámských charitativních organizací do teroristických či podobných aktivit. Tato „druhá tvář“ islámských charit nebyla dosud v českém prostředí dostatečně systematicky zpracována. Autoři se ale zároveň zjevně obávají, aby vnesením těchto informací do české diskuse nevzniklo příliš mnoho zjednodušení a mystifikací, které by chtěly zdiskreditovat islámskou charitu vůbec. Hned na začátku druhé části čteme:

„Hrstka islámských ‚charitativních‘ organizací bezpochyby zneužívá finanční pomoc určenou na humanitární účely k podpoře militantních hnutí. Nicméně toto tvrzení, podpořené celou řadou mýtů nebo tendenčních lží, by v žádném případě nemělo vést k zjednodušujícím a paušálním závěrům ohledně islámských charit jako takových“ (s. 81). S podobnými výzvami se pak v knize setkáváme ještě mnohokrát. Pojednání o válce proti terorismu druhou část uvádí a dále tato část popisuje, jakým způsobem se vnímání islámských charit na Západě měnilo po útocích na World Trade Center 11. září 2001. Tehdy se z islámských charit stal v podstatě zástupný problém a „boj proti terorismu“ v nich našel konkretizaci svého nepřítele bez ohledu na realitu: „Jeden žalobce se k tomu za sebe a své kolegy vyjádřil příznačně: S terorismem nemáte ten luxus někdy si dát na čas a pátrat po tom, jestli je ten a ten skutečně terorista“ (s. 83).

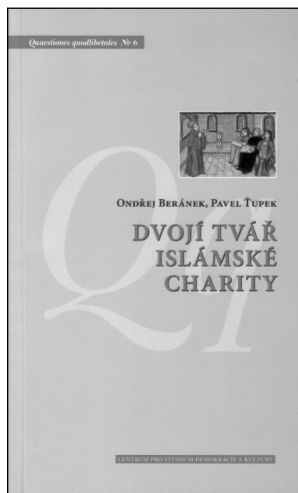
Tato část knihy je členěna, dalo by se říci, geograficky. Nejprve se čtenář seznámí s organizacemi saúdskými a s kontroverzemi kolem nich. Dále kniha přiblíží situaci Afghánistánu – zde se autoři zaměřili na nejslavnější teroristické uskupení, al-Qá'ida. Nastíněn je její vznik, struktura a finanční síť: „Al-Qá'ida a k ní přidružené organizace svoje finanční zdroje získávají

čtyřmi způsoby. Patří k nim kriminální činnost, obchod, finanční pomoc států nebo státních činitelů a konečně charitativní dary. (...) Důležitým aspektem této činnosti je to, že vybíráním peněz na ‚humanitární‘ účely si radikální organizace získávají pověst skupin sloužících zájmům ‚lidu‘. A byť jsou prostředky získávané z prvních tří jmenovaných zdrojů většinou mnohem větší, náboženští vůdci radikálních organizací s oblibou zdůrazňují příjmy z charitativních darů (...)“ (s. 112n).

Dále výklad pokračuje do oblastí východní Afriky, Balkánu, jihovýchodní Asie a následně k tématu zvláště v současnosti velmi zajímavému: organizace Hamás a charity na území Palestiny. Kapitola začíná vznikem Muslimského bratrstva a filosofií Hasana al-Banná a Sajjida Qutba. Hnutí Hamás vzniklo jakožto nástupnická organizace Muslimského bratrstva. Je nastíněn vliv, který

získává Hamás a přidružené organizace na obyvatelstvo mimo jiné i prostřednictvím charitativní činnosti. Díky tomu je hnutí pro západního pozorovatele poněkud nečitelné. „Teprve v září 2003 byl Hamás jako takový prohlášen v Evropské unii za teroristickou organizaci. Do té doby bylo pro bezpečnostní politiku EU charakteristické rozlišovat mezi různými křídly teroristických organizací“ (s. 150). V textu dále nalezneme střizlivé odhady či konkrétní sumy peněz, jimiž islámské charity disponují, a zároveň i přehled charitativních organizací v Evropě i USA, které mají či jsou podezřelé z napojení na Hamás. Hizballáh je další organizací, o níž je krátce pojednáno, hlavně v souvislosti s iránskými bonjádami. Nakonec se práce zaměří na islámské charity činné v USA a na evropském kontinentu, zejména ve Velké Británii a v Německu.

Knihou ústí do ne zrovna optimistického shrnutí: „Důležitá otázka spočívá v tom, jak navodit soulad mezi nezávislostí charitativního sektoru a dostatečnou kontrolou vedoucí k zamezení finančního zneužívání. Jisté je, že ostrakizace islámských charitativních organizací, propagovaná zejména ve jménu ‚války proti terorismu‘, vedla k poklesu kontaktů s jejich západními protějšky a rozšiřující se propasti mezi oběma stranami. Zároveň celá řada dárců přestala



tyto organizace sponzorovat ze strachu, že by mohli být nařčeni z podpory terorismu. Ve své studii jsme se pokusili poukázat na celou řadu mylných a naivních představ o mnoha formách organizované islámské charitativní pomoci. V žádném případě ale nehodláme podkopávat význam a hodnotu autentické potřeby pomáhat bližním a potřebným. Nesnižujeme ani úlohu individuální charity poskytované muslimy s těmi nejlepšími úmysly, na jejíž četné podoby se na předchozích stránkách nedostalo. Na druhou stranu univerzální ideál charity bude i v nadcházejících letech ve své institucionalizované podobě velmi pravděpodobně ovládnán spíše politickými ambicemi než skutečnou péčí o ty, kteří to potřebují nejvíce“ (s. 190).

Mezi negativa knihy *Dvojitá tvář islámské charity* patří ne zcela dobře odvedená korektorská a redaktorská práce: kromě častého výskytu překlepů nedošlo ani k přehlédnutí a opravě nearabských jmen či termínů, takže narážíme na celou řadu chyb v transkripci. Čteme např. chybné Ahmadinedžád namísto Ahmadí Nežád, resp. alespoň Ahmadínežád, *mostakbirín* namísto *mostakbirín*, *pásdárán* namísto *pásdárán* atp. atd. U názvu studentského deníku Pajám-e Dánešdžú je navíc naprosto nepochopitelné ezáfet (dánešdžúje), k čemuž patrně došlo vyextrahováním jména deníku ze širšího kontextu. Dále v rámci knihy zřetelně kolísá kvalita stylu – místy jako by byl text přeložen z angličtiny, a to i tam, kde není anglický pramen přímo citován. Vzhledem k času, který je možné takovéto práci věnovat a k značnému množství pramenů, se kterým se oba autoři museli vyrovnat, však nebylo patrně snadné či vůbec možné text patřičně vyladit. Kniha také ještě nepůsobí úplně uceleným dojmem a vyznívá poněkud do ztracena. To je ovšem také spíše tím, že zatím chybí patřičný odstup.

Jednoznačně pozitivním přínosem je ovšem vnesení tohoto tématu do české diskuse vůbec a hlavně přehledné a systematické vysvětlení fenoménu islámské charity a utřídění dostupných pramenů. Bibliografie – přičteme-li k ní i poznámkový aparát, který hojně odkazuje na internetové zdroje, – zabírá v knize téměř deset procent rozsahu. Publikace je tedy pro českou religionistiku i islamistiku bezpochyby přínosná, i když je zřejmé, že práce na tomto tématu není zdaleka u konce.

Jan Sušer

Rozmanitost společenství buddhistů v České republice

BUDDHISTICKÉ KOMUNITY II.

Monika Studničková

Otiskujeme druhou část přehledu buddhistických skupin u nás tak, jak je zachytila studentská práce.

4. Buddhistické komunity zaměřené na tibetský buddhismus

Tento směr vznikl z mahajánového buddhismu kolem 5. století v severní Indii. Je velmi úzce spojen s původním tibetským náboženstvím *bön*. Zastoupení má v mnoha zemích, kromě Tibetu jsou to Nepál, Bhútán, Mongolsko, část Ruska a jiné. Dělí se do několika škol - nejstarší z nich je *ňigma-pa*, dále již zaniklá škola *kadampa*, *sakjapa*, *gelugpa* či *kagjüpa*. Typické pro tibetský buddhismus je užívání složitých symbolů, tajemných textů, magických rituálů a formulí, recitace manter a vytváření mandal (obrazců sloužících ke zklidnění mysli).¹

Rozvrh článku

v minulém čísle

1. Komunity zaměřené na theravádový buddhismus

- 1.1 Buddha Mangala
- 1.2 Přátelé Dhammy
- 1.3 Dhamma Plzeň
- 1.4 Boddhi
- 1.5 Doán Pardubice

2. Komunity zaměřené na mahajánový buddhismus

- 2.1 Karma Dargje Ling

3. Komunity zaměřené na bön

- 3.1 Bön Garuda
- 3.2 Dzogčhen Yungdrung Bön

v tomto čísle

4. Komunity zaměřené na tibetský buddhismus

- 4.1 Dzogčhen
- 4.2 Kagyu Samye Dzong
- 4.3 Karma Thesung Čhöling
- 4.4 She Drub Ling
- 4.5 Shambhala
- 4.6 Buddhismus diamantové cesty
- 4.7 Rabten Čhodarling

5. Komunity zaměřené na zenový buddhismus

- 5.1 Dogen Sangha (Dogen zen)
- 5.2 Sotozen (Zen mistra Kaisena)
- 5.3 Kwan Um
- 5.4 Zen dódžó Plzeň

6. Velká buddhistická střediska

- 6.1 Pražské buddhistické centrum Lotus
- 6.2 Buddhistické meditační centrum Samadhi

Závěr

4.1. Dzogčhen

Dzogčhen je esenciálním učením tibetského buddhismu i původní předbuddhistické tradice *bön*. Dzogčhen nevyžaduje po svých stoupencích, aby v něco věřili, ale spíše chce, aby si uvědomovali své prožívání a poznali svou pravou přirozenost. Tato tradice byla odedávna předávána v linii z mistra na žáka formou přímého uvedení do prvotního stavu přirozenosti mysli, do stavu dzogčhen.² Tradice dzogčhen je velmi stará, ve své linii sahá až do 2. století př. Kr. k prvnímu mistrovi dzogčhen Garab Dordžemu.

Za největšího žijícího mistra dzogčhen je považován Čhögjal Namkhai Norbu. Narodil se v Tibetu a ve třech letech byl rozpoznán jako inkarnace velkého mistra dzogčhen Adzom Drugpy. Roku 1981 založil v Itálii nedaleko města Arcidosso první centrum dzogčhenové komunity. Roku 1983 založil nakladatelství Shang Shung Edizioni a v roce 1989 mezinárodní Shang Shung Institut pro tibetská studia.

Dzogčhenové komunity založili praktikující ve více než 40 zemích světa. Hlavní centra jsou v Itálii, Rusku, USA, Argentině, Venezuele a Austrálii. Cílem těchto komunit je vzájemná podpora uchovávání a realizace této nauky dzogčhen, tzv. *Velké dokonalosti*.

V Čechách a na Slovensku byla dzogčhenová komunita oficiálně založena jako občanské sdružení Dzogčhen v roce 2001, ale praktikující v Čechách se pravidelně scházeli již od roku 1998. V čele komunity stojí tříčlenná rada, tzv. Gakyil.³

Tato rubrika je určena i příspěvkům, které nemusejí vyjadřovat stanovisko redakce.

V pražském dzogchenovém centru se kromě jiných akcí koná například „Celosvětová transmise“. Tříkrát ročně se jí mohou zúčastnit pomocí přímého video-přenosu praktikující z celého světa společně s duchovním mistrem Namkhai Norbu rinpočem.⁴

Hlavní centrum Dzogchenu v ČR je v Praze 11, Nad Úpadem 420/31. V České republice jsou další centra v Brně, Českých Budějovicích, Plzni, Písku, Telči, Táboře a Uherském Brodě.

4.2. Kagyu Samye Dzong

Tato komunita se nachází v Plzni. Centrum bylo založeno v roce 1997 lamou Yeshe Losalem, který pravidelně navštěvuje Českou republiku. Náleží ke škole kagjüpa, linii karma-kagjü. Škola karma-kagjü se dostala na Západ díky Chögyam Trungpa rinpoče (1939-1987). Ten v roce 1967 založil ve Skotsku společně s Akongem Tulku rinpočem první klášter tibetského buddhismu na Západě. Plzeňské centrum Samye Dzong je tzv. dceřiným podnikem skotského kláštera, v jehož čele dnes stojí lama Yeshe Losal. V překladu *samye* znamená „mimo představu“ a *dzong* se dá přeložit jako „tvrz, pevnost, dům“. Obě slova jsou z tibetštiny.

Akong Tulku rinpoče založil v roce 1982 Humanitární nadaci Rokpa. V České republice byla vytvořena její pobočka. Tato organizace pomáhá především lidem v nouzi, kterým dává jídlo, přístřeší, vzdělání, zdravotnickou péči apod.⁵

4.3. Karma Thesung Chöling

Tato škola se také hlásí k odkazu školy kagjüpa. Založilo ji občanské sdružení 108, které vede Jan Komrská. Duchovní učitelkou této skupiny je mniška a zakladatelka kláštera Samtän Ce v Indii Khandro rinpoče, držitelka linie karma-kagjü i linie ñingmapa. S centrem spolupracuje také překladatelská skupina KTC Praha, která pracuje hlavně s překlady z angličtiny, především se studijními texty, které jim poskytuje duchovní učitelka Khandro rinpoče a také vydavatelství 108 Publishing.⁶ Komunita také pořádá různé *retreaty*, tj. intenzivní víkendové meditační semináře. Konají

se na různých místech České republiky, ale často na zámku Hluboš u Příbrami.

4.4. She Drub Ling

Název této skupiny She Drub Ling v překladu znamená „ostrov učení a praxe“. Na svých stránkách tvrdí, že přesně s tímto se chtějí ztotožnit.⁷ Tato komunita se hlásí ke škole gelugpa, jejímž hlavním představitelem je XIV. dalajlama Tändzin Gjamcho. Tato malá skupina se věnuje především studiu dalajlamových textů. Duchovního učitele tato komunita má v Khyongla Rata rinpoče, který se narodil v jihovýchodním Tibetu a v pěti letech byl rozpoznán jako inkarnace devátého tibetského Khyongly. Roku 1975 založil The Tibet Center, první centrum tibetského buddhismu v New Yorku.⁸

4.5. Shambhala

Učení *shambhaly* svůj název získalo podle legendárního himalájského království, kde panoval jen blahobyt a štěstí. Toto učení tvrdí, že v každém člověku je potenciál osvíceného chování a lidským cílem je ho v sobě objevit a užívat v každodenním životě. Tato skupina vychází z tibetského buddhismu, ale zároveň v sobě koncentruje i prvky zenového a theravádového buddhismu. Společenství je laické, mnišský prvek se z něho již vytratil. Skupina Shambhala a skupina Buddhismu diamantové cesty (4.6) jsou nejrozšířenější skupiny tibetského buddhismu na Západě.

Shambhalu založil již výše zmíněný zakladatel skotského centra Chögyam Trungpa rinpoče. Střediskem tohoto učení se stalo město Boulder v Coloradu, které je dodnes významným centrem pro buddhistická studia na Západě.⁹ Centra mezinárodního společenství Shambhaly se nazývají *dharma-madháty* (tzv. okrsky *dharma*). Najdeme je například ve Francii, USA a Kanadě. Meditační komunita Shambhala má zatím

v České republice tři centra: v Praze, Brně a Jablonci nad Nisou. V roce 1996 vznikla organizace Shambhala Česká republika, která tato centra zastřešuje. Centra návštěvníkům nabízejí studium a praxi této linie buddhismu, která učí, jak žít povznášejší život, plně zapojený do společnosti.¹⁰

4.6. Buddhismus diamantové cesty

Největší zastoupení v České republice a na Západě vůbec má právě tato škola. Hlásí se k odkazu linie karma-kagjü školy kagjüpa tibetského buddhismu. Učení této školy je založeno na předpokladu, že *vadžrajána* (Diamantová cesta) je nejrychlejší a nejspolehlivější cesta k dosažení osvícení. Podle stoupenců Buddha předal toto učení jen malé skupině svých žáků, těm nejbystřejším, kteří chtěli pomáhat ostatním a pochopili, že Buddha je odrazem jejich vlastní mysli. Cílem tohoto učení je dosáhnout buddhovské mysli.¹¹ Velmi důležitý pro praxi buddhismu Diamantové cesty je kvalifikovaný učitel, který vede žáka třemi cestami k osvícení. Toto celosvětové společenství založil dánský lama Ole Nydahl (*1941). Na světě je přes 300 center.

Lama Ole Nydahl navštívil Českou republiku již v roce 1978, ale vzhledem k tehdejšímu režimu mohlo centrum Buddhismu diamantové cesty u nás vzniknout až v roce 1994, a to pod názvem Karma Dubkji Ling. Dnes najdeme v naší zemi 48 skupin tohoto učení v různých městech. Tato centra jsou založena na spolupráci praktikujících laiků.¹² V současnosti jsou v České republice už i čtyři certifikovaní učitelé Buddhismu diamantové cesty. Praktikující se scházejí ke společným veřejným meditacím, výkladům, pořádají přednášky, intenzivní kurzy (*retreaty*) a letní kurzy, např. kurzy *mahámudry*, *phowy*, *ngöndra*, iniciace atd.¹³

Vlastníkem všech center Diamantové cesty v České republice je Nadační fond Nydahl.¹⁴ Všechna centra v České republice

jsou organizačně zaštitěna občanským sdružením Společnost diamantové cesty, založeným roku 1995, a náboženskou společností Buddhismu diamantové cesty, linie karma-kagjü. Od června roku 2007 je tato společnost registrována Ministerstvem kultury České republiky.¹⁵

Hlava linie karma-kagjü 17. karmapa navštívil Prahu dosud dvakrát. V červnu 2004 a v červnu 2007.¹⁶ Buddhism-



Meditační víkend společenství Dogenzen v pražském buddhistickém centru Lotus.

Tato rubrika je určena i příspěvkům, které nemusejí vyjadřovat stanovisko redakce.

mus diamantové cesty rozvíjí v České republice mnoho projektů, např. buduje centrum Buddhismu diamantové cesty v Těnovicích (nedaleko Plzně), které je jedním z největších center Diamantové cesty v Evropě. Na velké letní kurzy se sem sjíždí mnoho lidí z České republiky a celé Evropy. Dalšími významnými centry Diamantové cesty jsou Brno, Vyhlídky, Ostrava a Troják (nedaleko Vsetína).¹⁷



Vystoupení zenového mistra Dae Kwang Sunima ve společenství Kwan Um.

4.7. Rabten Čhodarling

Sídelním městem centra pro tibetská buddhistická studia je Liberec. Centrum bylo založeno v roce 2000. Ředitelem a hlavním duchovním učitelem je ctihodný Gonsar Tulku rinpoče. Jeho stoupenci založili centrum ke zpřístupnění studia pramenů tibetského buddhismu. Skupina navazuje na tradici linie velkých duchovních mistrů minulosti. Náplní komunity je studium a praxe *dhammy*. Komunita se pravidelně setkává v centru každý týden, pořádá přednášky a semináře pod vedením kvalifikovaných učitelů a mnichů z klášterů Rabten Choe Ling a Tashi Rabten.¹⁸

5. Buddhistické komunity zaměřené na zenový buddhismus

Tento směr vznikl asi v polovině 6. století po Kr. Tehdy přišel do Číny Bódhidharma¹⁹ a začal šířit buddhistickou meditaci. Charakteristické pro zenový buddhismus je kladení důrazu na prožitek osvícení (*satori*). Za nejsnazší a nejkratší cestu k dosažení *satori* je považována praxe *zazenu*. Znamená to „sezení v meditaci“ nejčastěji v lotosové pozici. Za zenovou meditaci se skrývá bdělá pozornost oprostěná od myšlenek na jakoukoli věc.²⁰

5.1. Skupina Dogen Sangha (Dogen zen)

Tuto skupinu sídlící v Plzni založil Gudo Wafu Nishijima roši. Řídí se učením zenového mistra Dogena, mnicha ze 13. století, který je považován za zakladatele japonské buddhistické školy *sóto*. V České republice má tato škola pouze malé zastoupení. Komunita se věnuje meditaci *zazen* a studiu buddhistické teorie. Duchovním učitelem je Michael Eido Luetchford. Každý měsíc skupina pořádá setkání na dnech *zazen*, každoročně také setkání s duchovním učitelem v České republice, ale sama jezdí i na setkání do Velké Británie. Učení této školy

se neváže na určitou kulturu. Tvrdí, že zenbuddhismus by měl dynamicky reflektovat potřeby moderního člověka. Cílem je objevení univerzální pravdy a vlastní podstaty člověka prostřednictvím meditace.²¹

5.2. Skupina Sotozen (Zen mistra Kaisena)

Mistr Kaisen je v České republice znám již od roku 1990 nejen díky svým knihám, ale také díky svým přednáškám, tiskovým konferencím, vystoupením v rozhlasu a televizi. Po České republice vznikla centra pravidelných praxí meditace *zazen*, například v Praze, Plzni, Ústí nad Labem, Brně, Ostravě a dalších městech. Od roku 2004 je vedením *dódžó* (místnost k praktikování meditací apod.) v Praze pověřen žák mistra Kaisena, polský zenový mnich Tomáš Dąbrowski. Roku 2005 založili žáci mistra Kaisena občanské sdružení Sótó zen Česká republika s cílem předávání učení mistra Kaisena u nás.²²

5.3. Skupina Kwan Um

Tato skupina navazuje na tradici korejského buddhismu. Praktikuje *zazen* a zpěv *súter* během meditační chůze. Název školy Kwan Um je odvozen od jména korejského bódhisattvy soucitu Kwan Seum Bosal, neboli „toho, kdo vnímá pláč tohoto světa“. Kwan um lze přeložit jako „vnímej zvuk tohoto světa“. Z toho vychází cíl praxe zenu. Chtějí dosáhnout osvícení a pomoci všem bytostem na Zemi.²³

V České republice se každý měsíc konají víkendová meditační setkání, jichž se někdy účastní i zenový mistr nebo mistr *dhammy*. Centra této školy v České republice jsou v Praze, Brně, Olomouci, Kladně, Děčíně, Zlíně a Českých Budějovicích. Skupina vydává občasník *Katz*.²⁴

5.4. Skupina Zen dódžó Plzeň

Zen dódžó je neziskové občanské sdružení. *Zazen* trvá hodinu, dělí ho v půli přestávka krátké meditace chůze v rytmu dechu (*kinnin*). Po ukončení *zazenu* následuje společný zpěv Sútry srdce.²⁵

6. Velká buddhistická střediska v České republice

6.1. Pražské buddhistické centrum Lotus

Toto centrum vzniklo v březnu 1997 jako politicky nezávis-

lý subjekt, který na principu dobrovolnosti sdružuje lidi zaměřené především na zájem o duchovní stránku života s důrazem na buddhismus. Propaguje porozumění východním filozofiím, náboženstvím a kulturním naukám.²⁶ Centrum sídlí v Praze na Dlouhé ulici 2. Má k dispozici upravený byt s třemi meditačními místnostmi, pokojem pro učitele, knihovnou a kanceláří. V současnosti centrum využívá 9 buddhistických skupin, například Bodddhi Praha, Buddha Mangala, Bon Garuda, Přátelé Dhammy, takže zde probíhají přednášky nebo meditační soustředění.²⁷

6.2. Buddhistické meditační centrum Samadhi

Toto středisko sídlící v Tupadlech u Mělníka se nachází na samotě v chráněné krajinné oblasti Kokořínsko. Zakladatelem duchovního centra je ctihodný Bhante Wimala. Slovo *samadhi* znamená „jasný a pokojný stav mysli“. Bhante Wimala zvolil tento název pro středisko tak, aby reprezentoval zároveň cíl tohoto duchovního centra. Účelem tohoto střediska je pořádání buddhistické meditační setkání a studijní programy pro zájemce z České republiky i zahraničí.²⁸

Závěr

Počet buddhistů u nás je velmi obtížné odhadnout. Hovoří se o několika tisících praktikujících stoupencích, ale kromě toho existuje i mnoho sympatizantů a čtenářů buddhistické literatury. Téměř v každém městě se schází nejméně jedna buddhistická komunita ke svým meditacím. Buddhismus má v České republice zastoupeny téměř všechny své větve. Zdá se, že všechna buddhistická centra prosperují a získávají stále větší zájem. ■

⇒ *Poznámky a medailonek v dolní části příští strany.*

Tato rubrika je určena i příspěvkům, které nemusejí vyjadřovat stanovisko redakce.

Ekonomický redukcionismus

Marek Loužek ve svém článku Církve jako kluby (Dingir 4/2008, str. 114-115) seznamuje čtenáře s ekonomickým přístupem k náboženské problematice. Ukazuje, jak dalece se lze na náboženství dívat „ekonomickými očima“ (autorem použitý obrat), a je to jistě velmi zajímavý pohled. Je totiž poměrně málo známý i mezi religionisty, což bylo jistě jedním z důvodů dát tomuto přístupu v Dingiru určitý prostor.

Je ovšem namístě upozornit i na jeho slabiny. Tou hlavní je redukcionismus: kněz jako „výrobce náboženských produktů“, laik jako spotřebitel a spirituální cesta jednotlivce jako poptávka. To není kacířství, jak se ptá sám autor v úvodu článku. Mnohem spíše je to snaha interpretovat Dalšího obrazy matematickou analýzou jejich geometrických struktur. Jde o analogii, která nám pomůže odhalit jednu (dlužno podotknout, že méně podstatnou) rovinu života církvi. I kdybychom chtěli být vůči církvím maximálně kritičtí, nemůžeme tvrdit, že jejich přednostním zájmem je vydělávání peněz (prodej produktů).

„Cenou na náboženském trhu jsou sponzorské příspěvky církvím,“ konstatuje autor. Nicméně tyto příspěvky nejsou hlavním hnacím motorem církevní politiky ani v případě katolicismu, natož pak u malých denominací. Ve světě náboženství se – pokud se na něj chceme dívat ekonomicky – platí i jinak než penězi. I velké církve (které do politických diskuzí o vztahu státu a náboženství a jeho dotování vstupují

nejvýrazněji) mají historickou zkušenost, že finanční prostředky se nakonec vždy najdou. Co schází, je vliv na kulturní a politické směřování jednotlivých zemí. Čeho ubývá, jsou též lidé (sympatizující, členové, spojenci).

A to se bavíme jen o vnějších záležitostech, o organizaci institucí, mediální politice či komunikační strategii - zkrátka o tom, že církve přicházejí s nějakou nabídkou a cosí tím získávají. Pokud však chceme pochopit, s čím to vlastně církve jdou na onen „náboženský trh“, musíme ekonomickou optiku odložit.

Duchovní tematika je těžko uchopitelná, i když použijeme tak vhodný nástroj, jakým je mýto-poetický jazyk. Jazykem ekonomie se podle mého názoru pojednat nedá. Má to své důvody. Jedním z nich je neslučitelnost velké části náboženských systémů a jejich tradic s výkonnostním myšlením. Různé formy spirituality přímo vycházejí z předpokladu, že podmínkou duchovního růstu je překonání výkonnostního myšlení. Tento předpoklad najdeme v teologii Martina Luthera stejně jako v instrukcích k buddhistické meditaci pro začátečníky: pokud chci něco získat snahou být lepší (výkonnější, schopnější) než ostatní, mohu počítat jen s nezdarem.

A tato (ekonomicky nesmyslná) rovina duchovní se pochopitelně promítá i do roviny instituční a organizační. Některé kroky církví či jejich jednotlivých členů se pak z ekonomického hlediska musí nutně jevit jako pomatené.

Takto „pomateně“ jednal například jeden jezuita, když mě pozval do svého kláštera. Projevil jsem zájem o uvedení do duchovních cvičení ignaciánské tradice a on mi nabídl, že mohu přijet a být jeho hostem. A protože se klášter nachází v Mnichově, nabídl také, že mi uhradí cestu i pobyt. Dále mi přislíbil, že mohu podle libosti po celou dobu využívat klášterní knihovnu. Přeložme si do ekonomického jazyka, co se vlastně stalo: představitel cizí firmy zve konkurenta, vyzradí mu firemní know-how se všemi detaily a ještě mu za to zaplatí. Proč to ten člověk dělal? Jemu i mně šlo o společné duchovní zájmy, o něco, co se odehrává mimo ekonomický vesmír, protože to nelze koupit, nelze si na to vydělat, nelze to prodávat, ba ani „produkovat“; lze k tomu pouze doprovázet, tj. pomoci otevřít dveře někomu, kdo projeví vážný zájem a ochotu odložit navykklé struktury myšlení a prožívání světa a sebe sama v něm.

Pavel Petr Dušek

⇒ *Dokončení studentské práce z předchozích stran.*

Poznámky

- 1 Srov. VOJTÍŠEK, Zdeněk. Encyklopedie náboženských směrů v České republice, s. 369-374.
- 2 <http://www.dzogchen.cz/?node=nauka> (z 16. 3. 2008).
- 3 Srov. VOJTÍŠEK, Zdeněk. Tibetický buddhismus v České republice, Dingir 4/2004, s. 130.
- 4 Srov. <http://www.dzogchen.cz/?node=aktivita> (z 16. 3. 2008)
- 5 Srov. VOJTÍŠEK, Z. Tibetický... s. 131.
- 6 Tamtéž.
- 7 Srov. <http://www.sweb.cz/ShedrubLing/prog1.html> (z 21. 3. 2008).
- 8 Tamtéž.
- 9 Srov. VOJTÍŠEK, Z. Tibetický... s. 132-133.
- 10 Srov. <http://shambhala.cz/onas.htm> (z 27. 3. 2008).
- 11 Srov. <http://www.bdc.cz/index.php?option=content&task=view&id=42&Itemid=64> (z 22. 3. 2008).
- 12 Srov. VOJTÍŠEK, Zdeněk. Tibetický... s. 132.
- 13 Tamtéž.
- 14 Srov. http://www.bdc.cz/brno/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=21&Itemid=43 (z 22. 3. 2008).
- 15 Srov. http://www.mkcr.cz/assets/cirkve-a-nabozenske-spolecnosti/odkazy/P_ehled_o_datech_registrace.pdf (z 22. 8. 2008)
- 16 Srov. brožura Profil Centra buddhismu Diamantové cesty v Praze, s. 12.
- 17 Srov. <http://www.tenovice.cz/index2.php?lang=cs&page=center> (z 23. 3. 2008).
- 18 Srov. <http://www.rabten.cz/> (z 27. 3. 2008).
- 19 Bódhidharma je považován za 28. nástupce v linii Buddhova učení.
- 20 Srov. VOJTÍŠEK, Z. Encyklopedie... s. 366-369.
- 21 Srov. <http://www.dogenzen.net/> (z 26. 3. 2008).
- 22 Srov. <http://www.sotozen.cz/zen/mistr-kaisen/> (z 26. 3. 2008).
- 23 Srov. http://www.kwanumzen.cz/kwan_um.htm (z 16. 3. 2008).
- 24 Srov. <http://www.kwanumzen.cz/clenstvi.htm> (z 16. 3. 2008).
- 25 Srov. <http://www.zendodzoplzen.cz/praxe-home> (z 15. 3. 2008).
- 26 Srov. VOJTÍŠEK, Z. Encyklopedie... s. 363.
- 27 Srov. <http://www.centrumlotus.cz/> (z 18. 3. 2008).
- 28 Srov. http://www.samadhi.cz/o_samadhi.html (z 29. 3. 2008).

Monika Studničková (*1985) je studentkou bakalářského oboru Humanitní studia na Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci.

DINGIR

religionistický časopis
o současné náboženské scéně

12. ročník

Číslo 1/2009 vychází 27. března 2009.

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

Šéfredaktor:

PhDr. Zdeněk Vojtíšek, Th. D.

Redakční rada:

Mgr. Pavel Dušek,

Doc. Pavel Hošek, Th. D.

Mgr. Andrea Hudáková, DiS.,

Mgr. Martin Kořínek,

Mgr. Miloš Mrázek,

MUDr. Mgr. Prokop Remeš,

Jan Sušer,

Ing. Mgr. Vojtěch Tutr,

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach.

Grafický návrh: Richard Bobůrka

Tisk: VS ČR, Praha 4

Cena: 49,- Kč

Objednávky a urgence:

SEND - předplatné

P. O. Box 141, 140 21 Praha 4

tel: 225 985 225

e-mail: administrace@send.cz

<http://www.send.cz>

Registrace:

MK ČR 7943 z 30. 3. 1998.

ISSN: 1212-1371

Pane, ať skrze nás přichází do světa tvůj pokoj!

MISIE BEZ KONVERZE

otevřený dopis křesťanům

(ukázka z dopisu, celá verze na <http://www.dingir.cz>)

John Martin Sahadžánanda je indický kamalduský mnich žijící v křesťanském ášramu Saččidánanda – Šántivanam v jihoindickém Tamilnádu. Patřil k nejbližším žákům a spolupracovníkům anglického benediktina B. Griffithse, který v Indii působil od poloviny padesátých let minulého století až do své smrti v roce 1993. Ášram Saččidánanda – Šántivanam, nejstarší a neznámější katolický ášram v Indii, byl založen v roce 1950 dvěma francouzskými pionýry na poli křesťanské inkulturace, J. Monchaninem a H. Le Sauxem, a v průběhu let se stal neoficiálním ideovým centrem hnutí křesťanských ášramů i symbolem mezináboženského dialogu křesťanství a hinduismu. Dopis byl napsán 10. listopadu 2008.

(...) Hlásat dnes Kristovu Dobrou zvěst neznamená misii, jejímž cílem by měla být konverze. (Děkuji tímto všem misionářům, kteří Kristovo evangelium zvěstovali, a to i za cenu vlastního života. To jenom díky nim jsem křesťan a považuji to vskutku za dar Boží.) Předávání jeho poselství by mělo být daleko prostší: každý ať se dozví, že se již v Bohu nachází, a ať je pozván objevit tuto skrytou pravdu. Konverze, k níž nás vyzval Ježíš, neznamená přechod od jedné víry ke druhé nebo z jednoho náboženství na druhé, ale hlubokou vnitřní proměnu. Proměnu, skrze níž dospějeme k radikální lásce k Bohu a k stejně radikální lásce k bližním. Konverze je dlouhodobý proces vytrvalého vnitřního očišťování a růstu, díky němuž v sobě objevíme niternou, univerzální Boží přítomnost a tento prožitek se samovolně odrazí v lásce k bližním. V průběhu tohoto procesu člověk prochází mnoha úrovněmi vědomí a každá z nich mu nabízí odlišný pohled na pravdu i náboženství. Někdo může být osloven a přitahován duchovními autoritami či náboženskými představami, jež pocházejí z docela jiné tradice – lidé musí mít svobodu následovat podobné výzvy a nikdo jim ji nesmí upírat. Jde přece o úroveň v procesu vnitřní očisty, během níž lidské vědomí prochází evolučním vývojem. Žádná z úrovní není definitivní, protože konečným cílem je přesáhnout všechny duchovní autority i náboženské představy a stát se cestou, pravdou, životem. To je naše poslání anebo také smysl života, a konverze je způsob, jak tohoto cíle dosáhnout. Skutečná konverze musí být vnitřní, výzva k ní je platná pro každého, včetně křesťanů, a dnešní křesťanství tedy potřebuje otevřené, vše zahrnující pojetí konverze. Vnitřní konverze by měla znamenat postupné dospívání ve vztahu Bůh-člověk, až dokud člověk nedosáhne s Bohem jednoty, zatímco konverze vnější by v sobě měla obsahovat možnost pomáhat v procesu tohoto růstu druhým. Konec konců konvertovat bychom měli vždy jen k Bohu, nikoliv k víře, náboženství anebo nějaké osobě.

Když Ježíš vyslal do měst a vesnic v Galileji své učedníky (Evangelium podle Lukáše 10,9), pověřil je prostým úkolem – aby všude oznamovali, že se přiblížilo království Boží (že je na dosah ruky, protože Bůh je všude a všechno je v Bohu). To je podstata „misie bez konverze“, která je otevřená a nemůže být výsadou křesťanství. Takové poslání lze nalézt v každém náboženství a duchovní učitelé napříč všemi tradicemi pověřují tímto úkolem ty, kteří je následují. Vždy jde o to, vyzvat ostatní lidi, aby v sobě hledali a objevovali niternou, univerzální Boží přítomnost. Náboženské systémy mají usilovat o to, aby přivedly lidi k Bohu, nikoliv k sobě samým. Jsou přece pouhými prostředky a ty se nesmí změnit v cíle. Problém vyvstává, když se lidé pohodlně zabydlí v prostředcích a na cíl zapomenou. Kdyby ale byly všechny náboženské tradice jednotné v chápání tohoto poslání, zavládl by na světě mír a pokoj. Dokud si však nárokuje právo na konverzi druhých a považujeme svou tradici za výlučnou, zaléváme a pěstujeme v sobě samých semeno násilí a pokoj skrze nás do světa nepřichází. Jestliže se skutečně chceme stát nástrojem pokoje, naše pochopení misie musí být otevřené, nesmí ho poskvřňovat touha konvertovat druhé, ale jen připravenost k vnitřní proměně. Jen tak z nás budou „skuteční misionáři“, poslové Dobré zvěsti a šířitelé pokoje. Jak řekl prorok Izaiáš: „Jak líbezná je, když po horách jdou nohy toho, jenž poselství nese a ohlašuje pokoj, jenž nese dobré poselství a ohlašuje spásu, jenž Sionu hlásá: Tvůj Bůh kraluje.“ (Iz 52,7)



Vchod do kláštera
Saččidánanda – Šántivanam.
Foto: <http://www.bedegriffiths.com>.

John Martin Sahadžánanda. Přeložil Zdeněk Štipl.

