



DINGIR DINGIR

4

2013

16. ročník

religionistický časopis o současné náboženské scéně

Cena 49 Kč


prosinec 2013





**Náboženství v éře nacionalismu
Naše víra, naše impérium
Filosof, který jezdil na tygrovi
Sebeupalování a buddhismus
Řekové mezi Athénami a Cařihradem
(rozhovor s pravoslavným knězem Jiřím Jánem)**

TÉMA: Náboženství a národní identita

PROČ DINGIR

 Některé starověké jazyky měly zajímavý zvyk, který spočíval v tom, že do psaného textu vkládaly tzv. ideogramy. Byly to značky, které předjímalily 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. Tato značka, upozorňující na božskost toho, co bude následovat, se většinou říká podle starého sumerského označení pro boha DINGIR. Toto slovo je pak zároveň i pravděpodobně vůbec nejstarším označením pro božskou bytost, jaké známe.

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

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

RECENZNÍ ŘÍZENÍ

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

Na přední straně obálky jsou tři obrázky z internetu: Ježíš v americké vlajce, barmštití buddhističtí mniši při protestech a židovský modlitebník v jeruzalémské Zdi nářků. – Na protější straně je pohlednice k výročí vzniku Velkomoravské říše a počátku křesťanství na slovenském území.



Česká komunita mezinárodního společenství Dvanáct kmenů netrpělivě očekává definitivní rozhodnutí soudu o 39 dětech, které byly odebrány svým rodičům z komunity téhož hnutí ve švábské obci Deiningen, a to kvůli podezření, že je rodiče nepřiměřeně fyzicky trestali. Foto: Zdeněk Vojtíšek.



Buddhisté Diamantové cesty sice 9. října 2013 opět přivítali svého zakladatele, lamu Oleho Nydahla, ale nové pražské meditační centrum zatím neotevřeli. Budova na obrázku se otevře na jaře 2014. Foto: Zdeněk Vojtíšek.



Chanukové oslavy u rabína Shumi Berkowitz (vpravo) jsou tradičně otevřeny i pro lidi všech vyznání. Na fotografii rozsvěcuje chanukovou svíci bývalý pražský imám Emir Omíč. Foto: Eugen Kukla.



Za účasti asi 6 tisíc scientologů bylo 17. 11. 2013 otevřeno nové centrum Scientologické církve v Clearwateru na Floridě. Foto: <http://www.dailymail.co.uk>.

NÁROD A NÁBOŽENSTVÍ

Ivan O. Štampach

Národnost, chápaná zprvu spíše regionálně a později víc jazykově a etnic-
ky, byla spolu s náboženstvím hybatelem dějin. Sekularizaci, ústup nábo-
ženství do privátní sféry, doprovází pojetí, podle něhož je i národní přísluš-
nost soukromou věcí. Tyto dvě otázky jsou pokládány za tak háklivé, že prá-
vě ony byly ve třech sčítáních lidu po listopadu 1989 jedinými, na něž oby-
vatel Česka nemusel odpovědět.

Privatizace náboženství a národnosti však dlouho nevydržela. Obě iden-
tity se v posledních desetiletích mohutně přihlásily o slovo. Společenská role
islámu po 11. září 2001 se zvyšuje a rostou i obavy z jeho násilných podob.
Spojeným státům americkým je cizí představa preferovaného národního či
státního vyznání, ale vzniklo tam občanské náboženství, které je – řekněme
– směsí náboženských a státních myšlenek ideově podepírající systém. Ná-
rodní hrdost se může stát svého druhu (implicitním) náboženstvím. Může se
prosazovat myšlenka, že z národní příslušnosti plyne náboženství: nelze být
Srbem a ne být pravoslavným, být Chorvatem a ne být katolíkem, být Bos-
ňákem a ne být muslimem. U Arménů je církev zprostředkovatelem národ-
ní mytologie, proti níž se korektní historie těžko prosazuje.

Ne vždy však jsou vztahy takto jednoduché. Komplikovanost vztahu čes-
ké národní identity k náboženským vyznáním zdejšího obyvatelstva v histo-
rickém přehledu hodnotí sociolog náboženství **Zdeněk R. Nešpor** v pečlivě
vyváženém článku *Náboženství v éře nacionalismu*. – Když se řekne Žid a
napíše-li se navíc podle vžitě normy s velkým počátečním písmenem, zdá-
lo by se, že etnická příslušnost pohltila náboženství. Absolvent judaistické-
ho, religionistického a talmudského studia **Aleš Weiss** v článku *Národnost,
nebo náboženství?* osvětluje, jak různé židovské autority chápaly konverzi
člověka jiné národnosti k judaismu a na druhé straně odpadnutí člověka ži-
dovského etnického původu od judaismu.

V příspěvku *Naše víra, naše impérium* poskytuje akademický pracovník
Husitské teologické fakulty UK **Marek Dluhoš** pohled na náboženský nacio-
nalismus v postsovětském prostoru. „*Se zaměřením na dávnou slávu je tak
evokována velikost Rusy řízeného slovanského impéria*“. Dávnou slávu evo-
kuje podle autora jak proud, který dodal mohutnou novou vitalitu ruskému
pravoslaví, tak proud opírající se o novopohanské tradice. Ten nečerpá jen
z hypotetické rekonstrukce slovanského předkřesťanského náboženství, ale
překvapivě navazuje i na německý nacionálně laděný esoterismus. – Básník,
šéfredaktor literárního obtýdeníku Tvar a terapeut **Adam Borzič** se v člán-
ku *Filosof, který jezdil na tygrovi*, věnuje Juliovi Evolovi. Nepromíjí mu
jeho inklinaci k fašismu a nacismu, ale shoduje se s hodnocením, podle kte-
rého byl Evola *kromě představitele integralistického tradicionalismu malí-
řem a teoretikem abstraktismu a odvážným filosofem, ostře vidoucím ana-
lytikem krize dvacátého století, autorem první studie, která interpretovala
alchymii symbolickým způsobem, obhájcem orientální moudrosti, originál-
ním vykladačem erótu*.

Zuzana Ondomišiová zabývající se na univerzitní půdě (Praha, Ostra-
va) Tibetem rozebírá sebeupalování buddhistických mnichů v Tibetu na pro-
test proti čínské okupaci a řeší, je-li tento radikální krok v souladu s bud-
dhistickou tradicí (*Sebeupalování a buddhismus*). – Tematický blok uzavírá
religionista a pravoslavný kněz **Miloš Mrázek** rozhovorem s knězem staro-
kalendářní větve řeckého pravoslaví českého původu Jiřím Jánem. Dozvíme
se více o řecké ortodoxii, jejích politických vazbách, o navazování na By-
zantskou říši i o novopohanských inspiracích současného radikálního řecké-
ho nacionalismu a politováníhodných kontaktech některých pravoslavných
s nimi. ■

Doc. ThDr. **Ivan O. Štampach** (*1946) působí jako docent na katedře religionistiky Fakulty filozofic-
ké Univerzity Pardubice.



OBSAH

Od hilelismu k homaranismu (*Ruth J. Weiniger*) 110

Z domova

Kršnova milost mezi dětmi (*Jitka Schlichtsová*) 114

Čeští odpůrci islámu (*Bronislav Ostránský*) 116

Kniha desetiletí (*Jan Sušer*) 117

Zahraničí

Německý spor o obřizku (*Pavel Nikolaj Dušek*) 119

Téma

Náboženství v éře nacionalismu 122

(*Zdeněk R. Nešpor*)

Národnost, nebo náboženství? (*Aleš Weiss*) 125

Naše víra, naše impérium (*Marek Dluhoš*) 128

Filosof, který jezdil na tygrovi (*Adam Borzič*) 130

Sebeupalování a buddhismus 133

(*Zuzana Ondomišiová*)

Rozhovor s pravoslavným knězem Jiřím Jánem

Řekové mezi Athénami a Cařihradem 136

(*Miloš Mrázek*)

Info-servis 137

Události

Suka v Berouně (-rjw-) 140

Oslavy Bible kralické (*Tomáš Najbrt*) 140

Večeře na Noemově arše (-iš-) 140

Církev Sinčchondži (*Rastislav Tercius Čižmár*) 141

Profesor Hampa v Praze (*Josef Bartošek*) 141

Scientologie uznána v Holandsku (*Jiří Voráček*) 141

Recenze

Milník na cestě k pochopení jedné z podob islámu .. 142

(*Jan Sušer*)

Angažovaně k dějinám antisemitismu 142

(*Ivan O. Štampach*)

Radikální alternativa (*Ivan O. Štampach*) 143

Dopisy

OD HILELISMU K HOMARANISMU

Ruth J. Weiniger

15. prosince slaví esperantisté Zamenhofův den (*Zamenhofa tago*) či Den esperantské literatury (*Tago de Esperanto-literaturo* či *Esperanto-Librotago*). Tento den uvedl L. L. Zamenhof první verzi tohoto „univerzálního jazyka“. Je málo známé, že Zamenhof esperanto zamýšlel jako jednu část nábožensko-humanistického konceptu sjednocení lidstva. Ten vznikl jako reakce na nacionalismus a s ním související národnostní spory v tehdejší východní Evropě.

Sledovat peripetie tohoto projektu i jeho vlivy na současnost je pro religionistu sondou do (někdy překvapivých) spojení mezi různými myšlenkovými a duchovními proudy 19. a 20. století.

Projekt umělého jazyka a jeho náboženské souvislosti

Ludwik Łazarz Zamenhof (1859-1917) se narodil v Białystoku, příslušejícím v oné době k carskému Rusku, v rodině ovlivněné židovským osvícenstvím (*haskala*). Jeho otec byl učitelem němčiny a knihovníkem významné polsko-židovské rodiny a podle některých pramenů též carským cenzorem německojazyčných novin a knih psaných v jidiš a hebrejsky.¹ Rodinné prostředí se tak přirozeně vyznačovalo vlivem několika jazykových a kulturních okruhů: židovskými náboženskými tradicemi, vlivy německého a německo-židovského osvícenství, etabloující se jidiš kulturou a samozřejmě ruskými i polskými duchovními proudy 19. století.

Malý Lazar se od dětství setkával se sociálními a etnickými problémy. Formoval se nacionalismus a antisemitismus. Židé, žijící v měnicím se pohraničí Ruska a Polska, si uvědomovali postupující národní sebeuvědomování zdejších menšin: Němců, Bělorusů a Litevců. Pro Židy samotné pak bylo otázkou, jak a podle jakého klíče identifikovat sebe. Nabízely se tři možnosti či jejich kombinace: území, náboženství a jazyk. Směry, jimiž se ubíralo řešení, byly také tři: asimilace, autonomismus a sionismus. Zamenhof, jak dále uvidíme, si našel specifickou kombinaci všech těchto možností. Již od gymnaziálních let osciloval mezi sionismem² a univerzálním humanismem, s nímž se v různých pojetích setkával u německých osvícenských myslitelů. Mezi sionismem v pojetí Achad Ha-Ama

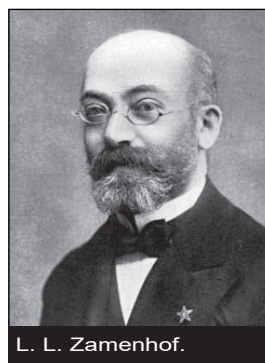
a *haskalou* na jedné straně a litevsko-židovským tradicionalismem na straně druhé osciloval též Lazarův otec Mark.

Od pátého ročníku gymnázia Lazar pracoval na projektu univerzálního jazyka, jehož první verzi coby „*Lingwe Uniwersala*“ rozšířil v oktávě mezi spolužáky a nový jazyk s nimi „zasvětil“ 15. 12. 1878. Podle svědectví účastníků zpívali nadšení gymnazisté kolem stolu, na němž ležela první gramatika a slovník nového jazyka píseň: „*Nepřátelské hradby mezi lidmi / padněte, padněte nyní! / Celek lidstva v rodinu / spojití se musí.*“³

Během studia medicíny (lingvistiku mohl téměř celý život provozovat jen jako koníček za pozdních večerů) se Zamenhof (soudě podle korespondence a novinových článků) přikláněl k různým variantám sionismu, po návrzích na vytvoření židovského státu jako součásti USA se nakonec přiklonil k myšlence osídlení Palestiny. Ačkoli zpočátku dokonce uvažoval o vysídlení, nejpozději v roce 1884 již jeho sionistické nadšení ochladlo. Další text, týkající se řešení „židovské otázky“⁴ Zamenhof publikoval až roku 1901, tedy po sedmnácti letech.

Hilelismus

Jednalo se o knihu o 78 stranách sepsanou v ruštině s názvem „*Hilelismus: Plán pro řešení židovské otázky.*“⁵ Zamenhof ji vydal pod pseudonymem *Homo Sum* (z lat. „jsem člověk“). Tento text je zásadní pro pochopení souvislostí esperantistického hnutí: jednak Zamenhofových záměrů, jednak důvodů, pro něž se k esperantistickému hnutí přidružovala různá hnutí protichůdných směrů, a konečně i pro pochopení podezře-



L. L. Zamenhof.

ní, že esperanto je dalším židovským pokusem o ovládnutí světa.

Název zamýšleného hnutí odvodil Zamenhof od rabího Hilela staršího. Myšlenky tohoto Ježíšova současníka a jednoho ze zakladatelů rabínského judaismu byly populární mezi stoupenci *haskaly*. Vyprávění o něm i jeho výroky v Talmudu totiž vy-

povídají o jeho otevřenosti vůči nežidovským zájemcům o judaismus. To vyhovovalo všem, kdo měli zájem nacházet paralely mezi judaismem a humanistickými postoji. S oblibou ho citovali také autoři, kteří se v 1. polovině 20. století snažili získat judaismu respekt u nežidovských spoluobčanů.⁶ Asi nejznámějším výrokem tohoto rabína je varianta tzn. Zlatého pravidla: „*Co sám máš nerad, nečiň jinému! – To je celý zákon a všechno ostatní je výklad.*“⁷

Právě to považoval Zamenhof za základ proměny judaismu v univerzální náboženství, které by mohli přijmout všichni lidé bez ohledu na etnickou, a pokud možno i dosavadní náboženskou, příslušnost. Judaismus zbavený všeho, co Židy vylučuje z „běžné“ společnosti, by se podle Zamenhofa mohl stát univerzálním, „neutrálním“ monoteismem, šířeným pomocí univerzálního jazyka. To by Židům umožnilo stát se příslušníky většinové společnosti, aniž by se museli dát pokřtít. Naopak, mohli by zůstat ve svém náboženství, ale v jeho nejčistší a zároveň nejpokrokovější podobě. Židovské náboženství by svět osvobodilo od náboženských sporů podobně, jako by jej esperanto osvobodilo od sporů etnických.⁸ Tím by došlo ke splnění biblických příslibů: judaismus by se v hilelismu stal „požehnaním pro svět“⁹ a přinesl budoucnost,

v níž „nepovstane pronárod proti pronárodu“. Zamenhof se domníval, že svým dílem rozvíjí „hilelistický“ proud v rámci judaismu, očisťuje jej a obrozuje. O úplném odvržení náboženství Zamenhof neuvažoval: ateistou nikdy nebyl.

Zamenhofův pokus o reformu židovského náboženství byl zjevně inspirován německými a francouzskými podobami reformního judaismu. Ty se rozvíjely již od počátku 19. století a Zamenhof měl dostatek příležitostí seznámit se s jejich myšlenkami a praxí a poučit se z jejich chyb. Rozhodně je nepovažoval za řešení „židovské otázky“ a v jednom ze svých textů je dokonce označil za lživé.¹⁰ Vadilo mu, že reformní judaismus stále zůstává etnickým náboženstvím, považoval nahrazení hebrejštiny národními jazyky za nedostatečné a zjednodušení stravovacích předpisů a liturgie mu připadalo polovičaté. Náboženství, které by řešilo situaci Židů (a spolu s nimi i příslušníků všech náboženství) by podle něj muselo být neetnické, nesmělo by používat jazyk žádného národa, nýbrž univerzální esperanto a muselo by být osvobozeno od všech lidských přídavků. – Podobnost se snahou o „očištění“ či nalezení „původního“ náboženství v protestantismu není náhodná. Židovská reforma i osvícenské snahy o očistu náboženství byly přímo či nepřímo inspirovány protestantismem.

Jak ještě uvidíme, Zamenhof od roku 1901 až do své smrti váhal, zda má založit nové náboženství, jež má všechna dosavadní náboženství nahradit, nebo zda vytvořit jakési metanáboženství, k němuž by se mohli přihlásit příslušníci existujících náboženství, aniž by se museli s vlastním náboženstvím rozejít. Stejně jako jeho následovníci označoval hilelismus někdy za univerzální náboženství, jindy – a později – spíše za „filosofii“ či „náboženskou filosofii“, popřípadě „nauku“ či „humanistické hnutí“.

Předpokládal nicméně, že minimálně první a druhou generací vyznavačů hilelismu by museli být „svobodomyšlní Židé“, neboť právě oni mají na rozšíření tohoto náboženství zájem. Jinověrci nemají v současnosti důvod svá náboženství opouštět, neboť příslušnost ke státnímu náboženství jim přináší výhody. Pro Židy je naopak nevýhodou, nicméně k jinému náboženství přestoupit nechtějí. Proměnou judaismu v univerzální náboženství hilelismu a rozšířením hilelismu mezi jinověrce dojde postupně k integraci Židů do nové, univerzální společnosti, která se vytvoří ruku v ruce

s rozšířením univerzálního jazyka a náboženství. Zamenhof zároveň předpokládal, že vyznavači univerzálního náboženství by se stali základnou mluvčích esperanta, kteří by své děti učili esperanto jako mateřský jazyk.¹¹ Byli by základem budoucího univerzálního či neutrálního – tedy nenacionalistického lidstva.

Jak Zamenhof uvedl ve svých poznámkách: „*Svémi myšlenkami si můžeme získat celý svět stejně, jako se to dodnes dařilo křesťanům, ačkoli začali jako malá skupinka Hebrejců. Namísto abychoom byli absorbováni křesťanským světem, absorbujeme my jej.*“¹²

Základ náboženství považoval Zamenhof za nutné shrnout do několika snadno srozumitelných principů:

*Cítíme a uznáváme existenci Nejvyšší síly vládnuocí světu a tuto sílu nazýváme Bůh. – Bůh vložil své zákony do srdce každého člověka v podobě svědomí. Vždy poslouvej hlas svého svědomí, neboť je to nikdy neutichající hlas Boží. – Základ všech zákonů, daných nám Bohem, je možno vyjádřit následujícím pravidlem: Miluj svého bližního a čiň druhým to, co chceš, aby činili oni tobě a nikdy veřejně ani vskrytu nečiň nic, o čem Ti tvůj vnitřní hlas říká, že by to nebylo Bohu milé. Všechny ostatní příkazy, které můžeš slyšet od svých učitelů a vůdců a které se neslučují s těmito třemi body náboženství, jsou jen lidskými komentáři, jež mohou být jak pravdivé, tak mylné.*¹³

K principům hilelismu patřilo také odmítnutí veškeré rasové či etnické netolerance. Z přesvědčení, že každá země patří lidem, kteří ji obývají, vyplývalo odhodlání nazývat země nikoli podle převažujícího etnika, ale podle hlavního města.¹⁴ Zde se náboženské záměry zjevně mísily s politickými.

V dopise Javalovi roku 1905 Zamenhof napsal, že hilelismus považuje za důležitější než veškeré své dosavadní či možné budoucí dílo. „... celý projekt esperanta je jen **částí** této obecné myšlenky, již nazýváme hilelismem.“¹⁵

Homaranismo

Roku 1901 Zamenhof seznámil s konceptem hilelismu několik židovských intelektuálů. Ti jej přijali bez nadšení. Zamenhof na myšlence pracoval dále.

K esperantu, které bylo tehdy téměř výlučně jazykem písemné komunikace, se mezitím začaly z různých důvodů hlásit

skupiny nejrůznějších zájmů: byli to vědci, toužící po snazším sdílení poznatků; ateisté, stoupenci Volné myšlenky a dalších protináboženských skupin, považujících esperanto za zbraň v boji proti náboženství; byli to římskí katolíci, kteří v něm viděli prostředek misie a nového sjednocení římskokatolické církve.¹⁶ Mnozí viděli v univerzálním jazyku nástroj moci a už na počátku šlo o to, která ideologie – ať již náboženská či nikoli – si jej osvojí.

Právě ateisticky a protinábožensky zaměřené kruhy pak získaly převahu na prvním Světovém esperantistickém kongresu, který se konal roku 1905 v Buloni. Přestože součástí kongresu byla mše sloužená v esperantu, hostitelé neměli zájem, aby otec esperanta rozvíjel na kongresu náboženské myšlenky.

Jak se v dějinách myšlenkových hnutí nejednou stává, původní tvůrce byl odsunut na vedlejší kolej. Esperantistické hnutí nejenže nebylo zcela prosto nacionalismu a antisemitismu, ale zároveň si někteří jeho stoupenci uvědomovali, že Zamenhofova osobnost může škodit propagaci: především vadilo, že Zamenhof byl Žid, neboť představa univerzálního jazyka vytvořeného Židem až příliš nahrávala představám o židovské světovládě;¹⁷ byli-li mezi předními esperantisty též známí zednáři,¹⁸ přímo se nabízelo vysvětlovat esperanto jako další plán židozednářského spiknutí. Vyslovování jakýchkoli myšlenek o náboženství mohlo být pro šíření esperanta škodlivé; zdálo se, že nejlepší bude o této věci cudně mlčet. Ale právě to se míjelo Zamenhofovým cílem.

Po návratu z kongresu v Buloni začal Zamenhof přepracovávat koncept své náboženské filosofie tak, aby byla lépe přijatelná. Především musel změnit její název, který byl problémem i pro relativní filosemity:¹⁹ Talmud byl i mezi vzdělanými propagátory náboženské tolerance v té době vnímán jako problém, jako cosi, čeho by se Židé měli zbavit.²⁰ Nežřídka mívali tento dojem i asimilovaní Židé.²¹ Pro ateisty byl celý koncept příliš náboženský. Pro Židy pak nebyl důvěryhodný z několika důvodů: (1) Až příliš připomínal křesťanské výzvy k překonání judaismu prostřednictvím „většího“ a „univerzálnějšího“ náboženství, které v jádru lépe odpovídá „podstatě judaismu“. (2) Nikde nebyla a nemohla být záruka, že se k tomuto hnutí postupně připojí všichni Židé a že hilelismus nebude znamenat jen další rozštěpení – a v mém závěru neopatří těm, kdo zůstanou

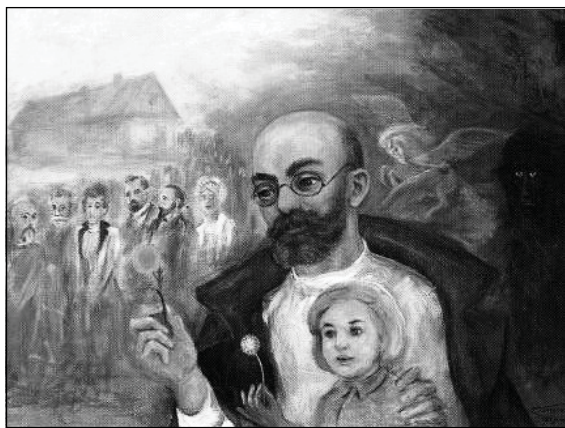
„neuniverzálními“ náboženskými Židy, nové nepřátele. (3) Ze zřejmých důvodů se nemohl líbit sionistům. Bylo proto třeba, aby nové náboženství bylo zcela „neutrální“.

V březnu 1906 Zamenhof vydal – opět pod pseudonymem – brožuru „*Homaranismo*“ („Humanismus“). Homaranismus měl víceméně stejná kritéria jako hilelismus, změnila se pouze terminologie a zmizely pasáže týkající se situace východoevropských Židů. V esperantistickém tisku se objevily pouze dvě – kritické – reakce, a to

z obou stran odpůrců: od litevského katolického kněze A. Dambuskase a francouzského ateisty L. de Beaufronta. Zamenhofovi francouzští spolupracovníci, Javal a Sebert, mu radili, aby své autorství zamlčel, neboť se obávali možného rozkolu v esperantistickém hnutí. Ze stejného důvodu mu nedovolili mluvit o homaranismu na kongresu v Ženevě.

Přesto Zamenhof v roce 1906 dokončil přeměnu hilelismu v homaranismus. I ten pak dále proměňoval, poslední verzi homaranismu dokončil v roce své smrti, roku 1917. Během jednotlivých verzí ubývalo zmínek o esperantu a nakonec Zamenhof zamýšlel šířit homaranismus již nikoli v esperantu, ale v národních jazycích. Jeho okolí mu však stále více bránilo vůbec zmiňovat to, co považoval za „vnitřní myšlenku“ esperanta. Přesto během posledních 10 let života podnikal stále nové a nové pokusy, jak tuto myšlenku přece jen prosadit.

Po kongrese v Krakově (1912) začal plánovat uspořádání Kongresu pro neutrální humánní náboženství, který měl proběhnout paralelně s výročním 10. mezinárodním esperantistickým kongresem v Paříži (měl se konat 1915). Tímto novým pokusem chtěl oslovit volnomyšlenkáře a bezvěrce. Organizátoři pařížského kongresu jeho návrh zamítli, proto se rozhodl po pařížském kongresu uspořádat samostatný kongres v Bernu. Dochovaná korespondence se švýcarským esperantistou Uhlmanem a s R. de Saussurem²² svědčí o tom, že Zamenhof hodlal založit nové hnutí, již nejen pro esperantisty, ale pro všechny, kdo opustili své původní náboženství, a přesto mají zájem patřit k nějaké náboženské komunitě. Plán překazilo propuknutí 1. světové války a zhoršení Zamenhofova zdravotního stavu.



Zamenhof s holčičkou na klíně od Henryka Jankowskiego připomíná obrazy Krista s dětmi. V ruce drží pampelišku, jejíž chmýří učí divenku rozfoukávat. V pozadí Pegas, „kuň básníků“..

Homaranismo v kontextu

Čím byl Zamenhofův projekt v dobovém kontextu? – Je zřejmé, že v letech 1901-1906 začal jako snaha o vytvoření nového náboženství s vlastní dogmatikou (kterou Zamenhof vytvořil jako první), chrámy (zmínil je, ale myšlenku nerozváděl), rituály (předpokládal je, ale rovněž nerozpracoval) a jednoznačnou náboženskou příslušností. V další fázi (1906-1912) se zdálo, že inklinuje k čemusi, co bychom dnes asi nazvali „metanáboženská platforma“, tedy hnutím zastřešujícím lidi, kteří zůstávají příslušníky svého náboženství, ale pojmají je důsledně humanisticky, a snad i přijímajícím nové členy z řad bezvěrců. Nevíme, zda v tomto pojetí ještě Zamenhof počítal s vlastními chrámy a rituály, nezmiňoval je. Spíše nežli o dogmata se jednalo o „deklaraci“. V poslední fázi (1913-1917) se mělo jednat opět o samostatné náboženství, hledající svoji základnu především mezi bezvěrci. Opět nevíme, zda ještě počítal s nějakými obřady a chrámy.

Zamenhof byl v pokusu o náboženské sjednocení lidstva inspirován předchůdci či paralelními pokusy a inspiroval další. Za první pokusy o sjednocení lidí různých vyznání na evropském kontinentě můžeme považovat hnutí 17. a 18. století, z nichž některá měla esoterní podobu a oscilovala mezi platformou pro setkávání stoupenců různých vyznání a novým (meta)náboženstvím.²³ Zamenhof je znal minimálně z literatury.²⁴ Nepochybně věděl o „náboženství humanity“ založeném A. Comtem a o jinak pojímaném „náboženství humanity“ J. S. Milla.²⁵ Stejně tak se musel setkávat s ekumenickými snahami druhé poloviny 19. století (pravděpodobně znal myšlenky polských unitářů a dílo V. S. Solovjova s F. M. Dostojevského). Tolstého

následovníci byli mezi prvními propagátory esperanta v Rusku. Musel si všimnout organizovaných aktivit bezvěrců, zejména Volné myšlenky, z jejichž řad se rekrutovali též organizátoři prvního esperantistického kongresu v Buloni.²⁶ Představa sjednocení lidstva pod jedním náboženstvím (či ideologií) byla na konci 19. století formulována nespočtem myslitelů i vizionářů. Řada takto orientovaných hnutí i jednotlivců se záhy ujala projektu esperanta.²⁷ Ve Francii to byli stoupenci Volné myšlenky, svobodní zednáři,²⁸ členové Theosofické společnosti,²⁹ ale také katoličtí intelektuálové. Pro Čechy je příznačné propojení esperanta se spiritismem,³⁰ které se prostřednictvím Františka (Vladimíra) Lorenze (1872-1952) přeneslo do Brazílie. Tak se stalo, že brazilská spiritistická společnost publikovala učebnice esperanta a esperantistická společnost propagovala mezi svými členy spiritismus.³¹

Některá náboženská hnutí však esperanto zahrnula přímo do svého učení: Bylo to v první řadě hnutí baháí, které ovlivnilo také život Zamenhofovy rodiny. Jeho dcera Lidia, nadšená esperantistka a homaranistka, se osm let po otcově smrti seznámila na esperantistickém kongresu ve Varšavě s vírou baháí a krátce poté se stala jeho aktivní členkou. K základům baháí patří víra v jednotu Boha, náboženství a lidstva, stejně jako víra v příchod nové doby, v níž dojde ke sjednocení lidstva, nastolení míru a spravedlnosti. Baháisté se s esperantem setkali v roce 1901, kdy se esperantu začal učit nejstarší syn Bahá'u'lláha, zakladatele této nové víry. Bahá'u'lláh sám tento jazyk výslovně doporučoval jako přípravný krok ke sjednocení lidstva.

Zvláštní význam si získalo esperanto v japonském hnutí Ómoto, vycházejícím ze šintoismu. Toto hnutí v sobě spojilo prvky původního japonského náboženství s myšlenkami univerzální humanity, pacifismu a monoteismu.³² Degučí Onisaburó, vůdce hnutí, poznal esperanto asi roku 1923 a prohlásil je za „nebeský jazyk“.³³ Jako mnozí další v něm viděl nástroj ke sjednocení a usmíření lidstva. Téhož roku přijalo Ómoto esperanto za univerzální jazyk, podnes v něm šíří své myšlenky. Na internetu (včetně anglické Wikipedie) se objevují zmínky o tom, že Zamenhof je spolu s dalšími významnými sekulárními osobnostmi uctíván jako božstvo – kami. Na stránkách hnutí Ómoto však o takovém uctívání Zamenhofovy osoby není ani zmínka.³⁴ Na těchto stránkách lze naopak najít foto-

grafie pomníku, odhaleného v roce 1963 u příležitosti 30 let spojení esperanta a Ōmoto u svatyně Ten'ōnkjo poblíž města Kameoko (provincie Kjóto) a nesoucího nápis: *Unu Dio, unu mondo, unu Interlingvo* („Jeden Bůh, jeden svět, jeden mezinárodní jazyk“).³⁵

Zamenhofovo „destination“

Zamenhof si nebyl vědom, jak kulturně a dobově podmíněn je to, co považoval za „neutrální“ – víra v jedinou Sílu, sjednocování pod jednou naukou, potřeba náboženské příslušnosti, i samotný pojem „neutrality“ (který úzce souvisí s politickou neutralitou států tehdejší Evropy). Celé jeho dílo osciluje mezi sekulárním humanismem (který už v názvu hnutí dostává náboženský význam) a náboženstvím (které je však natolik individuální a nespecifické, že připomíná spíše sekulární hnutí) a mezi filozofií a ideologií.

Několik týdnů před svou smrtí se Zamenhof pustil do psaní poslední, nedokončené úvahy *O Bohu a věčném životě*. Kromě jednoho odstavce vzpomínek se mu z ní podařilo zaznamenat jen několik poznámek: „*Ve světě věřících patrně nikdy nenajdu uspokojující sympatie, pravděpodobně proto, že moje víra je úplně jiného druhu než jejich ...*“ *Začínám cítit, že smrt možná není zmizení, ale zázrak, a že v přírodě existují jakési zákony, jimiž nás něco vede k jakémusi destination...“*

I v této poslední větě se odráží dějinný vývoj. Od svědomí, jemuž na sklonku první světové války bylo stále těžší přisuzovat roli „Božího hlasu“, se Zamenhof obrací k přírodě, v níž tuší jakési zákony, jimiž něco – slovo Bůh je mnohem nejistějším označením než v roce 1901 – vede jednotlivce (ne již národy) k jakémusi „destination“. A samozřejmě: Zamenhof, vědom si svého chatrného zdraví a malých vyhlídek na dlouhé dožití, přesouval postupně ohnisko své pozornosti od řešení univerzálních otázek lidstva k univerzální otázce konečnosti každého člověka. ■

Poznámky

- 1 Aleksander Korzhenkov: *Zamenhof: The Life, Works and Ideas of the Author of Esperanto*, Mondial a Universal Esperanto Association, New York – Rotterdam 2010. ISBN 1595691677, s. 23-24.
- 2 Sám se považoval za člena první sionistické skupiny vůbec. (Viz dopis Alfredu Michaux z r. 1905 in: *Mi estas Homo*, s. 101, a zejména rozhovor pro *The Jewish Chronicle* r. 1907: „Mnoho let předtím, než se objevil Herzl a předtím, co se mezi Židy rozšířila myšlenka židovského státu, již v roce 1881, když jsem studoval v Moskvě, jsem na jedné schůzce předložil patnácti spolužákům plán, který jsem vymyslel. Podle mého plánu bychom v nějaké odlehle části světa založili židovskou kolonii.

Ta by představovala počátek a stala by se centrem nezávislého židovského státu. ... Založili jsme cosi, co považují za první židovskou politickou organizaci v Rusku.“ Citováno dle: Korzhenkov: *Zamenhof*.

- 3 Cit. dle: L. L. Zamenhof: *Mi estas homo* (editor: Aleksander Korzhenkov), Sezonoj, Kaliningrad 2006, s. 38.
- 4 Uvozovkami naznačují, že pouze cituji pojem, který používal sám Zamenhof. Analýza pojmu samotného by si zasloužila samostatný článek.
- 5 Orig.: *Gilelizm: Projekt rešenija jevrejskovo voprosa*, Petrohrad, 1901.
- 6 V českém prostředí jeho výroky pro nežidovské a asimilované židovské čtenáře popularizoval např. Jiří Mordechaj Langer v knize: *Talmud, ukázky a dějiny*, Práh, Praha 1991, ISBN 80-85809-06-0.
- 7 Babylónský talmud, Šabat 31a (překlad Langer, tamtéž).
- 8 Ulrich Lins: *Nebezpečný jazyk, studie o pronásledování esperanta*, Progreso Praha 1990, ISBN 5-01-003136-1, s. 18.
- 9 Za „přirozený dar, který Židé dali světu“ označil esperanto (nikoli hilelismus či homaranismus) jeden z nejbližších spolupracovníků při smuteční řeči nad Zamenhofovou rakví.
- 10 In: Korzhenkov: *Zamenhof*, s. 115
- 11 Dopis Kofmanovi 1901, In: Zamenhof: *Mi estas Homo*, s. 97.
- 12 Tamtéž, s. 253.
- 13 Doslovně cituji jen první tři body z Dogmat hilelismu. Ty zůstaly beze změny i poté, co se hilelismus změnil v homaranismus. In: Korzhenkov: *Zamenhof*.
- 14 Zamenhof: *Mi estas Homo*.
- 15 Dopis Javalovi 1905, In: tamtéž, s. 115-116.
- 16 Při bližším pohledu na dobovou literaturu, propagující esperanto z různých hledisek, vidíme, jak důsledně o sobě jednotlivé skupiny ve svých tiskovinách nepsalý. Stejně tak v žádné propagační brožůře nenajdeme zmínky o homaranismu.
- 17 Toto podezření trvalo ještě po 2. světové válce. Viz: Lins: *Nebezpečný jazyk*.
- 18 Zamenhof sám zednářem nebyl. Podle náznaků v jeho myšlenkách se zdá, že považoval zednářství za překonané. Prvními mluvčími esperanta však kromě polských a ruských Židů a následovníků L. N. Tolstého byli východoevropeští zednáři. Viz: Korzhenkov: *Zamenhof*, s. 35.
- 19 Po roce 1914 se antisemitismus objevil mezi samotnými esperantisty. V květnu 1914 se v časopise *Pola Esperantisto* (Polský esperantista) objevil antisemitický laděný článek A. Niemojewského, *Poloj kaj hebreaoj* („Poláci a Židé“) s předmluvou vydavatele, v níž stálo, že Talmud je „strašlivá kniha předsudků a nenávnosti vůči všem nežidovským“. Zamenhofův osobní protest redakci byl zmíněn v dalším vydání oznámením, že redakce obdržela několik protestů od Židů, kteří „nám jasně ukázali nedostatečné vzdělání těch, kdo se Talmudu zastávají“ (In: A. Korzhenkov: *Zamenhof: Life, Work*, kap. 16).
- 20 První překlady jednotlivých talmudických traktátů nebo i jen citátů byly v té době novinkou.
- 21 Asimilování Židů, kterým se nedostalo židovského náboženského vzdělání (tedy asimilanti nevzdělaných židovských vrstev a potomci asimilantů) již sami neměli k Talmudu přístup.
- 22 Bratrem lingvisty F. de Saussure.
- 23 Mám na mysli pokusy sjednotit příslušníky různých vyznání do jakéhosi neutrálního monoteismu, ať již uctívajícího Prozřetelnost, Nejvyšší rozum, Přírodu apod. O tom, jak se takové snahy dokázaly snoubit s esoterními, magickými a na rituál orientovanými představami a hnutími, pojednává z české literatury zvláště: Luboš Antonín: *Hermetici a šarlatáni evropského rokoka*, Rodiče, Praha 2003 (pro starší dobu), a Antonín K. K. Kudláč: *Příběh(y) volné myšlenky*, NLN, Praha 2005, ISBN 80-7106-673-7 (pro konec 19. a 1. polovinu 20. století).
- 24 Znal osvicenského myslitele a částečně i jejich zdroje. Zajímalo se o dění ve Spojených státech a koncepty mírumilovného soužití různých vyznání. Téměř jistě znal dílo E. G. Lessinga, přinejmenším *Moudrého Nathana* a pravděpodobně i *Výchovu lidského rodu*.
- 25 Právě z kritiky, již se Comteově sekulárnímu „náboženství humanity“ dostalo od Milla a dalších, a to zejména na systém rituálů a kněžstva, vytvořený po vzoru římskokatolické církve, se mohl Zamenhof poučit, že právě tyto prvky mohou představovat největší problém. Snad také proto od samého počátku nepočítal s kněžstvem a oblast rituálů a chrámů ponechal jen v nespeci-

fikovaném plánu. – Důraz naopak kladl na to, co bylo v jeho době na Comteově náboženství ceněno nejvíce: svědomí, altruismus a všelidské bratrství.

- 26 První mezinárodní ateistický (či bezvěrecký) kongres se konal v srpnu 1880, tedy v době Zamenhofových univerzitních studií. Lze předpokládat, že mladý Zamenhof se o těchto aktivitách dověděl. Koneckonců, nejslavnější litevský volnomyšlenkář, Jonas Šliūpas (1861-1944), se pohyboval ve stejném prostředí rusko-litevských intelektuálů a se stejným zájmem o sociální otázky, jimiž se zabýval i Zamenhof.
- 27 Lze spekulovat o tom, zda část neúspěchu hilelismu či homaranismu nespočívala právě v tom, že nabídkou univerzálního jazyka sám vytvořil prostředí, v němž se soustředilo velké množství subjektů s podobnými ambicemi, které tak hilelismu či homaranismu konkurovaly.
- 28 Neaktivnějším byl v tomto směru smíšený řád Droit Humain („Lidské právo“). Pražská lóže Dobrovský (zal. 1923), náležející k tomuto řádu, vydávala časopis *Doi steloj* („Dvě hvězdy“). In: Jana Čechurová: *Čestí svobodní zednáři ve XX. století*, Libri Praha 2002, ISBN 80-7277-122-1.
- 29 Theosofické hnutí mělo od roku 1875 ve své Konstituci zakotven cíl „*Vytvořit jádro univerzálního lidského bratrství, bez ohledu na rasu, vyznání, pohlaví, kastu či barvu pleti.*“ – Spojení Volné myšlenky a theosofie na českém území dokládá Kudláč: *Příběh(y) volné myšlenky*, s. 17.
- 30 Propojení spiritismu, Volné myšlenky a různých dalších esoterních kroužků popsal ve své knize *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století* Z. Nešpor. Ústí nad Labem 2004, ISBN 80-8067-92-0.
- 31 Joan Francés Blanc: O Lorencovi. In: František Vladimír Lorenc: *Úplná učebnice mezinárodní řeči dra. Esperanta*, Edicions Talvera, 2012, ISBN 979-10-90696-20-4, (reprint knihy vydané v Pardubicích 1890), s. 4-10.
- 32 Birgit Staemmlerová: Ōmoto. In: *Encyklopedie nových náboženství*, Knižní klub, Praha 2006, s. 223 a 231.
- 33 In: <http://www.oomoto.or.jp/English/enFaq/indexfaq.html> (navštíveno 15. 10. 2013).
- 34 Například: <http://killingthebuddha.com/mag/dogma/accidental-gods/> (navštíveno 11. 10. 2013), <http://en.wikipedia.org/wiki/Oomoto>, <http://en.wikipedia.org/wiki/Esperto>. – Zmínky na anglické Wikipedii buď postrádají citaci (stránka o Ōmoto) nebo citují z esperantské verze stránek hnutí Ōmoto, kde však o Zamenhofovi coby kami není zmínka: <http://www.oomoto.or.jp/Esperto/index-es.html> (vše navštíveno 15. 10. 2013)
- 35 <http://www.oomoto.or.jp/Esperto/esperanto/historio.html> (navštíveno 15. 10. 2013).
- 36 Zamenhof: *Mi estas Homo*, s. 283.

From Hillelismo to Homaranismo

This article explores the idea of „universal religion“ as proclaimed by L. L. Zamenhof, the inventor of Esperanto language. This ideology, called „Hillelismo“ and later „Homaranismo“, was intended to be the core of a plan of unification and reconciliation of the entire mankind. The whole plan was supposed to comprise this religion or „religious philosophy“, Esperanto language and a culture of tolerance and unity. It is not much known that the idea had its roots in the situation of Jews in the Eastern Europe and their search for solution of that condition. Hillelismo/Homaranismo was based on the teachings of Hillel the Elder and the Golden Rule as formulated by this 1st-century B.C. Rabbi.

For religious studies it is interesting how Zamenhof and his followers thought about religion itself: What did they mean by this word? What did they consider to be essential, what did they think to be dispensable? (For example, Zamenhof started his work with dogmatics of the new religion but he postponed for later time any elaboration of religious practice.)

The third part of the article is focused on the adoption of Esperanto and partially also of the Homaranismo project by other religious movements around the world and its relation to other forms of religious humanism and universalism.

Mgr. Ruth J. Weiniger (*1982) absolvovala studium religionistiky na Filozofické fakultě Univerzity Pardubice. Nyní je v navazujícím studiu Religionistiky na ETF UK.

Misie za každou cenu, aneb víme, co je pro vás nejlepší!

KRŠNOVA MILOST MEZI DĚTMI

Jitka Schlichtsová

V zakládající listině Mezinárodní společnosti pro vědomí Krišny¹ je kladen důraz na šíření vědomí Kršny, tedy na misijní činnost jako základní povinnost každého oddaného.² Misie hnutí má mnoho podob. Někdy je otevřeně prezentována, tedy se jí můžeme zúčastnit dobrovolně (veřejné zpívání a prodej knih a dárků v ulicích, programy pro veřejnost v jednotlivých komunitách), jiné misijní aktivity probíhají téměř tajně – např. v českých školách a školkách, které mají být podle zákona nenáboženské,³ jako vzdělávací programy o Indii.

V minulém Dingiru jsem se věnovala problematické historii světových gurukul – škol hnutí Haré Kršna a snažím tohoto hnutí se s případy týrání a zneužívání dětí vyrovnat.⁴ Rovněž čeští oddaní Kršny se v letech 1994–1997 neúspěšně pokoušeli o založení vlastní gurukuly na Kršnově dvoře v Městečku u Benešova.⁵ Tento pokus však ztroskotat na nedůvěře českého ministerstva školství vůči vágně formulovanému projektu, z něž nebylo možné rozhodnout, zda by navrhovaný způsob výuky naplňoval státní kurikulum, a na nezralosti samotné komunity, která se téměř rozpadla právě ve chvíli, kdy se podařilo nalézt způsob, jak děti na Kršnově dvoře vyučovat bez nutnosti zřízení soukromé školy.⁶ Rodiče s dětmi, pro něž byl projekt gurukuly připravován, komunitu opustili a na farmě Kršnúv dvůr nezůstal téměř kámen na kameni.

Nyní dorůstá do školního věku další generace českých Kršnových dětí. Současná legislativa⁷ umožňuje dětem z Kršnova dvora domácí vzdělávání pod podmínkou,

že alespoň jeden z rodičů dosáhl nejméně středoškolské úrovně vzdělání s maturitou. Úkolu domácího vzdělávání se ujal Pavel Vojkovský (duchovním jménem Prys-kírti dás). Na farmě vyučuje celkem čtyři děti. Mezi aktivitami hnutí Haré Kršna v současné době najdeme hned několik programů zaměřených na děti.

Pod vedením Pavla Vojkovského se nyní z farmy stává o víkendů jakési centrum dětských aktivit hnutí. Současně s domácím vzděláváním zde totiž organizuje také Dětský klub Hanumán. Misijní stránka tohoto projektu je zřejmá: hlavní činností klubu je příprava aktivit pro děti v rámci pravidelných programů pro veřejnost na farmě Kršnúv dvůr, v sobotu jezdí na výlety. Dětský klub Hanumán, jak uvádí na facebookových stránkách,⁸ je určen dětem od pěti let věku, kterých se každou neděli schází až deset. Děti se účastní programu na farmě, chodí na procházky do okolí, věnují se výtvarné činnosti, zkoušejí divadelní představení pro návštěvníky nebo se učí básničkám a písničkám a hravou formou se seznamují s učením hnutí Haré Kršna.

Na uvedených facebookových stránkách je možné si prohlédnout fotografie i videozáznamy dětských aktivit. Například na videozáznamu z oslavy svátku Šrí Kršna Janmaštamí⁹ můžeme vidět děti jako božstva na nosítkách, nebo si poslechnout dětskou lidovou písničku „Skákal pes přes oves“ ve verzi hnutí Haré Kršna.¹⁰ Všechny tyto aktivity i propagace klubu působí velmi propracovaně a mají jistě u dětí i rodičů úspěch. Někteří rodiče jsou vděční za takovou nabídku, protože se mohou věnovat jiným aktivitám na farmě. Děti i rodiče se tak na farmu pravidelně vrací.

Mnohem problematictější aktivitou, než by se na první pohled mohlo zdát, se uká-



zaly programy, které hnutí Haré Kršna nabízí školám a školčkám. Jak tyto programy probíhají, se dozvíme z několika videozáznamů umístěných na serveru www.youtube.com. Několik členů hnutí vždy přijede do školy či školky, která projeví zájem. V rámci připraveného programu vyprávějí dětem příběhy z Kršnova života, naučí je písničku, tanec, nechají je zapálit tyčinku a nakonec za odměnu dětem rozdají obrázky Kršny a nějakou tu sladkost. O skutečném uctívání Kršny se příliš nemluví. Na první pohled by se zdálo, že se jedná o velmi pěknou aktivitu, která má českým školákům přiblížit některé prvky života v Indii – tak je také program prezentován. Pokud se ale podíváme pod povrch jednotlivých úkonů a do učení hnutí, misijní role této aktivity je zcela nasnadě. Písničky a tance, které oddaní ve škole děti učí, jsou



Při programu klubu Hanumán.



Při obřadu Vidyarambha samskára.

Duchovní říkanka

Paci, paci, pacičky,
Krišna pase kravičky.

A v hmotném světě:
Paci, paci, paci,
táta je zas v práci.
Od pondělí do pátku,
vydělává na splátku.

Takhle to dopadá, když si chceme „hrát na Boha“ v hmotném světě. Raději se vraťme zpátky domů, zpátky k Bohu a pojďme pást s Krišnou ty kravičky.

Napsal: Priya-kírti dás. Dostupné na webu: <https://www.facebook.com/dkhanuman?fref=ts>.

Písnička: Jedna dvě Krišna jde

Jedna dvě Krišna jde,
sebral džbánec másla.
Pospíchal k Jamuně,
Jašóda jen zaslá.

Na břeh se posadil,
na flétnu zapískal.
„Opíčky, pasáči!
Hele, co jsem získal!“

Gópie Ho viděly,
jak ten džbánec nese,
rychle se schovaly
u Jamuny v lese.

Potom se rozběhly
domů do vesničky
žalovat na Krišnu,
gópy a opíčky.

Maminky však viděly
jak Krišna jen září,
domů všichni odchází
s úsměvem na tváři.

Text: Ičchadhari deví dásí. Dostupné na webu: http://www.youtube.com/watch?v=nGXRgsgZ1Co&feature=share&list=UUqsApvx4-U-H4Ixx_h_9gA

Krišna běží do lesa

Krišna běží do lesa,
má flétničku zlatou.
Nad ním modrá nebesa,
za ním máma s tátou.

Pasáčekové taky běží,
že si s Krišnou budou hrát.
Až ho chytí, tak se smějí,
Krišna je náš kamarád.

Dostupné na webu: <http://www.youtube.com/watch?v=qVLKtj7ERo0&feature=youtu.be>.

Vybrala: Jitka Schlichtsová

určené k uctívání boha Kršny, rovněž tak zapálení tyčinky a pohyby, které s ní děti před božstvem dělají. Na videu¹¹ se děti ze školky v Litomyšli učí zpívat zjednodušený text písně Góvinda Jaya Jaya: „Góvinda Jaya Jaya, Gopala Jaya Jaya!“¹² Góvinda i Gopala jsou jiná jména používaná pro Kršnu jako nejsvrchovanějšího Boha a jeho podobu v dětském věku a dospívání, kdy byl pasáčkem krav. „Jaya, jaya“ je oslavným zvoláním. Pokud tedy slova písně přeložíme, zpívají děti na videu: Kršnovi sláva, sláva, Kršnovi sláva, sláva! Rovněž obrázky, které děti dostávají domů, nejsou v pojetí hnutí Haré Kršna jenom obrázky. Oddaní věří, že božstvo v obrazech a sochách skutečně osobně přebývá, děti si tedy odnášejí domů samotného Kršnu. Na závěr programu děti dostanou také již zmíněnou sladkost. Příslušníci hnutí Haré Kršna ale nesmějí požívat ani nikomu nabízet jídlo, které nebylo rituálně obětováno Kršnovi. Logicky z toho vyplývá, že i tyto sladkosti, které děti dostanou v průběhu programu, byly rituálně obětovány a staly se tak nositeli energií samotného Kršny. Takto obětované jídlo má podle učení hnutí Haré Kršna člověka duchovně proměňovat přímým působením Kršny, a je proto považováno za nejefektivnější misijní prostředek.

Všechny zmíněné aktivity, které hnutí Haré Kršna pro děti připravuje, jsou velice dobře vymyšlené, propracované a profesionálně provedené. Děti se dozvědí a naučí jistě mnoho nových a zajímavých věcí nenásilnou, hravou formou a domů si odnesou hezké zážitky. Mimo nich však také, a to je zjevně hlavním cílem, s sebou domů nevědomky odnášejí vědomí Kršny i jeho stálou přítomnost, které mají dítě i jeho rodiče přivádět do hnutí znovu a znovu, až se podle učení Kršnovi zcela oddají a připojí k Mezinárodní společnosti pro vědomí Kršny, aby i oni svou misijní činností přivedly ke Kršnovi další duše trpící v hmotném světě. ■

Poznámky

- 1 Angl. zkr. ISKCON, hnutí Haré Kršna. V českém názvu, pod nímž je hnutí registrováno, je přejat tvar Krišna, který odpovídá sanskrtské transliteraci do angličtiny. České transliteraci však více odpovídá tvar Kršna, který ve zbytku textu používám.
- 2 GÓSVÁMÍ, Satsvarúpa dása. *Prabhupáda*. Praha: Bhaktivedanta Book Trust, 2001, s. 78.



Obřad Vidyárambha samskára je vykonáván pro děti, které se chystají započít základní školní docházku. – Všechny fotografie jsou převzaty z prezentace klubu Hanumán na Facebooku.

- 3 Případnou výuku náboženství pak ve státních školách upravuje Školský zákon č. 561/2004 § 15, který ji povoluje pouze registrovaným církvím nebo náboženským společenstvem, kterým bylo přiznáno zvláštní právo vyučovat.
- 4 Viz SCHLICHTSOVÁ, Jitka. Pán Kršna a oddané děti, *Dingir* 16 (3), str. 74-76.
- 5 FÁREK, Martin. Gurukula jako zkouška, *Dingir* 4 (2), str. 20-21.
- 6 SCHLICHTSOVÁ, Jitka. *Výchova a vzdělání v hnutí Haré Kršna*. Praha, 2013. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze, Husitská teologická fakulta.
- 7 Školský zákon č. 561/2004 sb. § 41.
- 8 Facebook DK Hanumán je dostupný na adrese <https://www.facebook.com/dkhanuman?fref=ts>.
- 9 Dostupné na <http://www.youtube.com/watch?v=vlvUfnYG7SY&feature=youtu.be> (download 6. 11. 2013).
- 10 Dostupné na http://www.youtube.com/watch?v=nGXRgsgZ1Co&feature=share&list=UUqsApvx4-U-H4Ixx_h_9gA (download 6. 11. 2013).
- 11 Např. <http://www.youtube.com/watch?v=OJtTZ6tuqj8&feature=youtu.be> (download 6. 11. 2013).
- 12 Celou píseň v úpravě George Harrisona i s překladem celého textu do angličtiny je možné nalézt např. zde: <http://www.youtube.com/watch?v=ZjI8eqy8n1k> (download 6. 11. 2013).

Mgr. Jitka Schlichtsová (*1988) vystudovala obor Učitelství etiky, náboženství a filozofie pro SŠ na HTF UK, nyní působí jako doktorandka na katedře religionistiky Filozofické fakulty Univerzity v Pardubicích. Zabývá se studiem hnutí Haré Kršna, náboženskými hnutími s kořeny v indických tradicích, způsoby vzdělávání a práce s dětmi v náboženských komunitách.



Děti při slavnostním zahájení výuky na farmě Kršnúv dvůr v září 2013.

Projevy a paradoxy islamofobie po česku

ČEŠTÍ ODPŮRČI ISLÁMU

Bronislav Ostřanský

Islamofobie patří mezi ta společenskovědní témata, jež si rozhodně nemohou stěžovat na nedostatek pozornosti a často dokáže vyvolávat až překvapivě silné emoce, což se projevuje nejen na internetu. Ostatně, v Dingiru se o této problematice psalo již několikrát (kromě jiného i v číslech 2009/4 a 2010/1, kde se polemicky probírala sama oprávněnost používání pojmu „islamofobie“).

O nesporné závažnosti a zároveň nejednoznačnosti dané problematiky hodně vypověděla mezinárodní konference *Islamophobia in the Czech Republic and Europe* (o akci referovala Klára Popovová v rubrice „Události“ v Dingiru 3/2013 na str. 104). Pořádal ji Ústav mezinárodních vztahů a občanské sdružení Insaan, česko-arabské centrum kulturního dialogu a proběhla 23. května 2013 na půdě Ministerstva zahraničních věcí ČR. Ve svém projevu jsem se pokusil odpovědět na otázku: „Jaká je podstata protimuslimských emocí v České republice?“ Český překlad toho příspěvku byl podstatně zkrácen, kromě jiného také o úvodní představení české muslimské komunity, o níž se v Dingiru již opakovaně psalo. Podstatná část projevu je zde:



Jedním z vážných projevů protimuslimských nálad částí české veřejnosti se v březnu roku 2009 stalo pověšení prasečí hlavy na vrata vjezdu do areálu pražské mešity. Na vratech se objevila slova „ne islámu“. K činu se později přiznal sympatizant nacionalistické Národní strany.

[...] Úvodem bych chtěl zdůraznit, že důsledně rozlišuji mezi kritikou islámu a islamofobií a že zároveň v zásadě odmítám, aby ono druhé označení bylo používáno jako jistá hanlivá nálepka obecně určená kritikům a oponentům islámu. Pod pojmem „islamofobie“ rozumím jakékoliv protimuslimské předsudky a stereotypy, jež byly zevrubně rozebrány ve zprávě, nazvané *Islamophobia: a challenge for us all*, kterou roku 1997 vydal The Runnymede Trust. Podle Luboše Kropáčka, jehož pohled sdílím, islamofobie zahrnuje širokou škálu projevů, vyjadřujících arogantní pohrdání, někdy dokonce nenávistný odpor vůči muslimům obecně, a zejména pak Arabům. [...]

Ještě nedávno byla česká muslimská komunita příhodně nazvána „neviditelnou menšinou“, a to v analýze mediální prezentace českých muslimů z pera Martyiny Křížkové, vypracované pro potřeby Multikulturního institutu v Praze. V zásadě je vnímání muslimů v ČR rozhodující měrou formováno hromadnými sdělovacími prostředky a v tomto ohledu má naše situace mnoho společného s tou na Slovensku, které věnoval pozornost Gabriel Pirický ve studii *Restrictive Legislation towards Numerically Small Religions in Slovakia: the Case of the Muslim Community*, kde uvádí: „Protože většina Slováků nemá dostatečné zkušenosti s muslimy z každodenního života, bývají obvykle nuceni konfrontovat jeden mediální obraz islámu s jiným. A vzhledem k tomu, že místní média se soustředí především na ‘problémy s islámem’, jež bývají často předramatizované, místní občané vytvářejí svůj pohled na zdejší muslimské komunity pro-

střednictvím mediálního pokrytí, nikoliv z osobní zkušenosti.“

Mediální prezentaci tzv. islámských záležitostí zevrubně rozebrala Lucie Sedláčková v monografii *Islám v médiích*. V závěru uvádí: „Analýza intertextuality a reprezentace společenských faktorů prokázala nevyváženost a předsudky ve způsobu, jakým deník Mladá fronta DNES referoval o roztržkách týkajících se karikatur proroka Muhammada v průběhu ledna a února 2006.“ Nicméně tyto závěry mají jistě širší platnost. V tomto směru je zaujatost českých médií pocíťována též muslimskými migranty v České republice, jak bylo názorně dokladováno v nedávné studii Evy Pavlíkové *Muslimští migranti a český sekulární stát*. Z resumé se kromě jiného dozvíme: „Muslimští migranti nicméně považují českou společnost obecně za přátelskou a otevřenou vůči cizincům a jejich vlivu. Islamofobie je spíše proklamována médii, stejně jako xenofobie a rasismus, jež bývají rovněž vnímány, byť velmi často omlouvány a připisovány neznalosti. Díky úsilí řady protiislámských aktivistů (zejména pak na internetu) se naše ‘neviditelná menšina’ nedávno stala součástí mnohem širších polemik a střetů.“

Protiislámský tábor v ČR je velmi rozmanitý a – jak poznamenal před pěti lety Jiří Schneider v studii *Muslim Minorities and Czech Society* – zahrnuje euroskeptiky různých proveniencí, protestantské křesťanské fundamentalisty, sekulární liberální feministky, dále římskokatolické tradiconalisty, oponenty členství Turecka v EU, zastánce odvolky státu a církví, kteří vidí islám jako náboženství nadvlády, aj. Spolu s rozkvětem sociálních sítí na internetu (v ČR jde zejména o Facebook) se v posledních několika letech objevila nová „kategorie“ odpůrců islámu: lidé, jejichž odpor vůči muslimům tvoří hlavní (a často rovněž jediný) společný jmenovatel volnočasových aktivit v rámci různých virtuálních debatních skupin. K běžným argumentům odpůrců islámu u nás patří podle Schneiderových stále platných vyjádření i následující postoje: (1) Islámská centra se mohou stát lihněmi teroristů, poskytujícími základny pro jejich financování i logistiku. (2) Kazatelny mohou být zneužívány k podněcování náboženské netolerance a násilného džihádu.

Dle odpůrců islámu je toto náboženství synonymem pro podřízené postavení žen či genderovou nerovnost a v zásadě je tedy zcela neslučitelné se západní občan-

skou společností. Jakékoliv ústupky islámským aspiracím či vzdání se principů všeobecné sekulární jurisdikce tudíž mohou vést k vytváření paralelní muslimské společnosti. Čeští odpůrci muslimů na internetu však často upřednostňují „méně praktické“, leč notně atraktivnější předměty debat, kupříkladu dokladování údajné sexuální zvrácenosti islámu, vztahu muslimů k násilí, rozličné interní záležitosti českých muslimských konvertitů či konvertitek a odpadlíků či odpadlic, virtuální války bloggerů atd. V posledních letech odpůrci islámu na síti rozšířili škálu svých nepřátel o ty, kdož v jejich očích nesou plnou odpovědnost za údajný špatný výklad islámu, neboli – jejich slovníkem – za „usmiřování“ či „appeasement“, resp. „ospravedlňování a omlouvání zla“. Do této široké skupiny patří vědci rozličných profilací, především religionisté a orientalisté, ale rovněž mnozí novináři a publicisté. Zároveň s tím můžeme pozorovat výraznou eskalaci nenávislných projevů, především na různých facebookových stránkách.

Vytváření protiislámského tábora citelně podpořilo založení webového portálu Eurabia (www.eurabia.cz) i registrace Anti-Mešity, prvního občanského sdružení oficiálně deklarujícího své protiislámské poslání. V roce 2010 toto sdružení dokonce obdrželo dotaci z krajského rozpočtu Hradce Králové, což se stalo unikátním precedenem v rámci celé ČR. Ve stejné době se facebooková komunita, zvaná „Islám v České republice nechceme“, dočkala velké obliby, neboť počet jejich příznivců dosáhl 60 tisíc, což je několikanásobek počtu muslimů v ČR. Silná protiislámská rétorika byla opakovaně podněcována mnohými českými politiky, zejména z řad KDU-ČSL. Nejvýznamnější slova na adresu islámu a muslimů pronesl současný prezident ČR. Pro naprostou většinu Čechů však islám zůstává okrajovým a exotickým tématem, které občas dokáže zaujmout jejich pozornost, většinou v souvislosti s rozličnými problémy s muslimy v zahraničí. V každém případě, pro některé české politiky strach z muslimů může patřit ke spolehlivým nástrojům, jak se účinně a bezpečně zviditelnit. Zde bychom neměli zapomínat na spory o mešity, představující jistý lakmusový papírek ve vztazích mezi muslimy a nemuslimskou majoritou po celé Evropě.

Sledujeme-li pozorně internet či jiná média, nelze se mnohdy ubránit dojmům, že islám a muslimové se v ČR v mnoha ohledech stali jistým „zástupným terčem“.

Část Zápisů historika S'-ma Čchien vyšla v češtině

KNIHA DESETILETÍ

Jan Sušer

Nakladatelství Karolinum udělalo v loňském roce další z bohubilých kroků k udržení oprávněnosti tvrzení, že jsou Češi kulturní národ: vyšla čtvrtina Zápisů historikových zakladatele čínské historiografie S'-ma Čchien.

Kniha vrchních písařů, známá též jako Zápis historie, patří k nejklaesičtějšímu čínskému starověkému dílu. Přesto byla dosud přeložena pouze do čtyř západních jazyků – angličtiny, němčiny, ruštiny a francouzštiny. Čeština se do této řady nyní může zahrnout také. Předložený překlad sice zachycuje pouze asi jednu čtvrtinu celého korpusu, jedná se však o výběr reprezentativní, který je přínosem českému čtenáři a může otevřít nové perspektivy při vnímání čínské kultury a národního sebepečetí. „S'-ma Čchien položil základy národního mýtu (jako u nás třeba Kosmas a po něm Tadeáš Hájek z Hájku), a přitom shromáždil příkladné příbě-



hy; ty posléze v průběhu staletí pronikly do všech vrstev čínské kultury (a společnosti). On sám se stal prototypem vzdělance, který si stojí za svým názorem a je připraven kvůli tomu leccos obětovat, přičemž mocní tohoto světa se jej pokoušejí umlčet,“ říká překladatelka doc. Olga Lomová.

S'-ma Čchien žil na přelomu druhého a prvního století př. Kr., byl písařem na dvoře chanského císaře Wu-ti. Tento úřad zastával po svém otci, který jej také, když umíral, pověřil dokončením jeho historického díla.

Traduje se příběh, že se ale S'-ma Čchien v r. 99 př. Kr. císaři znelíbil, když se zastal generála Li Linga, což

Mnozí protiislámští aktivisté si vytvořili vlastního virtuálního nepřítele, jenž má pramálo společného se skutečnými muslimy. Cíle oněch kritiků tak mohou být paradoxně odsuzovány samými muslimy. V současnosti se islám stal vyhledávaným tématem a pro mnohé intelektuály rovněž odrazovým můstkem k dalekosáhlým filosofickým či ideologickým prezentacím, jež často nemají mnoho do činění se svým učebním islámu nebo s přítomností muslimů na Západě.

Ve své výstižné analýze shrnul Jiří Schneider zásadní problém vzájemných vztahů muslimů a většinové společnosti takto: „Jedním z klíčových dilemat pro jakoukoliv liberální společnost je, jak vést spravedlivou a otevřenou rozpravu o kritických otázkách, a nebýt přitom označován za politicky nekorektního, či dokonce za extrémistu, potažmo obviňován, šikánován či zastrasován násilím.“ V tomto bodu zcela souhlasím. Ačkoliv islám a muslimové v České republice přitahují tak výraznou

mediální pozornost, dokážou prokazatelně vyvolávat silné emoce a již mnohokrát se stali předmětem vášnivých sporů, seriozní diskuse v tomto směru je stále v počátcích. V každém případě, chceme-li, aby se čeští muslimové cítili respektovanou součástí společnosti, měli bychom zřetelně vyjádřit připravenost k takovým čestným a otevřeným rozpravám o rozporuplných položkách. Rozšířený populismus, strach z neznáma, neuznávání „islámské karty“ pro zcela oportunistické účely, nenávist jako prostředek mobilizace – to jsou jen některé z přístupů, jež bychom měli rozhodně opustit. Stávající situace české muslimské minority je zcela odlišná od těch západoevropských, a proto nejsou důvody, proč opakovat jejich chyby. [...]

PhDr. Bronislav Ostránský, Ph.D. (*1972) vystudoval arabistiku a dějiny a kulturu islámských zemí na Filozofické fakultě University Karlovy. V současnosti působí v Orientálním ústavu Akademie věd ČR v Praze, kde se věnuje islámu, středověkému muslimskému myšlení a především pak islámské mystice (súfismus).

mu vyneslo obvinění z pomluvy císaře. Jako trest mu byla určena kastrace. Potupný trest znamenal hanbu pro celý rod a vzhledem k tomu, že S'-ma Čchien neměl syna, také konec obětí duším předků a zánik rodu. V takové situaci společenská norma předpokládala, že odsouzený raději spáchá sebevraždu, aby na svůj rod nevalil hanbu. S'-ma Čchien se namísto toho rozhodl trest podstoupit a dokončit své dílo – dodržet slib otci. Můžeme říci, že tímto počinem svému jménu zajistil nesmrtelnost snad ještě lépe, než kdyby synovská linie rodu pokračovala. Jeho dílo je známé a hluboce vážené nejen v Číně, ale po celém světě.

S'-ma Čchienův vliv na národní identitu je i v současnosti živý, a jakožto živý se rovněž neustále vyvíjí. „Každá doba si přirozeně dávné příběhy přisvojuje a po svém aktualizuje a národní mýtus postupně získává nové obrysy a akcenty. Je příznačné, že v tomto procesu se ztrácejí filosofické otázky, které si S'-ma Čchien kladl, a mizí všechny pochybnosti, které ho trápily. V lidové kultuře se postavy z dávných dějin (jejichž příběhy systematicky poprvé sebral právě S'-ma Čchien), stávají vyhraněnými kladnými či zápornými charaktery a jejich příběhy morálním příkladem,“ dodává Olga Lomová.

V současné Číně se povědomí prostých lidí o národní historii udržuje i prostřednictvím populární kultury, v níž domácí historie má patrně silnější pozice než u nás, jak-

koli i u nás má národní mýtus silné základy jak starší (již jmenovaný Kosmas nebo Tadeáš Hájek), tak mladší (např. Alois Jirásek či Josef Pekař). Populární kultura se ovšem rovněž vyvíjí, a tak je dalším krokem ve zpracování národního mýtu „americký přístup“, jak shrnuje Olga Lomová: „Národní mýtus přetrvává až do moderní doby, byť s celou řadou změn a především s novým ideologickým a etickým rámcem. S'-ma Čchienovo dílo znají Číňané v převyprávění do moderního jazyka a čtou zpravidla jen životopisné kapitoly zpracovávající příběhy známých historických postav. Dobře známá je také 7. kapitola – příběh Siang Jüho. V poslední době v populární kultuře dominuje film a existuje řada zpracování, která čerpají ze S'-ma Čchien (např. film Hrdina). Dnes populární kultura nehledá v dávných příbězích morální naučení, ale dobrodružství, hrdinství, dramatické životní zvraty atd.“

O knize desetiletí – jak oznamuje titul článku – lze hovořit hned z několika důvodů. Primárním důvodem je čas, který překladatelce práce na překladu i pečlivé studium kontextu zabraly – s přestávkami právě deset let. Vydání bylo původně zamýšleno jako neověřovaný překlad výběru ze S'-ma Čchien z pozůstalosti sinologa Timotea Pokory (1928-1985). „Když jsem pak o půl roku později začala redigovat přepsaný text, čekalo mě nemilé překvapení. Překlady byly v různé míře nedo-

končené a vyžadovaly výrazné ediční zásahy, ke kterým jsem se neodvažovala bez hlubšího studia textu i historického kontextu a především bez vědomí autora. Jako další překážka uveřejnění původního Pokorova výboru se jevil plánovaný výběr kapitol. Pokorův návrh výboru ze S'-ma Čchien pro nakladatelství Odeon byl zjevně podřízen jeho vyhraněnému odbornému zájmu, avšak nepodařilo se dostatečně všestrannou charakteristiku

S'-ma Čchienova díla; nepočítal ani se zahrnutím některých kapitol zásadních pro S'-ma Čchienovu koncepci historie a pro utváření čínského povědomí o vlastním národě a tradici. Předpokládám, že Pokora by tento nedostatek kompenzoval obsírnou historickou studií, bez ní však kapitoly, které přeložil, postrádají zřetelnou souvislost a podávají zkreslující pohled na celou knihu, na jejího autora i na čínské dějiny,“ píše překladatelka v doslovu. Nakonec tedy postupně vznikl zcela jinak koncipovaný výbor, který se snaží představit autora i dílo pokud možno v co nejširší a neadekvátnější podobě. Z Pokorovy pozůstalosti tak byly nakonec věnovány jen čtyři kapitoly.

V neposlední řadě je kniha výjimečná svým provedením, v tom se jedná o opravdu velký nakladatelský počín. Nakladatelství Karolinum je nakladatelství univerzitní a jako takové bylo vždy vnímáno především jako producent literatury pro studenty všech oborů. Bývá pak neprávem opomíjeno, že péčí Karolina vycházejí na dnešní konzumní, šetrivou a komerční dobu neuvěřitelné skvosty po stránce nejen obsahové, tematické, ale i řemeslné. Kniha vrchních pisáří je tak dokonalá v každém směru: krásná a kvalitní vazba; papír lepší gramáže, lehce zažloutlý, z něhož se příjemně čte; celý tisk je proveden ve dvou barvách – černé a červené; krásný řez písma, zlom a zjevně pečlivá redakční práce; dvě záložkové stužky atd. Je téměř neuvěřitelné, že se Karolinu podařilo udržet knihu v naprosto dostupné cenové hladině (v běžném komerčním nakladatelství by takové provedení vyšlo jistě na dvojnásobek, ne-li více).

Český čtenář dostává tedy do rukou všestranně výborně zpracovaný knižní klenot, který může pomoci rozšířit naše obzory v poznávání starověké i moderní Číny. Sama překladatelka, doc. Lomová, říká, že „...hlavní motivací bylo zpočátku připomenout jméno významného a dnes neprávem zapomínaného sinologa Timotea Pokory. Práce na knize pro mě ale znamenala mnoho – ačkoliv se Čínou studijně a profesionálně zabývám mnoho let, teprve při práci na této knize jsem pochopila, co je pro čínskou kulturu v její specifitě podstatné. A také se znovu ujistila, že přese všechny rozdíly Číňané dávných dob s námi, Evropany dneška, sdílí základní projevy lidství – v dobrém i zlém.“

Bc. Jan Sušer (*1984) pracuje jako vedoucí redaktor v odborném nakladatelství. Zabývá se mormonismem, západním esoterismem a levicovou teorií.



Imaginární portrét S'-ma Čchien.

Spor o obřizku a jeho kontext v médiích, právu a etnologii

NEMĚCKÝ SPOR O OBŘÍZKU

Pavel Nikolaj Dušek

Diskuse o mužské obřizce jsou dobově a kulturně podmíněné. Vyvěrají z určitého diskursu, který zároveň dotvářejí. Jako každý jiný je i tento diskurs dán nejen tím, co se o věci říká a jak se to říká, ale také tím, o čem se v příslušné souvislosti nemluví a jak se nevyřčené zamlčuje. Jeden a ten samý jev pak může být uchopen jako právní konflikt dvou norem, jako střet kultur, jako náboženský přežitek i jako politikum.

Jak jsme v Dingiru již informovali (v článku Blanky Malcové „Náboženství a práva dětí, Dingir 4/2012), Německem hýbe debata o obřizce. Diskusi spustilo rozhodnutí jednoho kolínského soudce, který označil obřizku za tělesné zranění a její provádění bez lékařské indikace (tj. např. z náboženských důvodů) za porušování práv dítěte. Ta mají podle zdůvodnění rozsudku přednost před náboženskými právy rodičů.

Dodejme pro úplnost, že šlo o rozhodnutí zemského soudu (tj. soudu nižší instance) v odvolacím řízení, jež vede jeden soudce-právník spolu s dvěma laickými přísedícími. Tato rozhodnutí v Německu nemají precedenční efekt a jejich vliv na postoje ostatních soudců je mizivý.

Za normálních okolností by si media tohoto rozsudku ani nevšimla. Tím spíše, že šlo o odvolání státní zástupkyně proti přesně opačnému rozhodnutí jiného soudu. Lékař, který obřizku provedl, byl původně podezírán, že nepostupoval lékařsky korektním způsobem. U obřezaného chlapce došlo k pooperačním komplikacím a ošetřující lékaři se s policií podělili o svůj dojem, že zákrok byl proveden pokoutně. Toto podezření se sice nepotvrdilo, nicméně státní zástupkyně překvapivě trvala na názoru, že se i tak jedná o zranění a o zásah do práva dítěte na zachování tělesné integrity.

Tento názor převzala od Holma Putzkeho, profesora práv na Pasovské univerzitě a zaníceného odpůrce obřizky. Pro pochopení kontextu je třeba vědět, že většina německých právníků do té doby považovala obřizku za okrajové téma soudních tahanic se zdravotními pojišťovny či méně šikovnými lékaři. Putzke si na základě své exotické specializace na tuto právníky málo prostudovanou oblast vybudoval postave-

ní experta. Okrajově pronikl i do lékařské literatury. Státní zástupkyně v Kolíně patří k okruhu jeho sympatizantů a vybojovala rozhodnutí, které profesor Putzke obratem prezentoval dvěma deníkům (*Financial Times Deutschland* a *Frankfurter Allgemeine Zeitung*) jako přelomové. Opo- menul přitom dodat, že šlo o odvolání nižší instance s mizivým významem pro budoucí výklad práva. Obviněný lékař byl osvobozen na základě tzv.

omylu ohledně zákazu („*Verbotssirrtum*“): protože nemohl danou právní interpretaci předvídat, vztahuje se na něj cosi jako nevyhnutelná neznalost zákona.¹

Obřizka tak byla kriminalizována pouze v odůvodnění rozsudku, což znemožnilo další odvolání a postup sporu k vyšší instanci. Zbytek lze přičíst dominovému efektu a usilovnému angažmá kritiků všeho náboženského, kteří v pasovském právníkovi našli nečekaného spojence.²

Svou roli hraje též silná tabuizace kritiky židovské kultury v poválečném Německu. Spor o obřizku se stal ventilem zakázané antisemitské averze, kterou nyní bylo možné prezentovat jako starost o blaho dětí. V této souvislosti lze rozumět reakci německých politiků, kteří paragrafem 1631d občanského zákoníku (*Bürgerliches Gesetzbuch*, zkratka BGB) výslovně legalizují mužskou obřizku na přání rodičů – a to i v případě, že ji provádí tradiční obřezavač bez lékařské licence.³ Premiérka Angela Merkelová varovala, že se Německo jinak stane „jedinou zemí světa, kde Židé nesmějí provádět své rity“⁴ a bude ostatním pro smích. Zesměšnění na mezinárodní scéně

přítom představovalo pouze mírnější scénář. Představa mnohem vážnějších následků kriminalizace mužské obřizky (odchod židovských rodin z Německa, zatýkání mohelů,⁵ policejní zásahy v synagogách) zděsila parlament napříč politickým spektrem. Zákon povolující obřizku byl přijat velkou většinou 434 hlasů (100 bylo proti, 46 se zdrželo) a vstoupil v platnost 28. 12. 2012.⁶

Jak je z výše uvedeného patrné, diskuse o obřizce (zejména o jejím eventuálním zákazu) se proměnila v ideologickou válku o převládající názor. Přítom nejde jen o názor médií. „Převládající mínění“ („*herrschende Meinung*“, zkratka h. M.) je také terminus německého právního systému. Označuje faktor, který má moc rozhodnout spor v případě, že existuje několik variant právního výkladu se srovnatelnou mírou logické a právní konzistence.⁷



Prof. Holm Putzke.

Snad nejnápadnější charakteristikou tohoto sporu je absence jakékoliv snahy o hlubší porozumění obřizce. Jako by bylo irrelevantní, jaký existenciální, emoční, duchovní či jiný význam má tento rituál pro obřezaného jedince, či proč přetrval tisíce let. Také role Holma Putzkeho se v německých médiích probírá spíše sporadicky. Hlavní

proud diskuse chápe spor o obřizku jako střet dvou právních norem (ústavně deklarované náboženské svobody a práv dítěte). Všechny ostatní významové roviny se podřizují právnímu duktů, tj. slouží pouze jako argumentační munice té či oné straně sporu. O psychologickém, pedagogickém, náboženském, zdravotním či kulturním významu obřizky se mluví jen do té míry, do jaké takové úvahy pomáhají zajistit odpůrcům či zastáncům obřizky argumentační převahu. Oba názorové tábory zdůrazňují údajné výhody, resp. nevýhody zákroku. Vleklé spory se vedou např. o vliv obřizky na citlivost žaludu, o možnost psychické traumatizace dítěte obřizkou či její preventivní efekt v případě pohlavně přenosných chorob. Obě strany sporu se dovolávají vědeckých studií, nezřídka těch samých, leč rozdílně interpretovaných. Až tragikomickým způsobem vykreslují průběh diskuse proměny článku o mužské obřizce v německé mutaci Wikipedie.⁸

Námítky proti obřizce nejsou zcela nové. V etnologii se objevovaly již dříve v souvislosti s kritikou iniciačních rituálů, jejichž součástí kromě obřizky mohou být

né, tedy jaksi nedokončené. Takový stav je nežádoucí, nevýhodný, ba dokonce za určitých okolností i zahanbující. Postulujeme-li přesto univerzálně platné právo na zachování onoho „nenarušeného“ stavu, garantujeme tím příslušníkům cizích kultur něco, oč nestojí. Mohou se pak ocitnout v situaci stejně absurdní, jakou bychom zažívali i my, kdyby nám někdo chtěl vybojovat právo na nahotu v pracovní době.

Mezi etnology má spor o obřízku zvláštní dynamiku. V jeho pozadí lze vytušit letitý spor mezi universalismem lidských práv a kulturním relativismem. Obě pozice mají dodnes četné stoupence. S trochou nadsázky můžeme rozeznat v oboru dvě frakce: politické aktivisty²⁰ a kulturní relativisty,²¹ k nimž se řadí i autor tohoto článku.

Aktivisté mezi etnology zdůrazňují, že tolerance ke kulturním odlišnostem má své meze, zejména pak tam, kde se dostává do konfliktu s lidskými právy. Ta je třeba přimnout jako nadřazené hledisko. Toleranci vůči cizím kulturám nelze rozpínat do nekonečna. Jsou-li lidská práva porušována, má i etnolog zaujmout kritické stanovisko, které by mu ve vlastní kultuře v obdobném případě (např. jednání se o mučení, zabíjení či znásilňování) bylo samozřejmostí. Pokud konkrétní kultura lidská práva (v našem pojetí) či jejich část neuznává, jde o její nedostatek, nikoliv zvláštnost, kterou bychom měli respektovat.

Tento argument však směřuje kulturní relativismus s relativismem etickým. Snaha porozumět zkoumanému fenoménu v jeho kulturním kontextu ještě neznamená, že daný fenomén eticky schvalujeme. Spíše se na základě metodického relativismu vzdáváme unáhlených etnocentrických odsudků s emočním nábojem (t.j. mluvení o „barbárských“, „primitivních“, „krutých“ či „odporných“ rituálech), pro politický aktivismus tak typických. Dále z kulturního relativismu vyplývá určitá zdrženlivost ohledně výroků, jež zdánlivě analyzují kauzální řetězce a psychologické či společenské souvislosti (motivace k provádění rituálu, jeho sociální a politickou funkci), přitom jsou však projekcí hodnot a způsobu myšlení badatele do cizího kulturního kontextu (např. výroky o psychickém dopadu rituálu, o jeho původu v genderové mocenské nerovnováze, o neslučitelnosti rituálu s lidskou důstojností atp.).

Dále tento argument vychází z nereflektovaného pojetí lidských práv jako univerzálního (na kulturních a dobových danostech nezávislého) dobra, kterému je potřeba

dát přednost před úctou k cizí kultuře. Směšuje tak *lidská práva*, (t.j. právní normy, vynutitelné na základě mezinárodních úmluv), *ideály*, z nichž současná západní koncepce lidských práv vychází, (tj. např. ideály humanismu, rovnosti všech lidí či solidarity vůči slabým a utiskovaným) a *univerzální danosti* lidské existence (potřebu bezpečí, strach z bolesti a utrpení apod.). Nárok na všeobecnou platnost pak přenáší z obecně lidských daností (např. schopnosti soucítění s trpícími a smyslu pro spravedlnost) na jejich konkrétní, dobově a kulturně podmíněné, vyjádření v podobě západní koncepce lidských práv. Ta je přitom jen jednou z mnoha možných podob snahy o lidskost, která se zrcadlí též v lásce k bližnímu, v myšlence bratrství všech „Božích dětí“ či např. v buddhistické nauce o milující laskavosti a soucitu.

Slabinou kulturního relativismu je, že tento rozměr lidské existence málokdy tematizuje. Může pak působit až nihilistickým dojmem či budit zdání naprosté etické lhostejnosti. Slabinou politického aktivismu je jeho provázanost s určitým diskursem a tendence povyšovat tento diskurs na přírodní zákon *sui generis*.

Německý spor o obřízku nám připomene, že se nikdy nepohybujeme v kulturním vakuu. Vždy jsme součástí sítě vztahů, kulturních daností a předpokládaných významů. Vždy si přinášíme nějaké předporozumění. Snaha mnohých německých intelektuálů i zákonodárců najít jednoznačný kategorický imperativ, který by překonal paradoxní a ambivalentní momenty sporu, je marným pokusem zrušit zažívanou disonantní mnohost světa. Nezbude než nepřijemnou mnohovrstevnost multikulturní reality přijmout a naučit se v ní orientovat. ■

Poznámky

- MÜLLER-NEUHOF, Jost: *Die herrschende Meinung und die, die sie machten: Wie ein Rechtsprofessor, eine Staatsanwältin und ein Richter die Debatte um Beschneidung steuerten, über die diese Woche auch der Deutsche Ethikrat debattiert*. In: Der Tagesspiegel 20.8. 2012 s. 3.
- Ibid.
- Srv. <http://dejure.org/gesetze/BGB/1631d.html> – provedení zákroku nelékařem dovoluje zákon pouze v průběhu prvních šesti měsíců života a ve všech případech vyžaduje korektní operativní postup (např. zajištění hygienických podmínek a pooperační péče). Další podmínkou provedení obřízky je informovanost rodičů o rozsahu možných rizik a zdravotních následků obřízky, například v případě pooperačních komplikací.
- „Ich will nicht, dass Deutschland das einzige Land auf der Welt ist, in dem Juden nicht ihre Riten ausüben können.“ – <http://www.christundwelt.de/detail/artikel/ihr-wortabschneider>. Download: 1.7. 2013.
- Obřezavač v židovské tradici. Může a nemusí jím být lékař. K vykonávání této funkce je třeba absolvovat víceleté vzdělávání a mohelské zkoušky.

- Srv. <http://de.wikipedia.org/wiki/Zirkumzision#Deutschland>. Download: 1. 7. 2013.
- Srv. <http://www.lto.de/recht/feuilleton/f/schluss-debatte-mit-zwei-buchstaben-das-ist-hm-und-kann-nicht-angezweifelt-werden>.
- Srv. <http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Zirkumzision&action=history>. Download: 1. 7. 2013.
- Něm. „Deformation“, resp. „Deformierung“, angl. a franc. „mutilation“ – jsou termíny, které se objevují i v současné literatuře. Příkladem je Taschenwörterbuch der Ethnologie (překlad francouzského „Dictionnaire de l'Ethnologie“ ze sedmdesátých let), ve kterém autoři ponechávají heslo „deformace“ i v přepracovaných vydáních v 21. století. Dále Hirschbergův národopisný slovník sice užívá neutrálnější termín „tělesné změny“ („Körperveränderung“), které však definuje jako „deformující zákroky“ („deformierende Eingriffe“). PANOFF, Michel: *Taschenwörterbuch der Ethnologie. Begriffe und Definitionen zur Einführung*. 3. Aufl. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2000. ISBN 3-496-02668-5. s. 59.
- HIRSCHBERG, Walter: *Wörterbuch der Völkerkunde*. Überarb. Und erw. Neuausg. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1999. ISBN 3-496-02650-2. s. 210.
- BUDIL, Ivo T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 3. vyd. Praha: Triton, 1999. ISBN 80-7254-001-7. S. 19-20.
- BAUDLER, Bernhard A.: „Nobody will ever know what takes place in initiation ceremonies: Das Schweigen der Jüngeren und die Macht der Älteren – Beispiele zur Erwachsenenorientierung in der Ethnologie. In: DRACKLÉ, Dorle: *Jung und wild: zur kulturellen Konstruktion von Kindheit und Jugend*. Berlin: Dietrich Reimer, 1996. ISBN 3496026022. S. 118 .
- Ibid. s. 119.
- Ibid. s. 119.
- Ibid. s. 118 -147.
- FRANZ, Matthias: *Männliche Genitalbeschneidung und Kindesopfer: Psychohistorische Aspekte eines archaischen Genitaltraumas*. In: BORKENHAGEN, Ada; BRÄHLER, Elmar: *Intimmodifikationen: Spielarten und ihre Psychosoziale Bedeutungen*. 1. Aufl. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2010. ISBN: 978-3-8379-2058-1. s. 200.
- Ibid. s. 200.
- Ibid. s. 183 - 214.
- BOWIE, Fiona: *Antropologie náboženství*. 1. Vyd. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-378-9. s. 61 – 72.
- Srv.: Orbach, Susie: *Bodies: Schlachtfelder der Schönheit*. 1. Aufl. Zürich; Hamburg: Arche, 2010. ISBN 978-3-7160-2631-1. s. 45-53.
- Např. Christoph Antweiler, Bernard A. Baudler, Janne Mendeová, Thomas Hylland Eriksen, Sharon Hutchinsonová. Eriksen razí pojem „engaging anthropology“.
- Kulturní relativismus má v oboru dlouhou tradici, ke které patří autoři různých generací, např.: Franz Boas, Richard A. Shweder, Clifford Geertz, Margaret Meadová či u nás Jaroslav Skupník.

Wie das Zähmen eines wilden Elefanten – Zur Nutzbarkeit der Meditationsverfahren bei Lösung zwischenmenschlicher Konflikte.

Der Artikel behandelt einige Techniken der Meditation aus Buddhismus, Christentum, Taoismus, Islam und Hinduismus, besonders dann Atemtechniken, Konzentrationssteigerung, Umdeutung eines Triggers, das Erschaffen eines emotionalen Gegengewichts und die Ich-Dekonstruktion. Dabei wird eine besondere Aufmerksamkeit der potentiellen Nutzbarkeit dieser Techniken in zwischenmenschlichen Konflikten gewidmet, z.B. durch Bewältigung der negativen Emotionen, die die Konflikte begleiten.

Mgr. Pavel Nikolaj Dušek (*1977) se věnuje etnologii a religionistice. Je zahraničním redaktorem časopisu Dingir a doktorandem ETF UK.

Česká religiozita ve vztahu k národnímu vědomí v 19. - 21. století

NÁBOŽENSTVÍ V ÉŘE NACIONALISMU

Zdeněk R. Nešpor

Jednou z nejdůležitějších funkcí náboženství je poskytování identity. Jednotlivcům i celým skupinám víra určuje, kým jsou, kam patří, jak podle toho mají jednat. Současně je vymezuje vůči „těm druhým“, kteří z jejich úhlu pohledu věří nesprávně, chovají se jinak a patří někam jinam. Neznamená to ovšem (alespoň ve většině případů), že by náboženství představovalo jediný zdroj identity.

Vedle náboženské identity, která se v západní Evropě plně vyhranila v procesu raněnovověké konfesionalizace,² měla dlouhou dobu zásadní význam především regionální a stavovská příslušnost. Zatímco význam stavovství vzal v procesu modernizace zcela za své a nebyl ve větší míře nahrazen ani třídní příslušností, ani profesí, lokální a regionální identita byla přetavena do národního vědomí. I když víme, že jsme se narodili a žijeme třeba na Berounsku, pro naši identitu je přece jen důležitější, že jsme Češi.

Zdánlivá samozřejmost a priorita národního (sebe)vědomí je přitom docela nedávnou záležitostí. V této podobě se objevila teprve v 19. století a leckdy přitom sváděla boje právě s náboženskou identi-

ty. Typickým příkladem mohou být třeba české země nebo Francie, zatímco v Polsku – tehdy rozděleném mezi okolní státy – se právě náboženská (římskokatolická) identita stala určující součástí národního sebevědomí, sebevymezením Poláků proti protestantským Němcům i pravoslavným Rusům. Není náhodou, že podobným případem bylo třeba Irsko a že právě tyto dvě země dodnes patří mezi nejvýraznější reliquiální oblasti Evropy.

Národní hnutí 19., případně i 20. století, měla dvě základní podoby. V případě, kdy se etnické hranice víceméně kryly se státními a současně daná etnická skupina v tomto státě dominovala, regionální vědomí se jednoduše přelilo do podoby státního národa. Tak tomu bylo třeba ve Francii, Španělsku nebo ve Velké Británii, zatímco v Itálii a Německu bylo třeba národní stát teprve vytvořit spojením historicky rozrůzněných menších územních celků. Menší byly ovšem potlačeny, ať už usilovnou kulturní prací nebo prostřednictvím násilí – nejviditelněji po první světové válce v Atatürkově Turecku.

Komplikovanější byl druhý případ, nacionalismus u nevládnoucích etnických skupin.³ Prosazení národní identity zde bylo mnohem obtížnější, docházelo k němu navzdory vládnoucí moci a v konečných důsledcích vedlo ke vzniku nových státních útvarů, pokud ovšem uspělo. Byl to případ většiny středoevropských, balkánských ale také některých severovýchodních národních hnutí, jež se v ideálním případě ubírala cestou od vědeckého úsilí několika intelektuálů přes obrozeneckou národní agitaci až po zmasovění v souvislosti se vznikem moderní občanské společnosti. Její členové začali usilovat o autonomii nebo dokonce osamostatnění na národním základě.

Středoevropské „jaro národů“, jehož modelovým příkladem může být právě české obrození, přitom vycházelo ze dvou zdrojů, které se v tomto směru podporovaly, z osvícenského historismu a německé romantiky. Vědecké zájmy racionálních osvícenců směřovaly k odhalení dávných místních a etnických tradic, třebaže chápaných spíše v podobě starožitností a kuriozit – to byl důvod, proč se Dobner, Dobrovský, Pelcl a další věnovali studiu českých dějin nebo rekonstrukci jazyka, jímž v jejich době mluvili jen venkované.

Druhá generace „obroděčů“, u nás představovaná především Jungmannem a jeho družinou, jazyk kodifikovala a usilovala o to, aby se svou funkcí vyrovnal velkým národním jazykům jejich doby, především němčině. Neméně podstatné však bylo agitační úsilí této generace: (české) národní vědomí bylo třeba rozšířit v širokých vrstvách, aby je vzaly za své a samy se začaly hlásit ke svému češství. Zásadní podíl na tom měli, stejně jako třeba na šíření technologického pokroku v zemědělství, jediní masověji zastoupení intelektuálové této doby – římskokatolictví duchovní.⁴ Právě zde je však paradoxně třeba hledat také kořeny pozdějšího rozchodu velké části českého národa s touto církví.⁵

České národní hnutí stavělo na romanticky pojímaném historismu, chtělo navázat na velká období národních dějin v minulosti. Docela přirozeně, protože nevědomým venkovanům se nikdo z intelektuálů podobat nechtěl, zatímco třeba humanistické písemnictví v nich právem vyvolávalo obdiv. Ani soudobá bezvýznamnost Království českého a Markrabství moravského (o rozděleném Slezsku nemluvě) v rámci habsburských zemí nepřitahovala, jestliže v minulosti se český národ mohl pochlubit tím, že hýbal celou Evropou. Tato minu-



Jan Hus jako Kristem milovaný učeník. Pohlednice.

lost měla ovšem drobný háček: světodějnost českého národa a jeho kulturní rozmach byly spojeny s husitskou reformací.

Zpočátku to nikomu nevadilo a i římskokatoličtí kněží v herderovském duchu opěvovali náboženskou opravdovost Jednoty bratrské, zatímco další si nedělali starosti se sloužením mše v češtině. Většina z nich rovněž po vzoru osvícenců odsuzovala násilnou protireformaci a „řádění“ jezuitů, přičemž k osvícenskému humanismu se začal družít nacionální princip – v protireformační epoše totiž čeština ustupovala do pozadí za němčinu a význam českých (a moravských) politických institucí upadal.

Kněží a další intelektuálové, kteří byli pevně zakotvení ve své víře, neměli s odkazy na nekatolickou národní minulost problém, v širších vrstvách však už byla situace složitější. Také proto, že josefínská náboženská tolerance povolila vedle římského katolicismu rovněž luterství a kalvinismus. Běžní věřící nemohli pochopit, jak vedle sebe může existovat víc „oficiálních“ vyznání, třebaže katolicismus nadále zůstával privilegovanou konfesí. Nyní k tomu přistoupilo faktické zpochybnění římskokatolické víry nebo jejích částí, leckdy dokonce z úst jejích představitelů. Vedle nacionálních hledisek bylo motivováno také osvícenskou kritikou barokní zbožnosti.

Neznamenalo to samozřejmě, že by se většina společnosti vzdala svého vyznání, jen o něm začala trochu pochybovat. Začala si všimnout také jiných identitních zdrojů a čerstvě zrozený nacionalismus se přímo nabízel.⁶ K jazyku a národu bylo možné se hlásit jako k určující identitě, v romantické optice primordiální, zatímco konfesionalita se dostávala na druhou kolej – také proto, aby z českého národa nebyli vyloučeni evangelíci a aby bylo možné „slovan-ské bratrství“, když většina ostatních Slovanů vyznávala pravoslavi.

Až do revoluce v letech 1848-1849 šlo o „podprahové“, historickými prameny obtížně doložitelné procesy. Není však bez zajímavosti, že *Časopis pro katolické duchovenstvo* už v průběhu čtyřicátých let varoval před přílišnou adorací nekatolických tradic a současně se snažil oddělovat „dobré“ a „špatné“ národní obrození. Skryté tendence se naplno projeví v období revolučního kvasu, který byl zároveň prvním projevem vskutku masového národního hnutí. V Praze se slavila hojně navštívená pravoslavná liturgie, revoluční Národní výbor považoval za svoji povinnost prosadit zrovno-

právně evangelíků, z nichž někteří se (marně) snažili o re-protestantizaci celého národa, a pohřeb Bernarda Bolzana v prosinci 1848 se změnil přímo v protikatolickou manifestaci.

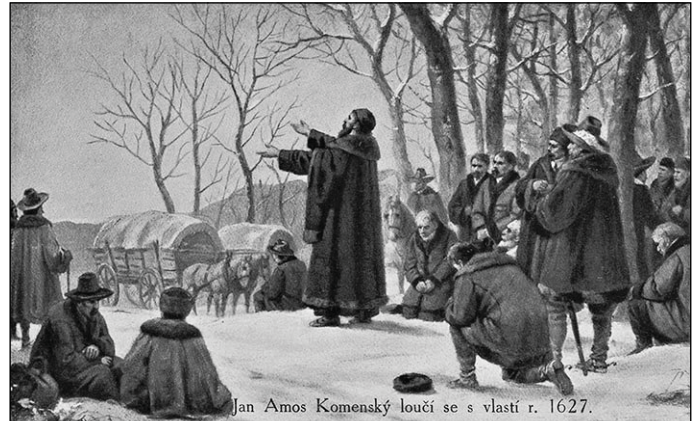
Někteří katoličtí duchovní se tomu snažili čelit odkazem na jiné, církevně pravověrné národní tradice (V. Štulc), avšak

bylo už pozdě a nenašli pro to ani podporu církevních představitelů. Ti upřednostnili spojení s protirevolučními silami a jakékoli národní hnutí odmítli jako bezbožné. Z krátkodobého hlediska šlo o efektivní strategii, propast mezi římskokatolickou církví a českým národem se tím ovšem zvětšovala.

Revoluce byla potlačena a jejím jediným úspěchem na náboženském poli bylo zrovnoprávnění evangelíků. Vláda se k němu odhodlala právě z obav, aby nepokračovali ve svých re-protestantizačních tendencích. Uspokojila je alespoň takto, přičemž současně zlikvidovala nejhlasitější proponenty spojení národní a liberálně pojaté „česko-bratrské“ identity (B. V. Košut). Podstatnější však bylo něco jiného. Porážka revoluce ukázala českým elitám i nově konstituovanému národu, že římskokatolická církev reprezentovaná převážně německojazyčnou hierarchií nestojí na jejich straně, že je současně protičeská a protiliberální.

Liberální proticírkevní tendence, které se objevovaly i v jiných zemích, se tak posilovaly s českým národním hnutím a jeho historizujícími argumenty. Opěvovaným vrcholem národních dějin, středobodem sebeidentifikace a legitimizace národních požadavků se stalo husitství a následná epocha předbělohorského humanismu, přičemž není náhodou, že tuto tezi formuloval luterán František Palacký.⁷ Ten se také stal „otcem národa“, ačkoli zastoupení evangelíků ve společnosti bylo více než marginální.

Rozchod vzrůstající části české společnosti s římskokatolickou církví v žádném případě neměl manifestační podobu. Nešlo a v tehdejších realitách ani nemohlo jít o opuštění církve – pro většinu společnosti se nenabízela žádná přijatelná alternativa⁸ a formální členství v církvi bylo nadále



Jan Amos Komenský loučí se s vlastí r. 1627.
Komenský se loučí s vlastí. Pohlednice podle obrazu malíře Josefa Mathausera (1846-1917).

považováno za standardní, obzvlášť když fakticky zůstalo zachováno její privilegované postavení. Avšak jako se první polovina 19. století nesla v duchu rozšiřování národní agitace, pro druhou byla typická agitace proticírkevní, respektive přímo protikatolická. Hned po pádu neoabsolutistického režimu Alexandra Bacha se jí chopili představitelé pozdější mladočeské strany (později i socialisté a další) a antiklerikalismus se stal součástí politického boje, stejně jako „proevangelická“ interpretace české historie.

Jako výraz „pokroku“ se začaly objevovat Husovy ulice a pomníky, pořádaly se tábory lidu, agitovalo se v hospodách; česká reformace se stala symbolem kýžené národní emancipace. Všechny tyto akce přitom pořádali matrikoví katolíci, zatímco evangelická menšina zůstávala fakticky stranou a členové nově vzniklých nonkonformistických církví (stejně jako hlouběji věřící katolíci i evangelíci) marně brojili proti převaze národněpolitické agitace nad „náboženským čtením“ reformace či religiozity vůbec.⁹ Národní identita, která si uzurpovala náboženské symboly, převážila nad náboženskou identitou.

Neplatilo to však všude stejně. Především je třeba vidět rozdíly mezi Čechami, respektive jejich českojazyčným obyvatelstvem, a Moravou a (rakouským) Slezskem. Zatímco v Čechách se nacionálně motivované necírkevní až antiklerikální postoje ve druhé polovině 19. století masově rozšířily, třebaže je zakrýval matrikový katolicismus, na Moravě a ve Slezsku to bylo v mnohem menší míře. Na Moravě Sušilova družina naopak prosadila spíše římskokatolickou verzi národní identity spojenou s cyrilometodějským kultem, a ve Slezsku se nacionalismus dlouho neprosazoval vůbec – pro jazykově nevyhraněné Slezany

Spor o mariánský sloup jako dědictví střetu náboženské a národní identity

Klíčová role náboženských symbolů v zápase o národní emancipaci je patrná i v jedné ze současných veřejných diskusí. Na otázku „**Proč by se měla, či neměla postavit replika mariánského sloupu na Staroměstském náměstí v Praze?**“ jsem shromáždil tři odpovědi:

„Na Staroměstském náměstí by replika mariánského sloupu neměla stát kvůli jeho odpudivé a urážlivé symbolice. Tento mariánský sloup je symbolem obnovené ztráty české státní svrchovanosti a souběžně náboženské svobody s koncem třicetileté války. Je to symbol obnovy násilného podmanění českého státu a konce svobody svědomí jeho občanů.“

Proto byl po obnově státní suverenity právem odstraněn. Jeho obnova znamená, že si nevážíme svobody, a proto si ji nezasluhujeme. Národ, který oslavuje svou porážku, nechápe své dějiny, a zaslouží opovržení.“

Miloslav Bednář, filosof.

„Mariánský sloup v Praze na Staroměstském náměstí byl postaven na paměť hrdinné obrany města proti Švédům v r. 1648. Obléhání bylo velmi kruté, město se bránilo proti přesile tři měsíce. Švédové dobyli zradou pouze Hradčany, Pražský hrad a Malou Stranu. V době obléhání se Pražané modlili u gotického obrazu zvaného Panna Maria Rynecká. Prosby byly vyslyšeny, Praha se ubránila. Z vděčnosti chtěli obyvatelé umístit obraz na viditelném místě. Mariánský sloup byl postaven v místě, kde bylo r. 1631 přitlučeno na pranýř Staroboleslavské palladium. [...] Touha po míru po třicetileté válce byla vyjádřena sochou Immaculaty, bez poskvrny počaté, která stojí na vrcholu sloupu. Zázitek v tvrdých bojů byl vyjádřen postavami čtyř andělů bojujících se zlem u paty sloupu. Sloup byl stržen neuváženě z vůle skupiny lidí, z nichž někteří svého činu později velmi litovali. Nejen že zde byla potupena Maria, matka Boží, ke které se naši předkové v největší nouzi utíkali, ale bylo zničeno umělecké dílo, první monumentální počín nového nastupujícího uměleckého slohu – baroka. [...]

Úcta k Panně Marii není habsburská záležitost. První kostel v Praze postavený knížetem Bořivojem po návratu ze křtu na Moravě r. 883 byl zasvěcen Panně Marii. Od té doby úcta k ní trvá nepřetržitě dodnes. Máme stejná práva jako každý občan vyjádřit veřejně svou víru a napravit škody, které byly způsobeny. Pomník M. J. Husa (velkého ctitele Panny Marie) stál od r. 1915 spolu s mariánským sloupem 3 roky a 4 měsíce. Byl ke sloupu přikomponován záměrně a oba monumenty zde mohou stát společně i v budoucnu jako směry dvou náboženských směrů, které mají jeden cíl.“

Akademický sochař Jan Bradna.

„Považujeme záměr obnovy původní podoby mariánského sloupu za nešťastný a ekumenicky zraňující. Domníváme se, že na místě, kde se dlouhodobě střetávaly náboženské proudy a konfese, by bylo lépe než repliku původního sloupu s jeho symbolikou a výjevy postavit monument, který by byl symbolem smíření, ekumenické vstřícnosti a spolupráce na duchovní obnově společnosti. Obnova sloupu citelně poškodí a oslabí dílo společného zvěstování evangelia a věrohodného nesení víry v Ježíše Krista, které jsou společnou věcí římskokatolické církve i církví ostatních. Zamýšlený krok nás vzájemně vzdálí, uvrhne zpět do minulosti a napomůže tomu, abychom na sebe znovu hleděli s větší nedůvěrou.“

Synodní rada Českobratrské církve evangelické.

Stanoviska vyžádal a redakčně upravil Zdeněk Vojtíšek.



Pražský mariánský sloup na dobové pohlednici.

zůstávaly až do první světové války podstatnější jejich konfesionální identity, katolicismus, evangelictví nebo už na počátku 20. století masivní zájem o nonkonformistické náboženské proudy. Tyto charakteristiky přitom v pozoruhodné míře přetrvávaly po celé 20. století a mají svůj význam dodnes.

T. G. Masaryk měl pravdu, když už na počátku století hovořil o tom, že „naši lidé, jakmile poznají Jana Husa a českou reformaci, musí přijít ke konfliktu s oficiální církví“. ¹⁰ Důsledkem však bylo jen matrikové katolictví a celkové znevýznamnění náboženské identity, nikoli formální rozchod s církví. K tomu v masovějším měřítku došlo až po první světové válce, když byla římskokatolická církev veřejně obviněna z „rakušanství“ a podpory válečné mašinérie. Církev tehdy opustilo půldruhého milionu věřících, kromě několika desítek tisíc výlučně Čechů, převážně v Čechách, méně na Moravě a ve Slezsku, a už

vůbec ne ve východní části nové republiky. ¹¹ S výjimkou sovětského Ruska šlo o daleko nejmasovější výstupové hnutí kdekoli ve světě – přesto se ani v Čechách nejednalo o většinu. Částečně proto, že někomu už bylo náboženství natolik lhostejné, že nestálo za nezbytné úřední kroky související s jeho opuštěním, z větší míry asi proto, že český rozchod s římskokatolickou religiozitou zůstal „neúplný“. ¹²

V každodenním životě jednoznačně převládalo národní vědomí, církev byla pranýřována jako protičeská, nemoderní, protiliberální, hamižná a podobně, a přeci se do kostela chodilo alespoň občas, křtít děti, vdávat se a ženit, pohřbívat. Jaksi „pro jistotu“, kdyby se přeci jenom ukázalo, že rozchod s náboženstvím nebyl tak dobrý nápad. Tuto formální stránku zbožnosti likvidoval teprve komunistický režim, který se zaměřil na boj proti viditelným projevům religiozity a vedle mocenských prostředků k tomu používal dávno vyzkoušenou anti-

klerikální propagandu, jen oděnou do nového ideologického hávu.

V důsledku unikátní kombinace protikatolických a nacionálních argumentů, jež při současné absenci církevních alternativ nemohla vést ani nikam jinam a stala se argumentací obecně protináboženskou, prodělala česká společnost v éře nacionalismu (a komunismu) masivní odcírkevnění. Napřed vnitřní rozchod s náboženskou identitou, později i její formální opuštění. Ani to však nutně neznamenalo ztrátu zájmu o náboženství v širokém slova smyslu, spíše naopak.

„Náboženství“ je sice bezmála sprosté slovo, církve jsou stále kritizovány – včetně těch nových, jimž jsou stejně vyčítány „katolické hříchy“ – , velká část společnosti si však stále hledá nějaké privátní duchovní zakotvení. Tyto tendence se přitom objevovaly už v meziválečné době, za vlády ko-

⇒ *Dokončení na následující straně dole.*

Náboženská a národní identita v judaismu v perspektivě konverze a apostaze

NÁRODNOST, NEBO NÁBOŽENSTVÍ?

Aleš Weiss

Na otázku, zda slovo „židovství“ označuje primárně náboženství, národnost či kulturu, existuje nejedna odpověď. Náboženský i etnický diskurs sehrávají klíčovou roli při artikulaci židovské identity od počátků rabínského judaismu a až do 19. století, kdy se objevují sekulární intepretace židovství, nemělo rabínské pojetí žádný jiný korelát.¹ Až do této doby nebyla otázka po čistě národním chápání židovství možná. To však neznamená, že by národní prvek izolovaný od náboženství neměl žádnou samostatnou váhu. V následujících odstavcích se zaměříme na historické sondy do dvou případů, které nám i v tradiční rabínské interpretaci do jisté míry dovolují nahlédnout oba tyto aspekty izolovaně: tj. konverzi a apostazi.

V rozsahu tohoto článku nemůžeme přinést podrobný historický přehled těchto fenoménů, ale můžeme si vymezit mantinely, v jejichž prostoru se halachické diskuse o konvertitech a apostatech odehrávají, a jejich prostřednictvím lépe porozumět vztahu národní a náboženské složky v tradičním judaismu.²

V jakém smyslu patří do židovského národa člověk, který se jako Žid nenarodil, ale formálně přijal židovské náboženství? A jaký status má vzhledem k židov-

skému národu jeho příslušník, který veřejně židovské náboženství opustil? Nebo jinak, do jaké míry je možné se v mezích rabínského judaismu „stát Židem“, a na druhé straně, do jaké míry, a zda vůbec, je možné „přestat být Židem“? Jak asi již každý tuší, odpovědi na tyto otázky nejsou jednoznačné a liší se v závislosti na historickém, společenském či náboženském kontextu působení konkrétních významných rabínských autorit.

Nejčastějším označením příslušníka židovského národa s jeho specifickým náboženstvím používaným v rabínské literatuře není *jehudi*,³ hebrejský ekvivalent českého slova Žid, ale *jisra'el* neboli Izraelita. S jistou licencí je možné říci, že v rámci nejširšího konsensu klasických textů rabínského judaismu toto slovo označuje každého, kdo se narodil židovským rodičům a svým náboženským chováním se nevynezuje vůči židovské komunitě. „Společensví Izraele“ neboli *khal jisra'el* je

⇒ *Dokončení z předchozích stran.*

munistického režimu a obrovsky se rozšířily po jeho pádu, když se ukázalo, že nějaký návrat k církevnímu křesťanství není pro většinu společnosti představitelný. Jistě se na tom podílela také bohatá nabídka alternativní „spirituality“, kdyby však pro její přijetí neexistovaly sociální a kulturní předpoklady, v žádném případě by neslavila takový úspěch.

Poznámky

- 1 Článek vznikl v rámci projektu GA ČR, reg. č. 13-35680S; autor za tuto podporu děkuje.
- 2 Reformace a protireformace vedly k rozdělení západní Evropy na římskokatolickou, anglikánskou, luterskou a reformovanou (kalvinistickou) část, které se v podobě dominantních církví projevuje dodnes.
- 3 Výzkumem tohoto typu nacionalismu a jeho různých variant si ve světové historiografii vydobyl významné místo český historik Miroslav Hroch. Z jeho díla srov. alespoň Miroslav Hroch, *Evropská národní hnutí v 19. století: Společenské předpoklady vzniku novodobých států*, Praha: Svoboda, 1984; Týž, *V národním zájmu: Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě*, Praha: NLN, 1999.
- 4 Evangelických duchovních bylo tak málo, že v této době neměli prakticky žádný vliv, a na tradice české reformace se navíc z hlediska svých konfesí leckdy dívali podezřívavě.

- 5 Zdeněk R. Nešpor, *Náboženství na prahu nové doby: Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem: Albis international, 2006. Přehled českých náboženských dějin v 19. století a jejich sociokulturních souvislostí poskytuje Zdeněk R. Nešpor a kol., *Náboženství v 19. století: Nejcirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*, Praha: Scriptorium, 2010.
- 6 K ničemu takovému samozřejmě nedošlo u etnických Čechů, kteří české země opustili ještě před vznikem národního hnutí – mluvili sice česky, resp. ve druhém případě polsky, ale identifikovali se se svým vyznáním, nikoli národem. „Krajan v cizině“ z nich musela vytvořit teprve cílená krajanská péče ve 20. století. Jako příklady srov. Tomáš Hirt – Marek Jakoubek, „Idea krajanského hnutí ve světle konstruktivistického pojetí národa: proměny kolektivní identity vojvodovské náboženské obce“, *Český lid*, 2005, roč. 92, č. 4, s. 337-366; Jan Kajfosz, „Wiślanie w ostojóciwie a historia autoidentifikacji na Śląsku cieszyńskim“, *Literatura ludowa*, 2013, č. 6, s. 3-30.
- 7 Římskokatolická verze příběhu národních dějin na sebe nechal čekat ještě dlouho a když byla na konci 19. století formulována, bylo už pozdě na to, aby se mohla prosadit. K tomu srov. Martin C. Putna, *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848 - 1918*, Praha: Torst, 1998; Petr Pabian, „Katolické ghetto, nebo katolický národ? České katolické vlastenectví na konci 19. století“, *Kuděj*, 2005, roč. 7, č. 1-2, s. 93-99.
- 8 Zcela jiná situace byla v případě českých Němců, z nichž se řada z podobných důvodů odhodlala k přestupu k luterské církvi – vnímané jako „německá národní církev“.
- 9 Příznačná je v tomto směru stavba a odhalení Husova pomníku na pražském Staroměstském náměstí – zorganizovali je mladočeši a evangelici se jich neúčastnili, raději uspořádali svou vlastní, náboženskou slavnost. K tomu viz Jan Galandauer, *6. 7. 1915 – Pomník*

Mistra Jana Husa: Český symbol ze žuly a bronzu, Praha: Havran, 2008.

- 10 Americké přednášky z roku 1907; Tomáš G. Masaryk, *Americké přednášky*, Praha: Čin, 1929, s. 122-123.
- 11 Zhruba polovina z nich přitom vytvořila novou církev československou (husitskou), která svým liberálním pojetím zbožnosti a nacionalistickým kultem vyhovovala vkusu „neupřímně odcirkevněné“ společnosti. Tím samozřejmě nemá být řečeno, že v této církvi nezakotvili také upřímní hledači moderní „národně katolické“ religiozity.
- 12 Podrobněji Zdeněk R. Nešpor, *Příliš slábi ve víře: Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha: Kalich, 2010.

Religion in the age of nationalism

This article focuses on the rise of modern national identity, which in some cases got into conflict with religious or confessional identity (in other cases national and religious identity supported each other and in still other cases they were mutually neutral). This conflict is illustrated by the example of Czech nationalism of 19th and 20th century, which soon got into conflict with the dominant Roman Catholic religiosity and caused its weakening and/or becoming formal. The reasons for this were primarily of political nature, yet the result was a significant deecclesializing of Czech society. The consequences of this trend, i.e. a negative attitude towards church related religiosity, are observable till today.

Doc. Zdeněk R. Nešpor (*1976) je historik a sociolog náboženství. Působí jako vedoucí vědecký pracovník Sociologického ústavu Akademie věd ČR a docent Fakulty humanitních studií UK. Je šéfredaktorem antropologického časopisu *Lidé města*.



Rut, biblická konvertitka k judaismu, na obraze Marca Chagalla z roku 1960.

v rabínském diskursu primárně komunitou těchto jedinců.

Hranice této komunity však nikdy nebyly zcela neprostupné a směrem dovnitř i ven se odehrával živý pohyb. Rabínský judaismus od svých počátků připouštěl individuální volbu všech jedinců připojit se k židovskému národu přijetím jeho náboženství. Vedle náboženského aspektu, který byl nezpochybnitelný, měla konverze však i svůj etnický aspekt. I když se konvertita v období klasické rabínské literatury⁴ nestával Izraelitou v pravém slova smyslu,⁵ přestal svým připojením k židovskému náboženství patřit do společenství ostatních národů (*gojím*) a získal nový status v rámci židovského práva, který jej činil ve většině záležitostí náboženského života rovným rodilému Izraelitovi. Přesto i v této době nacházíme texty, v nichž zaznívá odlišný pohled na otázku, k čemu či komu se konvertita vlastně připojuje, respektive zda se tak děje primárně na základě jeho náboženských motivací,⁶ nebo na základě ochoty sdílet společný osud s národem, k němuž se přijetím jeho náboženství a kultury připojuje.⁷ Jinými slovy, zda je židovství primárně otázkou náboženskou, nebo národní. I když se oba modely vzájemně prolínají, někteří židovští myslitelé vystupují jako významné autority prosazující převahu toho či onoho z nich.

Ve středověké rabínské diskusi na toto téma vyčnívají svou odlišností dva přístupy reprezentované dvěma velikány středově-

kého židovského myšlení, rabínem Jehudou ha-Levim (c. 1075-1141), autorem spisu známým jako *Kuzari*, a halachistou a filosofem rabínem Moše ben Maimonem (1138-1204). Jehuda ha-Levi se sice ke konverzi staví pozitivně, ale status konvertity v jeho myšlení nedosahuje statusu člověka, který se jako Žid narodil.⁸ Je tomu tak proto, že trestí židovství je podle něj „boží řád“ (*al-amr al-iláhi*) jakási „božská jiskra“, která přecházela v dědičné linii od prvního člověka vždy na jednoho z nejvýznamnějších potomků, mezi nimiž byli i praotcové Abraham, Izák a Jákob. Protože všichni Jákobovi potomci byli této „božské jiskry“ hodni, stal se jejím nositelem celý židovský národ.⁹ Konvertité však nositeli této trestí židovství nejsou.

Naopak za paradigmatickou postavu univerzalisticky náboženského modelu judaismu je často považován halachista a filosof Moše ben Maimon. Maimonides důsledně aplikuje sinaitský model vzniku židovského národa, podle něhož konvertita prochází paralelní zkušeností toho, čím prošel Izrael na Sinaji. Sinaj je v tomto modelu klíčovým okamžikem vzniku židovského národa, který byl ustaven prostřednictvím přijetí Tóry. Jejím přijetím se i konvertita stává součástí židovské národní historie.¹⁰

Vznik sekulárního sionismu znamenal důležitý moment v dějinách pohledu na konverzi, protože nábožensky definovaný judaismus se musel vypořádat s myšlenkou vztahu národní a náboženské složky, jak byla nově nahlížena sekulárním sionismem. Zatímco ultraortodoxní autority ve snaze oslabit národní aspekt judaismu trvaly na schématu, v němž se prostřednictvím přijetí Tóry ustavuje vztah k národu,¹¹ v rozhodnutích rabínů náboženského sionismu se tento vztah jeví spíše opačně.¹² Slovy jednoho z jeho významných představitelů, rabína Šaula Jisra'eliho (1909-1995):

Celý obsah konverze spočívá v připojení se k židovskému národu [...] Tím, že se cizinec z jiných národů připojí k židovskému národu, je samotným tímto aktem zahrnut mezi ty, kdo přijali Tóru na Sinaji stejně, jako je židovské dítě nadále povinováno příkázáními z autority této události (Sinaj) [...] A zdá se, že toto je výslovně napsáno v knize Rút, z níž se učíme několik podrobností ohledně procesu konverze. A to z [věty], kterou pro-

nesla Rút: „Tvůj lid je mým lidem a tvůj Bůh je mým Bohem.“ To znamená, že v důsledku toho, že se stala součástí národa Izraele, se Bůh Izraele stal jejím Bohem! To je podstata konverze a zbytek je výklad. Jdi a uč se.¹³

Zatímco model, který podmiňuje příslušnost k židovskému národu primárně přijetím závazů Tóry, vidí židovské společenství spíše jako „komunitu náboženského přesvědčení“, druhý model nahlíží tuto situaci zcela opačně. V jeho optice je to právě příslušnost ke komunitě vázané národní soudržností, která zakládá povinnost dodržovat příkázání Tóry.

Možná ještě zajímavější otázkou je, zda tradiční judaismus vůbec nabízí možnost přestat být Židem, např. opustí-li někdo zcela židovské náboženství a konvertuje k náboženství jinému (tzv. *mumar*). Stejně jako v případě konverze, i zde narážíme na problémy spojené s úzkou provázaností národní a náboženské složky židovské identity. V dlouhé historii judaismu najdeme názory rabínů, kteří byli v různé míře ochotni postulovat možnost se z židovství vyvázat, ale také ty, kteří tuto možnost zcela zavrhnou.¹⁴ Je odpadlík stále Židem, a proto je jeho sňatek platným židovským sňatkem, nebo není? Musí dát při rozvodu ženě rozlučkový list, nebo ztrácí jakýkoli status v rámci židovského práva, a proto nemusí? Může dědit po svém otci, nebo zcela opustil jeho genealogickou linii?

Tyto a jiné otázky vedly k různým pojetím míry ztráty jeho „židovství“. Rozhodnutí babylonských *ge'onim*¹⁵ tuto možnost do velké míry připouštějí. Tak například rav Natronai ga'on (9. stol. o. l.) píše, že odpadlík nemůže dědit po svém otci, ztrácí „svatost [Izraele]“ a stává se součástí jiného národního společenství (*'uma*).¹⁶ Jak prokázal prof. Ja'akov Katz,¹⁷ s teologickou koncepcí nemožnosti se z židovství vyvázat ani změnou náboženství přichází až rabín Šlomo Jicchaki (1040-1105), známý jako Raši. Rašim bylo známo křesťanské přesvědčení, že křtem (i nuceným) Židé ztrácejí své židovství, a podařilo se mu pevně založit princip, který takovou změnu popíral. Založil jej na rozšířené interpretaci výroku z Babylónského talmudu, který říká, že „ačkoli Žid zhrěšil, stále je Židem.“¹⁸

Stejně téma vyvstalo o několik století později, když v důsledku nucených konverzí Židů ke křesťanství ve Španělsku vznikl problém, jak se vztahovat k těmto lidem a jejich potomkům. Etnicky se jednalo

o Židy, ale nábožensky o odpadlíky, kteří nežili židovským způsobem života. I zde se objevují názory, které je chápou jako lidi, kteří své židovství zcela ztratili,¹⁹ ale i názory, které postulují absolutní platnost židovství předávaného po mateřské linii.²⁰ Různí rabíni jinak promýšleli volbu mezi zachováním náboženských standardů svých komunit a potřebou neodradit tyto lidi od návratu k judaismu. Druhý jmenovaný názor se plně vžil a je dodnes dominantní. V současnosti se v něm setkávají inspirace z různých stran, včetně teologických koncepcí kabaly, chasidismu, teologie náboženského sionismu a zkušenosti sdíleného osudu všech Židů nehledě na jejich náboženské přesvědčení.

S emancipací Židů a vytvořením nového sekulárního židovského sebe porozumění stáli rabíni před podobným problémem. Do jaké kategorie zařadit sekulární Židy? Přece jen zde existovala zavedená kodifikace, že „Žid, který porušuje šabat na veřejnosti, jako by byl úplný Nežid.“²¹ Porušoval-li však někdo ve starověku či středověku veřejně šabat, znamenal tento akt rebelii proti celému systému a veřejnou distancí od židovské komunity. Mnozí rabíni



Jeruzalém, zeď nářků.

19. století stejně jako mnozí rabíni současnosti však věděli, že za aktivitami sekulárního židovského hnutí nebyla touha se od židovství distancovat, ale naopak jej oživit v jeho národním sebevědomí. Mnohým rabínům tato odvaha vžit věci do vlastních rukou a nečekat na „zásah shora“ velmi imponovala²² a viděli v sekulárních snahách sionistů probouzející se hluboký aspekt židovské duše, oně „božské jiskry“, o níž jsme se zmiňovali v souvislosti s Jehudou ha-Le-

vim. Jedna z klíčových postav náboženského sionismu, rabín Avraham Jicchak Kook (1865-1935), proto ve své době nadřazoval prvek národní prvku náboženskému:

Existují dvě základní věci, které společně vytvářejí svatost Izraele a jejich Boží spojení s ním. Jedním je jeho zvláštní kvalita (*sgula*), totiž svatá přirozenost v židovské duši z dědictví předků [...] A druhou je volba, která závisí na dobrých skutcích a na studiu Tóry. Aspekt této zvláštní kvality je nesrovnatelně větší a svatější než aspekt závislosti na volbě.²³

V sekulárním sionismu tak podle rava Kooka tryskala na povrch hluboká posvátná kvalita izraelského národa. Asi nepřekvapí, že tento typ teologizace národa měl a má mezi významnými rabíny své veliké odpůrce, kteří právě s odvoláním na Maimonida zastávají univerzalistický model a upozorňují na možné zneužití předchozího modelu k náboženskému nacionalismu.²⁴

V předcházejících odstavcích jsme se stručně zaměřili na otázku konverze a apostazy v halachické interpretaci. Viděli jsme, že nejednoznačnost názorů po statusu konvertitů a apostatů je dána právě tím, že každý z nich je zároveň odpovědí na otázku „Kdo jsou Židé?“, popř. „Co je judaismus?“, a jak hodnoty, které židovství představuje, uchovat i nadále. Jak rád říkával rabín prof. David Hartman, judaismus je tradicí velkých nekončících debat o vzájemně si odporujících hodnotách. Mezi ně patří i debata o těchto dvou pólech židovské identity. Z jedné perspektivy je židovské společenství primárně jakousi „rozšířenou rodinou“, komunitou lidí, kteří se odvolávají ke společným předkům a sdílené historii, a z opačné perspektivy představuje primárně „komunitu náboženského přesvědčení,“ která k sobě váže užším

Poznámky

- 1 Viz Michael Walzer, A. Ackerman, N. Zohar, M. Lorberbaum, *Jewish Political Tradition*, vol. 2. (New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 2003), s. 5-6.
- 2 Emancipace Židů počínaje 19. stoletím dala vzniknout novým typům židovského sebe porozumění, jejichž výsledkem jsou různé židovské denominace, sekulární nebo nacionální interpretace aj. I když tato a jiná sebeporo-

zumění nejsou v ničem méně legitimní, v tomto článku se budeme držet interpretací tradičního židovského náboženského práva (*halacha*).

- 3 S ohledem na čtenářské publikum Dingiru záměrně nevolím žádnou z navržených norem odborné transkripcie hebrejštiny, nýbrž fonetický přepis odpovídající její současné mluvené podobě.
- 4 Většina látky v těchto textech vznikla v rozmezí od druhé poloviny 1. do 6. stol. o. l.
- 5 Gary Porton, *The Stranger Within Your Gates: Converts and Conversion in Rabbinic Literature* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), s. 220.
- 6 Viz post-talmudický traktát *Gerim* 1:7.
- 7 Babylónský talmud, *Jevamot* 47a.
- 8 Jehuda ha-Levi, *Kuzari*, 1:27, s. 84. Stránky odkazují na český překlad z arabštiny (přel. Dita Rukriglová, Daniel Boušek), který vyšel pod názvem *Kniha argumentů a důkazů ve prospěch opovrhovaného náboženství: (Kniha Chazarů), známá jako Kuzari* (Praha: Academia, 2013). K možným důvodům tohoto exklusivismu viz Daniel J. Lasker, „Proselyte Judaism, Christianity, and Islam in the Thought of Judah Halevi“, *Jewish Quarterly Review*, 81:1-2 (July-October, 1990), s. 75-91. Lippman Bodoff, „Was Yehuda Halevi Racist?“, *Judaism*, March 1989, s. 174-184.
- 9 Jehuda ha-Levi, *Kuzari*, I:95, s. 102.
- 10 Maimonidovo resonanzum je v českém překladu k dispozici v Daniel Boušek, Dita Rukriglová (ed.), *Maimonides: Výběr z korespondence* (Praha: Academia, 2010), s. 165-167.
- 11 Viz např. Avraham Ješaja Karellic, sbírka respons *Chazon Is, Jorej de'a* (Bnej Brak: b.n., 1994), §119.
- 12 Při srovnání obou modelů vycházím ze studie: Noam Zohar, Avi Sagi, *Gijur* (Jeruzalém: Mosad Bialik, Mechon Shalom Hartman, 1994).
- 13 Ša'ul Jisra'eli, (Tora še-be-al pe le-vejt ha-sefer ha-mamlachti), s. 25-26.
- 14 Článek k tomuto tématu viz Ja'akov Katz, „Af al pi še-chata jisra'el hu“, *Tarbiz* 27, 3-4 (1958), s. 203-217.
- 15 Období *ge'onim* zahrnuje přibližně dobu od počátku 7. do poloviny 11. stol. o. l.
- 16 *Tšuvot rav Natronai bar Hilai ga'on* (ed. Brody, Jeruzalém 1994), §369.
- 17 Ja'akov Katz, „Af al pi še-chata jisra'el hu“, s. 212.
- 18 Babylónský talmud, *Sanhedrin* 44a.
- 19 Např. Šmu'el ben Moše de Medina (1506-1580), *Tšuvot ha-Maharšdam* (Lvov, 1862), *Even ha-ezer*, §10.
- 20 Např. rabín Šlomo ben Šimon Duran (1506-1589), *Sefer ha-Rašbaš* (Levorno, 1747), §89.
- 21 Maimonides, *Mišne Tora*, hil. šabat 30,15; hil. erubin 2,16 aj.
- 22 Mezi prvními, kdo tuto otázku zásadně promýšlel, byl rabín Šmu'el Alexandrov (1865-1941). Viz Eliezer Schwed, *Toldot filosofijot ha-dat ha-jehudit ba-zman ha-chadaš*, vol. 1 (Tel Aviv: Am Oved, 2003), s. 208-215.
- 23 Avraham Jicchak Kook, *Igrot ha-Re'ija*, vol. 2 (Jeruzalém: Aguda le-hoca'at sifrej ha-Re'ija Kuk, 1946), s. 186.
- 24 Mezi mnohými jmenujeme například rabína Josefa Solovějčika (1903-1993), rabína Davida Hartmana (1931-2013) nebo Ješajahu Leibowitze (1903-1994).

Nationality or Religion?

By means of different views on conversion and apostasy, the complexity of relation between national and religious components of Judaism is shown in this article. These two components can be perceived to some extent as separate on the basis of getting answers to two questions put in the frame of Rabbinic Judaism. These two questions are if, on one hand, one can “become a Jew” and, on the other hand, if one can “cease to be Jew”. Two types of relations emerge from the halachic debate on these questions. According to one of them, Jewish fellowship means primarily a community of people who relate themselves to their common ancestors and their shared history. According to the other, Jewish fellowship is based on religious conviction. This debate is still running and contributes to solving the problem of intrinsic identity of Judaism.

Mgr. Aleš Weiss vystudoval obor religionistika na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a zaměřuje se na studium judaismu.

Náboženstvím k nové národní identitě na území bývalého SSSR

NAŠE VÍRA, NAŠE IMPÉRIUM

Marek Dluhoš

V následujícím článku poukáží na styčné body náboženství a nacionalismu v postsovětském prostoru.

S rozpadem SSSR, spojeným s historickou neudržetelností jednotící komunistické ideologie tohoto celku, bylo možné sledovat i úpadek velmocenského postavení Ruska jako ústředního státu a mocenského centra Sovětského svazu ve světě. Přitom i významný ruský filosof Berd'ajev považoval tuto základní páku velmocenské role Sovětského svazu a zdůvodnění jejího šíření ve světě – komunismus – za náboženské učení. Berd'ajev napsal: „Marx vytvořil skutečný mýtus o proletariátu. Mise proletariátu je předmětem víry. Marxismus není jen věda a politika, ale je to také víra, náboženství. A na tom je založena jeho síla.“¹

Berd'ajev se snažil západnímu člověku vysvětlit, do jaké míry je třeba pro pochopení komunismu poznat nacionální kořeny ruského komunismu, jeho determinovanost ruskou historií. Komunismus pro něj byl sice jevem světovým a internacionálním, ale z druhé strany ruským a nacionálním.² Jako takový se ukazoval být v době svého vzniku jevem nejméně utopickým a nejvíce realistickým, nejvíce odpovídajícím veškeré situaci, jaká se v Rusku vytvořila v roce 1917. Také nejvíce odpovídal některým dávným ruským tradicím a ruskému hledání univerzální sociální pravdy (pojaté maximalisticky) a ruským metodám řízení a vládnutí pomocí násilí. Bylo to určeno veškerým chodem ruské historie.³ Vytváření nové národní identity, spojující co nejvíce států a občanů území bývalého SSSR, je jedním ze základních faktorů obnovení velmocenské role Ruska a s ním spřízněných elit.

Nacionalistické hnutí provázající rozpad SSSR je aktuální i dnes a ve spojení s náboženskými a duchovními proudy v současném postsovětském prostoru ukazuje na důležitost bádání o tomto jevu ze strany humanitních vědců. Týká se to především těch zemí, které mají historickou zkušenost s vlivem ruského a později sovětského impéria.

Při shromažďování materiálu k tomuto článku a jeho uspořádání jsem postupně došel k závěru, že je třeba rozdělit tuto postsovětskou „náboženskost“ na dvě hlavní skupiny (v práci se nevěnuji islámu ani buddhismu, protože se snažím zachytit pouze hlavní směr religiозního uvažování převažujícího obyvatelstva na území států bývalého SSSR a k němu hovořících elit). Za dominantní oblasti zdrojů

soudobého slovanského nacionalismu spojeného s religiozitou považují Rusko, Ukrajinu a Bělorusko, naopak pobaltské republiky a Kavkaz jsou tradičně vůči těmto vlivům v opozici.

Jedna skupina se váže k oficiálnímu, hlavnímu a většinovému náboženství na území bývalého SSSR, jímž je křesťanské pravoslaví. Tuto vazbu představují např. prohlášení vedoucích vládních představitelů, ze kterých je možné vyčíst význam, který pravoslaví přikládají. Vedle tohoto oficiálního, hlavního proudu, je možné sledovat velice silný proud esoterní. Jeho hlavním znakem je panslovanský charakter spojený (ovšem ne výhradně) s novopohanskými tradicemi. I v tomto esoterním pojetí lze však nalézt sjednocující prvek s dějinami pravoslaví, byť jiný, než je podáván tradiční pravoslavnou teologií. Každopádně lze však za oběma proudy nalézt širokou shodu ve snaze využít jednoho či druhého typu religiozity k zdůvodnění buď již kdysi existujícího, nebo teprve prosazovaného sjednocení co největšího území jednotnou vírou.

Pravoslaví

jako významný integrující faktor současného postsovětského prostoru

Současné ruské elity se snaží využít a posílit jakékoliv tradiční integrační faktory mezi státy bývalého SSSR. Jak zdůrazňuje ve svých projevech prezident Putin, pohyb Ruska vpřed je nemožný bez „duchovního, kulturního a národního sebeurčení. Jinak nedokážeme obstát proti vnějším a vnitřním výzvám, nemůžeme dosáhnout úspěchu v podmínkách globální konkurence.“ Z těchto projevů je zřejmé, že ná-



Alexander Dugin (*1962).

rodní identita je u Putina spojena s křesťanskými hodnotami.⁴ Pravoslaví je dnes jedním z pilířů posilující se, znovu unifikující moci v tomto prostoru a jakýkoliv útok na tento pilíř je vlastně vnímán jako útok na snahy současného ruského establishmentu o rozšíření a upevnění vlivu. Jeden z předních současných ruských geopolitiků, profesor Moskevské univerzity M. V. Lomonosova Alexandr Du-

gin, který o těchto tématech přednáší i ruské elitě a generálnímu štábu a často vystupuje v médiích jako představitel tzv. Euroasijského hnutí,⁵ jasně formuluje názor: „Proti pravoslaví bojují především ti, kdo si chtějí podřídit Rusko nejprve intelektuálně a duchovně, a pak i samozřejmě materiálně, ekonomicky a politicky. Zaměřují úder proti pravoslaví, které je základním konsolidujícím prvkem současné ruské společnosti.“⁶

Novopohanský proud současného postsovětské religiozity

Ruské novopohanství poskytuje poučný příklad budování nacionalistické ideologie na smyšlené minulosti. Toto umělé rozšíření ruské minulosti v čase a prostoru je vnímáno jako primární prostředek k dosažení politického cíle. Jeho hlavním cílem je, aby se „dokázala“ přirozená a věčná existence ruského státu v jeho imperiální formě. V tomto ohledu je ruské novopohanství napadně originální ve využívání mytologické prehistorie. V ostatních ohledech je podobné konzervativním hnutím, které odrážejí společnou reakci na modernizaci a demokracizaci. Stejně jako u jiných forem nacio-

nalismu, ruská odrůda vytvořila historiosofický mýtus legitimující ideologii „obnovy“. K tomuto mýtu patří obraz „zlatého věku“, katastrofa, která vedla k poklesu, a předpisy pro překonání současné krize.⁷

Sílu tohoto esoterního proudu ukazuje množství literatury, věnované údajné dávné velikosti Slovanů, kteří putovali již ve starověku Blízkým Východem i Sýrií a používali runy jako písmo. Velkého rozšíření dosáhla v postsovětském prostoru tzv. Welesova kniha, ukazující kromě těchto dějin Slovanů i jejich rituály a božstva. V této knize, vydávané s podtitulem „ruské vědy“, se v doslovu poukazuje i na možné další dokumenty spojené se slovanskými runami.⁸ Welesova kniha je ovšem akademicky považována za falzifikát.

Teorie o prastarých civilizacích, ležících v počátcích ruských dějin, které považovali za vlastní již němečtí arisofové (pro ně to ovšem byly německé dějiny spojené s počátky kultury), studuje již zmiňovaný profesor Dugin. Jeho práce navazují na předního německého předválečného badatele v oblasti dědictví árijských předků Germánů a šéfa institutu *Ahnenerbe* Hermana Wirtha. Ten hledal kořeny Árijců a jejich run v zaniklém severním kontinentu Hyperboreji. Právě zde měl vznikat základ všech sakrálních textů, kultů, symbolů a znaků jiných starých kultur. Na tomto polárním kontinentu, ležícím severně od Ruska měly den i noc trvat šest měsíců. Na základě této interpretace prý můžeme daleko lépe pochopit posvátná písma, kde se setkáváme s tvrzením, že „den bohů je roven roku lidí“. Taková tvrzení údajně najdeme v Rgvédu, Avestě, starořeckých mýtech, germánských ságách a sumerských eposech stejně jako v archaických fragmentech Bible.⁹

Na základě takovýchto studií o Hyperboreji byly v současnosti dokonce již podniknuty ruské expedice do Arktidy. Jejich účastníci (jako např. doktor Demin) se domnívají, že našli na poloostrově Kola u Severního ledového oceánu stopy této „pravlasti lidstva“, jejíž existence má vyvracet všechny představy o původním významu starých civilizací Blízkého Východu a Jižní i Jihovýchodní Asie.¹⁰ V další knize, zdobené osmíramennou rotující svastikou (jakožto hyperborejským symbolem) již doktor Demin poukazuje na hyperborejské kořeny ruských dějin.¹¹ Tyto velké civilizace prý byly na území severu Ruska i Sibíře.

Vznikly ovšem i další, dnes již velmi rozšířené teorie, např. teorie o Ukraji-

ně jako zemi Sumerů. Za jejího autora je považován kontroverzní sovětský a později ruský učenec s ukrajinskými kořeny Anatolij Kifišin. Kifišin dospěl analýzou mohyl na Ukrajině k závěru, že pravlast sumerské civilizace ležela v těchto oblastech a že mohly obsahují i doklady protosumerského písma.¹² Spojování pravlasti Sumerů s tímto postsovětským prostorem pak vede k názoru, že zde existovala nejstarší civilizace Euroasie,

tzv. Aratta, odkud praslované osídlili Troadu (kde stála i Trója). Podél této cesty se údajně nacházejí i stopy hyperborejských bohů, jimž měli být Zeus a Latona. V centru Aratty byla údajně obrovská kněžská města s desítkami chrámů. Z Troady pak tito praslované osídlili oblast Etrusků severně od Říma. Zde se také údajně poprvé objevuje název Rusů. Antické civilizace Řecka a Říma tedy podle těchto autorů nevyrostly na pustém místě, ale na základech patriarchy nejen evropské, ale celosvětové civilizace Aratty.¹³ Šilov dochází k závěru, že prarodinou Árijců je oblast dolního Dněpru – jižní Ukrajiny.¹⁴

Mýtus o Slovanech jako nejvýznamnějších Árijcích a jejich slovanské runologii považují za nejzajímavější současné specifikum nacionálního esoterismu postsovětského prostoru.

Závěr

Soudobé Rusko se intenzivně vyvíjí a jeho elity se snaží znovu upevnit mocenskou roli, kterou měly na území států SSSR v minulosti. Jedním z hlavních konsolidačních faktorů je pravoslaví, jehož historie je dávána do spojení jak s náboženstvím, tak i politikou. Takzvané esoterní proudy, které nejsou tak závislé na oficiálním náboženském dogmatismu, se však neméně silně podílejí na budování národní identity, zasahující celý postsovětský prostor svými idejemi. Byť jinými hesly, ovšem se stejným zaměřením na dávnou slávu je tak evokována velikost Rusy řízeného slovanského impéria, jehož přesná podoba vzniká z du-



Teorie o kontinentu Hyperborea, kolébce civilizace, má podpiřat i mapa Gerharda Mercatora (1512-1594).

chovních, kulturních a dalších bojů současnosti. Tak jako byl podle Berďajeva i komunismus výsledkem tohoto kvasu na území Ruska, je otázkou, co může být výsledkem tohoto procesu v 21. století.

Poznámky

- 1 Бердяев, Н.А.: *Истоки и смысл русского коммунизма*. Москва: Наука, 1990, str. 83.
- 2 Tamtéž, str. 7.
- 3 Tamtéž, str. 93.
- 4 http://www.newsru.com/religy/19sep2013/putin_valdai_religion.html (online 14.10.2013).
- 5 „Základem ideologie Euroasiatů je zápas s anglosaským imperialismem. Proto Dugin a jeho druhové spojují nespojitelné: pravicové a levicové ideje, patriotismus a internacionalismus, monarchismus a neobolševismus, ortodoxní křesťanství, islám a okultní nauky. Navzdory některým zajímavým Duginovým myšlenkám (zvláště v jeho posledním knize) nepovažujeme Euroasiaty za své přátele. Někteří ruští nacionalisté jsou oddáni Slovanskému pohanství. Můžeme a měli bychom spolupracovat s těmi z nich, jež nevyjadřují radikální antikřesťanství, také proto, abychom před nimi svěřili o pravé víře.“ – Rozhovor s Nikolajem Truščalovem na <http://www.monarchista.cz/clanky/prelozili-jsme/264-truschalov-rozhovor> (online 31.10.2013).
- 6 http://tv.russia.ru/video/diskurs_13477/ (online 14. 10. 2013).
- 7 <http://sicsa.huji.ac.il/13shnr.html> (online 14.11.2013).
- 8 *Свято-Русские Веды. Книга Велеса*. Москва: ФАИР-ПРЕСС, 2001, str. 383.
- 9 Дугин, А.: *Знаки Великого Норда. Гиперборейская теория*. Москва: Вече, 2008, str. 8.
- 10 Демин, В.: *Гиперборея - Праматерь Мировой Культуры*. Москва: Вече, 2003.
- 11 Демин, В.: *Гиперборейские тайны Руси*. Москва: Вече, 2011.
- 12 *Мирошниченко, О. Славянские Боги Олимпа*. Москва: Епифанов, 2009, str. 59.
- 13 <http://www.rusnfo.com/3351.html> (online 30.10.2013).
- 14 Шилев, Ю. А.: *Прародина ариев: История, обряды и мифы*. Киев: СИНТО, 1995, str. 7.

ThDr. Mgr. Marek Dluhoš, Th.D. (*1973), přednáší světovou a českou hermetismus na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

Náboženský esoterismus a politické postoje radikální pravice v životě a díle Julia Evoly

FILOSOF, KTERÝ JEZDIL NA TYGROVI

Adam Borzič

Osobnost a dílo italského filosofa a esoterika Julia Evoly (1898-1974) vyvolává četné kontroverze. Radikální postoje tohoto tradicionalisty zahrnujícího evropskou modernitu a hlásajícího návrat k předkřesťanským duchovním kořenům Západu představují jeden z ideových zdrojů extrémní pravice. I přesto nelze Evolův myšlenkový odkaz redukovat pouze na metafyzický základ zvrhlých ideologií.

Od nietzscheánství přes dadaismus k magickému idealismu

Baron Giulio Cesare Andrea Julius Evola se narodil v Římě v květnu roku 1898 a v dětství se mu dostalo patřičné katolické výchovy.¹ Původně studoval na strojní fakultě, ale záhy jej začali přitahovat básníci, jako byli Arthur Rimbaud, Gabriele D'Annunzio nebo Oscar Wilde, a tak vysokoškolská studia z odporu k měšťáckým hodnotám nedokončil. Rozhodující intelektuální vliv mělo pro něj v této době setkání s dílem Friedricha Nietzscheho. A tak Evola prudce odmítne dědictví rodinného katolicismu, navíc od německého filosofa přejímá intelektuální nekompromisnost, bojovnost a odpor ke všemu „měšťáckému“, „pokornému“ právě tak jako k rovnostářství, demokracii a křesťanské morálce. (Později zaujme k filosofii Nietzscheho kritický postoj, protože v ní postrádá transcendentní rozměr.²)

Vedle Nietzscheho mladého Evolu ovlivnil tragický židovský myslitel Otto Weininger, a to svým odporem k „ženskému prvku“ a důrazem na „mužské ctnosti“ – věrnost, pravdu, čistotu a upřímnost k sobě samému. Evolu poznamenalo i setkání s dalším myslitelem židovského původu Carlo Michelstaedterem, který podobně jako Weininger spáchal v mládí sebevraždu. Evolu zvláště zasáhla jeho myšlenka „absolutní autarkie Já“: pokud lidské já čemukoli podléhá, nelze jej nazývat svobodným – smyslem existence je tudíž vyvázání tohoto Já z područí jakékoliv nutnosti. Tyto myšlenkové vlivy se staly základem Evolovy pozdější myslitelské cesty.

Skutečnost, že dva z této trojice myslitelů skončili sebevraždou a třetí šílenstvím, Evolu přesvědčila, že těmto „svatým ztracencům“ chybělo cosi podstatného – směřování k transcenci. Nicméně existenciální

nímu překonání této nihilistické fáze předcházela Evolova vlastní zkušenost války, jíž se účastnil jako důstojník u dělostřelectva. Po návratu z války propuká u Evoly hluboká existenciální krize, kdy se mladý filosof zabírá myšlenkami na sebevraždu. Myšlenek na „rozkoš ze zániku“ se zbaví až při četbě a pochopení jisté pasáže z Pálišského kánonu. Tato zkušenost vede Evolu k vlastním duchovním experimentům (včetně drogových), jejichž prostřednictvím dosáhne transcendentální zkušenosti Já. Sám to popisuje následujícími slovy „Rozdíl mezi dřívějším obyčejným stavem vědomí a nyníjším stavem dokázu vyjádřit pouze prostřednictvím následujícího obrazu. Je to jako nejjasnější a nejprůzračnější bdění na jedné straně a stav nejhlubšího, tíživého hypnotického spánku, přinášejícího úplné zapomnění, na druhé straně.“³ Prohlubování této zkušenosti Evola nalézala i během svých horolezeckých výprav, které pojímá jako mystická cvičení svého druhu.⁴

Po překonání krize se Evola dostane do kontaktu s umělci kolem slavných futuristů Filippa Tommasa Marinettiho (1876-1944) a Giovanniho Papiniho (1881-1956). Právě Papini jej seznámí s východní filosofií a také s díly křesťanských mystiků, především s Mistrem Eckhartem, jehož ozvěny se budou v Evolově díle ozývat po celý život. Ovlivní jej především Eckhartův důraz na niternost a odpor k vnějším motivacím duchovního života. Božské jednání nezná žádné proč, tato myšlenka bude klíčem i k Evolově magii. Epizoda s futurismem ovšem brzy skončí, protože i přes sympatii k jeho buřičským antiburžoazním tendencím, se Evolovi bude jevit futurismus příliš intelektuální a málo autenticky duchovní.

Nicméně umělecké hledání pokračuje a záhy se Evola spřátelí s básníkem Tristanem Tzarou, zakladatelem dadaismu. Da-

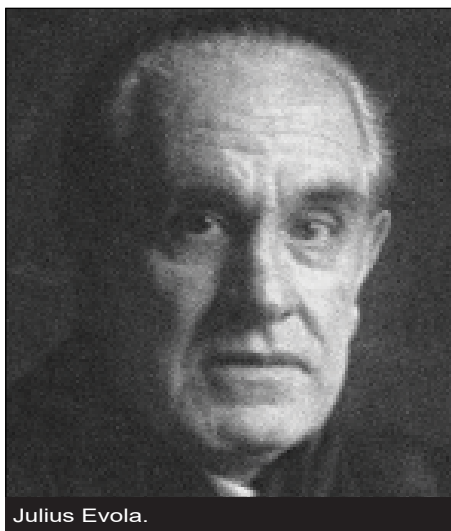
daismus oslovuje Evolu především svojí radikalitou – touhou po absolutní svobodě. Sdílí s dadaisty jejich touhu svrhnout všechny logické, estetické i etické kategorie a dosáhnout čiré zkušenosti. Dadaismus lze jistě číst i na pozadí některých východních duchovních tradic. Díky svým dadaistickým básním a malbám je Evola do dnes chápán jako hlavní představitel italského dadaismu. Nicméně umělecká tvorba Evolova hledání absolutna neuspokojí, a vzdává se proto básnické a umělecké dráhy. Touha ho vede k filosofii a metafyzice.

Filosofické období datuje sám Evola zhruba do let 1923-1927. Vychází tehdy především z německého idealismu, zvláště pak ze Schellinga a Fichta. Opět se vrací jeho fascinace otázkou transcendentálního Já. Oproti německým idealistům, kteří rozlišili mocné a tvůrčí Já, které ovšem měli za čistou abstrakci, a na druhé straně postulovali každodenní bezmocné já, Evola obě Já spojil, a tak dospěl k pojmu absolutního Já, jehož projevy jsou svoboda i všemohoucnost. Evola dospívá k popření duality mezi tímto Já skrytým za běžným já a vesmírem, a tímto de facto filosoficky postuluje magické schopnosti. Ještě se jich ovšem obává. Svou filosofii nazývá „magickým idealismem“, což je pojem, který přejímá od básníka Novalise.

Magie skupiny UR

Tento magický idealismus s důrazem na činnost absolutního Já přivádí Evolu v tomto období ke studiu východních duchovních tradic: taoismu, buddhismu a hinduistických tradic. V Bhagavadgítě jej zaujme myšlenka kšatrijů, válečníků, jejichž boj je pojímán jako obraz boje vnitřního. Tato myšlenka bude Evolu provázet i nadále.

Zvláště silně zapůsobí na Evolu hinduistický tantrismus.⁵ V roce 1924 naváže



Julius Evola.

vztah s nezávislou theosofickou lóží Deice Calvari a právě na této půdě se obeznámí s myšlenkami tantry. Evola se spřátelí se Sirem Johnem Woodroffem, zřejmě největším odborníkem na tantrismus tehdejší doby. Woodroff poskytne Evolovi vlastní překlady tantrických spisů, které se stanou základem Evolovy knihy *L'Uomo come Potenza* (Člověk jako síla). A toto setkání s tantrismem přivede Evolu k magické praxi, nyní se konečně odhodlá k tantrickým meditacím na základě praktických pokynů, které má od Woodroffa k dispozici. Ve hře je *magická seberealizace*.

Evola – podle Hanse T. Hakla, předního znalce jeho díla – kýžené magické síly získal. Ačkoli je stále velmi mladým mužem, kolují o něm zvěsti, že je „rozeným mágem“, čímž prý nahání strach i fašistickému vůdci Mussolinimu. Evolův „magický“ důvěrník, další slavný italský hermetik Massimo Scaligero (1906-1980), vyslovil domněnku, že Evolovi byla „prvotní niterná vlastnost, imaginativní magie vrozená.“⁴⁶ „Magická moc“ je ovšem zakomponována do Evolova filosofického myšlení. Pojem moci⁷ interpretuje spíše na základě taoismu a tantrismu a důsledně jej odděluje od vlády, ba stavu vlády a moc do protikladu. V centru jeho pozornosti je tedy moc jako ryzí síla spirituálního aktu, která přesahuje i moc moderní techniky, využívající pouze přírodních zákonitostí. Jednání z moci magie předpokládá změnu stavu jednajícího, jímž se pozdvihne na vyšší úroveň, a pak stojí nad věcmi a vládne jim. Aby člověk takovouto silou vládl, musí nejprve dospět k duchovně seberealizaci, splynout s „bohy“. Slovy Evoly: „hlavní tedy je, abychom si co nejdříve uvědomili, že jsme nositeli kosmických, nehmotných sil, jejichž materializací a zpevněním vzniká příroda.“⁴⁸

Nejen se Scaligerem sdílí mladý mág Evola cestu duchovního uskutečnění. Na scéně se objevuje skupina UR, která má, jak už tomu v esoterismu bývá, dvě polohy: exoterní a esoterní.⁹ V případě UR nelze hovořit o přísně strukturovaném magickém řádu, ale mnohem spíše o volné organizaci podobně smýšlejících intelektuálů. Za prvé tedy existovala skupina UR, jejíž členové psali články do časopisů UR a KRUR a překládali texty z různých tradic. Za druhé část skupiny UR prakticovala magii. Obě skupiny se vzájemně volně prolínaly. Vedle Evoly byl nejvýznamnější postavou v této skupině Arthuro Reghini, jeden z výrazných italských esoteriků dvacátého století, matematik, zednář a pythagorejec. Právě Reghini seznámí Evolu s dílem francouzského filosofa René Guénona, které Evolu mohutně ovlivní svým pojetím integrální tradice a zbaví jej „některých škodlivých nánosů, které na něm zanechala okultistická seskupení...“⁴⁰ Společně s Evolou řídí časopis UR, který je definován jako „iniciační, hierarchický, tradiční, západní a elitářský.“⁴¹

Později se ovšem cesty obou mužů rozdělí. Reghini těžce nese cenzurní zásahy Evoly do svých textů, neboť Evola považuje Reghiniho prozodnárské texty v době, kdy Mussolini zakazuje zednáře, za provokaci. Především ale Reghiniho rozčílila Evolova kniha *Imperialismo Paganico* (Pohanský imperialismus) uveřejněná roku 1928. Název knihy se totiž shodoval s jeho vlastním článkem z roku 1913, který uveřejnil v roce 1925 v časopise Athanòr. Tato Evolova kniha vyvolala také bouřlivé reakce v církevních kruzích. Zvláště ji kritizoval katolický teolog Giovanni Battista Montini, pozdější papež Pavel VI. Ten napadl v časopise *Studium* (XXIV) i čaroděje z Evolova kroužku a obvinil je z praktikování „pohanské magie“.⁴² Rozchodem s Reghinim je Evola nucen založit nový časopis KRUR (název je odvozen od sumerského základu kr – dům, obydlí.) A rozpadá se i magická sekce skupiny UR.

Podívejme se ještě stručně na magii skupiny UR. Cílem duchovního snažení jejích členů byla transcendentní zkušenost nového stvoření sebe sama, nikoli pouhé poznání duchovních skutečností. „Stvoření sebe sama“ bylo chápáno především jako

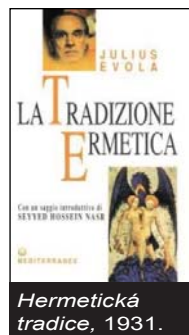
„tříbení“ a „očista“ v duchu starých iniciačních škol a mystérií, které chtěli členové skupiny zprostředkovat modernímu světu. Skupina studovala antická mystéria, theurgické spisy i alchymické a magické tradice a usilovala o jakousi novou magickou vědu. Přestože se jednalo o magickou vědu, cílem bylo spíš pozvednutí nitra nežli zaměření na vnější fenomény. UR neprakticovala na rozdíl od převážné části tehdejších iniciačních společností ceremoniální magii, neboť ji považovala za „magii nízkou“. Spíše se jednalo o praktickou metafyziku vlastního zbožštění. Středem magie UR bylo vlastní úsilí o duchovní dokonalost, bojovný a dominantní postoj vůči duchovnímu světu a odmítání pasivního, pokorného přístupu. Cílem iniciačního procesu bylo podle Hanse Thomase Hakla „oddělit husté od jemného, aby se tak osvobodilo vnitřní slunce, zlato, božská jiskra neboli nesmrtelné jádro a vytvořilo střed neochvějného vědomí.“⁴³ Jedním z hlavních duchovních cvičení skupiny bylo tzv. Sluneční cvičení: adept si před usnutím

představoval vnitřní Slunce, které vychází a prosvětluje temnotu a které po probuzení opět zapadne. Cvičením mělo být dosaženo kontinuity vědomí a navození ustavičné „bdělosti“.⁴⁴ Skupina se zabývala také magií zrcadel, dechovými technikami, experimenty s astrálními cestami a také sexuální magií. Všechny tyto praxe ovšem měly vést k poslednímu cíli – k vlastnímu božství.

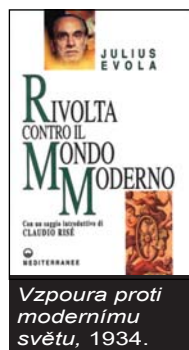
Zvláštní kapitolou duchovní praxe skupiny bylo tvoření magického Egregoru za účelem ovlivňování politické scény. S tím souvisí případ tzv. Ekatlovy zprávy. V časopise KRUR vyšel zvláštní mysterijní text,

podepsaný jménem Ekatlos (jehož autorkou byla zřejmě jistá žena z okruhu esoterika Kremmerze) informující o tajných rituálech jisté skupiny, která se kolem roku 1913 scházela v jednom antickém hrobě u Říma a po měsíce prováděla obřady, dokud jim nebyla zjevena vize zvěstující politickou budoucnost Itálie. Tatáž skupina údajně předpověděla nástup Benita Mussoliniho

k moci a roku 1922 mu předala staroetruskou sekyru. Mussolini tak byl předurčen k moci silami „z jiného světa“. Aktivní jádro skupiny UR chtělo tyto síly podporovat prostřednictvím rituálů, cílem bylo přimět vůdce, aby nastolil římské impéri-



Hermetická tradice, 1931.



Vzpouora proti modernímu světu, 1934.

um a odkázal katolickou církev do patričních mezí. Tento sen ovšem rozmetal sám Mussolini, když s katolickou církví uzavřel v únoru 1929 Lateránskou smlouvu. Možná i to přispělo ke skutečnosti, že Evola přeměnil KRUR na politický časopis *La Torre*, kritizující fašistickou politiku zprava.

Vzpouza proti modernímu světu a její stíny

Evolovo politické směřování naznačila už jeho kniha *Pohanský imperialismus*, v níž kritizoval „semitský jed“¹⁵ a „demokratické zlo“, respektive „měšťáckou mizérii“¹⁶. Nicméně k úplné identifikaci s novým fašistickým režimem Evola nedospěl. Vyjádřil se dokonce o fašismu jako o plebejském měšťáctví podobném bolševismu a spíše se klonil k jeho mystické dimenzi nežli k jeho politické praxi.¹⁷ Jeho vize směřovala ke vzkříšení starořímských ideálů, které byly ovšem uchopeny notně mystérijním způsobem. Sám k tomu napsal: „Řím představoval současně světskou i duchovní moc:



Metafizika sexu, 1958.

povstal, aby vládl pozemským lidem autoritou a kázní, aby zajistil mír...“¹⁸ Evolova „pohanská“ filosofie se radikálně vzpouzela modernitě, kterou interpretoval jako úpadek a rozklad všech hodnot. Odmítal duchovní mělkost post-osvěcenského univerza a vyzýval synkretické spojení esoterických tradic celého lidstva, které pojímal jako integrální tradici (v tomto bodě navazuje na Guenona).

Jelikož nenacházel v Itálii živnou půdu pro své ideje, a jeho list *La Torre* byl ze strany Mussoliniho režimu vystaven perzekucím, směřoval Evola po roce 1933 do Německa, kde byl v roce 1935 publikován překlad jeho knihy *Rivolta contro il mondo moderno* (Revolta proti modernímu světu) nakladatelstvím Armanen Verlag. Evola navázal spojení s některými představiteli „konzervativní revoluce“ a rovněž s některými příslušníky SS a rozhodl se nový režim pečlivě studovat. Nicméně ani s nacismem se bezvýhradně neidentifikoval. Kritizoval ho, že nadbíhá masám a zapomíná na „pruský aristokratický princip“, a biologický rasismus spíše odmítal, jeho pojetí rasismu bylo duchovní, kladl důraz na síly jednotlivce a duchovní odlišnosti národů. Nicméně mu bylo sympatické zřízení jednotek SS, které chápal jako vojenské aristokratické řády a obdivoval budování řádových hradů (*Ordensburger*). Navíc po jis-

tu dobu spolupracoval s německými tajnými službami. I když jej přitahovala radikální nacismu, je jeho vztah k nacismu nejednoznačný. Po osmém září 1943 byl jednou z mála osob, které uvítaly Mussoliniho v Hitlerově hlavním štábu v Rastenburgu poté, co byl duce osvobozen parašutistickým komandem Otty Skorzenyho ze svého zajetí v Campo Imperatore. Přes všechny názorové rozdíly a rozmišky se v tomto období s Mussoliniho režimem ztotožnil a obdivoval jeho odvahu bojovat tváří v tvář ztraceným pozicím.¹⁹

Konec války prožil Evola ve Vídni. Pro „pouhou výzvu osudu“ se odvážil během bombardování procházky, byl odmrštěn tlakovou vlnou a zranění míchy mu způsobilo ochrnutí dolních končetin. (Tato „nerozvážnost“ zapadala do Evolovy duchovní praxe – nikdy se nevyhýbat nebezpečí.) Teprve roku 1948 byl Mezinárodním červeným křížem dopraven do Říma.

Člověk mezi troskami: Evola jako myslitel neofašismu

Po druhé světové válce se Evola stal nejvýznamnějším ideologem radikální pravice. Jeho římský dům ve čtvrti Nomentano navštěvovala pravicová mládež. V roce 1950 publikoval svazek *Ornamenti* (Orientace), v němž v několika bodech shrnul své tehdejší názory na další směřování tradicionalistických sil. V souvislosti s touto knihou byl v roce 1951 zatčen za propagaci fašismu v rámci procesu s fašistickými bojovníky FAR (Svazky revoluční akce) a Legione nera (Černá legie). Evola byl označen za jejich duchovního učitele, nicméně v procesu byl osvobozen.

V poválečné éře kromě článků s politologickou a esoterickou tematikou a řady monografií publikuje také dvě zásadní filosofická díla: v roce 1953 knihu *Gli uomini e le rovine* (*Lidé a zříceniny*), které je poválečnou reflexí tradicionalistického dědictví, a v roce 1961 knihu *Cavalcare la Tigre* (*Jezdit na Tygru*), která vyšla v českém překladu v roce 2009 s předmlouvou Milana Nakonečného. V knize se Evola opět vyrovnává s „rozkladnými“ prvky moderní epochy v oblasti kultury, společnosti a myšlení. V posledních letech žije z penze válečného invalidy. Umírá v roce 1974 a jeho popel je vhozen do propasti hory Monte Rosa.

Dílo Julia Evoly představuje vrchol radikálně pravicového, esoteričtěji pojatého myšlení. Evola jistě nebyl jediným pro-

minentním intelektuálem, který inklinoval k „hnědým“ ideologiím (stejně neblahé barvě přáli např. i spisovatelé Céline a Ham-sun, básník Pound nebo religionista Mircea Eliade). Jeho inklinaci k fašismu a nacismu lze sotva pominout či obhájit, přesto lze souhlasit i s Gianfrancem De Turrisem, když píše, že Evola byl „kromě představitelů integralistického tradicionalismu malířem a teoretikem abstraktismu a odvážným filosofem, ostře vidoucím analytikem krize dvacátého století, autorem první studie, která interpretovala alchymii symbolickým způsobem, obhájcem orientální moudrosti, originálním vykladačem erótu.“²⁰ ■

Poznámky

- 1 K Evolově biografii viz Hans Thomas HAKL: „Evola, Giulio Cesare.“ Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Brill Online, 2013, s. 345-350. Srv. studií H. T. Hansen „Julius Evola's Political Endeavors“ v Julius EVOLA: *Men Among the Ruins: Post War Reflections of a Radical Traditionalist*, Vermont: Inner Traditions, 2002, s. 1-104.
- 2 K pozdní reflexi Nietzscheho díla viz Julius EVOLA: *Jezdit na Tygru*, Praha: Triton, 2010, s. 65-71.
- 3 Hans Thomas HAKL: „Julius Evola a skupina UR“ v LOGOS 1/2, 2000, s. 6.
- 4 Je pozoruhodné, že stejnou vášni pro horolezectví měl i jiný významný esoterik této doby – mág Aleister Crowley, ježž s Evolou kromě odmítání křesťanství i pojila i láska k Nietzscheho filosofii. Viz Martin BOOTH: *Magický život Aleistera Crowleyho*, Praha: Talpress, 2004.
- 5 Tantrické inspirace Evolu neopouštěly ani později, v roce 1958 vydal studii *Metafisica del Sesso*. Viz její český překlad Julius EVOLA: *Metafizika sexu*, Praha: Volvox Globator, 2009.
- 6 HAKL, 2000, s. 9.
- 7 Moc interpreteje Evola v souladu s tantrismem jako „ženskou“. Moc je pro něj Šakti.
- 8 HAKL, 2000, s. 9.
- 9 HAKL, 2000, s. 10-19.
- 10 HAKL, 2000, s. 11
- 11 HAKL, 2000, s. 9.
- 12 EVOLA, 2002, s. 34
- 13 HAKL, 2000, s. 16.
- 14 Toto cvičení má zajímavou analogii v některých raních cvičeních Rudolfa Steinera, byť se jedná o esoterika z opačného duchovně společenského spektra.
- 15 Evolův antisemitismus byl v mnoha ohledech velmi specifický. Popuzovali jej jistě „duchovní prvky semitismu“, nicméně ty spatřoval rovněž v samotném antisemitismu. Viz EVOLA, 2010, s. 298-299.
- 16 EVOLA, 2010, s. 10.
- 17 EVOLA, 2010, s.16.
- 18 EVOLA, 2002, s. 39.
- 19 EVOLA, 2010, s. 299.
- 20 EVOLA, 2010, s. 300.

A Philosopher Who Was Riding a Tigre

This article discusses the life and work of the Italian philosopher and magus Julius Evola, whose ideas still belong to the sources of inspiration for the extreme political right in Italy and other countries. The author traces Evola's intellectual development from Nietzschean inspiration of his early years to engagement in Futurist and Dada movements, and also from the magic of UR group to a sort of mysticism of Pagan imperialism. It can't be denied that Evola's legacy contains several dangerous elements. At the same time, it should be added that Evola's writings show his profound knowledge of esoteric elements of culture and contain sharp analyses of modern age.

Bc. Adam Borzič (*1978) je básník, psychoterapeut, šéfredaktor literárního obydlení Tvar a student religionistiky.

Hrdinská sebeoběť je v souladu s buddhistickou tradicí

SEBEUPALOVÁNÍ A BUDDHISMUS

Zuzana Ondomišiová

27. února 2009 přišel ve východotibetském okresním městě Ngawa v provincii S'čchuan na tržiště Tapä tibetský mnich z kláštera Kirti. S obrázkem dalajlamy v rukou vykřikoval hesla, polil se benzínem a zapálil. Za několik minut jej čínská policie zasáhla několika střelami do nohou, vtáhla do policejního auta a odvezla. Jeho stav a místo pobytu dodnes není známo... Jeho čin rozpoutal vlnu následných sebeupálení v Tibetu, Indii i Nepálu, která dosud trvá. Příčiny krize, která zasáhla všechny sféry života Tibetanů, leží v dlouhodobě necitlivé a arogantní politice čínských úřadů vůči tibetskému etniku. Zhruba dvě třetiny z celkového počtu 124 Tibetanů, kteří se do počátku prosince letošního roku uchýlili ke stejnému činu, zemřely.¹

Buddhismus si automaticky spojujeme s pozitivními a mírumilovnými charakteristikami jako je soucítění, neubližování, nenásilí, nezabíjení. Případy sebeupálení Tibetanů proto vyvolávají řadu otázek: je jejich čin slučitelný s buddhistickou etikou? Dopouštějí se dotyčnými sebevraždou buddhismem zapovězeného násilného jednání vůči sobě samým? Nebo jsou to hrdinové a mučedníci, kteří se obětovali ve jménu vyšších idejí?

V diskusi, která se na toto téma rozpoutala v západní i východní společnosti, proti sobě argumentují zastánci různých přístupů a názorových proudů. Vnímání tohoto aktu jako jasně politického protestu stojí proti pokusům o jeho apolitizaci zdůrazňováním náboženské motivace. Poukazování na protibuddhistickou podstatu sebeupálení kontrastuje s mnoha příklady sebeobětování, doloženými jak z buddhistických textů, tak z historických záznamů. A konečně, různí se i náhled na smysl takového činu a jeho dopad na reálnou situaci Tibetanů.

Sebeobětování součástí buddhistické etiky

Jakkoli se nám to může zdát nepravděpodobné, je rituální sebeobětování včetně sebeupálení po mnohá staletí zakotveno v náboženském kontextu buddhistických a hinduistických zemí jihovýchodní, východní a centrální Asie. Sebeobětování jako praktické uskutečnění soucitu je tématem mnohých džátak neboli příběhů z předchozích životů Buddy Šákjamuniho. V jednom

z nich obětuje princ Sattva ze soucitu své tělo, aby nakrmil hladovějící tygřici a její mlád'ata.² V jiné džátace je král Šibi vystaven zkoušce bohů v podobě jestřába pronásledujícího holubici. Za život holubice král nabídne jestřábovi tolik svého masa, kolik holubice váží. Jazyčky vah donutí krále odkrajoval tak dlouho, až přijde o polovinu těla a nakonec se sám posadí na váhu. Obstojí a bohové jeho tělo opět scelí.³



Sebeupálení vietnamského mnicha Thich Quang Duc v Saigonu roku 1963.

Existují i další podobné příběhy o tom, jak se Buddha pro druhé vzdal svého života. Dobře známý je příběh Opičího krále Mahákapiho, který se obětoval, aby zachránil životy svých opičích poddaných.⁴

Lotosová sůtra⁵ jako návod k sebeupálení

Přímo se sebeupálením je spojován široce uctíváný patron-léčitel Pán či Král medicíny Bhaišadžjaguru. 23. kapitola Lotosové

sútry popisuje příběh o minulých skutečných bódhisattvy Pána (Krále) medicíny, který podle některých sloužil mnichům a mniškám jako hlavní zdroj inspirace už v dávných dobách.⁶ Svůj vhléd do nesobecké podstaty svého těla ukázal tím, že po vypití množství vonných olejů, spolykání vykuřovacích esencí a ovinutí se do plátna nasáklého olejem své tělo rituálně zapálil jako obětinu Buddhovi. Jeho tělo po 1200 let šířilo „světlo Dharmy“, jež dávalo ostatním bytostem příležitost nahlédnout do nesmrtelné podstaty absolutna, až zcela shořelo.⁷

„Vzdání se těla“⁸ zahrnuje širokou škálu spíše krajních činů, z nichž ne všechny nutně končí smrtí: nakrmení hmyzu svým vlastním tělem, odkrajoval vlastního masa, pálení vlastních prstů či paží, spalování vonných vykuřovadel na kůži, vyhledování, odkrajoval či topení sebe sama, vrhání se z útesů a stromů, nakrmení divokých šelem vlastním tělem, sebemumifikace⁹ a... sebeupálení.¹⁰

Od sebeobětování k politickému protestu

Jak uvádí James A. Benn, „pro mnohé mnichy i laiky v průběhu čínské historie bylo sebeobětování formou buddhistické praxe, která utvářela a vyjadřovala určitou tělesnou či somatickou cestu, jež vedla k budhovství.“¹¹ Jan Yun-Hua, který se zabývá středověkými případy sebeobětování, a Jimmy Yu, který zkoumá primární prameny ze 16. a 17. stol., upozorňují, že interpretace sebeupálení není možná pouze na základě buddhistické doktríny a náboženských představ, ale tyto praktiky musejí být chápány v širším sociálně-politickém a historickém kontextu čínské náboženské scény, jinak se nevyhneme zjednodušení.¹²

Jimmy Yu ukazuje, že tělesná praxe sebeobětování, byla rituálně prováděna nejen buddhisty, ale také taoisty a literáty – příslušníky úřednické třídy. Jinými slovy: sebeobětování bylo sice méně obvyklou, ale přijímanou součástí čínské kultury, bylo srozumitelné jak pro člověka, který takový čin podstupoval, tak pro ty, kteří mu přihlíželi a interpretovali ho, bez ohledu na jejich různé náboženské zaměření.¹³

James A. Benn na základě analýzy čínských historických záznamů od 4. po 20. stol. odhalil, že buddhističtí mniši i mnišky sebeupálení využívali i k politickým účelům, zejména za vlády dynastie Čching, a podotkl: „Třebaže někteří mniši obětovali své tělo v dobách relativní prosperity

a míru, vidíme významnou souvztažnost mezi akty sebeupálení a časy krize, obzvláště v obdobích, kdy sekulární síly byly vůči buddhismu nepřátelské.¹⁴

V roce 1948 usedl ve městě Char-pin buddhistický mnich do lotosového sedu na hromadu pilin nasáklých sojovým olejem a zapálil se na protest proti útlaku, jemuž byli buddhisté vystaveni v rukou Mao Ce-tungových komunistů.¹⁵ V roce 1963 se v Saigonu upálil vietnamský mnich Thich Quang Duc. Fotografie Malcolma Browna získala Pulitzerovu cenu a přispěla k medializaci případu a k pádu Ngo Dinh Ziemova režimu v Jižním Vietnamu. V té době Peking čin vietnamského mnicha otevřeně oceňoval a po Asii a Africe rozšiřoval miliony neautorizovaných kopií této fotografie jako důkaz proti „americkému imperialismu“. Následně se na protest proti diskriminujícímu zacházení a válce upálili další mniši a mnišky.¹⁶ O těchto a pozdějších případech, které se odehrály v jiných částech světa, však Tibeťané měli sotva nějaké povědomí.

Dr. Robert Barnett, profesor moderních tibetologických studií na Columbia University, říká: „Nemyslím si, že by Tibeťané jednali strategicky. Lidé nesedí a nepřemýšlejí: ‘Jak bychom získali pozornost?’ Myslím, že to vychází z mnohem hlubšího pramene frustrace a pocitu, že už nezbyvá nic, co by mohli učinit.“¹⁷

Pod vlivem filmové propagandy

Barnett analyzuje, jak čínský propagandistický film opěvující vítězství Tibeťanů nad cizím státem mohl mít nezamýšlené důsledky: „Čínská vláda propagovala svůj nárok na Tibet filmem ‘Red River Valley’. Tento film z roku 1997, který bylo sotva možno vidět mimo Čínu, zobrazuje chrabrý boj Tibeťanů proti britské invazi na začátku 20. stol. Na konci filmu tibetský hrdina vyhrává bitvu ve prospěch Tibeťanů tím, že se při útoku na britskou jednotku zapálí.“ Film končí záběrem na hrdinův zapalovač přes modlitební válec, symbol buddhistického náboženství. Všichni Tibeťané ve školním věku film povinně viděli jako součást kampaně vlastenecké výchovy.

Pro pochopení dění v Tibetu Barnett vybízí, abychom se podívali na současný kulturní kontext. Většina těch, kteří se upálili, byli mladí – nejčastěji do 30 let – a byli to mniši, mnišky nebo bývalí mniši. „To znamená, že vyrostli dlouho po kulturní revoluci“, říká Barnett. „Vyrůstali v rozpolceném období Tibetu, kdy byli vystaveni masiv-

ní propagandě ze strany Číňanů a zároveň i mnohých Západanů, že žijí v zemi, která se stává svobodnější, kde vzrůstá technologický a ekonomický pokrok a kde je více otevřenosti. Avšak ve skutečnosti zakoušeli pravý opak, obzvláště pokud se stali mnichy a mniškami. Tlak, pod nímž museli žít, stálý dohled a kritika ze strany státu jsou mnohem akutnější pro mnišskou komunitu než pro většinu ostatních skupin Tibeťanů. Myslím, že to vyvolává pocit, že stát je proti nim. Také způsob, jakým se čínská vláda postavila k protestům v roce 2008, přinesl mnohým Tibeťanům pocit, že nejsou opravdovou součástí státu, tento stát jim ve skutečnosti nenaslouchá.“¹⁸ „Netvrdím, že tento film se vztahuje k současným událostem“, uvažuje Barnett, „ale můžeme říci, že v současné komunistické kultuře existuje glorifikace tohoto typu činů. V čínských filmech se tak děje pro stát nebo pro komunismus, avšak v Tibetu je to aplikováno v určitém buddhistickém kontextu, kde to má mnohem širší význam, vzhledem k historii buddhistického obdivu k sebeobětování ve prospěch vyššího dobra.“¹⁹

Čínská rétorika versus „dalajlamova klika“

Čínská vláda osočuje tibetský exil a zejména tzv. „dalajlamovu kliku“, že k sebeupalování Tibeťany přímo podněcuje. Snaží se vzbuzovat dojem, že ti, kteří se upálili, k tomu byli přemluveni či podplaceni, a bagatelizovat důvody účasti tibetských obyvatel na protestech jejich „zaostalostí“ a „nevzdělaností“, „psychickou labilitou“ apod. Jindy je označuje za extremisty a společensky nebezpečné teroristy. K dispozici jsou zákony, které umožňují trestat blízke a příbuzné upálivších se za napomáhání k separatismu, nebo dokonce za zabití.

Dalajlama při různých příležitostech jasně prohlásil, že nepovzbuzuje protesty proti čínské nadvládě v Tibetu formou sebeupalování, a vyjádřil pochybnost, zda může být použit takovýto čin jako prostředku protestu efektivní, avšak ocenil odvahu těch, kteří se k tomu odhodlali.²⁰ Mnohokrát vyzval Tibeťany, aby se neuchylovali k tomuto krajnímu činu a ušetřili svoje životy pro budoucnost Tibetu. S postupem času se totiž mezi sebeupálenými vedle mnichů a mnišek objevili studenti a studentky, matky malých dětí, tibetský spisovatel... Dalajlama také zdůraznil, že Tibeťané jednájí ze své vlastní vůle a on nemá moc ovlivnit je, aby přestali páchat sebevraždy upálením.

Předchozí čínský premiér Wen Ťia-pao prohlásil, že takovéto extrémní činy narušují sociální harmonii a že Tibet a tibetské oblasti v S'čchuanu jsou integrální nedělitelnou součástí čínského teritoria. Li Te-čcheng, ředitel Institutu náboženských studií pod čínským tibetologickým výzkumným centrem, se vyjádřil, že tyto činy sebeupalování „vážně porušují základní příkázání buddhismu... V buddhismu, obzvláště tibetském buddhismu, náboženské texty nikdy nedávaly podnět k zabíjení a sebevraždám, ani nemá buddhismus nějaké dogma, které by podněcovalo druhé k zabíjení nebo podstoupení sebevraždy.“ A dále, „zabíjení sebe sama nebo druhých nebo podněcování k takovému zabíjení vyvolává ‘smrtné hříchy’“ a ti, kteří se takových činů dopouštějí, „musí být vypovězeni z buddhistických kruhů, diskvalifikováni jako mniši nebo mnišky a odsouzeni do pekla.“²¹

Mnozí komentátoři jsou přesvědčeni, že nesmyslné výpady čínského establishmentu proti „dalajlamově kliče“ jsou primárně zaměřeny na to, aby odváděly pozornost domáčího čínského publika, jemuž je upírána svoboda řeči a přístupu k médiím.

Oddělovat náboženství a politiku?

Dilema, zda je možno chápat náboženství odděleně od politického, historického a sociálního kontextu, rezonuje v tibetské exilové diaspoře i mezi pro-tibetskými podporujícími a lidskoprávními organizacemi a aktivisty.

Mnich Thubtän Wangčhen, ředitel Tibetského domu v Barceloně a dalajlamův zmocněnec, při návštěvě Prahy zdůraznil, že považuje za pokrytecké, když se praktikující buddhisté na Západě zdráhají zaujmout politický postoj, podpořit petice za Tibeťany či se zúčastnit demonstrací za lidská práva s výmluvou na to, že buddhismus je apolitický. Od koho by potom ale přijímali Buddhovo učení? Kdo je přes všechny historické peripetie uchoval a předává dalším? Bude-li zničena tibetská kultura, zanikne i živý pramen Buddhova učení.²²

Tibeťan Tändzin Künkhjab vnímá jako „absurdní ironii, že ti, kteří se označují za ateisty, nám teď kážou o tom, jak sebeupalování (jako akt protestu) jde proti základním principům a hodnotám buddhismu.“ To, „zda sebeupalování může být považováno za násilný čin, naprosto závisí na motivaci dotčené osoby. Je-li akt sebeupálení veden negativními emocemi jako hněv a nenávisť nebo touha po osobním věhlasu a slávě, je to očividně špatné a může to

být nahlíženo jako škodlivý čin. Je-li však motivace altruistická a pro zlepšení dharmy a lidstva – když se někdo obětuje v neso-beckém snažení učinit společnost lepším místem pro všechny – takový čin nemůže být jednoduše považován za protináboženský přestupek. Naopak, mnozí budou ukazovat na to, že je to čin bódhisattvy.“ Tändzin Künkhjab je přesvědčen, že náboženská víra a angažovanost pro společnost v kontextu doby jsou spojenými nádobami. „My, Tibeťané, máme hlubokou víru v náboženství. Mnozí altruističtí mniši vypověděli sliby svým opatům a přihlásili se do Dobrovolné armády na ochranu Dharmy, svobody Tibeťanů a jejich náboženství, jejich činy musí být vždy vnímány jako vysoce náboženské...“²³

I násilné jednání, vychází-li z altruistické motivace, je přípustné. Za příklad slouží opět džátaky. V mnoha ze svých minulých životů Buddha sáhl k násilným prostředkům a uchýlil se k různým nevybíravým způsobům přesvědčování, avšak vždy s motivací bódhisattvy. V jedné z džátak Buddha zabije banditu, aby ho uchránil od toho, že by oloupil a zabil pět set obchodníků, a tak utrpěl negativní karmu.²⁴

Situace v Tibetu

Sebeupalování Tibeťanů západní média prezentují jako typ politického protestu. Většinou se jedná o veřejný, politický čin. Důvěryhodní komentátoři se shodují, že sebeupalování má sice kořeny v buddhistické tradici, avšak postoje a požadavky, které ti, kteří se rozhodli k obětování vlastního života sebeupálením, vyjádřili buď vzkazem, nebo vykřikovanými hesly, mají otevřeně nebo skrytě politický podtext.²⁵

Jejich činy proto mohou být nahlíženy jako typ altruistické sebevraždy pro společný cíl. Přitahují pozornost a jsou oslavováni jako hrdinové a mučedníci. Nejčastější poslední slova byla: „Návrat dalajlamy do Tibetu“, „Svoboda náboženství a lidská práva“, „Ochrana tibetského jazyka a prostředí“. Na rozdíl od sebevražedných útoků, sebeupalování nemá způsobit fyzické ublížení nebo materiální škodu druhým.

Je sebeupalování proti buddhistickému učení, nebo ne?

Z úvah vyplývá, že sebeupalování Tibeťanů „musíme chápat jako čin vykonaný ve prospěch druhých, jako prostředek boje za svobodu tibetského národa a nezávislost Tibetu (jak se ostatně některé z obětí explicitně vyjádřily). Dokonce i požadavek většiny se-

beupálených na návrat dalajlamy do Tibetu je třeba interpretovat jako výzvu k obnově svrchovanosti Tibetu, protože dalajlama je považován za jediného legitimního vládce této země, a nikoli jako výraz touhy po návratu osobního duchovního učitele, jak tvrdí ti, kteří se snaží sebeupalování depolitizovat.“²⁶

„Čin sebeupálených nejenže je v konečném smyslu slova buddhistický, ale navíc je v souladu s heroickou tradicí buddhismu orientovanou na

přímou akci. Někteří učenci považují takové chápání buddhismu za věrnější původnímu učení historického Buddha než kvietistický, pasivní a kapitulantský buddhismus, který si v posledních letech získal všeobecné uznání zejména na Západě.“²⁷

„Historický Buddha byl kšatrija, příslušník společenské třídy válečníků. Ačkoli do buddhistické obce (sanghy) přijímal muže a ženy všech tříd, svým následovníkům říkal: ‘Všichni jsme kšatrijové.’ Nečinil tak, aby vyzdvihoval svou vlastní společenskou třídu, ale aby zdůraznil, že od svých žáků vyžaduje odhodlání a kuráž bojovníka.“²⁸

Poznámky

- 1 Průběžné zpravodajství na www.phayul.com; <http://save-tibet.org/resource-center/maps-data-fact-sheets/self-immolation-fact-sheet>.
- 2 *The Hungry Tigress: Buddhist Myths, Legends and Jataka Tales*, Yellow River Press 1984.
- 3 Viz www.moralstories.com/2006/07/11/the-story-of-the-great-shibi-chakravarti.
- 4 *The Story of Great Monkey*, dostupné na www.ignca.nic.in/jataka005.htm.
- 5 Saddharma pundarika súra (skt.), Súra lotosového květu dobré dharmy, známá jako Lotosová súra – jedna z nevlivnějších mahájánových sítur, vznikala v období 100 př. n. l. – 200 n. l. Přeloženo do jazyků asijských zemí, kde se rozšířil mahájánový buddhismus. Vlivné překlady do čínštiny již v roce 286 (Dharmarakša), 406 (Kumáradživa), 601 (Džánagupta a Dharmagupta).
- 6 Blog tibetského exilového politického komentátora Džamjang Norbua, dostupný na www.jamyangnorbu.com/blog/2012/01/03/self-immolation...; článek Tändzin Künkhjaba na <http://tibet.net/2013/06/17/is-self-immolation-anti-buddhism>.
- 7 Thich Nhat Hahn: *Opening the heart of the cosmos: Insights on the Lotus Sutra*, Berkeley, CA, Parallax Press 2003, str. 144; viz též <http://cttbusa.org/lotus/lotus23.asp>.
- 8 Různými způsoby sebeobětování a popsány případy v dějinách čínského buddhismu se podrobně zabývá James A. Benn, *Burning for the Buddha: self-immolation in Chinese Buddhism*, University of Hawaii Press 2007.
- 9 Proces sebumifikace byl výsledkem zcela specifické disciplíny sebeobětování: metodami extrémního sebumitrování a postupné sebepreparace se mnišky dokázali proměnit v buddhistické mumie. – James A. Benn, *Burning...* str. 97.
- 10 Tamtéž, str. 199.



Jeden ze 124 Tibeťanů, kteří podstoupili akt sebeoběti. Foto: <http://www.themorningsidepost.com>.

- 11 Viz článek „The Self-Immolation of Thich Quang Duc“ z 15. 3. 2012, dostupný na <http://www.buddhismtoday.com>.
- 12 Jan Yun-hua, *Buddhist Self-Immolation in Medieval China*, dostupné na www.wikileaks.culturejacker.com/gifs/attach/32/32122; Yu, Jimmy, *Sanctity and Self-Inflicted Violence in Chinese Religions, 1500 – 1700*, Oxford University Press 2012, str. 115-130.
- 13 Tamtéž.
- 14 James A. Benn, *Burning...* str. 199.
- 15 Blog tibetského exilového politického komentátora Džamjang Norbua, dostupný na www.jamyangnorbu.com/blog/2012/01/03/self-immolation...
- 16 Celkem je z období 1963-1971 známo kolem sta případů, z nichž k většině došlo v Asii a USA během protestů proti válce ve Vietnamu. V roce 1968 se tato praktika rozšířila do sovětského bloku (Ryszard Siwiec v Polsku, Jan Palach v Československu a další, kde měla rovněž politický důvod).
- 17 Citováno podle: Rebecca Novick: *Protest Or Sacrifice? China's Anti-Imperialist Propaganda Backfires In Tibet*, *Huffington Post*, 9. 12. 2011, dostupné na http://www.huffingtonpost.com/rebecca-novick/protest-or-sacrifice-tibet_b_1138612.html.
- 18 Tamtéž.
- 19 Tamtéž.
- 20 Statement of dalailama to UPI, 21. 11. 2011.
- 21 Li Decheng, článek v *People's Daily*, 1. 12. 2011.
- 22 Přednáška v Městské knihovně v Praze, 20. 10. 2012.
- 23 Tändzin Künkhjab, *Is Self-Immolation Anti-Buddhism?* Dostupné na www.phayul.com, 14. 6. 2013.
- 24 *The Jataka Tale of the Compassionate Captain*. Dostupné na <http://www.buddhism.about.com>.
- 25 Wang Li-siung, *Poslední slova: Proč se Tibeťané upalují*, *Tibetské listy* 43/44, jaro 2013, str. 8-12.
- 26 Džamjang Norbu, *Sebeupalování a buddhismus*, *Tibetské listy* 41, jaro 2012, str. 8-11.
- 27 Tamtéž.
- 28 Tamtéž.

Další zdroje

- Palčivá otázka: Proč se Tibeťané uchylují k sebeupalování*, dokumentární film, 2012 Indie, CTA, 30 min.
Vic, než jen čísla: lidský rozměr sebeupalování v Tibetu, dokumentární film, 2012 Indie/Kanada, rež. Katie Lin, TCHRD, 26 min.

Buddhism and Self-Immolation

This article focuses on and discusses the increasing number of cases of self-immolation of Tibetans. As a form of political protest, these cases of voluntary death are justified by both Buddhist sacred texts and history of Buddhism.

PhDr. Zuzana Ondomišiová (*1962) je etnografka a tibetoložka, zabývá se myšlením a kulturou Tibetu. Vede neziskovou organizaci Potala, o. s. zaměřenou na zachování tradičních kultur himálajského regionu.

Rozhovor s knězem Jiřím Jánem o podobách vztahu Řeků k pravoslaví

ŘEKOVÉ MEZI ATHÉNAMI A CAŘIHRADEM

Miloš Mrázek

Otec Mgr. Jiří Ján, Th. D. (*1973), studoval na ETF UK a na theologické fakultě athénské univerzity, od roku 2006 žije trvale v Řecku, kde působí jako pravoslavný kněz v rámci starokalendářní pravoslavné církve. Jako duchovní navštěvuje nejen farnosti v různých částech Řecka, ale také v zahraničí. Je zakladatelem a redaktorem internetových stránek *Orthodoxia Christiana*.

Řecko měla většina Čechů spojené s místem dovolených, kam se začalo jezdit, když se otevřely hranice na Západ. Jaké je Řecko v pohledu člověka, který v něm dlouhou dobu žije? Jak je to vlastně se vztahem k onomu Západu či vůbec příslušností k Evropě?

Britský filosof R. Scruton popisuje, jak před více než půlstoletím navštívil Řecko a jakým šokem pro něj bylo seznámení se s řeckým světem. Již tehdy mu bylo jasné, že tento svět nebude možné sladit s realitou německé či francouzské společnosti. Má zkušenost říká něco podobného. Turistická tvář Řecka je více západní, ale jako pravoslavný kněz mám možnost být v kontaktu s tradičním řeckým světem. Pro škodu Evropy je to však svět, který se zvláště po vstupu Řecka do EHS doslova ztrácí před očima, a to pod efektivně organizovaným nátlakem bruselské unifikace. Jednou z hlavních příčin dnešního silného napětí mezi Evropou a současným Řeckem je oboustranná neznalost a neschopnost si uvědomit, jak jsou tyto dva světy hluboce odlišné.

Jednou z těžko pochopitelných zvláštností je jistě vztah Řeků k náboženství. Uvádí se, že 98% z nich jsou pravoslavní. Jakou roli v řecké společnosti pravoslavlí má?

Vztah Řeků k pravoslaví je pro nás opravdu zvláštní. Jedna drobná ilustrace: Když jsem před léty svého syna vedl první den do školy, čekalo na mne překvapení. Školní rok ve všech školách začíná speciálním obřadem svěcení vody, následovaným modlitbami za učitele a žáky. Po celý rok pak každý školní den začíná společnou modlitbou učitelů a žáků na školním nádvoří. Role pravoslavlí v řecké společnosti je dost odlišná od role, kterou zastávají křesťanské

církve jinde v Evropě. Důvodem je to, že v paměti řeckého národa je odlišná historická zkušenost s působením církve. Možná to bude znít podivně, ale 400 let kruté nadvlády Turků se pro řecké pravoslavlí ukázaly být skutečným pozhřobáním. Na Západě byla římskokatolická církev celá staletí součástí vládnoucí třídy a její

problematické způsoby nakládání s mocí měly velký vliv na diskreditaci křesťanství. V Řecku naopak osmanská tyranie spojila Řeky s jejich církví hlubokým duchovním poutem. To, že Řekové po dlouhou dobu tlaku islamizace udrželi svou víru, národní identitu, jazyk a kulturu, je díky tomu, že pravoslavná církev zafungovala jako most, který je přes toto období přenesl. Řekové tak mají tendenci obracet ke své církvi jako k matce, která jim je v těžkých chvílích nablízku. Většinu funkcí, které na Západě vykonává sociální stát a různé neziskové organizace, plní v Řecku církev.

Jak se tato role církve projevuje v současné ekonomické krizi? Kyperská pravoslavná církev před časem nabídla veškerý svůj majetek k dispozici k řešení tamní krize. Jak je to v Řecku?

Církev je za současné hluboké ekonomické krize skutečně tou hlavní záchrannou sítí. Není to však poprvé, kdy se od církve očekává, že obětuje svůj majetek ve prospěch společnosti. Novodobý řecký stát, který vznikl v roce 1821, se naučil řešit tíživé finanční situace tak, že čas od času vydal zákon, kterým přešla velká část majetku církve do jeho rukou. Pomoc se od církve



Otec Jiří Ján.

ve očekává i dnes, kdy řecký stát, tlačení zahraničními věřiteli, musí neustále snižovat obsah poskytovaných sociálních služeb a zároveň zvyšovat daňovou zátěž obyvatelstva. Farnosti a metropolie, každá podle svých možností, denně rozdávají snídaně (někdy i dětem, které jdou hladové

do školy) a obědy. Přispívají lidem na nájem, vodu, elektřinu. Platí léky a lékaře. Někde dokonce organizují vlastní síť zdravotní péče. Sám si v poslední době připadám více jako humanitární pracovník ve státě postiženém katastrofou než jako duchovní.

Někteří duchovní včetně biskupů podpořili extrémně nacionalistickou stranu Zlatý úsvit...

Je ostudou a selháním Řecké pravoslavné církve, že v jejich řadách mohou působit duchovní, kteří podporují stranu, která je založena na směsi novopohanství, neonacismu a rasismu. To vše je okořeněno prvky satanismu. Ještě v roce 2006 tato strana ve volbách získala 0,2% hlasů. O šest let později to již bylo neuvěřitelných 6,9%. Nárůst voličů neznamená, že by tak velká část společnosti podporovala nacisty a novopohany. Většina voličů nevěděla, koho ve skutečnosti volila. Společnost ztratila důvěru v tradiční politické strany. A Zlatý úsvit vycítil šanci. Před volbami skryl svoji ideologii a přišel s novou, veřejně přijatelnou tváří. Představitelé této strany se tak dokonce neváhali pasovat do role ochránců pravoslavlí!



Řecká a byzantská vlajka v pravoslavném klášteře. Foto: M. Mrázek.

Ale ti zmínění církevní představitelé by asi měli vědět, jaká je skutečná ideologie Zlatého úsvitu. Šlo jistě o menšinu, která zdaleka nemluvila za celou církev. Jak však rozumět takovýmto politickým angažmá duchovních?

Jedním z neblahých dědictví řecké revoluce byl do té doby neznámý koncept národní církve. Ten do Řecka přinesla otonská dynastie z Bavorska, která se po vzniku novodobého řeckého státu postavila do jeho čela. Jejich rozhodnutím, a to přes ostrý nesouhlas konstantinopolského patriarchátu, nakonec došlo k vyhlášení samostatnosti národní řecké církve. Zde se nacházejí ideologické základy budoucího sblížení řeckého nacionalismu a církve. V očích některých duchovních je potom církev viděna v první řadě jako ochránkyně zájmů řeckého národa. Také musíme mít na paměti, že proces sekularizace, který na Západě probíhal pozvolným tempem, se v Řecku musí dohánět milovými kroky. Hlavním nástrojem tohoto procesu se po pádu pravicové junty roku 1974 staly levicové strany. Někteří duchovní se domnívají, že účel světlí prostředky a že v ochraně před levicovým útokem na křesťanské základy řeckého státu je možné se spojit dokonce i se Zlatým úsvitem.

Zmíněné novopohanství je jednou z radikálních podob hledání identity v antickém Řecku. Za koho se však běžně Řekové považují? Spíše za dědice starověkého Řecka, či Byzance? Na mnohých kostelech a kláštorech vedle řecké vlajky vlaje i ta byzantská...

Touto otázkou se dotýkáš jádra novodobé řecké historie. Jeden z nejznámějších současných řeckých intelektuálů, filosof Christos Giannaras, popisuje konflikt dvou vizi novořecké identity: jedna navazuje na tradici křesťanské Byzance, zatímco dru-

há sdílela většina prostých Řeků. Podle této vize mělo být cílem boje za nezávislost osvobození všech pravoslavných křesťanů bez ohledu na jejich národní původ na celém území Osmanské říše. Ti, kdo sdíleli tuto vizi, se považovali za dědice tradice Byzantské říše. Proti této vizi se však postavili někteří řečtí intelektuálové žijící v západní Evropě. Obdivovali osvícenství a byli fascinováni klasickou řeckou kulturou. Stejně jako západní osvícenci pokládali Byzanc za jakousi řeckou variantu temného západoevropského středověku. Řekové podle nich zcela ztratili své řečtví – naštěstí však středověcí učenci toto ztracené řečtví uchovali na Západě. Proto tvrdili, že pouze v té míře, v jaké nově vzniklý řecký stát projde procesem pozápádnění, bude skutečně řecký. Přestože ti, kteří reálně bojovali za osvobození Řeků, byli ve velké většině zastánci první vize, nový řecký stát byl (také pod silným nátlakem mezinárodních mocností) vystavěn jednoznačně na základě druhé vize. Dodnes se tyto dva proudy ve svých různých variantách střetávají na společensky důležitých tématech.

Ovšem Byzanc – to nebyli jen Řekové.

Ona je otázka, zda tam vůbec nějakí Řekové byli. Jak tomu rozumět? Řekli jsme, že nakonec svobodný řecký stát byl vystavěn na základech oné druhé vize. Ta se skutečně stala od poloviny 19. století jediným a obecně přijatým výkladem řecké historie. Počínaje 60. lety 20. století se však situace začíná měnit. Jednalo se o změnu, která probíhala současně na mnoha úrovních kulturního života (historie, teologie, filosofie, literatura, umění) a šlo v ní o pohled na řeckou historii vlastníma řeckými očima. Jedním z aktérů tohoto hnutí byl významný teolog otec Jan Romanidis.

Ačkoliv nám se to může zdát nepochopitelné, Řekové v Byzanci se považovali za Římany (Romaioi). Říše, kterou na Západě

od 16. století nazýváme Byzanc, se po celou dobu své existence považovala za Římskou říši. Všichni její občané ortodoxního vyznání nehledě na svůj etnický původ se nazývali Římany. Toto nenacionalistické pojetí národní identity si zachovali Řekové i později v osmanské říši. Ještě v 19. století se v řeckých lidových písních odkazovalo pojmem „Řek“ k antickým Řekům, zatímco pravoslavní Řekové se označovali jako Římané (Romaioi). Ještě dnes Turkové nazývají zbytky řecké menšiny *Rum*, Římany.

Konstantinopolský patriarchát později odsoudil herezi tzv. fyletismu, tedy nacionalismu. O co šlo?

Zastánci oné první vize řecké identity, kteří toužili po obnově mnohonárodnostní Byzantské říše s hlavním městem Konstantinopolí, neměli nic společného s řeckým nacionalismem, jak jej známe dnes. Tento nacionalismus přinesli do Řecka ze Západu představitelé oné druhé vize, kteří pak trvali na založení národně pojeté řecké pravoslavné církve a na jejím odtržení od mutlietnického konstantinopolského patriarchátu. Stejně nacionalistické pojetí národní identity se rozšířilo i mezi slovancky mluvícími křesťany v Osmanské říši. Když pak po řeckém schismatu došlo k vyhlášení nezávislé bulharské církve a k jejímu odtržení od konstantinopolského patriarchátu, stalo se to, co jsi zmínil. V Konstantinopoli byl r. 1872 svolán sněm, který odsoudil nacionalismus.

Hovoříme o Konstantinopoli – je zajímavé, že na dnešních mapách i ve školních atlasech se stále užívá tohoto názvu, a ne názvu Istanbul.

Ano, běžný Řek by názvu Istanbul asi ani nerozuměl. I v oficiálních projevech se mluví pouze o Konstantinopoli. Jedním z hesel revoluce roku 1821 ostatně bylo: „Pojďme osvobodit Město“. Pro mnoho Řeků bije srdce jejich národa stále v chrámu Svaté Sofie v Konstantinopoli.

Řekové mají silně vyvinutou národní paměť. Vzpomínka na pád Konstantinopole je v ní stále živá podobně jako její dobytí křižáky. Když v roce 2001 přijel do Athén papež, připomněly mu datum 1204 masové demonstrace.

Abychom tomu porozuměli, musíme číst historii řeckými očima. V 5. století se pod

⇒ *Dokončení rozhovoru je na následujících stranách dole.*

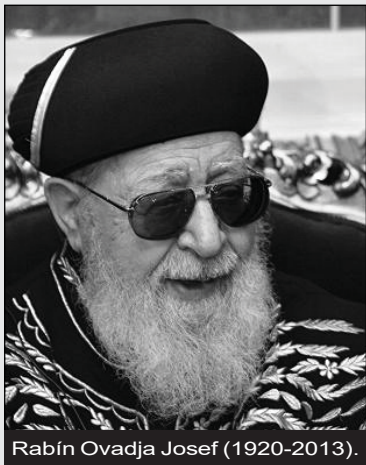
NEJVĚTŠÍ POHŘEB V DĚJINÁCH ŽIDOVSTVÍ

Dne 7. října zemřel v Jeruzalémě ve věku 93 let rabín Ovadja Josef. Josef byl označován za nejvýznamnějšího současného duchovního vůdce Židů. O jeho autoritě a popularitě svědčí i to, že se během několika hodin po rabínově zesnutí shromáždil pohřební průvod, který čítal podle některých odhadů až 850 tisíc lidí. Jednalo se tak prý o největší shromáždění Židů od dob Druhého chrámu.

Vyhlášený znalec halachy vykonával funkci vrchního rabína pro sefardské židy ve Státě Izrael. Poté byl duchovním vůdcem jím založené etnické a ultraortodoxně náboženské politické strany Šas (Sdružení Sefardů věrných Tóře), po volbách v roce 2011 čtvrté nejsilnější strany v zemi. Proto se o něm hovoří jako o rabínovi, který přivedl do původně sekulární politiky Izraele náboženství. Na rozdíl od aškenázských *charedim* se nechtěl stranit politiky, ale naopak do ní vstoupil, aby pomáhal z Izraele učinit stát založený na židovském náboženství, a nikoliv na sekulárním nacionalismu.

K významným rozhodnutím rabína Josefa patřilo např. to, že přiznal statut vdovy ženám, jejichž manželé byli nezvěstní, či plně židovství falašům, etiopským židům černé pleti (což jim umožnilo získat izraelské občanství). V roce 1999 podpořil mírový proces, když prohlásil, že „lidský život je posvátnější než půda a je legi-

timní se vzdát některých částí Země Izrael, pokud to zachrání lidské životy.“ Ke konci života na sebe upozornil některými kontroverzními výroky, např. že hurikán Katrina v New Orleans byl božím trestem za to, že USA podporují evakuaci židovských osad v pásmu Gazy. Při jiné příležitosti prohlásil, že Nežidé „se narodili jedině proto, aby sloužili nám. Jiné poslání kromě služby národu Izraele na světě nemají.“ Za tato slova si vysloužil kritiku židovské organizace Liga proti hanobení (*Anti-Defamation League*), podle jeho stoupců však byly tento i jiné kontroverzní výroky vytrženy z kontextu.



Rabín Ovadja Josef (1920-2013).

SOUTĚŽENÍ LETNIČNÍCH A KATOLÍKŮ OŽIVUJE RELIGIOZITU V JIŽNÍ AMERICE

V polovině října se v brazilském Belo Horizonte konala konference organizovaná Mezinárodní asociací novinářů píšících o náboženství (*International Association of Religion Journalists*). Jejím cílem bylo přiblížit novinářům náboženskou situaci na latinskoamerickém kontinentě. Jedním z hlavních témat příspěvků a diskusí bylo, jak se původně katolický kontinent vyrovnává se vzrůstající aktivitou protestantských, zvláště pentekostálních a charismatických církví a hnutí. Podle *Pew Research Center* klesl počet katolíků v Jižní Americe a karib-

ské oblasti mezi léty 1910 a 2010 z 90% na 72%. V Brazílii, která má největší počet katolíků na světě, počet těch, kteří se za ně považují, klesl ze 74% v roce 2000 na 65% v roce 2010. Tento klesající trend vedl některé sociology k přesvědčení, že katolíci se zde postupně stanou menšinou. Např. David Stoll ve své knize příznačně nazvané *Změni se Latinská Amerika ve prospěch protestantismu?* z roku 1990 učinil předpověď, že už roku 2010 bude Jižní Amerika z větší části protestantská.

Nyní však účastníci konference hledali odpověď, proč se to nespělo. Byli citováni jiní sociologové náboženství Rodney Stark a Buster Smith, podle nichž se tak nestalo, protože ve zdejší katolické církvi došlo díky horlivé evangelizační činnosti protestantských církví k ohromnému probuzení: „Kdysi byli biskupové spokojeni se situací církve, nepřesně se hovořilo o katolickém kontinentě a míra oddanosti [církvi] byla nízká. Nyní jsou katolické kostely v Latinské Americe v neděli plně oddaných členů a mnoho z nich je aktivních v charismatických skupinách, které se scházejí i během týdne.“ Konkurence se tedy ukázala být pro katolickou církev povzbuzující. V šesti zemích dochází na bohoslužby více než 60% lidí a čísla jsou vysoká zvláště tam, kde je velká evangelizační aktivita protestantů, jimiž se katolíci nechali v mnohém inspirovat. Oživení totiž přichází zvláště díky katolickému charismatickému hnutí, k němuž se hlásí až 70 milionů Jihoameričanů.

Konkurenční prostředí zpětně aktivizuje protestantské skupiny. Jejich počet dramaticky roste. Nejde jen o tradiční Shromáždění Boží (*Assemblies of God*), ale vznikají zde i původní nezávislé charismatické skupiny, které nyní vysílají své misionáře do zámoří.

⇒ *Dokončení rozhovoru z předchozích stran.*

nápirem germánských kmenů zhroutila západní část římské říše, zatímco východní část s hlavním městem Konstantinopolí dál existovala. O tři století později se Karlu Velikému podařilo sjednotit Franky pod jeden státní útvar. Roku 800 byl papežem korunován na římského císaře a římská říše tím měla být obnovena. Problém však spočíval v tom, že v Konstantinopolí, která se stala hlavním městem římské říše ještě před pádem její západní části, římský císař existoval. Nebylo možné,

aby existovali dva římské císaře. Kulturně vyspělejší byla Konstantinopol a Řekové se domnívají, že to byla závist, která stála za barbarským vypleněním, z něhož se Byzantská říše již nikdy nevzpamatovala. A protože se velká část řecké společnosti považuje za dědice Byzantské říše, považují útok na Konstantinopol ještě dnes za útok na své předky.

Vzpomínám si ještě na jiné masové demonstrace v roce 2000, když byla z řeckých občanských průkazů vymazána kolonka „vyznání“.

Byly to opravdu masové demonstrace. Tehdejšímu řeckému arcibiskupovi Christodulovi se podařilo shromáždít přes 3 milióny podpisů lidí, kteří požadovali, aby informace o vyznání zůstala zachována. Nešlo pouze o náboženskou otázku; důležitou roli zde sehrály také politické okolnosti. Osobně se kloním k názorům té části pravoslavných Řeků, kteří se dívají velice kriticky na ono objetí novoreckého státu a církve. Podle jejich názoru byla církev tímto soužitím spíše poškozena, než že by jí to pomohlo lépe realizovat její poslání ve společnosti. Tito pravoslavní se k demonstracím stavěli spíše zdrženlivě.

MEŠITA V ATHÉNÁCH

Dlouho plánovaná mešita v Aténách je o krok blíže k realizaci poté, co byl 15. listopadu vybrán vítěz výběrového řízení na její výstavbu. Athény nemají funkční mešitu od roku 1832, kdy se staly hlavním městem státu, který se osamostatnil od Osmanské říše. Lidskoprávní instituce, jako např. Amnesty International, za to Řecko kritizují, protože jeho hlavní město je jedním z mála v Evropě, kde není žádná mešita.

Rozhodnutí vlády financovat mešitu za téměř jeden milion eur rozdělilo společnost v zemi, která strávila téměř čtyři stovky let pod tureckou osmanskou nadvládou a nyní prochází hlubokou ekonomickou krizí spojenou s tvrdými úspornými opatřeními. To jen povzbuzuje extrémistický Zlatý úsvit známý svým nepřátelstvím vůči imigrantům, který prohlašuje, že plán zablokuje. Pravoslavný biskup Seraphim z Piraea zase podal stížnost k nejvyššímu správnímu soudu.

Je to již několikátý plán mešitu vybudovat – všechny však ztroskotaly, včetně snahy postavit ji u příležitosti olympijských her v roce 2004.



Demonstrace proti mešitě.
Zdroj: <http://www.habermonitor.com>.

Řekové ovšem nejsou jenom v Řecku. Asi 40 % jich žije v zahraničí, v diaspoře. Oba máme zkušenost s řeckou komunitou v Austrálii. Mnozí příslušníci starší generace, která tam žije půl století, se vůbec nenaučili anglicky. A to ani duchovní. V mnohých kostelech se konají bohoslužby pouze řecky, včetně kázání.

Je to velice smutné, ale je to tak. Těmto duchovním nikdy nepřišlo na mysl, že by stálo za to nabídnout světlo pravoslavní i mimo řeckou komunitu. Tato skutečnost jenom ukazuje, jak hluboko se do podvědomí Novořeků dostalo ono zcela ne-

V Řecku žije asi milion přistěhovalců. Odhaduje se, že jen v Athénách žije asi 200 tisíc muslimů. Scházejí se v provizorních mešitách ve starých skladech či garážích. Nová mešita by měla stát v průmyslové čtvrti Votanikos a neměla by mít minaret.

POLŠTÍ ŽIDÉ A MUSLIMOVÉ PROTI ZÁKAZU RITUÁLNÍCH PORÁŽEK

Před rokem vydal polský ústavní soud verdikt, že praxe rituálních porážek podle židovských a muslimských pravidel kašrútu (*šechita*) a *halal (zabiha)* jídla je v rozporu se zákonem na ochranu zvířat. Práve ochránci práv zvířat se o zákaz zasazovali. Letos parlament zákaz porážky zvířat vykvrácením bez předchozího omrácení potvrdil poté, co se jej vláda snažila zrušit. Odpor proti zákonu spojil muslimy a Židy, kteří se dožadují práva na zachování svých tradic.

Rabín Menachem Margolin, generální ředitel Evropské židovské asociace, a polský hlavní mufti Tomasz Miskiewicz se ve společném dopise z listopadu obracejí na Evropskou komisi, v němž ji žádají, aby prošetřila, zda zákazem nedošlo k porušení evropské legislativy. V případě neúspěchu se chtějí obrátit na Soudní dvůr EU. „Židovské přikázání košer *šechity* se dodržuje po tři tisíce let. Je velmi znepokojující, že právě v Polsku nemohou v roce 2013 Židé žít podle své víry. Budeme pokračovat v boji, aby Židé a muslimové v Polsku mohli dodržovat tradiční způsob života,“ uvedl Margolin.

Samotní polští Židé se však podle vrchního rabína Michaela Schudricha budou

pravoslavné, tedy etnické pojetí ortodoxie. Pravoslaví v jejich interpretaci ztratilo svůj původní nadnárodní - můžeme říci oikumenický - charakter a stalo se jakýmsi řeckým folklórem. V této souvislosti si vzpomínám také na jednu úsměvnou příhodu. Před několika lety jsem cestoval se svým kolegou, knězem černé pleť. Samozřejmě jsme byli oblečeni v kněžském oděvu. V jednom malém obchůdku se mně paní prodavačka několikrát ptala, zda je to „náš“ (tedy pravoslavný) kněz. Ani po několikerém ujištění zjevně nedokázala pochopit, že pravoslavným knězem může být také někdo jiný než Řek, zvláště



Mezi chabaditským rabínem M. Margolinem (vpravo) a polským vrchním rabínem M. Schudrichem kvůli postoji k řešení zákazu *šechity* vyvstal vážný spor.
Zdroj: www.jta.org.

snažit řešit záležitost v rámci polské legislativy spíše než u evropských institucí. Mezi chabaditským rabínem Margolinem a Schudrichem kvůli této otázce vyvstal vážný spor.

Židé a muslimové našli oporu také v polské římskokatolické církvi. Polská biskupská konference v září vydala prohlášení, v němž uvádí, že „židovské náboženské obce i vyznavači islámu jsou oprávněni zachovávat a realizovat svá základní práva na svobodu náboženství a bohoslužby, včetně rituální porážky zvířat.“

Obě komunity, židovská i muslimská, čítají v Polsku dvacet až třicet tisíc lidí.

Šechita (resp. *zabiha*) je zakázána ve Švýcarsku a v Norsku. V Česku se smí rituální porážka provádět na základě výjimky, kterou muslimským a židovským jatkám uděluje ministerstvo zemědělství.

Připravil Miloš Mrázek podle „WorldWide Religious News“, s přihlédnutím k jiným zdrojům.

Poznámka

Redakčně nezkrácená verze rozhovoru je dostupná na adrese: <http://www.dingir.cz>.

Mgr. Miloš Mrázek, Th. D. (*1974), externě přednáší na katedře religionistiky Univerzity Pardubice. Jako pravoslavný duchovní působil v Řecku a Austrálii.

SUKOT V BEROUNĚ

U příležitosti židovského svátku Sukot se 22. září 2013 (18. tíšri 5774) konalo v Berouně mezináboženské a multietnické setkání Stánek míru – Sukat šalom. Celodenní program zahrnoval mezináboženskou bohoslužbu, výstavu obrazů, koncerty, program pro děti, panelovou diskusi „Židovský a romský holocaust“, přednášku Pavla Hoška „Současná témata křesťansko-židovského dialogu“, loutkové a maňáskové divadlo, prezentaci knihy M. Kruppa „Dějiny státu Izrael“ a uvedení „Slovníčku kralické kananejštiny“ od M. Vymětala. Akci pořádala Společnost křesťanů a Židů společně s místním sborem Českobratrské církve evangelické, který poskytl prostory. ■

-rjw-



Tanec u suky.

OSLAVY BIBLE KRALICKÉ

Přesně před 400 lety završila Jednota bratrská své mnohaleté a monumentální překladatelské úsilí vydáním Bible kralické, která byla prvním a úplným překladem z původních biblických jazyků do češtiny. Ta se tímto počinem zařadila mezi první evropské jazyky, které přiblížily věřícím lidem Bibli.

Bible kralická nevyniká pouze svým teologickým a duchovním významem, ale poukazuje též na vyspělost českého národa a jazyka. Byla duchovní posilou pro generace křesťanů v Čechách a na Moravě, kteří trpěli nouzí v době třicetileté války a po ní a kteří byli často nuceni zřít se své víry nebo odejít z vlasti. O dvě století později, v počátcích národního obrození, pomáhala formovat moderní český jazyk a byla důkazem, že český jazyk není reliktem, ale naopak je životaschopný, výrazově pestrý a krásný.

Ve dnech 13. až 15. září 2013 proběhly v Kralicích nad Oslavou oslavy 400. výro-

čí od vydání Bible kralické. Organizátorem akce byla Českobratrská církev evangelická, Slezská církev evangelická a. v., obec Kralice nad Oslavou, České studny o. s. a Moravské zemské muzeum. V rámci oslav byl připraven rozsáhlý program, který zařadil význam Bible kralické do širokého společenského a historického kontextu, např. hudební dílna s notováním Žalmů a interaktivní přednášku o kancionálech Jed-

noty bratrské. Odpoledne opanoval prostor útulného kostelíka uherskobrodský pěvecký sbor Dvořák s Ebenovými skladbami na texty J. A. Komenského a v podvečer autorské čtení.

Program oslav pokračoval v neděli ráno, kdy se na hlavním pódiu rozezněl responsoriální zpěv na biblický text, po němž následovala ekumenická bohoslužba za aktivní účasti zástupců deseti církví, kterou vedl synodní senior Českobratrské církve evangelické a předseda Ekumenické rady církví v ČR Joel Ruml. Ekumenických bohoslužeb se zúčastnila také řada hostů z české a zahraniční ekumenické obce.

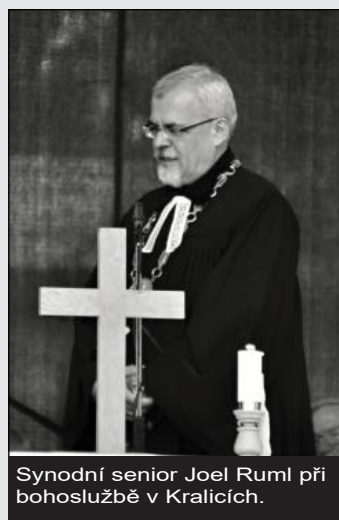
Celkově se třídních oslav zúčastnilo téměř čtyři tisíce lidí. Jen památkem Bible kralické prošlo přes tři tisíce registrovaných návštěvníků. Kralické oslavy byly součástí širšího projektu Českobratrské církve evangelické Naše reformace, který se věnuje významným církevním výročím od roku 2013 až do roku 2018. Více o výročích na www.nasereformace.cz. ■

Tomáš Najbrt

VEČEŘE NA NOEMOVĚ ARŠE

Ve středu 13. listopadu se pražská loď Czechie kotví u nábřeží poblíž nemocnice Na Františku dočasně změnila, jak svědčil velký nápis na zábradlí, v Noemovu archu. Turečtí muslimové seskupení v občanském sdružení Mozaiky Platform Dialog pořádali další z četných akcí s bohatou účastí domácích obyvatel.

Toto občanské sdružení je součástí hnutí, jehož zakladatelem a vůdcem je v USA žijící Fetullah Gülen. Čerpá ze súfijské tra-



Synodní senior Joel Ruml při bohoslužbě v Kralicích.

dice. Súfijské řády (tariqy) byly od zániku Osmanské říše a vzniku republiky donedávna v Turecku zakázány, současná vláda se pokouší jim poněkud otevřít prostor. Súfijská tradice v Turecku však žije jako historická a kulturní tradice. Gülen vytváří zázemí pro islám spřízněný s moderní pluralitní společností a spřátelený s jinými náboženstvími, především s náboženstvími Knihy, tedy s ju-

daismem a křesťanstvím. Podpora spolupráce těchto tří náboženství ze strany hnutí zahrnuje návštěvy pozvaných skupin v Turecku, vydávání a distribuci literatury v češtině a různá setkání konaná v Praze.

Setkání 13. listopadu připadlo na neoficiální svátek tureckých muslimů Ašure. Pověst praví, že když praotci Noemovi na arše téměř došli zásoby jídla, poručil ze všeho, co zůstalo, uvařit jeden pokrm. Je to sladký pokrm obsahující fazole, cizrnu, pšenici, ovoce, mandle, oříšky a koření. Na svátek se tento pokrm dělá v dost velkém množství a rozdává se sousedům. Pro sdružení Mozaiky je to příležitost pozvat židovské a křesťanské přátele.

Loď se plavila dvě hodiny nejprve po proudu k nedávno obnovené secesní elektřárně na ostrově Štvanice, pak protí proudu až k jezu za jižním cípem Štřeleckého ostrova a zpět na kotviště. Podávalo se večerní zeleninové pohoštění a pokrm ašure. Zástupci hnutí, zejména generální sekretář sdružení Salih Yilmaz, vysvětlili svátek a připomněli dosavadní společné aktivity. Zúčastnilo se a během plavby debatovalo mnoho desítek lidí všech tří vyznání. ■

-iš-

BILLA UŽ NEPRODÁVÁ HALAL

Dne 7. října 2013 stáhl řetězec Billa ze svých pultů kuřecí maso s označením *halal*. Jednalo se o šest pražských prodejen, které maso z muslimské rituální porážky *dhabiha* (přibližně ekvivalent židovské *šchity*) nabízelo jako jeden z řady masných produktů. Důvodem byla podle vyjádření řetězce opakovaná nespokojenost zákazníků a útoky na sociální síti Facebook. ■

-rjw-

CIRKEV SINČHONDŽI MÁ NOVÚ VÍZIU PRE DNEŠNÚ ÉRU

V piatok 11. októbra 2013 sa v Komunitnom centre Matky Terezy v Prahe konal seminár „Čekám na Tvé slovo“. Hlavným rečníkom bol Man Hee Lee (*1931), prezident cirkvi Sinčchondži (SCJ), ktorá bola založená v Južnej Kórei 14. marca 1984.

Celý názov cirkvi v angličtine je *Shin-chonji Church of Jesus, the Temple of the Tabernacle of the Testimony* (Ježišova cirkev nového neba a novej zemi, Chrám svätostánku svedectva). Čínsko-korejské slovo Shinchonji znamená „nové nebo a nová zem“, ide o zasľúbenie z knihy Zjavenie Jána 21:1-4 po tom, čo prvé nebo a prvá zem pominuli. O svätostánku v nebi je zmienka v Zjavení Jána 15:5.

SCJ uvádza, že je miestom, kde sa svedčí o naplnovaní Ježišových proroctiev z Nového zákona i o udalostiach zo zjavenia, ktoré Ježiš dal apoštolovi Jánovi. SCJ má byť naplnením nádeje všetkých svätých i miestom, kde prebýva Boh naveky a tvrdí, že žijeme v tzv. posledných časoch. Podľa nich, záverečná kniha Písma poukazuje na víťazný boj nad satanom v ľudských dejinách, ktorého vyvrcholením má byť interpretačný súboj výkladov rôznych náboženských doktrín.

Cirkev verí, že prekonala zvody satana skrze porozumenie Biblie. Kľúčom má byť pochopenie obraznej Ježišovej reči v podobenstvách a Zjavení Jána. Man Hee Lee v rozhovore pre Kresťan Dnes povedal, že je posol Ježiša Krista a že cirkvi by mali jeho poslanstvo počúvať.

Na seminári, na ktorý prišlo okolo 150 návštevníkov, zaznela výzva po zjednotení v snahe o mier vo svete a povzbudenie ku hlbšiemu štúdiu Biblie, najmä prorockých kníh. Hlásajú, že jednota môže byť dosiahnutá skrze osvojenie si „nebeskej kultúry“. K harmónii má viesť láska, integrácia a služba pre ľudstvo. Tak môže Boh skrze ľudí „neba“ ukončiť vojny vo svete a nastoliť mier. ■

Rastislav Tercius Čizhmár,
www.krestandnes.cz

PROF. HAMPANA NAGARAJAIAH V PRAZE

Když v úterý 15. října 2013 předstoupil před studenty prof. Hampana, málokdo by uhadl, že se narodil v roce 1936, tedy v roce, jehož letopočet většině přítomných studentů zní jako datum z historie. Nicméně o svém přívětivém šarmu nenechal brzy prof. Hampana nikoho na pochybách.

Tento rodák z vesničky Hampasandra v Karnátace je dnes známým odborníkem na džinismus a kannadu, drávidský jazyk, jímž se mluví v Karnátace. A právě prací na toto téma šokoval v roce 1966 odborný svět a podle slov svého učitele prof. Srikantii vytvořil dílo, které podstatným způsobem posunulo studium drávidských jazyků.

Se stejnou energií si pak zvolil svoji životní družku, spolužačku z university, nyní rovněž významnou odbornici a spisovatelku Kamalu Hampanu, se kterou se vzali z vlastního rozhodnutí a proti vůli rodičů, neboť ona pocházela z nižší kasty. V oné době bylo v Indii něco takového výjimečné. Společně pak působili na akademické půdě téměř 40 let.

Pro studium džinismu jsou významné a uznávané jeho knihy o džinistické architektuře, nápisích, symbolech i historii džinismu v Karnátace. K jeho knihám píše úvody přední odborníci v oboru. Za všechny uvedme jména jako Paul Dundas (ke knize „*Spectrum of Sarasvati: Srutadevi*“) nebo Peter Flugel (ke knize „*Morphology of Jaina architecture*“). Žádná z Hampanových knih zatím není v univerzitních knihovnách v Praze, přestože napsal 25 knih v angličtině a 75 v kannadu. Mnoho jeho knih bylo přeloženo do hindí. Zajímavým příspěvkem k postavení žen ve společnosti by mohla jistě být i kniha „*Women Rulers in Coastal Karnataka*“ (2011 Bangaluru).

Při procházce Prahou Hampana projevil přání jít do kostela, který jsme právě míjeli. Po vstupu se pokřížoval a šel k oltáři se pomodlit. Při pověstné toleranci džinismu mě to nepřekvapilo. Toleranci, spojenou s *čatur vidhá* (čtyřsložkovou charitou), ostatně zmínil při přednášce jako příčinu toho, že v Karnátace džinisté přežili i tvrdé doby muslimské nadvlády, kdy buddhis-



V noci z 31. října na 1. listopadu si novopohansky i křesťansky ladění „Keltové“ připomínali Samhain, počátek temné poloviny roku a zároveň konec období sklizně. Protože „Keltové“ slaví rádi, protáhly se někde oslavy na celý víkend. Na fotografii je „ozvánění“ stolu, které s odvoláním na tradici sv. Patrika provádí filth Amairgil Vrchoťický. Text a foto Ruth Weiniger.

té byli ze země vypuzeni. Velkoryse přešel fakt, kolik džinistických mandirů bylo zničeno nebo přestavěno na mešity. K zamyšlení uvedu ony čtyři složky dobročinnosti, které umožnily – podle Hampany – džinistům přežít. Jsou to: *áháradána* (rozdávání jídla), *abhajadána* (život zachraňující služba), *ausadhadána* (poskytování léků), *šástradána* (podporování vydávání a rozdávání knih).

Po návratu mi pak poslal děkovný mail s pozhánáním: ať tobě i tvé rodině žehná Ježiš a všichni Jakšové a Jakší. Kéž by něco z džinistické tolerance zapustilo kořeny i u nás. ■

Josef Bartošek

SCIENTOLOGIE UZNÁNA V HOLANDSKU

Odvolačí daňový soud v Amsterdamu ve svém verdiktu 17. října uvedl, že „Scientologická církev v Amsterdamu je společností veřejně prospěšnou, protože je to společnost, která se věnuje výhradně činností církevního charakteru nebo charakteru životní filosofie.“ Již v loňském roce soud v Haarlemu potvrdil, že scientologické služby jsou náboženské povahy. ■

Jiří Voráček, www.scientologie-info.cz

MILNÍK NA CESTĚ K POCHOPENÍ JEDNÉ Z PODOB ISLÁMU

Sajjid Qutb, *Milníky na cestě*. Academia 2013, 296 stran.

Letošního roku dalo nakladatelství Academia českému čtenáři nahlédnout do myšlenkového světa jednoho z hlavních myslitelů islamismu – Sajjida Qutba. Překlada a komentáře se ujal arabista Miloš Mendel.

Kniha sestává ze tří pomyslných částí – nejprve je pro čtenáře připraven obsáhlý Mendelův úvod. Následuje relativně útlý Qutbův spis. Třetí pomyslnou část tvoří Mendelův poznámkový aparát, jenž si – alespoň ze začátku – svým rozsahem nezadá s Tauerovými poznámkami k Tisíci a jedné noci (samozřejmě řečeno s nadsázkou).

Mendelův odborný vklad kvalitně provází předložený text, ovšem s jistým úskalím, které chtělo asi redakčně lépe podchytit. Qutbův text, jenž z celého rozsahu pokrývá přibližně polovinu, se v poznámkovém aparátu poněkud utápí. Osobně jsem musel poznámky

na první čtení zcela pomínout, abych udržel pozornost na toku Qutbových myšlenek. Zvažil bych na místě nakladatele umístění poznámkového aparátu za text, případně i rozdělení Mendelova textu na kratší úvod a komentář za textem, aby zdrojový text více vynikl jako centrální téma publikace.

Rovněž úvod se zdá poněkud nevyrovnaný, neboť v tématech, která by si určitě i z hlediska zarámování textu zasloužila větší pozornost, je poněkud povšechný a vágní, a naopak v některých detailech se zdržuje příliš. Nutno ale uznat, že tento pocit může být ryze subjektivní a jiného čtenáře nezasáhne.

Spis obsahuje dvanáct kapitol, z nichž některé jsou volně převzaty z předchozích Qutbových děl. Sajjid Qutb nepatří mezi muslimskými intelektuály k nikterak velkolepým zjevům. Celým textem se de facto táhne jen několik zásadních myšlenek, které jsou prospěkovány desítkami citací z Koránu. Překladatel ponechal i typicky emotivní Qutbův projev (např. množství vykřičníků), který jeho úroveň ještě podtrhuje. Celá kniha ovšem bezesporu stojí za přečtení a můžeme ji doporučit i čtenářům Dingiru. Z obsahu bych zmínil dvě myšlen-

ky, které jsou v kontextu islámského pojetí zvláště zajímavé pro evropského čtenáře.

Nejprve je to Qutbův postoj k sekularitě. Na rozdíl od sekulárního Evropa na nevnímá sekulární prostor jako neutrální půdu, na níž se volně mohou pohybovat všechny víry a myšlenky, ale jen za jeden z typicky západních, a tudíž rozhodně nikoli neutrálních a naopak ryze džáhiljjských (západních, demokratických), diskursů. Sejit se k dialogu v sekulárním prostředí znamená pro Qutba nepřipustné vybočení z islámských standardů – islám nepřichází do těchto končin jako host rovný s ostatními, ale ať tak či onak, zůstává nutně stát přede dveřmi.

Další myšlenka, která se v textu několikrát opakuje, je pro předsudečnou evropskou představu o islámu tak nějak podivně anarchistická. Qutb předpokládá, že jen islámský způsob života a vedení společnosti – jediný způsob, který umožňuje plně harmonizovat lidský život se zákony vesmíru, s jakýmsi, řečeno slovy Williama Jamese, *neviditelným řádem* (viz např. s. 215) – má možnost osvobodit individuum od nadvlády jiného člověka. Qutb se tímto způsobem vymezuje proti ideologiím egyptského nacionalismu i marxismu. Islám vidí jako jediný funkční způsob, jak se vymanit z poddanství vůči komukoliv. Jediný, který umožňuje absolutně zrušit nadřazenost člověka nad člověkem, protože autorita náleží pouze Bohu. Tím se pro někoho trochu paradoxně snaží obhájit islámský model vlády jako jediný skutečně plně svobodný a neutlačovatelský.

Asi největší slabinou tohoto vydání je ovšem naprostá absence jakékoliv redakční práce. V tiráži je sice jmenována odpovědná redaktorka, text ale obsahuje takové množství chyb a překlepů, že možnost, že jej po ode-

vzdání a před tiskem ještě někdo kromě překladatele viděl, nepřipadá vůbec v úvahu. Chyby nejsou jen v arabských termínech (kde jsou skutečně časté a právě tam by se dle mého soudu měl redaktor snažit nejvíce), např. džáhád (s. 173) nebo kolísání džáhiljjská / džáhilijská ob jeden řádek na s. 201, atp. atd. Na některých místech dokonce chybí, či naopak přebývají mezery. Nalezneme tak i slitky slov, jinde kolísání pravopisného úzu (uzurpátor x usurpátor,

s. 174 a následující). Dokonce v rámci jediné věty... Takto bychom mohli bohužel pokračovat velice dlouho. V takové frekvenci už je počet chyb obtěžující, což knize trochu ubírá na čtivosti.

Je nicméně nutno uznat, že výběr titulů pro edici Orient nakladatelství Academia je velice přínosný. Snad je tedy možno doufat, že taková kvalita redakce v této edici není pravidlem. ■

Jan Sušer

ANGAŽOVANĚ K DĚJINÁM ANTISEMITISMU

Ivo Budil, Věta Tydlitátová, Lena Arava-Novotná, Zbyněk Tarant: *Encyklopedie dějin antisemitismu*, Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2013.

Krizové jevy ve společnosti vedou k růstu extremistických nálad a k útokům na etnické a náboženské menšiny. Vedle masově rozšířeného anticiganismu a antiislamismu se začíná znovu objevovat antisemitismus, který se zdá být překonaný.

Příkladem může být novinář Michal Kretschmer, který se v článku z r. 2009 osobně přihlásil k extremismu. O Židech v tomto textu píše, že jsou spíše následníky těch, kteří chtěli usmrtit Krista, a dále, že stát Izrael by měl co nejdříve zaniknout. Akceptuje pouze Židy, kteří konvertovali ke křesťanství. Tam, kde je katolické náboženství většinové, nemají být podle něj trpěny jiné kultury.

Novinář Adam B. Bartoš v článku *Můj vztah k Židům* z r. 2011 popírá, že by byl an-

tisemitou, a zároveň popisuje „negativa soužití s židovským prvkem v průběhu dějin“, připisuje spoludopovědnost za holokaust bohatým Židům, připisuje Židům, že se pokládají za nadřazenou rasu, tvrdí, že judaismus je se západní společností nekompatibilní

a že způsobuje celou řadu neštěstí současného světa. Píše též, že „narazil na nespočet indicí, které naznačují, že mezi plány na globální vládu a židovským mesianismem je nepřehlédnutelná souvislost“.

Projevem tohoto nepřiznaného antisemitismu jsou pak například seznamy veřejně působících Židů na internetu, které můžeme chápat jako seznam potenciálních útoků neonacistických a podobných násilníků. Je tedy nejvyšší čas antisemitismus



analyzovat, vyložit a ukázat i jeho do jisté míry maskované podoby.

Sociolog a antropolog Ivo Budil působí na Západočeské univerzitě v Plzni. Věra Tydlitátová z téhož pracoviště se jako religionistka s odborným zaměřením na judaismus věnuje kritice různých podob extremismu, rasismu a konkrétně antisemitismu. Jejich kolegou specializovanou na kritiku antisemitismu je Zbyněk Tarant. Lena Arava-Novotná badá a učí na oddělení judaistiky na Husitské teologické fakultě UK v Praze. Jednotlivá hesla Encyklopedie jsou označena iniciálami autorů.

Úvod publikace tvoří 31 stránek čítající časová osa probíraných událostí a jejich historických souvislostí. Hesla v rozsahu obvykle kolem tří až čtyř stran pojednávají o antisemitských tématech (bohovražda, rituální vražda, znesvěcování hostií, spojení s ďáblem, lichva, otravování studní), o událostech ukazujících antisemitismus v akci jako inkvizice, hilsneriáda, holocaust (psaný z neznámých důvodů v publikaci jako „holocaust“), šoa, a dále o vybraných zemích a zvláštní podobě antisemitismu v nich (Británie, Slovensko, Portugalsko, Polsko, Rusko a též české země rozlišené v heslech podle historických epoch). Malá část hesel je věnována historickým či literárním postavám tak či onak souvisejícím s tématem; jsou to např. hesla Leo Frank nebo Shylock.

Angažovanost autorského týmu není na úkor odborné úrovně. U hesla *Antisemitismus* by se nabízelo občasně ztotožňování nesouhlasu s politickou ideologií nebo s konkrétními politickými kroky státu Izrael s antisemitismem. Autoři to nečiní a rozlišují legitimní antisionismus od antisemitských motivů u některých antisionistů.

Podobně heslo *Substituční teologie* je vyvážené a nezototožňuje samo teologické pojetí náhrady starého Izraele novým duchovním Izraelem (církví) s antisemitismem. Autoři chápou - jak se zdá - potíže křesťanských církví s postupným překonáváním myšlenky o potřebě misie mezi Židy a s nastolením rovnopravného dialogu mezi oběma náboženstvími.

Recenzovaná knižní publikace je dočasně dostupná jako produkt akademického týmu například na adrese židovské obce Brno: <http://www.zob.cz/?q=node/7355>, případně knižní výtisk je očekáván. ■

Ivan O. Štampach

RADIKÁLNÍ ALTERNATIVA

Jindřich Veselý: *Nástin metafyziky operativní celostnosti*, Praha: Malvern, 2013.

Tradiční křesťanství se mezi současnými nabídkami jeví jako náročná duchovní cesta. Je sice založeno na odpuštění a smíření, ale Boží milost není laciná. Spásu není sice možno si koupit za dobré skutky, ale cesta následování není snadná. Víra se podle Nového zákona projevuje láskou a bez skutků je mrtvá. Většinové křesťanství je těžce kontaminováno pragmatickým politikařením, koncentrací na majetek a z něj vyplývajícím podíl na moci. Církve se podle pravidelného průzkumu Centra pro výzkum veřejného mínění (dvakrát ročně od roku 1995) s výjimkou čtyř případů jeví jako nejméně věrohodné z 11 sledovaných typů institucí. Křesťanství mnozí opouštějí, dnes se k církvím hlásí kolem 11% obyvatel.

Mimo ty, kdo se stávají nábožensky indiferentními nebo ateisty, se rostoucí počet zájemců obrací k alternativám domácího původu (navazujícím na předkřesťanské duchovní směry) a k duchovním směrům přijatým z oblasti široce pojatého Východu, zejména k buddhismu a józe. Typická je kombinace prvků různých směrů. Často jde o to, čemu se občas říká měkká spiritualita (*soft spirituality*). Je to často spiritualita komerční, která zájemci po zaplacení patřičné částky slibuje zdraví, osvícení, štěstí, vyrovnanost, plné využití mozkového potenciálu.

Jindřich Veselý (*1978), absolvent formálního i neformálního studia filosofie, katolické i evangelické teologie a takzvaných tradičních nauk, vstupuje do této situace publikací, která zahrnuje křesťanskou duchovní cestu do širšího rámce. Přijímá podněty od mimokřesťanských náročných myslitelů naší doby, jako jsou (nebo byli) Jochen Kirchhof, Henry Corbin, Henryk Skolimowski, James Hillman a Aurobindo Ghóš. Není však jejich epigonem. Promýšlí své téma samostatně. Dalo by se podle textu samotného říci, že své téma promyslel a protrpěl. I název knihy by nás mohl splést. Jde-li o metafyziku, pak je to rozhodně metafyzika experimentální. Kniha není ani tolik souborem autorových výkladů, jako spíš impulzů pro duchovní praxi. Není to akademická filosofie, i když její věcná znalost je v pozadí autorova uvažování.



Základním autorovým prožitkem je celostnost, symbolizovaná kruhem, či spíše kroužením. Je to však jednota prošlá rozpadem, nebo spíše jednota i tuto fragmentizaci reality zahrnující. Je to celostnost operativní, což lze pochopit tak, že jde o celostnost jako dílo (opus). Tedy nějak už v absolutním smyslu daná, ale přesto zároveň trpělivě a bolestivě realizovaná.

Spis je členěn na krátké nepojmenované kapitoly, jednotlivé meditace, které spíše krouží kolem tématu, než že by je na 210 stránkách textu metodicky, krok za krokem stavěly. Vazba kapitol na sebe a utváření celku není zřejmá při povrchním čtení. Autor očekává čtení, řekněme, rozjímavé.

Lze říci, že kniha je alternativou tradičního církevního křesťanství, ale není jeho odmítnutím, je též jeho interpretací. Vše krouží kolem božského Soucitu, jehož zobrazením je trojiční dávání a přijímání, trojiční sdílení, pro které má křesťanská tradiční teologie řecký výraz perichoresis. Je-li kniha alternativou, pak především vůči měkké komerční spiritualitě a na ní založené psychoterapii. Nechce těšit a uklidňovat, protože cesta vede daleko spíše přes neklid a bolest. Je to alternativa radikální nejen v tom, jak se autor ostře vyrovnává s intelektuální pohodlností, se sobectvím a s myšlenkovými zkraty, ale i v tom, a především v tom, že se snaží jít ke kořeni (radix) lidské bídy a lidských nadějí.

S jednotlivými myšlenkami ve Veselého knize lze souhlasit nebo nesouhlasit. Kdo si chce udělat obraz o možnostech duchovních cest současného člověka a nespokojí se vnějšími popisy, měl by si dát tu nesnadnou práci a spisem se prokousat. ■

Ivan O. Štampach

PENTEKOSTALISMUS NA GLOBÁLNÍM VZESTUPU

Publikace „Pentekostalizmus v súčasnom náboženskom a spoločenskom kontexte“ je výstupem z mezinárodní konference na Katolické univerzitě v Ružomberku za účasti odborníků z USA, České republiky a Slovenské republiky. Společně s univerzitou ji vydalo nakladatelství Acta Sanctorum v Chicagu. Editory publikace jsou Lubomír Martin Ondrášek a Ivan Moďorošič.

Pavel Procházka

Recenze na tuto knihu je dostupná na adrese: <http://www.dingir.cz>.

NIETZSCHE NENÍ PŮL HEGELA

K rozhovoru Zdeňka Vojtíška s dr. Emilem Pálešem „**Duchovní inteligence inspirující epochy**“ (Dingir 3/2013, str. 100-103).

22. listopadu 2013

Vážený pane docente, přečetl jsem Váš rozhovor s dr. Pálešem na stránkách časopisu Dingir a měl bych k němu pár poznámek.

Přiznám se, že mi dělá velké potíže smířit se s tím, že v Pálešově teorii shledáváte něco, co je hodno rozhovoru na stránkách Vašeho odborného časopisu. Zatím každý, s kým jsem o ní hovořil, ji považuje za naprostý nesmysl. Ale třeba se všichni nějak mýlíme a v tomto ohledu bych rád ctil Vaše přesvědčení. Měl bych nicméně ke zmiňovanému rozhovoru dvě poznámky, které jsou možná marginální, ale pro argumentaci a postoje dr. Páleše docela symptomatické.

Dr. Páleš nedostal žádnou cenu od Karlovy univerzity a moc dobře to ví – minimálně dvakrát jsem mu osobně celou věc se svolením tehdejšího děkana Přírodovědecké fakulty prof. Kováře vysvětloval. Šlo o cenu, kterou uděloval hlavně časopis Neuroendocrinology Letters a která jen kvůli propleteným vazbám některých členů redakce či příznivců časopisu byla předávána na půdě PřF UK. Prof. Kovář proto ani nevěděl, komu tiskne ruku. Stejným mechanismem musel podepsat diplom – v důvěře, že se jedná o něco seriózního. Když Sisyfos uděloval Pálešovi Bludný balvan, ověřoval si, zda cena opravdu prošla schválením na fakultě či na univerzitě. Prof. Kovář sám (tedy vůbec ne pod nátlakem a vůbec ne kvůli zkrslujícím informacím) projevil velké překvapení. Opakovaně se od ceny distancoval. Když navíc poté Sisyfos zaslal zdvořilý dopis do redakce časopisu, jehož šéfredaktor je pod cenou podepsán, aby zjistil, kdo konkrétně cenu navrhl a jakým grémiem byla udělena, odpo-

věděl místo šéfredaktora sám Páleš (!!!). To je trochu divné. Teď je to už jedno a je to prkotina – ale dr. Páleš z jakýchsi důvodů potřebuje vylepšit obraz o svém bádání.

Jako filosof mohu prohlásit, že žádné pravidlené cykly ve filosofii nalézt nelze a že je přece – což snad uznáte i Vy – nelze nijak zachytit, protože prostě nenajdete nějaké smysluplné měřítko. Abyste srovnával výrony inteligence, musel byste umět srovnat, zda je třeba Aristoteles větší než Kant, nebo jakou hodnotu má Šankara v poměru k Eriugenovi, když mají společně reprezentovat Pálešovu vlnu kolem r. 800. Anebo v jiném oboru: Je větším malířem Giotto, nebo Goya? Jakou vlnu hudební tvořivosti povedete někde ve 4. století a jak ji chcete hodnotově srovnat s vrcholnými díly Beethovena? Nebudete-li mít nějaké jednoznačné kritérium, zvednu Vám podle potřeby v různých obdobích vln, kolik chcete. Pan Páleš se přiznal, že hodnoty u filosofie počítal podle počtu řádků v našem Filozofickém slovníku (!!!) a při jedné příležitosti s vážnou tváří tvrdil, že Nietzsche je zhruba 0,5 Hegela. Není už tady na první pohled zřejmé, že se za těchto okolností s tak vágními vstupy vůbec nemůžete pouštět do žádných solidních predikcí nebo retrodikcí? Jeho „teorie“ navíc pořád míchá dohromady astrologii, Junga, sofiologii, antroposofii a kdoví co ještě – už jenom tahle slátanina by měla budit podezření.

Já jsem naopak z těchto individuů nešťastný. Množí se, expandují pod rouškou různých projektů na univerzity a matou studenty. Myslel jsem si spíše, že bychom jako akademičtí pracovníci a vědci měli stát k takovým obskurním teoriím společně v přísné opozici: jinak za chvíli budou na univerzitách přednášet náhodní chodci z ulice.

Doufám, že se nezlobíte. V celku samozřejmě oceňuji, že se časopis Dingir snaží být otevřený různým názorům. Vaší vědecké práce si vážím.

Srdečně zdravím

*Prof. Ivan Blecha,
katedra filozofie Filozofické fakulty
Univerzity Palackého v Olomouci*

27. listopadu 2013

Vážený pane kolego, děkuji moc za milý dopis. Úplně ve všem s Vámi souhlasím a chápu Vaše pohnutky – až na jedno: příliš spoléháte na soudnost čtenářů. Pár poučených si řekne, co je ten Páleš zač, aniž by k tomu potřebovali nějaké vedení nebo upozornění, větší část ale ne. Žijeme v době, kdy se velmi rozleptá-

vají hranice mezi vědou a pavědou, mezi možným a nemožným, smysluplným a nesmyslem a roste nám generace, která v tom začíná mít zmatek. Pokud se (jak se domnívám) nevrátíme zpět k nějakým autoritativním formám kritiky (nic jiného nezabírá, ani na Páleše), bude to čím dál horší. [...]

Páleš nemá věcné argumenty, a tak svou sílu podkládá právě tím, že se legitimizuje skrze akademické struktury: pokud může říci, že dostal cenu na UK, že přednášel na univerzitě v Olomouci, že měl rozhovor v Dingiru – tak je to právě to, co potřebuje. A to je chyba, k tomu by nemělo vůbec docházet. Snad si přitom rozumíme, že to se starostí o volnou vědeckou debatu nemá nic společného. [...]

Prof. Ivan Blecha

Poznámka

Dále k tématu: články prof. Blechy „Kolik chodí po našich univerzitách Pálešů?“ z 23. 11. 2013 v Žurnálu UP online, dostupném na adrese <http://www.zurnal.upol.cz/blog>.

DINGIR

religionistický časopis
o současné náboženské scéně

16. ročník

Číslo 4/2013 vychází 16. prosince 2013.

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

Šéfredaktor:

Doc. PhDr. Zdeněk Vojtíšek, Th. D.

Redakční rada:

Mgr. Pavol Bargár, M. St., Th. D.,

Mgr. Pavel Dušek,

Doc. Pavel Hošek, Th. D.,

Mgr. Andrea Hudáková, Th. D.,

Mgr. Martin Kořínek,

Mgr. Mgr. Miloš Mrázek, Th. D.,

MUDr. Mgr. Prokop Remes,

Bc. Jan Sušer,

Doc. ThDr. Ivan O. Štampach,

Ing. Mgr. Vojtěch Tutr,

Mgr. Aleš Weiss.

Grafický návrh: Richard Bobůrka

Tisk: VS ČR, Praha 4

Cena: 49,- Kč

Objednávky a urgencye:

SEND - Předplatné spol. s. r. o.
Ve Žlíbku 1800/77, 193 00 Praha 9
tel: 225 985 225

e-mail: administrace@send.cz

<http://www.send.cz>

Registrace:

MK ČR 7943 z 30. 3. 1998.

ISSN: 1212-1371

NA PŘÍŠTĚ 1/2014

Možná citlivěji než v jiné době jsou dnes pocítovány rozdíly mezi jednotlivci i skupinami lidí v přístupu k hmotným statkům. Svůj sedmnáctý ročník proto otevře časopis Dingir tématem **Bohatství a chudoba v pohledu náboženství.**

G. Gilbert

Partnerství

Jak uspět ve velkém dobrodružství lásky

Autor odpovídá na otázky související s partnerským životem, nabízí své názory, reflexe, rady proťkané krátkými příběhy ze života. Zdůrazňuje velkou důležitost dobré vzájemné znalosti dvojice, nutnost uvědomovat si rozdíl mezi láskou a vášní, příkládat velkou váhu vzájemnému dialogu, potřebu ochraňovat intimitu.

brož., 88 s., 159 Kč

VYCHÁZÍ SOUČASNĚ
JAKO E-KNIHA.

B. Ferrero

Hvězdy pro duši

Znovu se setkáváme s laskavými a moudrými příběhy, které známe z mnoha knih „pro duši“ z pera turínského salesiána. Celou sbírku uvádí příběh o matce, která v tíživé rodinné situaci vyvede celou rodinu na střechu domu a řekne: „Jenom v noci je vidět hvězdy.“ Každá stránka této knižky je totiž plná naděje a světla, kterých je nám tolik potřeba.

brož., 88 s., 149 Kč



J. T. Mendonça

Přátelství je víc než láska

Na cestě k teologii přátelství

Autor zdůvodňuje, že láska je většinou spojována s vzplanutím mezi mužem a ženou a méně s křesťanským výkladem. Teologický termín přátelství má podle něj základy v Bibli, jak ukazuje na postavách Písma. Přátelství je podle autora vztah rovných partnerů, kteří s sebou nesou těžkosti života a umí se postavit i obětovat jeden za druhého.

brož., 208 s., 349 Kč



S. Rubín, F. Ambrogetti

Papež František

Rozhovor s Jorgem Bergogliem

Knižní rozhovor představuje papeže Františka v době, kdy byl ještě kardinálem. Vedle vzpomínek na dětství a mládí hovoří Jorge Bergoglio o svém pohledu na poslání církve, o svém jednání v době vojenské diktatury v Argentíně, vyjadřuje se k otázkám utrpení, viny i odpuštění, stejně jako mluví o naději a výzvách budoucnosti.

váz., 224 s., 299 Kč

Žádejte v knihkupectvích nebo objednávejte: Portál, s. r. o., tel.: 283 028 203, e-mail: obchod@portal.cz
Knihkupectví Portál: Praha 1, Jindřišská 30; Praha 8, Klapkova 2


portál

Nezapomeňte objednat nebo prodloužit odběr Dingiru v roce 2014.

Roční předplatné Dingiru stojí 256,- Kč.

Kontaktujte předplatitelskou firmu Send, s. r. o., jedním z následujících způsobů:

Prostřednictvím Internetu:Otevřete si stránku na adrese <http://www.send.cz>.

Dingir naleznete v sekci kulturních časopisů. Klikněte na „objednat“, vyplňte elektronický formulář a odešlete ho.

Elektronickou poštou:pište na adresu send@send.cz.**Telefonicky:** volejte na čísla 225 985 225 nebo 777 333 370, pošlete sms na číslo 605 202 115.**DINGIR****Časopis Centra pro studium demokracie a kultury (CDK)**

Kontexty

časopis o kultuře a společnosti

Z obsahu čísla 4/2013:

PETR FIALA / O potřebě demokratické politiky

PIERRE MANENT / Krize liberalismu

MARTIN HORÁČEK / Krajina a architektura
v socialistickém Československu

HANS MAIER / Vykupujte čas...

JIŘÍ HANUŠ / Kurtz: srdce v temnotě nitra

PAVEL ŠVANDA / O takových věcech si pro sebe mlčím

JOSEF MLEJNEK / Odešel polský dramatik Sławomir Mrożek

Rozhovor s malířem JIŘÍM ŠTOURAČEM



Ukázkové číslo zdarma!

Časopis navazuje na periodika *Střední Evropa – brněnská verze*, *Proglas* a *Revue Politika*. Vychází 6x ročně v rozsahu 100 stran + barevné přílohy. Cena čísla 100 Kč, roční předplatné 500 Kč, sponzorské 1 000 Kč. Pro předplatitele 25% sleva na knihy vydané CDK. **Ukázkové číslo zdarma!**

Objednávky předplatného nebo ukázkového čísla:CDK, Venhudova 17, 614 00 Brno, tel.: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdk.cz, www.cdk.cz