

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Disertační práce

**Postoje křesťanů k islámu
Dějiny – současný stav – perspektivy**

Vít Machálek

Katedra religionistiky
Vedoucí práce: prof. Milan Balabán
Studijní program: P6141 Teologie
Studijní obor: Religionistika

Praha 2010

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem „Postoje křesťanů k islámu: Dějiny současný stav perspektivy“ napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Brně dne 30. května 2010

Vít Machálek

Bibliografická citace

Postoje křesťanů k islámu [rukopis]: Dějiny – současnost – perspektivy :
Disertační práce / Vít Machálek; Milan Balabán. -- Praha, 2010. -- 182 s.

Anotace

Předložená disertační práce se zabývá křesťanskými postoji k islámu v dějinách a v současnosti. Toto téma je v ní zasazeno do širšího kontextu vztahování se k „jinakosti“ druhých a zkoumáno v rámci interdisciplinárního přístupu.

První kapitola uvádí vybrané koncepty religionistiky, psychologie a sociálních věd, týkající se mezináboženských vztahů.

Druhá z úvodních kapitol vychází z komparativní religionistiky. Jsou v ní rozebírány hlavní shody a rozdíly mezi křesťanstvím a islámem.

Třetí kapitola se týká dějin náboženství. Postupně rozebírá jednotlivá období z historie křesťansko-muslimských vztahů a postoje, které v nich křesťané zaujímali k islámu.

Čtvrtá kapitola se zabývá křesťansko-muslimskými vztahy v současnosti a nedávné minulosti. Představuje postoje křesťanů k islámu přibližně od konce druhé světové války do roku 2009.

Závěrečná kapitola je věnována současnému stavu křesťansko-muslimských vztahů. Vychází z obsahu předešlých kapitol a rozebírá různá paradigmatata z dějin křesťanských postojů k islámu, přítomná v dnešním křesťanství. Z historie se snaží vyvodit ponaučení pro současnost a odhad možností vývoje do budoucna. To je v podstatě také cílem celé práce.

Klíčová slova

Křesťanství; islám; dějiny náboženství; mezináboženské vztahy; interdisciplinární přístup

Summary

Attitudes of the Christians towards Islam: History – Presence – Perspectives

This thesis studies the Christian attitudes towards Islam, both in history and at present time. It puts the topic in the wider context of relating to „otherness“ of others and examines in the framework of the inter-disciplinary approach.

First chapter introduces selected concepts of religious studies, psychology and social sciences, that concern the inter-religious relations.

Second introductory chapter is based on comparative religion. It analyses main accords as well as divergencies between Christianity and Islam.

Third chapter deals with the history of religions. It gradually analyses phases of history in the relations between the Christians and the Muslims and the attitudes taken by the Christians towards Islam.

Fourth chapter depicts the relations between the Christians and the Muslims at present as well as in the recent past. It presents the Christian views of Islam in the period between the end of the Second World War and the year 2009.

The closing chapter is dedicated to the present state relations between the Christians and the Muslims. It builds on previous chapters and analyses various paradigms from the history of the Christian attitudes towards Islam, which are current in present-day Christianity. It attempts to draw lessons from the history for today and to make a forecast of possibilities for future developments. Such is, in the essence, the overall objective of the thesis.

Keywords

Christianity; Islam; history of religion; inter-religious relations; inter-disciplinary approach

Poděkování

Rád bych poděkoval především svému školiteli prof. Milanu Balabánovi, jehož pomoc a přátelský přístup mi celé mé studium na Evangelické teologické fakultě nesmírně usnadnily a zpříjemnily. Můj dík patří i Veronice Tydlitátové, bez níž by k mému studiu na této fakultě vůbec nedošlo.

P. Petrus Bsteh z vídeňské „Kontaktstelle für Weltreligionen“ mi v mimořádné míře usnadnil přístup k hůře dostupné odborné literatuře. Za pomoc ve stejné oblasti děkuji i Venuši Kockové z Univerzitní knihovny v Pardubicích.

Janě Oppeltové děkuji za technickou pomoc s disertací a Karlu Tesařovi za pomoc s angličtinou a přeložení Anotace. Oběma však patří můj dík i za bezpočet jiných věcí. Kdyby nebylo mého někdejšího kruhu na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity, jehož součástí oba byli, asi bych se nikdy nezačal zabývat mezináboženskými vztahy. V této oblasti vděčím za mnohé také Martinu Fárkovi, Mohammedu Abbasovi a mnoha dalším přátelům z mezináboženského dialogu.

Kateřina Stojaspalová rozená Hartlová obrátila mou pozornost k hlubinné psychologii, která se díky ní mohla stát jedním z hlavních nástrojů mého porozumění dějinám křesťansko-muslimských vztahů.

Z odborníků, kteří mi byli a jsou velkou inspirací v bádání o mezináboženských vztazích i v religionistice vůbec, bych rád vděčně vzpomněl alespoň prof. Luboše Kropáčka, prof. Karla Skalického, doc. Ivana Štampacha, doc. Pavla Hoška a *last but not least* zesnulého prof. Jana Hellera.

Obsah

| | |
|--|----|
| Úvod..... | 8 |
| 1. Interdisciplinární přístup..... | 12 |
| k mezináboženským vztahům..... | 12 |
| 1.1. Pohled religionistiky..... | 12 |
| 1.1.1. Pavel Hošek..... | 14 |
| 1.1.2. Tomáš Halík..... | 16 |
| 1.1.3. Hans Küng..... | 18 |
| 1.1.4. Wilfred Cantwell Smith..... | 21 |
| 1.2. Pohled psychologie..... | 22 |
| 1.2.1. Sigmund Freud..... | 22 |
| 1.2.2. Carl Gustav Jung..... | 24 |
| 1.2.3. Gordon Allport..... | 26 |
| 1.2.4. Sociální psychologové..... | 28 |
| 1.3. Pohled sociálních věd..... | 31 |
| 1.3.1. René Girard..... | 34 |
| 1.3.2. Edward Said..... | 36 |
| 2. Komparace křesťanství a islámu..... | 38 |
| 2.1. Víra v Boha v křesťanství a v islámu..... | 38 |
| 2.2. Dějiny Božího zjevení v pohledu křesťanství a islámu..... | 39 |
| 2.3. Křesťanská a islámská etika..... | 44 |
| 2.4. Vztah náboženství a politiky v křesťanství a v islámu..... | 46 |
| 3. Dějiny křesťansko-muslimských vztahů..... | 48 |
| 3.1. Křesťanství v době před vystoupením..... | 49 |
| Muhammadovým..... | 49 |
| 3.2. Křesťanství a islám v době Muhammadově..... | 52 |
| 3.3. Křesťanství a islám v době arabských výbojů..... | 57 |
| 3.3.1. Náboženský a politický vývoj..... | 59 |
| 3.3.2. Postoje křesťanů k islámu..... | 66 |
| Jan Damašský..... | 69 |
| Theophanes Confessor (Vyznavač)..... | 70 |
| 3.3.3. Interdisciplinární komentář..... | 72 |
| 3.4. Křesťanství a islám v době reconquisty a křížáckých výprav..... | 73 |
| 3.4.1. Náboženský a politický vývoj..... | 73 |
| 3.4.2. Postoje křesťanů k islámu..... | 81 |
| Řehoř VII. | 85 |
| Tomáš Akvinský..... | 88 |
| 3.4.3. Interdisciplinární komentář..... | 89 |
| 3.5. Křesťanství a islám v době osmanských výbojů..... | 92 |

| | |
|--|-----|
| 3.5.1. Náboženský a politický vývoj | 93 |
| 3.5.2. Postoje křesťanů k islámu | 100 |
| 3.5.3. Interdisciplinární komentář | 105 |
| 3.6. Křesťanství a islám v době moderny | 108 |
| 3.6.1. Náboženský a politický vývoj | 109 |
| 3.6.2. Postoje křesťanů k islámu | 117 |
| Gotthold Ephraim Lessing | 125 |
| Johann Adam Möhler | 126 |
| William Muir | 127 |
| Samuel Marinus Zwemer | 128 |
| Karl Barth | 130 |
| 3.6.3. Interdisciplinární komentář | 132 |
| 4. Současný stav křesťansko-muslimských vztahů | 135 |
| 4.1. Náboženský a politický vývoj | 135 |
| 4.2. Katolická církev a islám | 141 |
| 4.3. Světová rada církví a islám | 148 |
| 4.4. Postoje vybraných křesťanů k islámu | 151 |
| 4.4.1. Louis Massignon | 152 |
| 4.4.2. William Montgomery Watt | 155 |
| 4.4.3. Kenneth Cragg | 156 |
| 4.4.4. Hans Küng | 157 |
| 4.4.5. Karl-Josef Kuschel | 160 |
| 4.4.6. Benedikt Peters | 161 |
| 5. Perspektivy křesťansko-muslimských vztahů | 163 |
| Závěr | 167 |
| Seznam literatury | 169 |
| Primární literatura | 169 |
| Sekundární literatura | 171 |
| Seznam příloh | 181 |

Úvod

„Připomínají dva vlaky jedoucí po téže koleji, které se nutně srazí.“¹ Tímto způsobem popsal vztah mezi křesťanstvím a islámem český zemský rabín E. K. Sidon.

V této práci bych se chtěl věnovat především křesťanskému „vlak“ a počínání jeho osádky v průběhu čtrnácti století křesťansko-muslimských vztahů. Ta nepochybně v některých případech viděla „vlak“ islámu přijíždět v protisměru. Přimělo ji to jen k přidání plynu bez ohledu na následky, anebo se snažila najít nějaké řešení (např. přehodit výhybku)? A jak je tomu se snahou předejít srážce dnes?

To jsou (metaforicky a velmi zjednodušeně řečeno) otázky, kterými se budu zabývat v této práci. Půjde v ní o zkoumání toho, jak se křesťané vyrovnávali a vyrovnávají s výzvou islámu coby „jiného“ světového náboženství. Širším kontextem tohoto zkoumání budou různé způsoby vztahování se k „jinakosti“ jako takové.

Název předkládané práce zní „Postoje křesťanů k islámu: Dějiny – současný stav – perspektivy“. Tento její půdorys se inspiroval cíli, které si pro své monumentální spisy „Das Christentum“ a „Der Islam“ vytyčil Hans Küng:

„Analyzována by měla být ještě dnes působící paradigmatika křesťanské a islámské **minulosti**, potom výzvy, které před křesťanství a islám staví **současnost**, a konečně by měly být rozebírány možnosti týkající se **budoucnosti**...“²

Ústřední téma budou představovat dějiny křesťanských postojů k islámu a zjišťování, co v nich jak fungovalo (resp. nefungovalo) v rovině náboženské, psychologické, sociální, politické atd. Nezbytností tedy bude snaha o interdisciplinární přístup, ve kterém by také mohl spočívat jeden z přínosů práce.

Tento mezioborový přístup bude uveden obecnou první kapitolou, věnovanou mezináboženským vztahům a přístupům k „jinému“ z hlediska závěrů různých vědních disciplín. V této části práce budou obecně vyloženy objevy a teoretické koncepty vybraných oborů a badatelů, které pak budou v dalším textu aplikovány na konkrétní témata z dějin a současnosti vztahů mezi křesťany a muslimy.

Má vlastní specializace je religionistická, přičemž z „pomocných“ religionistických disciplín se nejvíc věnuji psychologii náboženství. V

1 Kropáček, *Islám a Západ*, 162

2 Küng, *Das Judentum*, 757 (překlad vlastní)

úvodní kapitole budu také vedle vybraných religionistických konceptů (místa přesahujících do teologie či filosofie) rozebírat především psychologické aspekty postojů k „druhým“. Koncepty vzešlé z dalších vědních oborů budou zastoupeny především důležitou teorií „obětního beránka“ kulturního antropologa a literárního kritika Reného Girarda a neopominutelnou kritikou orientalismu literárního teoretika a komparatisty Edwarda Saida.

Druhá část práce bude metodologicky vycházet ze synchronického postupu komparativní religionistiky. Provedu v ní srovnání křesťanství a islámu z hlediska jejich víry v Boha, chápání Božího zjevení a jeho dějin, etiky i vztahu náboženství a politiky.

Nejrozsáhlejší část předkládané práce bude představovat kapitola třetí, vycházející především z diachronické metody religionistiky, resp. dějin náboženství. Budou v ní rozebírány dějiny vztahů mezi křesťanským (západním) a muslimským světem se zaměřením na způsoby, jakým křesťané v různých historických konstelacích přistupovali k islámu a muslimům. Tato část bude tedy především zkoumat křesťanské vyrovnávání se s islámem od doby Muhammadovy přes období rané muslimské expanze, následné protiofenzívy Západu a osmanských výbojů až k novému protiútoky západního světa v období kolonialismu.

Na tuto část obsahově i metodologicky naváže čtvrtá kapitola, věnovaná vztahům mezi Západem a islámským světem, křesťansko-muslimskému dialogu a spektru křesťanských postojů k islámu v období přibližně od konce druhé světové války do roku 2009.

V závěrečné páté kapitole se pak pokusím o shrnutí a vyhodnocení předešlých částí práce. Budu v ní rozebírat hlavní paradigmaty z dějin křesťanských postojů k islámu, přítomná v dnešním křesťanství. Z historie se budu snažit vyvodit ponaučení pro současnost a odhad možností vývoje do budoucna.

Práce je pokusem o podání uceleného obrazu křesťanských postojů k islámu od začátku dějin křesťansko-muslimských vztahů až do současnosti. Takto vymezený přístup s sebou samozřejmě nese nemožnost zacházet do detailů a nutnost mnoho věcí vynechávat.

Komparace křesťanství a islámu proto bude jen stručná a omezená především na témata, která hrála klíčovou roli v dějinách křesťansko-muslimských vztahů. Ani historická část si nebude činit nároky na úplnost. Půjde v ní především o přiblížení hlavních dějinných faktorů a hlavních tendencí, které se v křesťanských postojích k islámu v jednotlivých obdobích projevovaly a které budou v textu přiblíženy mj.

stručnými portréty vybraných osobností. Z praktických důvodů se také budu soustředit na západní postoje k islámu a východním křesťanům se budu věnovat převážně jen v případech, kdy Západ na jejich postoje později navazoval. Praktickými důvody bude limitován i rozsah kapitol věnovaných současnosti a perspektivám do budoucnosti.

Významných autorů, kteří se přínosně zabývali křesťansko-muslimskými vztahy a budu na ně tedy moci v práci navazovat, je dnes už dlouhá řada. Jak jsem již naznačil, ve snad největší míře budu vycházet z religionistických (nikoliv teologických) konceptů Hanse Künga. (Tohoto autora budu také jako jediného představovat jak v úvodní kapitole, tak i v kapitole o postojích současných křesťanů k islámu.) Dalšími pro můj text podstatnými autory (vesměs podobně jako Küng také interdisciplinárně zaměřenými) budou mj. Andrew Wheatcroft (autor vynikající knihy o předsudcích vůči „Nevěřícím“ v dějinách křesťansko-muslimských vztahů), John Tolan (autor neméně kvalitní práce věnované křesťanským představám o „Saracénech“) a Franco Cardini (autor monografie „Evropa a Islám“). Z českých prací musím zmínit alespoň „Na cestě k dialogu“ od Pavla Hoška či „Islám a Západ“ a další knihy Luboše Kropáčka.

Z prací prof. Kropáčka přebírám i způsob přepisování arabských slov do latinky.³ Podle jeho vzoru dávám přednost odbornému přepisu před transkripcí běžnou v médiích.

Bibli a korán cituji podle ekumenického, resp. Hrbkova překladu s vžitým způsobem odkazování na kapitolu a verš, resp. biblickou knihu. U koránských veršů uvádím jejich číslo podle Flügelova číslování a (tam, kde se liší) za šikmou čárkou také podle egyptského číslování.

Závěrem bych rád ještě připojil poznámku týkající se geneze této práce.

Můj první příspěvek věnovaný postojům křesťanů k islámu vznikl v roce 1994 a byl určen pro mezinárodní konferenci „Křesťanství – Judaismus – Islám“, která se v tom roce konala v Praze.⁴ Spíše než o „neutrální“ vědecký text v něm šlo o snahu katolického konvertity, který teprve nedlouho předtím objevil víru v Boha, přispět k dorozumění s jinak věřícími monoteisty. Tento cíl snad splnil, protože mi umožnil navázat mé první kontakty s muslimy a byl také později publikován v jejich časopise Hlas.⁵

3 Viz např. Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, 275

4 Machálek, *On the Relationship of Christians towards Islam*

5 Machálek, *O vztahu křesťanů k Islámu*

Na zmíněné konferenci jsem také mohl poznat přední české orientalisty, což umožnilo i publikování mého příspěvku v Novém Orientu.⁶ Tamtéž později vyšel také můj další text, ve kterém jsem se zabýval „obrazem nepřítele“ v dějinách i současnosti vztahů mezi Západem a světem islámu.⁷ V roce 1995 jsem také v rámci tohoto tématu provedl důkladnou dílčí sondu v podobě sepsání elaborátu „Poznámky k 900. výročí první křížové výpravy“. Tento angažovaný text, navrhuující omluvu za křížové výpravy, jsem prostřednictvím prof. Skalického poslal do Vatikánu Papežské radě pro mezináboženský dialog.

Další důležitou inspiraci mi dodala cesta do Německa v roce 1998, kde jsem se setkal s Hansem Küngem (a dostal od něj jeho knihu „Das Christentum“, které v této práci hojně využívám) i s dalšími německými účastníky mezináboženského dialogu či odborníky na křesťansko-muslimské vztahy.

V rámci svého promyšlení historického vývoje vztahů mezi křesťanstvím a islámem jsem si vyzkoušel mj. i jejich beletristické zpracování.⁸ Mé porozumění celé složitosti křesťansko-muslimských vztahů se také výrazně prohloubilo díky několikaletému soužití s muslimským zahraničním studentem, plnému každodenních rozhovorů o křesťanství a islámu.

To již bylo v době rozruchu kolem „islámského extremismu“, terorismu a anti-terorismu po 11. září 2001, kdy význam uvedených témat dramaticky vzrostl. Právě na problematice „islámského extremismu“ jsem si vyzkoušel možnosti interdisciplinárního přístupu, usilujícího o syntézu poznatků různých vědních oborů.⁹ Hlubinně psychologickému pohledu na dějiny západních postojů k islámu jsem se věnoval ve studii „Islam jako ekran projekce“, která mi před časem byla přijata k uveřejnění v polském religionistickém periodiku *Przegląd Religioznawczy*. A horkou současností křesťansko-muslimských vztahů jsem se zabýval roku 2007 v příspěvku o papeži Benediktu XVI.¹⁰

Předkládaná práce je tedy výsledkem dlouhé cesty. Jsem vděčný Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy, že mi umožnila přistoupit k jejímu částečnému završení v rámci mého doktorského studia religionistiky na této fakultě.

6 Machálek, O vztahu křesťanů k islámu

7 Machálek, *Obraz nepřítele je cestou do pekel*

8 Machálek, *Dějiny potomků Abrahamových*

9 Machálek, *Interdisciplinary approach to „Islamic extremism“*

10 Machálek, *Papež Benedikt XVI. a křesťansko-muslimský dialog*

1. Interdisciplinární přístup k mezináboženským vztahům

Svět islámu hraje v církevních dějinách roli „privilegovaného“ *jiného*, vůči kterému se křesťanstvo nejčastěji vymezovalo. Klíčovým tématem této kapitoly budou právě pohledy na „jinakost“ druhých v rámci mezináboženských a mezikulturních vztahů. Podle některých dnešních autorů je specifíkem křesťanského Západu „přístup, ve kterém naše interpretace transformují ‚jiného‘ do pouze ‚dalšího‘ nás samotných“.¹¹

„Před religionistikou i před teologií náboženství dnes stojí zcela zásadní výzva: jak tematizovat (kulturně a nábožensky) *jiné* (či jak se k *jinému* vztahovat), aniž bychom ho zároveň nutně převáděli na stejné... Obě disciplíny se dnes musí vyrovnávat s fenoménem multikulturality a multireligiozity globalizovaného světa a s otázkou po mezích západního kulturního univerzalizmu, ať už v jeho osvícensko-vědecké nebo v jeho monoteisticko-teologické podobě. Novým společným úkolem a polem spolupráce religionistiky a teologie je proto úsilí o mezikulturní dorozumění, resp. o mezikulturní a mezináboženský dialog s náležitým respektem k jinakosti jiného a zároveň k zachování vlastní identity a integrity.“¹²

Přístupy k „jinakosti“ tematizují badatelé v různých oborech. V dalším textu budou představeny vybrané koncepty religionistů, psychologů a autorů z oblasti sociálních věd.

1.1. Pohled religionistiky

Snad každý úvod do religionistiky se více či méně podrobně zabývá rozdílem mezi religionistikou a teologií. Tento rozdíl lze definovat na příklad takto:

„Religionistika je empirickou vědou, zatímco teologie je normativní, apologetickou, deduktivní vědou, vycházející z premis, jejichž pravdivost se předpokládá, ať už na základě víry nebo racionálního uvažování. Ostatně, na rozdíl od teologie, religionistika je antropologickou vědou, protože vychází od člověka jako subjektu, nositele náboženství.“¹³

11 Viz pohled prof. Bálagangádhary (Fárek, „Pohan v jeho zaslepenosti...“, 257)

12 Hošek, Na cestě k dialogu, 17–18

13 Komorovský, Religionistika, 117 (překlad vlastní)

Teologie je tedy disciplína vycházející z křesťanské (případně islámské, židovské či jiné) víry, zatímco religionistika (podle K. P. Tieleho) „není ani křesťanská ani muslimská věda, je to prostě věda“.¹⁴ Religionistika tedy na rozdíl od teologie k mezináboženským vztahům zdánlivě přistupuje „objektivně“ či „neutrálně“. Ve skutečnosti ovšem religionistika vznikla na půdě „křesťanské“ Evropy a podle některých autorů (např. S. N. Bálagangádhary) je jejím „teoretickým konceptem sekularizovaná křesťanská teologie, která...přestala být většinou autorů dostatečně reflektována“.¹⁵ To se týká už samotného pojmu (různých) „náboženství“ a tedy i přístupu k mezináboženským vztahům.

„Vynález ‚náboženství‘ coby obecného druhového pojmu, pod nějž je možné zahrnout ‚čeledi‘ jako je křesťanství, židovství, buddhismus, islám apod., je poměrně moderní – pochází od cambridgeských osvícenských filozofů 17. století... Skutečnost, že Evropané vztáhli svůj pojem ‚náboženství‘, naplněný představami, vyplývajícími z jejich zkušeností s křesťanstvím (nadto hlavně jen s křesťanstvím jejich doby), na nepřehledné množství prvků mimoevropských kultur – kterým pak dali jména jako ‚hinduismus‘ a ‚buddhismus‘ – rovněž souvisí s jejich nikoliv neproblematickým eurocentrickým viděním světa. První evropští ‚objevitelé‘ nových kontinentů prostě předpokládali, že tam musí být ‚něco jako křesťanství‘ a podle tohoto očekávání ve svých hlavách pak zpracovali a ‚přitesali‘ mnohé jevy, s nimiž se tam setkali a které jim něčím připomínaly jejich vlastní náboženství.“¹⁶

V další části této kapitoly bude řeč o čtyřech pro dané téma důležitých religionistech. Nejprve bude představeno rozlišení konceptů exkluzivismu, inkluzivismu, pluralismu a postpluralismu podle knihy Pavla Hoška „Na cestě k dialogu“. Pak bude zmíněn koncept perspektivismu a další myšlenky Tomáše Halíka. Dále bude řeč o konceptech mezináboženských vztahů u Hanse Künga, o Küngově rozlišování tří náboženských „rodin“, jeho teorii střídání paradigmat v dějinách náboženství a o projektu Světový étos. Jako poslední bude zmíněn Wilfred Cantwell Smith a jeho pojetí religionistiky jako personalistické a dialogické vědy. Tito čtyři religionisté všichni jsou či byli také teology, v rámci jejich religionistických konceptů je však dle mého názoru klíčová jejich schopnost reflektovat vlastní náboženské či kulturní předporozumění.

14 Komorovský, Religionistika, 119 (překlad vlastní)

15 Fárek, „Pohan v jeho zaslepenosti...“, 255

16 Halík, K předpokladům mezináboženského dialogu, 68

1.1.1. Pavel Hošek

Religionista a protestantský teolog Pavel Hošek (*1973) ve své průkopnické práci „Na cestě k dialogu: Křesťanská víra v pluralitě náboženství“ rozebírá postoje k „jinakosti“ jinověrců ve třech tradičních modelech (exkluzivním, inkluzivním a pluralistickém).

Exkluzivismus (nebo také partikularismus) zjednodušeně řečeno „vychází z přesvědčení, že právě ‚naše tradice‘ (ať už hovoří muslim, buddhista či křesťan) je nejlepší, resp. jediná správná“.¹⁷ Exkluzivisté pokládají pouze své náboženství za pravdivé či vedoucí ke spáse a na význam jiných náboženství pohlížejí skepticky. O víru druhých se zpravidla ani nezajímají nebo se o ni zajímají jen v rámci misijní činnosti. V exkluzivismu jde „především o vymezení vlastní identity, ne o vztah s druhými“.¹⁸ Podobně tomu však může být i v inkluzivismu.

„Hlavní a nejlépe viditelný rozdíl obou pojetí je v tom, že zatímco jiný je v tradičním /křesťanském/ exkluzivismu (a priori!) viděn v temných barvách (nedostává se mu zjevení a pravděpodobně ani spasení), /křesťanský/ inkluzivismus volí (a priori!) mnohem optimističtější perspektivu (jiný je obdařen jak zjevením, tak spasením v hojné míře). Obě pojetí ovšem k tomuto soudu jiného vůbec k ničemu nepotřebují.“¹⁹

Podle inkluzivistů je pouze jejich náboženství pravdivé a spásné, jiná náboženství však mají na jeho pravdě a cestě ke spáse podíl (jejich vyznavači mohou po této cestě kráčet, aniž by o tom věděli).

„Inkluzivismus je v tomto smyslu (podle některých) měkčím, případně zdvořilejším (nebo také záladnějším) typem exkluzivismu resp. partikularismu. Vůči jinověrcům je každopádně mnohem ‚laskavější‘ a optimističtější (a diplomatičtější) než exkluzivismus, leckdy je ovšem tato velkorysost vnímána jako nevítané ‚přemožení objetím‘ a jako akt myšlenkové kolonizace. Jiný nedostává šanci definovat se sám, naopak, inkluzivismus rozumí jinému lépe než on sám sobě. V jistém smyslu je tak inkluzivismus problematičtější než tradiční exkluzivismus, protože je méně transparentní a v jistém smyslu je to vlastně rafinovanější asimilace jiného.“²⁰

17 Hošek, Na cestě k dialogu, 66

18 Hošek, Na cestě k dialogu, 66 (pozn. 270)

19 Hošek, Na cestě k dialogu, 75

20 Hošek, Na cestě k dialogu, 90

Podle pluralistů je inkluzivismus „stále ještě neomluvitelně elitářské pojetí“.²¹ Jejich teze zní, že různá náboženství mají společnou podstatu, jsou si navzájem rovna a všechna jsou v zásadě stejně pravdivá. Pluralismus chápe jednotlivá náboženství „jako partikulární uskutečnění (exempláře) náboženství (singulár) jakožto obecně lidské skutečnosti... Všichni mají dílčí pravdu a jejich výpovědi si protičejí jen zdánlivě.“²²

„Pluralisté také musejí čelit námitce, že se sami dopouštějí toho, co nejvíce kritizují u exkluzivistů a inkluzivistů /tj. tvrzení, že se jinak věřící ohledně povahy Poslední skutečnosti zásadně mýlí/... Pluralisté sami ovšem mají za to, že muslimové adorující Alláha, křesťané uctívající trojjediného Boha, hinduisté spějící k identitě atmanu s brahmou, buddhisté toužící po nirváně – ti všichni se nakonec vztahují k téže Poslední skutečnosti, jen prostřednictvím různých (v zásadě zaměnitelných) jmen či symbolů. Tento předpoklad je ovšem pro drtivou většinu věřících všech tradic naprosto nepřijatelný.“²³

Pluralisté jsou tedy podobně „elitářští“ jako exkluzivisté, protože jsou přesvědčeni o tom, že jen oni („shora“) vidí, že jednotlivá náboženství jsou jako stezky vinoucí se po úbočích téže hory k témuž vrcholu, zatímco „pošetilí“ vyznavači jednotlivých náboženství to nechápou.²⁴ „Otázkou také zůstává, k čemu je dobrý mezináboženský dialog, který pluralisté velmi doporučují, jestliže předem relativizujeme resp. neutralizujeme všechny rozdíly a všechna specifika.“²⁵

Všechna tři uvedená paradigmata – exkluzivismus, inkluzivismus i pluralismus – tedy podle Pavla Hoška „selhávají právě vzhledem ke svému více či méně reflektovanému totalitnímu nároku. Žádné z těchto tří paradigmat nenaslouchá jinému v jeho jinakosti, žádné tuto jinakost dostatečně nereflektuje a nerespektuje.“²⁶

V poslední době ovšem dochází k pokusům integrovat přesvědčivé momenty každého z nich a zároveň se vyhnout jejich slabinám. Začíná se tak rýsovat čtvrté pojetí („postpluralismus“), které říká, že „výzva, kterou představuje setkání s jiným (setkání s tváří Druhého) v sobě zahrnuje etický imperativ: umlknout, naslouchat, vzdát se apriorních definic a monologických ‚teorií všeho‘“.²⁷ Postpluralisté se přiklánějí spíše k

21 Hošek, Na cestě k dialogu, 91

22 Hošek, Na cestě k dialogu, 95

23 Hošek, Na cestě k dialogu, 102–103

24 Hošek, Na cestě k dialogu, 103

25 Hošek, Na cestě k dialogu, 103–104

26 Hošek, Na cestě k dialogu, 18

27 Hošek, Na cestě k dialogu, 117

možnosti, že jednotlivé stezky se vinou po úbočích různých hor (tj. různá náboženství vyjadřují různé zkušenosti).²⁸

Sám Pavel Hošek ve své práci navrhuje model, který pracovně označuje jako „dialogický postupluralismus“. Tento model se filosoficky opírá o myslitele jako byli Martin Buber (zdůrazňující vztah já-ty) nebo Emanuel Levinas (hovořící o již zmíněném „setkání s tváří Druhého“).

„Až prostřednictvím dialogu mohu postupně poznávat sebe sama. I s mým vlastním sebepochopením narážím na prioritu vztahu. To ovšem neznamená relativizaci mé vlastní tradice či mého zakotvení v ní... Ovšem znamená to jistý pokorný agnosticismus v otázce, jak se má tradice vztahuje k jiným tradicím nebo lépe řečeno k tradicím jiných. To se smím dozvědět, lépe řečeno dozvídat, teprve a jenom prostřednictvím dialogu, v autentickém setkání s nimi.“²⁹

1.1.2. Tomáš Halík

Na Levinase a potřebu uznání jinakosti „jiného“ se odvolává také religionista, teolog, filosof a sociolog Tomáš Halík (*1948), a to i konkrétně v oblasti vztahů mezi křesťany a muslimy:

„V okamžiku, kdy se například v křesťanstvu prosadilo vědomí, že islám není prostě heretická varianta křesťanství, nýbrž ‚jiné náboženství‘ – ‚které jede na jiné koleji‘ – , byla paradoxně otevřena cesta k dialogu a toleranci. ‚Jiné jakožto jiné‘ mohlo být za určitých okolností smrtelným nepřítelem, za jiných zajímavým sousedem a potenciálním spojencem – to koneckonců vidíme na pestrých dějinách křesťansko-islámských vztahů. ‚Vlastní jakožto jiné‘ bylo daleko spíše vnímáno jako permanentní smrtelné ohrožení, jako deviace, nebezpečné trvalé zpochybnění vlastní identity. Velký moderní židovský myslitel Emanuel Levinas pravděpodobně sahá do hluboké dějinné zkušenosti svého lidu, když požaduje jako základ etiky ‚vzájemné uznání exterritoriality‘, nepřevádění cizího na vlastní, respektování Druhého jakožto Druhého v jeho odlišnosti – neboť právě skrze jeho odlišnost k nám mluví Ten zcela jiný, skrytý a tajemný Bůh.“³⁰

Halík zdůrazňuje právě nestejnost různých náboženství, o kterých podle něj jen velmi povrchní pozorovatel může tvrdit, že jsou všechna „vlastně stejná“:

28 Hošek, Na cestě k dialogu, 115

29 Hošek, Na cestě k dialogu, 158

30 Halík, Co je bez chvění, není pevné, 140

„Čím víc se zabývám studiem náboženství, tím víc naopak poznávám jejich *nestejnost*, pestrost, pluralitu a *nesrovnatelnost*, každé je jedinečné – a právě s poznáním této různosti roste má pokora a zdrženlivost při vyslovování úsudku o jejich hodnotě, byť by tento úsudek měl znít dobrácky a všechny šmahem nivelizovat. Nejsou stejná a náš pocit, že jsou ‚podobná‘, vyplývá hlavně z málo zaostřených čoček, ze špatné kvality našich dalekohledů, jimiž se na ně díváme. A otázka, jsou-li si svou hodnotou (měřenou vzhledem k čemu?) více nebo méně rovná, které je ‚vyšší‘ či ‚nižší‘, je – opakuji – lidmi nezodpověditelná.“³¹

Jako alternativu k exkluzivismu, inkluzivismu a pluralismu Halík promýšlí model perspektivismu. Podle perspektivistického pohledu je vidění a poznání každého člověka vždy omezeno a poznamenáno místem, kde stojí a odkud se dívá, tj. náboženské přesvědčení je vždy ovlivněno mj. kulturními, sociálními a psychologickými vlivy, ze kterých se nikdo nemůže vymanit.

„Hovořím-li o náboženství na rovině religionistické, pak hájím perspektivismus jako alternativu vůči naivní pozitivistické snaze hovořit o náboženství z nějakého odstupů a nadhledu ‚vědecké objektivitě‘: člověk si musí uvědomit, že nikdy (a nikdo) nemluví o náboženství ‚nezaujatě‘ a nemůže si nárokovat ‚božskou‘ pozici, v níž by mohl suverénně udělovat známky těm druhým... /Perspektivismus/ pokorně přiznává, že se dívá na Boha (či ‚celek skutečnosti‘) z určité perspektivy, odlišné od perspektivy druhé tradice; věří, že je možná určitá komunikace a vědomí komplementárnosti mezi pozorovateli z různých úhlů, ale nikdy dosažení pozice, z níž bych dokonale viděl celek či mohl bezchybně posuzovat jednotlivé pohledy.“³²

Tomáš Halík se také zabývá náboženskou nesnášenlivostí, a to zejména ve vztazích mezi Židy, křesťany a muslimy. Dospívá při tom k pozoruhodnému závěru, že za fanatickou intolerancí vyznavačů monoteistických náboženství stojí faktický polyteismus:

„Zamýšlím-li se nad typickou militantní mentalitou fundamentalistů (ať islámských či křesťanských nebo židovských), vybavuji si...jednu poznámku Slavoje Žižeka. Podle něj není hlavním zdrojem militantní náboženské nesnášenlivosti monoteistické lpění na exkluzivismu (výlučnosti, *majetnictví* jediné pravdy, jediného správného boha), jak se někteří domnívají. Fanatismus a násilí některých zastánců monoteistických náboženství spíš prozrazuje jejich skrytý polyteismus

31 Halík, Noc zpovědníka, 123–124

32 Hošek, S pořádně odřenou kůží, 99

(mnohobožství). Když věřící fanaticky nenávidí věřícího jiného náboženství, ve skutečnosti nenávidí nikoliv toho člověka, nýbrž jeho boha; věří, že jeho zápas s oním falešně věřícím je ve skutečnosti *zápas mezi různými bohy*, zápas jeho boha s tím druhým, falešným bohem, který nicméně existuje jako bůh. Skutečný monoteista je naopak tolerantní, protože, i když považuje věřícího v jiné bohy za člověka, který není osvícen pravou vírou, může ho respektovat, protože o něm nemusí věřit, že je nenapravitelně zlý.³³

1.1.3. Hans Küng

Švýcarský teolog Hans Küng (*1928), v posledních třech desetiletích stále více tíhnoucí k religionistice, rozpracoval jednotlivé modely mezináboženských vztahů především v knize „Světový étos: Projekt“. Rozebírá v ní tři strategie řešení „otázky pravdy“ a jejich dopad na „otázku míru“.³⁴ První z nich je „strategie opevňování“ (v Hoškově typologii odpovídající exkluzivismu), ke které jsou podle Künga nebezpečně náchylná zvláště prorocká náboženství (judaismus, křesťanství a islám).³⁵ Tuto strategii Küng charakterizuje jako „omezený postoj výlučnosti a nadřazenosti“, při kterém je náboženský „mír“ zaručen pouze „jediným pravdivým (státním) náboženstvím“.³⁶

Druhá je „strategie zlehčování“ (v Hoškově typologii odpovídající pluralismu), rozšířená především „mezi západními osvícenci“. Podle této strategie problém „pravda“ ve skutečnosti neexistuje, neboť každé náboženství je svým způsobem stejně pravdivé, a náboženský „mír“ se nejlépe dosáhne ignorováním všech rozdílů. Tento přístup podle Künga rezignuje na jakékoliv rozlišování a samozřejmě také nepřináší řešení, protože tváří v tvář „až příliš reálné a často smrtící rivalitě náboženských vyznání“ jenom ignoruje domněle už vyřešené problémy.³⁷

Třetí je „strategie objímání“ (v Hoškově typologii odpovídající inkluzivismu), typická zejména pro indická náboženství. Ani ta podle Künga „nepřináší skutečné řešení problému pravdy a tím skutečný příspěvek k míru mezi náboženstvími a národy“. Každé jiné náboženství je v ní totiž degradováno na nižší stupeň vlastního poznání pravdy a de

33 Halík, Stomu zbývá naděje, 59–60

34 Küng, Světový étos, 77

35 Küng, Das Christentum, 733

36 Küng, Světový étos, 77–78

37 Küng, Světový étos, 78–79

facto zbaveno své identity, což si žádné opravdové náboženství, které chce být věrné samo sobě nemůže nechat líbit.³⁸

Žádný z těchto tří přístupů tedy nevede k cíli, a proto Küng navrhuje čtvrtou, „ekumenickou strategii“, o které doufá, že může přispět „k míru mezi náboženstvími stejně jako k zachování a osvědčení jejich pravdy“.³⁹ K předpokladům tohoto přístupu podle Künga patří respekt k základním etickým, humánním hodnotám, schopnost sebekritiky a spojení ctnosti dialogu s ctností zásadovosti, tj. otevřenosti vůči druhým s pevností vlastního přesvědčení.

Küng dále rozpracovává dělení velkých náboženských systémů dnešního světa do tří náboženských „rodin“. Jsou to za prvé blízkovýchodní prorocká náboženství (judaismus, křesťanství a islám), která vycházejí „z pozice protějšku mezi Bohem a člověkem“ a vyskytují se v nich postavy proroků, za druhé indická mystická náboženství, jejichž základní ladění spočívá „ve sklonu k mystice a jednotě“ a typickou postavu v nich představuje mystik, a za třetí dálnévýchodní mudrcká náboženství, která „stojí ve znamení harmonie“ a vyskytuje se v nich postava mudrce.⁴⁰

Tři prorocká náboženství toho mají společného daleko víc mezi sebou než s náboženstvími indickými nebo čínskými. Jejich dějiny jsou navzájem provázané a utváření židovsko-křesťansko-muslimských vztahů souvisí s paradigmatickými změnami v průběhu dějin těchto tří náboženství.

Teorii střídání paradigmat neboli „celkových konstelací předsvědčení, hodnot a způsobu jednání“ zavedl Thomas S. Kuhn pro dějiny vědy a Hans Küng ji aplikoval na dějiny náboženství.⁴¹

V trilogii „Das Judentum“ – „Das Christentum“ – „Der Islam“ Küng podrobně popsal paradigmata tří monoteistických náboženství v historicko-systematickém srovnání. V každém z těchto náboženství je podle něj třeba rozlišit trvalou podstatu víry na straně jedné a měnící se paradigmata na straně druhé.

Trvalá podstata víry zahrnuje u každého z abrahamovských náboženství ústřední poselství, rozhodující událost zjevení a rozlišující prvek. V židovství se jedná o poselství „Hospodin je Bohem Izraele a Izrael Jeho lidem“, o událost osvobození z Egypta a zjevení na Sinaji a specificky židovskou víru v Izrael jako Boží zemi a lid. V křesťanství jde

38 Küng, Světový étos, 79–80

39 Küng, Světový étos, 84

40 Küng, Světový étos, 119

40 Küng, Evropa na přelomu epochy, 123

o poselství „Ježíš = Kristus“, o událost obratu v dějinách Izraele skrze příchod Ježíše z Nazareta a o jedinečně křesťanskou víru v Ježíše jako Božího Syna a Mesiáše. V islámu je poselstvím vyznání „Není boha kromě Boha a Muhammad je Poslem Božím“, událostí zpečetění dosavadních židovských a křesťanských zjevení zjevením daným Muhammadovi a rozlišujícím prvkem víra v Korán jako Boží Slovo a Knihu.

Tyto neměnné základy byly podle Künga v dějinách každé z abrahamovských tradic postupně předávány v šesti paradigmatech. V případě židovství se jednalo o předstátní kmenové paradigma (PI), paradigma doby královské (PII), teokratické paradigma poexilního judaismu (PIII), rabínsko-synagogální paradigma středověku (PIV), asimilační paradigma moderny (PV) a paradigma postmoderny (PVI). V křesťanství o židovsko-křesťanské apokalyptické paradigma (PI), starocírkevní helénistické paradigma (PII), středověké římskokatolické paradigma (PIII), reformační protestantské paradigma (PIV), osvícensko-moderní paradigma (PV) a ekumenicko-postmoderní paradigma (PVI). A u islámu o paradigma rané islámské obce (PI), arabské říšské paradigma (PII), klasické paradigma islámu jako světového náboženství (PIII), paradigma *‘ulamá’* a *súfi* (PIV), modernizační paradigma (PV) a postmoderní paradigma (PVI).⁴²

Hans Küng je také autorem projektu Světový étos a prezidentem stejnojmenné nadace. Cílem tohoto projektu je hledání etických hodnot, společných všem velkým kulturám a náboženstvím.

„H. Küng...hledá ve Světovém étosu hráz proti zániku lidstva; přitom nemyslí jen na fyzické sebevyhubení, nýbrž i sebelikvidaci vnitřní, totální vyprázdňení náboženské. Páteří náboženství (v singuláru i plurálu) je etika, příkazy ‚dekalogu‘ (Ex 20) jsou v nějaké podobě známy všude a odvědycky. Podle Künga by se mohly stát obecně uznávané náboženské normy iniciací celostního myšlení a tím onoho étosu, který je nezbytný k záchraně světa.“⁴³

Küngovy badatelské a dialogické aktivity jsou spojeny se snahou přispět k uskutečňování vize, spojené s následujícími třemi tezemi:

„Mír mezi národy není možný bez míru mezi náboženstvími, mír mezi náboženstvími nezavládne bez dialogu mezi náboženstvími a dialog mezi náboženstvími není myslitelný bez základního bádání o jednotlivých náboženstvích.“⁴⁴

42 Viz Küng, Po stopách světových náboženství

43 Balabán, Nelpění, 109

44 Mayerová, Mír mezi národy, 5

1.1.4. Wilfred Cantwell Smith

Kanadský religionista, teolog, islamista a arabista W. C. Smith (1916–2000) obohatil religionistiku svým odvážným návrhem nahradit slovo *religion* (náboženství) dvojicí polárních pojmů *personal faith* (osobní víra) a *cumulative tradition* (kumulativní tradice).⁴⁵ Zdůraznil tak potřebu rozlišovat mezi vírou jako existenciálním postojem konkrétního člověka a vírou ve smyslu „celého množství vnějších objektivních dat, které tvoří historické depozitum dosavadního náboženského života dotyčné komunity“.⁴⁶

Podle Smithe musí religionistika zkoumat nejen kumulativní tradici, ale také osobní víru, což znamená, že musí být „personalistická“ (zaměřená na nábožensky praktikující osoby – *persons*) a „dialogická“ (její součástí má být dialogická interakce se stoupenci studovaných tradic, bez jejichž zpětné vazby je religionistické bádání pochybné).⁴⁷

„/Smith vyslovuje/ zdánlivě radikální verifikační kritérium: že totiž žádná výpověď o daném náboženství není platná, pokud ji nepotvrdí jeho (vzdělání) stoupenci. Nicméně v praxi to znamená zcela uskutečnitelnou zásadu. Tam, kde je to možné, předložit odborné práce o té které tradici k lektorskému čtení praktikujícím příslušníkům této tradice.“⁴⁸

W. C. Smith také říká, že „není možné poznat nějaké náboženství, pokud zůstaneme pouhými vnějšími pozorovateli, bez osobní účasti. Žádné tvrzení o nějaké víře není pravdivé, pokud s ním její vyznavač nemůže souhlasit“. Konkrétně „žádné tvrzení o islámské víře není pravdivé, pokud je muslimové nemohou přijmout“.⁴⁹ Tato teze, kterou ocenil mj. i Hans Küng, je v rámci tématu „Postoje křesťanů k islámu“ zcela zásadní. Wilfred Cantwell Smith ji už roku 1963 výslovně formuloval tak, že „křesťané musí k islámu přistupovat v tom duchu, jak jej chápou sami muslimové. Jen tak je totiž možné zbavit se neblahých předsudků – pre-conviction.“⁵⁰

45 Hošek, Wilfred Cantwell Smith, 15

46 Vojtíšek, Podněty W. C. Smithe, 49

47 Hošek, Wilfred Cantwell Smith, 16

48 Hošek, Wilfred Cantwell Smith, 16

49 „No statement about Islamic faith is true that Muslims cannot accept.“ Citováno podle Mrázek, Role a osobnost badatele, 109

50 Floss, W. C. Smith, 17

1.2. Pohled psychologie

Psychologii přísluší významné místo jak při studiu náboženství, tak i při napomáhání mezináboženskému a mezikulturnímu dialogu. „Psychologie náboženství odvádí od dogmatismu a zatvrzelých pozic a otevírá cestu k porozumění tomu, jak se v psychice člověka odráží setkání s náboženskou tradicí a hledání odpovědí na základní otázky lidského života.“⁵¹

Psychologie může být velmi důležitá i pro porozumění dějinám vztahů mezi křesťany a muslimy. To se týká zejména hlubinné psychologie, která záhy po svém vzniku nastolila řadu „kacířských“ otázek, které už nikdy nebude možné smést ze stolu. Patří mezi ně i otázka, zda bojovná kritika islámu ze strany mnoha západních autorů představuje racionální záležitost, anebo je něčím, k čemu jsou její nositelé vedeni spíše iracionálními nevědomými motivy.

Vybraná témata týkající se nevědomí budou v dalším textu představena v pojednáních o Sigmundu Freudovi a Carlu Gustavu Jungovi. Zvláštní pozornost zde bude věnována obranným mechanismům, konkrétně mechanismu projekce.

O projekci bude řeč i v oddíle o Gordonu Allportovi, představiteli humanistické psychologie a autoru monografie o předsudcích. Kapitulu pak uzavře představení vybraných dalších témat sociální psychologie (např. psychologie davu či psychologického rozboru fanatismu).

1.2.1. Sigmund Freud

Psychoanalýze Sigmunda Freuda (1856–1939) vděčíme za objev skutečnosti, že většina našich duševních projevů je ovládána nevědomím, tj. temnou částí naší psýché, do níž naše vědomí vytěsňuje vnitřní city či tendence, které jsou nebezpečné nebo se neshodují s požadavky společnosti.

Vedle vytěsnění se náš psychický aparát může nepřijatelným či ohrožujícím citům, přáním, myšlenkám apod. bránit také dalšími obrannými mechanismy, jako je např. popření (odmítání uznat nepřijemná či úzkost vzbuzující fakta a jejich nahrazování pomyslnými fakty opačnými) nebo projekce (nevědomé přisuzování vlastních pudů, myšlenek, úmyslů a vnitřních konfliktů druhým).⁵²

V oblasti mezináboženských vztahů se z těchto mechanismů

51 Holm, Úvod do psychologie náboženství, 7

52 Viz Sillamy, Psychologický slovník, 31, 154 a 161

uplatňuje především projekce. V dějinách se stále znovu setkáváme s věřícími, kteří místo boje s temnotami ve vlastním nitru, kterému je učila jejich náboženství, raději bojují s vnějšími „nepřáteli“, do nichž si své vlastní temné stránky projektují.

„Projekce zahrnuje promítnutí či externalizaci toho, co je uvnitř. Filmový projektor promítá na prázdné plátno filmové představení. Člověk může stejně tak promítat své vlastní kvality na druhého člověka a vnímat je tak, jako by byly částí oné osoby, aniž by si uvědomoval, že kvality, které pozoruje na druhém, jsou ve skutečnosti jeho vlastní nežádoucí kvality.“⁵³

Za druhou možnou podobu mechanismu projekce lze označit očekávání (apercepci), „naučené schéma percepce, které upravuje, modifikuje, moduluje vnímané jevy“,⁵⁴ tj. výběrové vnímání jen toho, co se nám hodí, co odpovídá našim představám.

Při projekci ve freudiánském smyslu „subjekt připisuje snahy, přání atd., která v sobě popírá, druhému: rasista například projikuje své chyby a své nepřiznané sklony do opovrhované skupiny“.⁵⁵

„V rasistických postojích „se projevuje psychická a osobnostní patologie vzniklá v osobní historii jedince (skupiny). Významnou roli zde hrají tzv. narcistická traumata, kdy jedinec (skupina) byl znehodnocen, ponížen, odmítnut anebo nezažil dostatečné ocenění, v důsledku čehož v něm vznikl deficit.“⁵⁶

Autorem pojmu „narcismus“ je rovněž Sigmund Freud, který tento výraz, sloužící k označení „vztahu člověka k němu samému, respektive k vlastnímu Já“, vytvořil „podle bájného Narcise, jehož prokletím bylo věčně se zamilovaně shlížet ve svém vlastním zrcadlovém obrazu“.⁵⁷

Za známku narcismu lze označit i „přesvědčení jedince nebo skupiny, že je monopolním vlastníkem pravdy nebo nositelem dokonalosti.

Podobné projevy primitivního, nezralého narcismu lze najít na náboženské scéně v hojnosti.“⁵⁸

„Obraz sebe sama člověk často vidí krásnější než je skutečnost. Může se stát i jakousi modlou, jestliže ho člověk pozdvihne ke svému

53 Svámí Adžaja, Psychoterapie Východu a Západu, 64

54 Šípek, Projektivní metody, 14

55 Laplanche, Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, 401

56 Pöthe, Jako křesťan podpořím Židy, 10

57 Řičan, Psychologie náboženství, 198

58 Řičan, Psychologie náboženství a spirituality, 173

nejvyššímu duchovnímu i lidskému ideálu... Může se stát, že si člověk vytvoří boha či spíše modlu podle vlastních představ a tato modla mu slouží k jeho vlastní oslavě.⁵⁹

Spojování Boha s vlastním vyvyšováním a odsuzováním druhých tedy z psychologického pohledu souvisí s narcismem a projekcí.

1.2.2. Carl Gustav Jung

Zakladatel analytické psychologie C. G. Jung (1875–1961) se na rozdíl od Sigmunda Freuda nezabýval jen individuálním vědomím a nevědomím jednotlivých lidí, ale také kolektivním vědomím a kolektivním nevědomím.

„Specifický význam má Jungův pojem *kolektivního vědomí*. Zde je položen důraz na obsah toho, co je v daném sociokulturním okruhu více či méně jasně uvědomováno, tedy o názory a pocity, jež jsou součástí obecně sdíleného povědomí. Obsahy tohoto povědomí akceptuje většinový člověk dané kultury jako samozřejmou pravdu ‚zdravého rozumu‘, nepřijde mu na mysl, že jsou historicky a kulturně relativní.“⁶⁰

Co se týče *kolektivního nevědomí*, podle Junga obsahuje struktury společné celému lidstvu, zvané archetypy. Vedle této „všelidské“ roviny existují i další vrstvy, např. kolektivní nevědomí příslušníků jednotlivých kultur či národů.⁶¹

Těmito nevědomými psychickými strukturami, které se v různých částech světa částečně liší, analytická psychologie vysvětluje mj. i úspěšnost či neúspěšnost šíření různých náboženství.

Rozdíly v kolektivním nevědomí, zděděném po předcích křesťany na straně jedné a muslimy na straně druhé, by se daly vysvětlovat např. i minimální úspěchy staletých křesťanských snah o misijní působení mezi muslimy.

Také mechanismus projekce Jung popisuje zčásti jinak než Freud. Podle Junga projekce souvisí s archetypem stínu, který je součástí jak osobního, tak i kolektivního nevědomí. Jungova spolupracovnice Jolande Jacobiová o dvou formách tohoto archetypu píše:

„První z nich je osobní stín, který zahrnuje neprožívané nebo jen velmi slabě prožívané duševní rysy jedince. Druhou formou je kolektivní stín, který již patří ke kolektivnímu nevědomí a odpovídá

59 Smahel, Pedagogické a psychologické přepoklady [online]

60 Řičan, Psychologie náboženství a spirituality, 183

61 Viz Řičan, Psychologie náboženství a spirituality, 186

např. negativní postavě starého mudrce nebo temné stránce sebe sama; znázorňuje současně i odvrácenou stranu vládnoucího ducha doby, jeho skrytý opak. V lidské psychice působí obě tyto formy.“⁶²

Stín představuje opak toho, s čím se vědomě identifikujeme. Proto ho vytěsňujeme, popíráme, že je naší součástí, a projektujeme ho směrem navenek, do druhých lidí, kterým své vytěsněné vlastnosti připisujeme. Podle Junga „člověk projektuje nejen to, co považuje za negativní kvality, ale také své nejlepší a nejpozitivnější kvality, které zatím ještě není schopen přijmout a vstřebat do své vlastní osobnosti“.⁶³

Nejčastěji se ovšem lidé pokládají za dobré a své chyby a viny si promítají do druhých, které pak démonizují. Tento mechanismus, který mohou bezohlední vůdcové uvést do chodu v celých národech, „nám dovoluje proměnit toho, koho pokládáme za nepřítele, v ďábla nebo ve škodlivého parazita, kterého jsme oprávněni nenávidět, napadnout či vyhubit“. Uplatňuje se „při všech pogromech, etnických čistkách a válkách“.⁶⁴ Princip projekce tedy „vysvětluje všudypřítomnou praxi hledání *obětních beránek* a stojí u základu nejrůznějších předsudků vůči lidem, kteří nepatří do naší skupiny, ale náleží k jiným identifikovatelným skupinám“.⁶⁵

S předsudky a nesnášenlivostí exkluzivních skupin jakéhokoliv druhu souvisí i Jungovo vysvětlení fanatismu:

„Všechny tyto skupiny ve skutečnosti pochybují o své výlučné pravdě, a proto všichni sedí spolu a říkají tutéž věc tak dlouho, dokud jí nakonec neuvěří. Fanatismus je vždy příznakem potlačené pochybnosti. Můžete to studovat v historii Církve. V dobách, kdy církev začíná kolísat, stává se její vystupování fanatické nebo vznikají fanatické sekty, protože musí být uhašena skrytá pochybnost. Je-li někdo opravdu přesvědčen, je naprosto klidný a může o svém přesvědčení diskutovat jako o svém osobním hledisku bez zvláštního odporu.“⁶⁶

Provokativním způsobem se Jung vyjadřuje k otázce vzájemné neslučitelnosti různých náboženství. Náboženské výroky jsou podle něj ze své podstaty paradoxní a rozdíly mezi nimi nelze poměřovat tradiční aristotelskou logikou:

„...rád bych nadhodil otázku: což není myslitelné, že by mohlo

62 Citováno podle Knob, Archetyp stínu, 19

63 Svámí Adžaja, Psychoterapie Východu a Západu, 66

64 Stevens, Jung, 68–69

68 Stevens, Jung, 68

66 Jung, Analytická psychologie, 162–163

existovat i jediné rozhodnutí, kdy člověk nevystupuje jako ‚arbiter mundi‘, ale výslovně upustí od své subjektivity a zastává např. víru, že se Bůh projevil v mnoha jazycích a v četných způsobech zjevení a že všechny tyto výpovědi jsou *pravdivé*? Zejména námitka vznášena z křesťanské strany – že je přece nemožné, aby všechny nejprotichůdnější výpovědi byly pravdivé – si musí nechat líbit zdvořilý dotaz: rovná se jedna třem? Jak mohou tři být jedna? Může být matka pannou? A tak dále. Copak si ještě nikdo nepovšiml, že všechny náboženské výpovědi obsahují logické protimluvy a principiálně nemožná tvrzení, které dokonce tvoří podstatu náboženského výroku?⁶⁷

1.2.3. Gordon Allport

Také průkopník humanistické psychologie, Američan Gordon W. Allport (1897–1967), se zabýval mj. tématem projekce. Vedle Freudem či Jungem popsané „přímé projekce“ hovořil i o „mechanismu třísky a trámu“, nazvaného podle evangelního výroku „Jak to, že vidíš třísku v oku svého bratra, ale trám ve vlastním oku nepozoruješ?“⁶⁸

„Projekce ‚tříška–trám‘ je... jakási ‚percepční akcentace‘... Vidíme víc, než skutečně existuje, a to proto, že jde o obraz nevědomého stavu naší mysli. Rozdíl mezi tímto procesem a procesem, který jsme nazvali přímá projekce, nám pomohou shrnout slova anglického básníka Popea: ‚Oko žluté nenávisť vidí všechno žlutě.‘ Sama o sobě se tato slova vztahují na přímou projekci. Dodáme-li však: ‚...a všechno, co *je* žluté, ještě žlutější‘, zahrneme tam i mechanismus třísky a trámu.“⁶⁹

V práci „Jedinec a jeho náboženství“ (1950) Allport „rozvíjí psychologii osobnosti s ohledem na náboženské faktory“.⁷⁰ Rozlišuje zralou a nezralou osobnost a používá také pojmy zralý náboženský sentiment a nezralý náboženský sentiment.

„Zralý náboženský sentiment je na zkušenosti založená schopnost reagovat pozitivně na pojmově uchopitelné objekty a principy, jimž jedinec přisuzuje nejvyšší hodnotu pro svůj život a jež pokládá za nezměnitelné a centrální pro existenci vůbec.“⁷¹

Vyznačuje se funkční autonomií, což znamená, že zralá religiozita

67 Jung, Člověk a duše, 260

68 Matouš 7,3

69 Allport, O povaze předsudků, 408

70 Holm, Úvod do psychologie náboženství, 103

71 Holm, Úvod do psychologie náboženství, 104

působí jako svůj vlastní motivační faktor. Nezralá religiozita je naproti tomu „víc sluhou než pánem a její pudové síly jsou spíše potřebami a tužbami těla“.⁷²

V rámci našeho tématu lze za nejdůležitější rozdíl označit skutečnost, že nezralá víra je spojena s utvářením uzavřeného dogmatického systému, ve kterém pro pochybnosti žádného druhu není místo a musejí být potlačeny, a naopak zralá víra unese pochybnosti a je v ní místo pro kritické otázky:

„U zralého náboženského sentimentu/ víra a církve jsou vnímány diferencovaně a jedinec v nich vidí pozitivní i negativní stránky. Kdo v tomto sentimentu postrádá diferenciaci, nekriticky souhlasí s náboženstvím a nepřipustí nedostatky ve věrouce. To vede k vytěsňeným konfliktům, úzkosti a předsudkům.“⁷³

Tématu předsudků se Allport důkladně věnoval ve svém „O povaze předsudků“ (1954). Uvedl v něm definici, podle níž předsudek představuje „příznivý či nepříznivý postoj vůči osobě anebo věci, který člověk zaujímá předem, bez opravdové zkušenosti nebo bez ohledu na ni“.⁷⁴ Zpravidla jde o „odmítavý až nepřátelský postoj vůči člověku, který patří do určité skupiny, jen proto, že do této skupiny patří, a má se tudíž za to, že má nežádoucí vlastnosti připisované této skupině.“⁷⁵

Předsudky tedy úzce souvisí s představami jedné skupiny o jiné, nejčastěji „nepřátelské“ skupině, tj. se stereotypy. Stereotyp je podle Allporta „příliš silné přesvědčení spojené s nějakou kategorií. Jeho funkce spočívá v tom, že má ospravedlnit (racionálně vysvětlit) naše chování a postoj vůči této kategorii.“⁷⁶ Jedná se o fixní ideu, která má poskytnout ospravedlnění našemu kategorickému odmítání nějaké skupiny.⁷⁷

V kapitole „Náboženství a předsudky“⁷⁸ Allport říká, že „náboženství sehrává paradoxní roli: vyrábí předsudky a odstraňuje předsudky. Kréda velkých náboženství jsou sice univerzalistická – všechna kladou důraz na bratrství –, v praxi však často vyvolávají sváry a krutost.“⁷⁹ Hlavní důvod skutečnosti, že se náboženství vzdor svému univerzalistickému krédu často stává ohniskem předsudků, Allport

72 Holm, Úvod do psychologie náboženství, 104

73 Holm, Úvod do psychologie náboženství, 104

74 Allport, O povaze předsudků, 38

75 Allport, O povaze předsudků, 39

76 Allport, O povaze předsudků, 215

77 Srov. Allport, O povaze předsudků, 216

78 Allport, O povaze předsudků, 459–471

79 Allport, O povaze předsudků, 459

spatřuje v tom, že obvykle znamená více než pouhou víru - bývá jádrem celé kulturní tradice skupiny. Jeho původ může být sebevznešenější, ale rychle se sekularizuje, protože přebírá kulturní funkce.“⁸⁰ Zbožnost tedy „může být šikovnou maskou pro předsudky, které s náboženstvím nemají skutečně vůbec nic společného.“⁸¹

Podle Allporta „většina toho, čemu říkáme náboženský fanatismus, je výsledkem zaměňování etnocentrických zájmů s náboženstvím, kdy náboženství je používáno jako odůvodnění a ospravedlnění etnocentrických zájmů“.⁸² Rozdíly v náboženském přesvědčení sice existují a může kvůli nim docházet ke konfliktům, fanatismus však „vstupuje na scénu pouze tehdy, kdy se náboženství stává obhájcem nadřazenosti vlastní skupiny a příliš rozšiřuje pole své působnosti tím, že otevřeně pohrdá cizími skupinami z důvodů, které nemají nic společného s odchylkami v přesvědčení.“⁸³ Allport uzavírá:

„Jasná analýza požaduje rozlišovat ostře mezi funkční rolí náboženství u myšlenkově omezené, nezralé osobnosti na straně jedné a ve zralém, tvůrčím životě na straně druhé. Někteří lidé se halí do kmenového hávu tradičního náboženství, aby získali klid a jistotu; jiní sahají po univerzalistickém učení jako po spolehlivém vodítku pro své chování.“⁸⁴

1.2.4. Sociální psychologové

Sociální psychologii lze (slovy F. H. Allporta) definovat jako „vědu, která studuje chování individua, pokud jeho chování stimuluje jiná individua nebo je samo reakcí na jejich chování, a která popisuje vědomí individua, pokud je vědomím sociálních objektů a reakcí“.⁸⁵ Český psycholog náboženství Pavel Říčan uvádí:

„Sociální psychologie – stejně jako sociologie – bývá ve vztahu k náboženství často zaměřena redukcionisticky. Obrazoborecký étos psychologie se zde projevuje v dokazování, že v náboženských skupinách se uplatňuje stejná zákonitost jako ve skupinách jiných. Nárok náboženství na výlučnost (neboť kde je ve hře posvátno, tento nárok je stále znovu vznášen) se ve jménu těchto nálezu odmítá. Skomírající náboženské pospolitosti žijící jen z vyprázdněné tradice

80 Allport, O povaze předsudků, 459

81 Allport, O povaze předsudků, 461

82 Allport, O povaze předsudků, 462

83 Allport, O povaze předsudků, 463

84 Allport, O povaze předsudků, 464

85 Nakonečný, Sociální psychologie, 9

nebo z jiných zdrojů, než proklamují, jsou snadnou kořistí této destruktivní kritiky. Vzácněji si výzkum klade obtížnější, pozitivní úkol: analyzovat specifický vliv živého náboženství na to, jak se vztahy mezi lidmi utvářejí a jak jsou prožívány. (Právě to je ovšem přednostním úkolem psychologie náboženství chápané jako religionistická disciplína.)⁸⁶

Na tento specifický vliv náboženství (konkrétně křesťanství a islámu) v kladném smyslu upozorňuje současný německý psycholog náboženství Bernhard Grom:

„Křesťan nebo muslim může pozitivní zájem, který zakouší od svého bližního, chápat jako znamení, pozvuzení a jako součást víry, že je Bohem stvořený (= Bohem chtěný) a Bohem oslovený skrze Proroka nebo skrze Jeho sebezjevení v Ježíši, víry, která prožívanou mezilidskou náklonnost transcenduje, což znamená, že tato náklonnost je plně svobodná od náladovosti a egoismu, je bezvýhradná.“⁸⁷

Vrátíme-li se však k úvodnímu citátu Pavla Říčana, sociální psychologie náboženství často poukazuje na to, že i v mezináboženských vztazích se uplatňují stejné psychologické mechanismy jako ve vztazích mezi jinými skupinami, tj. protiklad mezi „vlastní skupinou“ a „cizí skupinou“, kolektivně sdílené stereotypy, které vždy vypovídají především o skupině, která je používá, skupinové konflikty zapříčiněné střetem zájmů atd.

Zajímavé psychologické odvětví, svým způsobem starší než sociální psychologie v užším slova smyslu, představuje psychologie davů. Této disciplíně položil základ Gustav Le Bon prací „La psychologie des foules“ z roku 1895.

„Základní Le Bonova teze říká, že dav tvoří shluk lidí, v němž každý jedinec, který je jeho součástí, se v této situaci mění: vytváří se zde ‚duše hromadná‘, ‚duše davů‘. Davy v tomto smyslu netvoří individua, která se náhodou shromáždila, nýbrž srovnatelná masa lidí, v níž se ‚uvědomělá osobnost jedince rozplývá‘, vytváří se ‚duševní jednota davů‘. Lidé v davu ‚cítí, myslí a jednají způsobem naprosto odlišným, než by cítili, myslili a jednali o samotě‘. ‚V hromadné duši se stírají intelektuální schopnosti jedinců – a tedy jejich individualita‘, objevuje se ‚převaha osobnosti neuvědomělé, zbarvení citů a myšlenek v tomže smyslu sugescí a nákazou, snaha přeměnit sugerované myšlenky bezprostředně v činy – to jsou přední vlastnosti individua v davu‘ (Le Bon). Podle Le Bona ‚dav je často zločinný..., ale často je také

86 Říčan, Psychologie náboženství, 131

87 Grom, Religionspsychologie, 176 (překlad vlastní)

hrdinský'. Davy jsou podle tohoto autora dráždivé a ‚povolné k podnětům‘, lehkověrné a přístupné sugescím, vykazují ‚jednoduchost citů‘ a vyznačují se nesnášenlivostí, autoritativností a konzervativností.⁸⁸

Le Bono ve své knize výslovně hovoří o tom, že davy vždy tíhnou k fanatismu a že tento fanatismus na sebe vždy bere náboženskou formu. Jakékoliv politické, sociální či jiné víry jsou davy ‚přijímány jen tehdy, vezmou-li na sebe formu náboženskou, která je staví mimo diskusi. Kdyby bylo možné docílit, aby davy přijaly ateismus, nabyly by zcela prudké nesnášenlivosti a žáru náboženského citu...‘⁸⁹

I současný německý psycholog Günter Hole v zásadě potvrzuje Le Bonův postřeh, že fanatismus má vždy ‚náboženský‘, přesněji řečeno ideologický ráz. Uvažování fanatických, resp. zfanatizovaných lidí ‚je podřízeno akceptované ideologii. Dochází k její absolutizaci, fanatici nejsou schopni kritického myšlení. Určitý názor je pro ně subjektivně významný a za všech okolností závazný, má charakter víry, i když nemusí být primárně náboženský.‘⁹⁰ Hole přitom klade důraz na rozdíl mezi ‚normální náboženskou vírou‘ a ‚fanatickou fixací obsahů víry‘, což připomíná rozlišování ‚osobní víry‘ a ‚kumulativní tradice‘, které už jsme poznali u W. C. Smithe.

‚Náboženská víra v užším smyslu může být základem pro spolehlivé a obšťastňující zakotvení v životě, jestliže díky své volnosti a pocitu bezpečí nepotřebuje permanentní hektické ujišťování nebo přísné prosazování. Předpokladem je, že náboženská socializace a utváření víry mohly proběhnout do jisté míry beze strachu a bez specifické neurotizace. Takto chápaná víra odpovídá spíše osobní ‚důvěře‘ (fiducia), možnosti ‚spolehnout se‘, a nikoliv víře v určité ‚obsahy víry‘, nebo dokonce jejich ‚ujišťování‘ nebo fixaci navzdory pochybnostem již v základu... Fundamentalistické fixaci a ujišťování o obsahu víry i fanatické výlučnosti a prosazování za každou cenu je naprosto cizí následující: klidná důvěra, vnitřní uzemnění, víra bez potřeby ujišťování, připuštění otevřenosti směrem ven, zacházení s nedokonalostí a nedokonalými pravdami. V obou případech hraje určující roli psychodynamika hyperkompenzace strachu nebo pochybností...‘⁹¹

Fanatismus je tedy také často kompenzací komplexů méněcennosti.

88 Nakonečný, Sociální psychologie, 246

89 Le Bon, *Psychologie davu*, 35.

90 Vágnerová, *Psychopatologie pro pomáhající profese*, 693.

91 Hole, *Fanatismus*, 111-112.

Tyto komplexy lze „překonat“ začleněním se do společenství, která svým členům dodávají pocit důstojnosti a ukazují jim obraz nepřítele. V tomto případě se leckdy objevuje dokonce i ochota obětovat pro příslušné společenství a víru život. Ochota k sebeobětování však v tomto případě není vyjádřením, ale naopak „nahrazením“ schopnosti milovat. Typičtí fanatikové „nedokáží doopravdy milovat. Milují ideje více než lidi, a zatímco jejich oddanost idejím je abnormálně silná, zůstává jejich odevzdání lidem blokováno... Nedostatek vcítění do pocitů druhých lidí... jim nedovoluje prožívat individuální situaci trpícího.“⁹²

Fanatici jsou svým ideálům ochotni obětovat jak vlastní životy, tak i životy druhých, zcela nevinných lidí. Podle současného amerického sociálního psychologa Alberta Bandury tak mohou s „čistým svědomím“ činit díky mechanismu „morální vyvážanosti“.

„Pro Banduru je psychicky velmi obtížné a traumatizující schvalovat a realizovat sankce a surové jednání vůči slušným lidem, vyznačujícím se adekvátními kvalitami lidskosti. Toto však může být uvolněno a člověk se zprošťuje závazků a výčitek svědomí, jakmile jsou tito lidé ‚odlidsťeni‘, nepohlíží se na potenciální oběti jako na humánní bytosti s plejádou citů, nadějí a zájmů, ale jako na nelidské tvory, nežádoucí a nepřátelské objekty určené ke zničení.“⁹³

Vedle dehumanizace k mechanismům morální vyvážanosti dále patří eufemistické označování, výhodné srovnávání, přenesení odpovědnosti, rozptýlení odpovědnosti, nevšímavost k důsledkům a přisouzení viny.⁹⁴ Tyto psychologické manévry však samozřejmě fanatiky nezbavují morální odpovědnosti za násilí, kterého se s jejich pomocí dopouštějí.

1.3. Pohled sociálních věd

Mezináboženské vztahy a postoje k „těm druhým“ je samozřejmě nutné zkoumat nejen z pohledu religionistiky a psychologie, ale také z hlediska mnoha dalších vědních disciplín. Tento text se zde z praktických důvodů omezí už jen na letmé naznačení možného přínosu tří sociálních věd – politologie, sociologie a kulturní antropologie.

„Politologie (v zahraničí většinou s termínem *politická věda* – *political science*) je vědní disciplína, jejímž předmětem zájmu je

92 Hole, *Fanatismus*, 113-114.

93 Mikšík, *Hromadné psychické jevy*, 235

94 Viz Čermák, *Lidská agrese*, 60–68

politika, tj. společenská činnost, pomocí které politické subjekty...prosazují moc a provádějí správu ve státě a mezi státy.“⁹⁵

Politologii tedy mezináboženské vztahy zajímají tam, kde jsou náboženství prostředkem k onomu prosazování moci.

„Politická síla je skutečně mocná ne tehdy, když reprezentuje „syrovou moc“, možnost vnutit druhým svou vůli násilím, nýbrž když disponuje symboly, které natolik korespondují s hlubokými, v nevědomí zakotvenými motivy lidského jednání, že vzbuzují respekt a autoritu i tam, kde už si loajalitu nelze vynutit prostředky síly a přímé kontroly; jinými slovy: i politická moc je opravdu mocná jen tehdy, má-li určitou auru posvátnosti.“⁹⁶

V tomto ohledu nepochybně platí cynická poznámka Wilfreda Cantwella Smithe, že pro politika jsou všechna náboženství „stejně užitečná“.⁹⁷ K běžným prostředkům politické praxe vždy patřila mobilizace mas prostřednictvím náboženských hesel a symbolů či používání náboženských rozdílů jako účelné záminky k vedení válek. Na druhou stranu je ovšem také možné využívat mírového potenciálu náboženství k řešení konfliktů.

Politologie hovoří o spolu-identitární funkci náboženství, který spočívá v tom, že náboženství (ve smyslu kumulativní tradice, nikoliv ve smyslu osobní víry) zakládá či posiluje identitu určitého politického společenství (zpravidla ve vymezení se vůči společenstvím s jinou kumulativní tradicí).

Všechny tyto faktory se uplatňovaly i v dějinách vztahů mezi „křesťanským“ a „islámským“ světem, ve kterých obě náboženství „nejednou poklesala až na úroveň ideologií dvou soupeřících táborů“.⁹⁸ Duchovní poselství tak bylo překryto ideologickou a mocensko-politickou rolí křesťanství a islámu v rámci různých kulturních okruhů. Tento fenomén se někdy objevuje i dnes, zdá se však, že manipulovatelnost mas náboženskými hesly je již poněkud menší než v minulosti. Podle globálního průzkumu BBC z roku 2007 nepokládá většina lidí za příčinu domněle „křesťansko-muslimských“ sporů náboženství, ale politické zájmy.⁹⁹

Podobnými tématy se zabývá i kulturní antropologie. „Antropologie je také o tom, jak si myslíme, že lidé přemýšlejí o lidech, nyní i v

95 Průcha, *Interkulturní psychologie*, 43

96 Halík, *Proměny světové náboženské scény* [online]

97 Štampach, *Mezináboženské vztahy v pojetí W. C. Smithe*, 73

98 Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, 227

99 Daňková, *Západ a islám*, 8

minulosti. A je i o mocenských vztazích mezi lidmi, mezi národy, kulturami a společnostmi“.¹⁰⁰

Antropologie se dnes definuje jako systematický výzkum „těch druhých“.¹⁰¹ „Díváme-li se na ‚toho druhého‘ a snažíme-li se ho pochopit, děláme to jako v zrcadle, přičemž naše vlastní zájmy a předpoklady se odrážejí v otázkách, jež klademe, i v odpovědích, které dostáváme.“¹⁰²

Antropologové se tak musejí zabývat i reflexí vlastních předporozumění. Velmi častá (zvláště také v pohledech Evropanů na svět islámu) je na příklad tendence vnímat vlastní kulturu jako rozvíjející se, zatímco kulturu druhých jako strnulou.

„C. Lévi-Strauss zdůrazňuje originalitu a přínosnost každé kultury a relativnost hodnocení jejich stacionární nebo kumulativní vývojové podoby. Za kumulativní pokládáme zpravidla ty kultury, které se vyvíjejí obdobně k naší, tj. jejichž vývoj má pro nás význam. Jiné kultury se nám zdají stacionární nikoli nezbytně proto, že takovými jsou, ale proto, že jejich vývoj pro nás nic neznamena, není měřitelný uvnitř referenčního systému, jehož používáme.“¹⁰³

V podobném kontextu mohou k mezikulturním a mezináboženským rozdílům přistupovat i sociologové.

„P. Berger...definuje náboženské tradice jako společensky konstruovanou realitu, jako symbolická universa, která poskytují orientaci a identitu členůmtoho kterého společenství. Jejich klíčovou vlastností je právě rozdílnost a specifická ve srovnání s jinými symbolickými univerzy. Náboženství je svého druhu sémantický kód, mřížka umožňující čtení a strukturování skutečnosti. Tuto mřížku člověk přijímá od komunity, v níž se narodil nebo v níž byl posléze socializován.“¹⁰⁴

V této souvislosti představuje důležité téma vztah mezi náboženstvím a kolektivní pamětí, kterou se zabýval francouzský sociolog Maurice Halbwachs. Jeho pojetí kolektivní paměti nevychází z jungiánského předpokladu kolektivního nevědomí, ale ze sociálního předávání této „paměti“ prostřednictvím jazykových struktur, každodenní zkušenosti, kognitivních rámců apod.¹⁰⁵

100 Davies, Kulturní antropologie, 5

101 Davies, Kulturní antropologie, 7

102 Bowie, Antropologie náboženství, 14

103 Kropáček, Duchovní cesty islámu, 210

104 Hošek, Na cestě k dialogu, 109

105 Nešpor, Václavík a kol., Příručka sociologie náboženství, 82–83

Pro porozumění dějinám křesťansko-muslimských vztahů je inspirativní i sociologický koncept skupinového konfliktu, který může být buď realistický (založený na konfliktu antagonistických zájmů), anebo nerealistický.

„U nerealistického konfliktu je za protivníka vybírán náhradní nebo umělý objekt, který se ocitá...v roli obětního beránka. Ten se pak stává terčem agrese, aniž by k tomu byl reálný důvod. Jde o rafinovanou formu leckdy docela záměrné politické manipulace, která slouží ventilaci společenského napětí a odvedení pozornosti veřejnosti od skutečných problémů (a jejich pravých viníků).“¹⁰⁶

V další části této kapitoly budou představeni dva na svém poli klíčoví autoři: René Girard, který důkladně rozebral právě mechanismus pronásledování obětních beránků, a Edward Said, jehož kritika orientalismu obsahuje pozoruhodnou analýzu konstrukce „jinakosti“ Východu, sloužící mj. k vymezení vlastní identity Západu.

1.3.1. René Girard

Francouzský myslitel René Girard (*1923) je autorem tzv. mimetické teorie (z řeckého výrazu *mimésis* = imitace, napodobování). V této teorii Girard vysvětluje rivalitu mezi lidmi, národy a náboženstvími mimetickou touhou, při níž obě strany chtějí totéž.

„Touha je podle něj něčím, co se lidská bytost učí, když roste a dosahuje úrovně napodobování druhých... Girardovým klasickým příkladem jsou dvě malé děti, které si hrají s hračkami. Ačkoli je dostatek hraček pro obě, stává se často, že jedno dítě si chce hrát přesně s tou samou hračkou, kterou si vzalo to druhé, právě proto, že ji má druhé dítě. Dvě ruce natahující se po téže věci. To znamená, že možnost soupeření či dokonce násilí není nikdy daleko od touhy, protože přesně nevíme, po čem toužit, a proto se učíme svým touhám od druhých.“¹⁰⁷

Mimetismus sice často vede k násilí, zároveň však také násilí reguluje, protože semkne celou společnost kolem izolované oběti. Právě pocit „posvátné“ jednoty při společně páchaném násilí Girard při rozboru bezpočtu mýtů nalézá v základech mnoha náboženských systémů. Celý mechanismus popisuje takto:

„Nakažlivé protiklady tíhnou mimeticky k polarizaci vůči protivníkům, jejichž počet stále klesá, až je tu konečně jen jediný, což

106 Gillernová, Buriánek, Základy psychologie, sociologie, 103

107 Kirwan, Evangelium podle sv. Jana, 22

dovoluje celému společenství, aby se vrhlo na jedinou zcela izolovanou oběť... Oběť tohoto ‚obětního beránka‘ uhasí ducha pomsty. Ukončí všechno nepřátelství a přinese klid a mír. Protože toto ‚řešení‘ přichází samo od sebe, téměř samočinně, nazývám ho ‚obětním mechanismem‘ nebo ‚mechanismem obětního beránka‘. A jestliže je vpleteno do tolika mýtů a struktur ležících v samotných základech náboženských soustav, pak je tomu tak, že archaická společnost nedisponovala, když násilí vrcholilo, ničím jiným, co by nastolilo nebo znovu zavedlo kulturní a náboženský řád.“¹⁰⁸

Ve své nejznámější knize „Obětní beránek“ se Girard věnuje tématu nevinné oběti, která nese břímě viny za celý kolektiv a je potrestána. Jedná se o druh projekce a předsudků vůči osobě, která nepatří do dané společnosti, ale patří do jiné identifikovatelné společnosti nebo skupiny.

Lidé, kteří pronásledují tyto „obětní beránky“, nakonec vždy dojdou k přesvědčení, že „určitá skupina lidí nebo i jen jediný člověk mohou nesmírně škodit celé společnosti přesto, že jsou vlastně poměrně slabí. Takové přesvědčení může vzniknout právě díky stereotypnímu obvinění, které zcela zjevně hraje roli prostředníka.“¹⁰⁹

Tento mechanismus se objevuje nejen v mytologiích, ale i v evangeliu. Zásadní rozdíl je však podle Girarda v tom, že zatímco mýty perzekuci fakticky obhajují, evangelia v příběhu Kristova ukřižování ukazují, že obětní beránek je zcela nevinný.

„Evangelia dělají všechno, co /starozákonní/ Bible udělala už před tím. Rehabilitují obětovaného proroka, neprávem obviněnou oběť, ovšem dodávají této rehabilitaci všeobecnou platnost.

Ukazují, že od založení světa oběti všech ‚pašijových‘ vražd byly oběťmi stejné davové náказы jako Ježíš.“¹¹⁰

V pohledu na vztah křesťanství a jiných náboženství by se Girard poněkud paradoxně dal označit za exkluzivistu, protože trvá na tom, že pouze křesťanství demaskuje a staví do ostrého světla mechanismus náboženského pronásledování.

„Girard považuje za důležité rozlišovat mezi ‚náboženstvím‘ a ‚evangeliem‘. Tam, kde křesťané považovali svou víru za ‚náboženství‘, upadali do stejných chyb jako většina ostatních náboženství, dopouštěli se ukrutností jako byly křížové výpravy,

108 Girard, Nedávná iniciativa Jana Pavla II., 78

109 Girard, Obětní beránek, 22

110 Křesťanství je nadřazené islámu, 11

pronásledování Židů a heretiků atd. Pokud jsme však pravdiví vůči ‚evangeliu‘, díváme se očima oběti, ukřižované a vzkříšené. Poznáváme, že bariéry mezi ‚nimi‘ a ‚námi‘ nejsou již déle udržitelné (‚ani Žid, ani Řek‘), protože jsme všichni Božími dětmi.“¹¹¹

1.3.2. Edward Said

Edward Said (1935–2003) pocházel z palestinské křesťanské rodiny. Většinu života strávil ve Spojených státech, kde působil mj. jako profesor anglické a srovnávací literatury na newyorské Kolumbijské univerzitě. Jeho nejvlivnějším dílem se stala kniha „Orientalismus“ z roku 1978, v níž analyzoval západní studium „orientálních“ kultur.

Said podrobil rozboru obraz „Orientu“ v západních odborných i uměleckých dílech a dospěl k závěru, že tento obraz je víceméně účelově vytvořeným diskursem, který má s reálným životem v mimoevropských kulturách jen málo společného.

„Podle Saida Orient jako takový neexistuje, je vytvářen, vynalézán, orientalizován. Klíčovým pojmem ve vztahu mezi evropským, potažmo západním, světem a Orientem je moc. Tento vztah není založen na rovnocenném ‚stýkání a potýkání se‘ (encounter), ale je primárně určován parametry moci, opozicí nadřazenost – podřízenost a jejich homologii: Západ – ne-Západ, civilizace – barbarství, pokrok – zaostalost, rozum – iracionální mysticismus, mravnost – sexuální zvrhlost, křesťanství – islám / buddhismus / hinduismus / animismus apod. ... Jedním z nejobecnějších rysů orientalismu... je upírání práva na sebe-zastoupení (self-representation), jakési ‚my vaší kultuře rozumíme lépe, než budete kdy moci vy sami‘.“¹¹²

I když součástí „Orientu“ jsou kultury spojené s různými náboženskými tradicemi, v orientalistickém diskursu připadá nejvýznamnější role islámu. Said se v „Orientalismu“ zabývá především „eurocentrickými předsudky vůči arabsko-islámským národům a jejich kultuře“¹¹³ a snaží se doložit, že „západnímu publiku je předkládána zásadně nesprávná reprezentace islámu“.¹¹⁴ Zaměření své knihy vysvětluje takto:

„...v podstatě pouze Arabové a islámský Orient představovali pro Evropu nepodcenitelnou konkurenci v politické, intelektuální a po

111 Kirwan, Evangelium podle sv. Jana, 25

112 Zdrálek, 300 [online]

113 Edward Said [online]

114 Said, Orientalismus, 307

jistý čas také ekonomické oblasti. Po většinu svých dějin je tedy orientalismus poznamenán problematickým postojem Evropy k islámu, a právě tento citlivý aspekt orientalismu je jedním z hlavních témat mé práce.“¹¹⁵

Said ve své práci také poukázal na spojení celé orientalistiky s evropskou koloniální expanzí, za což si vysloužil mnoho kritiky. Jeho kritikové konstatovali, že Saidův pohled na západní bádání o islámu je příliš jednostranný a zevšeobecňující. Nesporný je však i velký přínos Saidova „Orientalismu“.

„...Saidova zásluha spočívá v tom, že rozptýlené prvky kritiky orientalismu redukoval na společného jmenovatele a tak založil novou tradici diskursu. Said vytvořil kontrateorému. Tak jako teoréma tvrdila, že existuje přesný vztah mezi Araby a jejich oživující esencí – islámem, protiteoréma odhalila přesný vztah mezi prací orientalisty a regulační funkcí ideje Orientu při konsolidaci sebepochopení Západu.“¹¹⁶

115 Said, *Orientalismus*, 89–90

116 Drozdíková, *Obraz Orientu*, 23 (překlad vlastní)

2. Komparace křesťanství a islámu

Křesťanství a islám tvoří spolu s judaismem „rodinu“ navzájem příbuzných „abrahamovských“ či „blízkovýchodních prorockých“ náboženství. Představují dva ucelené náboženské systémy, které se v mnoha věcech shodují, v jiných liší a v řadě oblastí konstatování shod či rozdílů není jednoznačné (mechanické srovnávání křesťanských a islámských teologických výroků a pojmů není možné vzhledem k odlišnému myšlenkovému a jazykovému kontextu).

Následující text bude jen velmi stručným náčrtem komparace křesťanství a islámu v klíčových oblastech jako je víra v Boha, pohled na dějiny Božího zjevení, etika a společenský dopad náboženství. Z postav bible a koránu bude věnován největší prostor Kristu, který je stálým tématem křesťansko-muslimských diskusí, a Abrahamovi, Sáře, Hagaře, Izákovi a Izmaelovi coby symbolickým postavám, od kterých křesťané a muslimové odvozují svůj původ.

Srovnání budou vycházet především z komparativní religionistiky, místy se však nepůjde vyhnout ani exkurzům do dějin náboženství. U témat jako jsou postoje k válkám či vztah náboženství a politiky je totiž obzvlášť zajímavá právě komparace vývoje obou náboženství.

2.1. Víra v Boha v křesťanství a v islámu

Slovo „islám“ znamená „odevzdání se /Bohu/“ a muslim je „ten, který se odevzdává“. V tomto smyslu by mohli být za muslimy označováni i křesťané. Podle Hanse Künga také Ježíš hlásal „odevzdanost (,islám’) Bohu, která má ovšem zahrnovat celý život a všechny lidi, dokonce i nepřátele“.¹¹⁷

Tentýž autor vypočítává čtyři společné rysy víry v Boha v křesťanství a v islámu (a v judaismu): Věřící uvedených náboženství jsou zajedno ve víře v jediného Boha a v opozici vůči polyteismu i „moderním bohům“; jsou zajedno ve víře v Boha, který se zjevuje a působí v dějinách; jsou zajedno v tom, že Bůh je protějškem člověka, oslovitelným v modlitbě; a jsou zajedno ve víře, že Bůh je „milosrdný a slitovný“¹¹⁸ (každá súra koránu s výjimkou jediné začíná *basmalou*, tj. slovy „Ve jménu Boha, Milosrdného, Slitovného“).

117 Küng, Ess, Křesťanství a islám, 97

118 Küng, Ess, Křesťanství a islám, 124–125

Podobné jsou i způsoby uctívání Boha „modlitbou, almužnami a postem“, což jsou tři z pěti pilířů islámu, připomenuté jako styčné body s křesťanstvím Druhým vatikánským koncilem.¹¹⁹ Také pouť do Mekky coby další z těchto pilířů má své obdoby v poutích křesťanů. Kontroverzi mezi křesťany a muslimy však představuje pilíř základní, kterým je vyznání víry neboli *šaháda*.

Ve srovnání s křesťanským vyznáním víry je *šaháda* velmi stručná: „Vyznávám, že není boha kromě Boha a Muhammad je posel Boží.“ Křesťané naproti tomu v nicejsko-cařihradském krédu podrobně vyznávají svou víru v Boha trojjediného, v Otce, Syna a Ducha Svatého. Zatímco křesťané nepřijímají druhou část *šahády*, muslimové zase odmítají všechny články křesťanského vyznání víry, které se týkají Trojice a Božího vtělení v Ježíši, které považují za pokažení monoteismu a za nepřipustné teologické spekulace.

„Korán se totiž staví silně podezíravě k teologické spekulaci a zamítá ji jako *zann*, samolibé dohady o věcech, které patrně nikdo nemůže znát či dokázat. Křesťanská učení o Vtělení a Trojici se zdály nejnázornějšími příklady *zannu* a není divu, že muslimové tyto pojmy označili za rouhání. Bůh byl, stejně jako v judaismu, zakoušen spíše jako morální imperativ.“¹²⁰

Zatímco v křesťanské zbožnosti hraje velkou roli víra, že se Bůh stal člověkem a že Syn Boží se z lásky k nám ponížil a zemřel za naši spásu, islám zdůrazňuje spíše majestát a absolutní transcendenci Boží. Někteří křesťané však ve vztahu k tomuto protikladu mluví o komplementaritě, o tom, že dialogu s muslimy vděčí právě za zhodnocení transcendence, která v jejich příběhu Krista, který se stal člověkem, přišla zkrátka.¹²¹

Možným společným jmenovatelem křesťanské a islámské řeči o Bohu může být negativní teologie, zdůrazňují Boží nevystižitelnost a nepochopitelnost, a formule typu „Deus semper maior“ v křesťanství a „Alláhu akbar“ v islámu, hlásající, že Bůh je vždy větší než všechno, co si o něm lidé mohou myslet a představovat.

2.2. Dějiny Božího zjevení v pohledu křesťanství a islámu

V chápání Božího zjevení se výrazně projevuje odlišná struktura křesťanské a islámské víry. Islám je zde podobnější judaismu než

119 Dokumenty II. vatikánského koncilu, 552 (Nostra aetate čl. 3)

120 Armstrongová, Dějiny Boha, 178

121 Viz Pfau, Potkala jsem velkou lásku, 100

křesťanství, protože v centru obou těchto „semitských“ náboženství stojí Kniha (tóra, resp. korán), zatímco v křesťanství je ústřední osoba (Ježíš Kristus).

Religionistka Karen Armstrongová s odvoláním na první kapitolu listu Galatským říká, že podle přesvědčení apoštola Pavla „Ježíš nahradil Tóru jakožto základní zjevení, jímž se Bůh ukázal světu“.¹²² Pro muslimy naproti tomu novou, Boží zjevení dovršující tórou není Kristus, ale korán.

„Odborníci přirovnávají Korán v islámském prostředí ke Kristu v křesťanství – obojí je považováno za svaté Slovo Boží. Křesťané věří, že Slovo sestoupilo do světa dějin v podobě lidské bytosti, Ježíše Nazaretského. Muslimové věří, že Bůh seslal své Slovo na svět jako živoucí recitaci a psanou knihu, což jsou dvě navzájem se doplňující stránky ústředního jevu Boží přítomnosti skrze posvátnou promluvu. Křesťané symbolicky požívají tělo a krev Kristovu při přijímání. Lze říci, že muslimové „požívají“ přirozenost svého Pána prostřednictvím recitace Koránu. Muslimové věří, že pokud je Korán recitován řádně, na přednášeče a posluchače sestupuje Boží přítomnost...“¹²³

Křesťanům zpravidla v dějinách jejich vyrovnávání se s islámem tyto skutečnosti unikaly a s Kristem neúnavně srovnávali Muhammada.

„Jedním z omezení patrných na snahách křesťanských myslitelů o porozumění islámu bylo hledání analogie: jelikož základem křesťanské víry je Kristus, mělo se za to – zcela nesprávně –, že Muhammad hraje v islámu totožnou úlohu. Odtud pak polemický název ‚mohamedánství‘ a automatické označování Muhammada za falešného spasitele.“¹²⁴

Z muslimské strany může být naopak matoucí chápání tóry, žalmů a evangelia jako Knih, které byly Bohem seslány Mojžíšovi, Davidovi a Ježíšovi stejným způsobem, jakým byl Muhammadovi zjeven korán. (Dalšími Božími posly, kterým byla podle islámu seslána Písma, jsou Adam, Noe a Abraham.) V obou případech dané schéma vyznavačům příslušného náboženství zpřehledňuje situaci, ale zároveň jim komplikuje dorozumění s vyznavači druhé víry.

Kristus a evangelium každopádně představují základní referenční body v případě křesťanství, korán a Muhammad v případě islámu. Styčným bodem by se podle některých teologů mohla a měla stát postava Abrahama coby společného praotce víry, o kterém korán praví, že byl

122 Armstrongová, Dějiny Boha, 113

123 Denny, Islám, 91

124 Said, Orientalismus, 75–76

pravým monoteistou (hanífem), přestože žil v době, kdy ještě žádné z dnešních monoteistických náboženství neexistovalo:

„Vlastníci Písma! Proč se hádáte o Abrahama, když přece Tóra i Evangelium byly seslány až po něm? Což tomu nerozumíte? ... Abraham nebyl ani židem, ani křesťanem, avšak byl hanífem odevzdaným do vůle Boží; a nepatřil mezi modloslužebníky.“¹²⁵

I ve vztahu k Abrahamovi ovšem panuje rozdělení: křesťané se společně se Židy pokládají za potomky Izáka, muslimové za potomky Izmaela. Oba byli podle bible i koránu syny Abrahama, ale zatímco Izákovou matkou byla Abrahamova žena Sára, Izmael byl synem Hagar (podle bible otrokyně, podle koránu rovněž manželky Abrahamovy).

Vyprávění o Sáře a Hagaře, Izákovi a Izmaelovi by se dala označit za jakýsi symbolický předobraz vztahů mezi křesťany a muslimy. Podle Starého zákona se Abrahamovi dostalo Božího zaslíbení, které se mělo naplnit na synovi se Sárou a jeho potomcích. Bezdětná Sára však byla neplodná, a proto dala svému muži za souložnici svou otrokyni Hagar. Ta otěhotněla a „když viděla, že je těhotná, přestala si své paní vážit“.¹²⁶

Sára ji pak začala šikanovat a Hagar uprchla do stepi. Tam se jí zjevil Hospodinův posel, který ji vyzval k návratu a současně jí předpověděl narození „nezkrotného“ syna, který „bude stát proti všem svým bratřím“.¹²⁷ Hagar pak Abrahamovi porodila Izmaela. Později uzavřel podle bible Bůh s Abrahamem smlouvu, symbolizovanou znamením obřízky. Na této smlouvě měl podíl i Izmael, kterému „bylo třináct let, když bylo jeho neobřezané tělo obřezáno“.¹²⁸

Když se pak Sáře přece jen narodil zaslíbený syn Izák, Sára řekla Abrahamovi o Hagaře a Izákovi: „Zapud' tu otrokyni a jejího syna! Přece nebude syn té otrokyně dědicem spolu s mým synem Izákem.“ Abraham ji uposlechl a Hagar byla i s dítětem vyhnána. Bůh dal podle bible Abrahamovi pokyn, aby svou ženu uposlechl, a řekl mu, že i když jeho potomstvo bude povoláno z Izáka, národ vzejde i z Izmaela, neboť i on je Abrahamovým potomkem. Hagar pak byla s dítětem vyhnána do Beeršebské stepi.¹²⁹ Dvojnáčnost tohoto biblického výjevu vystihuje obraz malíře Jana Victorse (1619–1676), na němž Sára s úsměškem

125 Korán 3,58/65.60/67

126 Genesis 16,4

127 Genesis 16,12

128 Genesis 17,25

129 Genesis 21,10–14

yhání Hagaru s Izmaelem do zdánlivé beznaděje. Izmaelova matka však kráčí z temnot vstříc světlu.¹³⁰

Když Hagaře v Beeršebské stepi došla voda, odložila chlapce Izmaela „pod jedním křoviskem“ a odešla opodál, aby se nemusela dívat, „jak dítě umírá“. Bůh však podle bible „slyšel hlas chlapce“; Hagaře se zjevil Boží posel, který jí dal objevit studni s vodou, aby mohla dát dítěti napít, a současně ji znovu ujistil, že z Izmaela vzejde „veliký národ“.¹³¹ Tento výjev umělecky ztvárnil J. B. C. Corot (1796–1875), na jehož obraze Izmael zjevně umírá, nešťastná Hagar úpěnlivě volá k Bohu a na obzoru se již objevuje anděl, letící k nešťastné matce.¹³²

Podle islámské tradice byl Božím poslem, který zachránil Izmaela umírajícího žízni, anděl Gabriel (Džibríl), jenž dal vytrysknout prameni Zamzam.¹³³ Islám tento příběh situuje do blízkosti Mekky, kde podle islámské tradice Abraham a Izmael později postavili svatyni Ka'bu. S těmito příběhy je spojena pouť do Mekky, jeden z pěti pilířů islámu.

Jeden z hadíthů (výroků proroka Muhammada) v narážce na Izmaela, do pouště vyhnaného předka muslimů, říká: „Islám se zrodil v cizině a skončí jako cizinec. Blažení jsou ti, kdo se přiznají k tomuto osudu mezi cizinci.“¹³⁴

Podle katolického teologa Hanse Waldenfelse tento hadíth a příběh Izmaelova vyhnání a jeho záchrany symbolizují dramatický střet křesťanství a islámu:

„Snadno lze odhadnout, jaký účinek má dodnes blahoslavení těch ‚venku‘, ‚v dáli‘, ‚v poušti‘ na dosud nepriviligované národy a rasy. Mezi počátkem islámského hnutí a naší dobou leží už víc než třináct století, avšak nárok křesťanství na hegemonii se během té doby nezmenšil – hlavně vlivem rostoucího ztotožnění Evropy a křesťanství. Krize tohoto nároku na hegemonii – který se v křesťanském prostoru v tomto /dvacátém/ století obvykle označuje výrazem ‚absolutní nárok křesťanství‘ – zasahuje i západní svět a západní podobu křesťanství – především tehdy, je-li považována za jeho pravou podobu. Vůči tomuto nároku teď stojí ‚pečeť proroka‘ s ‚posledním slovem‘ Boha.“¹³⁵

130 Viz příloha č. 1

131 Genesis 21,15–19

132 Viz příloha č. 2

133 Kropáček, Duchovní cesty islámu, 111

134 Waldenfels, Fenomén křesťanství, 77

135 Waldenfels, Fenomén křesťanství, 77–78

Z novozákonního pohledu dějiny Božího zjevení (resp. dějiny spásy) vrcholí příchodem Krista: „Mnohokrát a mnohými způsoby mluvil Bůh k otcům ústy proroků; v tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu...“¹³⁶ Islámský pohled je zcela odlišný:

„Lidé...učení proroků a poslů, kteří přinášeli zjevenou knihu (Tóra, evangelium) odmítali nebo pokřivili. Proto byl Muhammad vybrán za ‚pečeť proroků‘ (*chátim al-anbijá‘*), aby zvěstoval konečné zjevení – Korán (*al-Qur‘án al-karím*, dosl. Vznešené čtení), jež už nebude pokaženo.“¹³⁷

Jaké je však v těchto islámských svatých dějinách místo pro Ježíše? Ke zmatení nesčetných křesťanů velice výrazné. Muslimové uctívají Ježíše „jako proroka, který byl bezhříšný, který se narodil z panny, vstoupil na nebesa a znovu přijde v poslední den“.¹³⁸ Jeho matku Marii si Bůh vyvolil, čistou ji učinil a vyznamenal ji mezi ženami lidstva veškerého.¹³⁹ Ježíš je sice v islámu jen prorokem, má však řadu atributů, které ostatní proroci včetně Muhammada nemají. Konal na příklad veliké zázraky (vyléčil slepého a malomocného a dokonce křísil mrtvé¹⁴⁰) a je nazýván Slovem, které Bůh „vložil do Marie, a duchem z Něho vycházejícím“.¹⁴¹

Všechny tyto zdánlivé obdoby s křesťanstvím jsou ovšem zcela koherentně integrovány „do celkové teologické koncepce Koránu“.¹⁴² Koránský Ježíš je člověkem, nikoliv bohočlověkem. Je *pouze* Slovem, které Bůh vložil do Marie, nikoliv Božím Synem.¹⁴³ A zázraky samozřejmě nekonal mocí Božího Syna, ale „z dovolení Božího“.¹⁴⁴

Také jeho „nanebevstoupení“ (resp. nanebevzetí) se odehrává ve zcela jiném kontextu než v Novém zákoně. Nedošlo k němu po ukřižování a zmrtvýchvstání, ale – podle většiny muslimských vykladačů koránu – *místo* ukřižování. Korán vkládá Židům do úst tvrzení, že zabili „Mesiáše Ježíše, syna Mariina, posla Božího“, a v polemice s nimi říká: „Však nikoliv, oni jej nezabili ani neukřižovali, ale jen se jim tak zdálo...“

136 Židům 1,1–2

137 Mendel, S puškou a Koránem, 81

138 Armour, Islam, Christianity and the West, 1

139 Korán 3,37/42

140 Korán 3,43/49

141 Korán 4,169/171

142 Küng, Ess, Křesťanství a islám, 155

143 Korán 4,169/171

144 Korán 3,43/49

A nezabili jej určitě, naopak Bůh jej k sobě pozdvihl, neboť Bůh je mocný, moudrý.¹⁴⁵

Zatímco Ježíš křesťanské víry umírá na kříži, aby tak vykoupil hříšníky, v koránském kontextu by tato smrt neměla žádný smysl. Islámské posvátné dějiny jsou dějinami profecie, nikoliv dějinami spásy. Islám nezná ani dědičný hřích, ani Vykupitele či potřebu Vykupitele. Příběh (ne)ukřižování v koránu vypráví jen o marné lidské zlobě, před kterou Bůh proroka ochránil.

„Pašijové utrpení mělo skutečně teologicky smysl jenom tehdy, bylo-li chápáno jako vykoupení; to je však kategorie, kterou islám nezná. Bez vykoupení by pašije byly tragické; ale to je myšlenková forma, kterou náležitě ovládali jenom Řekové. Na místo tragična muslim staví absurditu; a co by bylo absurdnější, než kdyby se neprosadila pravda, navíc racionálně poznatelná jako monoteismus.“¹⁴⁶

2.3. Křesťanská a islámská etika

Jak již bylo řečeno, islám se staví skepticky ke křesťanské teologii a sám fakticky nezná žádnou její obdobu. „Definování a dogmatizování omezil na sféru práva. Místo na ortodoxii se soustředil na *ortopraxi*...“¹⁴⁷

Na rozdíl od křesťanství jsou náboženství Knihy (islám a judaismus) náboženstvími Zákona. Detailní směrnice pro každodenní život poskytuje muslimovi islámské právo (*šarí'a*).

V oblasti etiky však korán obsahuje i mnoho apelů, které se nedají převést do řeči práva. Jedná se o výzvy „ke zbožnosti, upřímnosti, vlídnosti, velkodušnosti, štědrosti, trpělivosti, zdvořilosti, mírnosti, cudnosti, milosrdenství, dobrým činům a při provinění ke kajičnosti atd.“¹⁴⁸ Některé z nich jsou totožné s imperativy křesťanské etiky – např. výzva odrážet zlé tím, co je lepší.¹⁴⁹

V koránu mají svou obdobu i přikázání biblického Desatera (s výjimkou zákazu brát Boží jméno nadarmo a příkazu světit den sváteční). Koránský etický kodex, připomínající Desatero,¹⁵⁰ obsahuje mj. přikázání ctít rodiče, necizoložit, zachovávat poctivost atd. „Biblické *nezabiješ!* Korán upřesňuje možnost usmrtit po právu, s dodatkem uměřenosti, tj.

145 Korán 4,156/157–156/158

146 Küng, Ess, Křesťanství a islám, 141

147 Küng, Ess, Křesťanství a islám, 162

148 Kropáček, Duchovní cesty islámu, 147

149 Korán 23,98/96

150 Korán 17,23/22–37/35

že stará semitská zásada odplaty (*lex talionis*: oko za oko atd.) má být aplikována jen uměřeně na přímého pachatele.¹⁵¹ Ve vztahu k tématu této práce je nejdůležitější otázka, jak se křesťanská a islámská etika stavějí k válce. V průběhu dějin se totiž střídaly vojenské útoky buď ze strany „světa islámu“ (arabská expanze prvních staletí islámu, osmanské výboje 14.–17. století), nebo ze strany „křesťanského“ Západu (křížové výpravy a reconquista, kolonialismus).

Už z tohoto výčtu je zřejmé, že *obě* náboženství ve svých dějinách ospravedlňovala nejen obranné, ale i výbojné války. „Přesto je patrný rozdíl v postoji k násilí mezi křesťanstvím a islámem. Nelze popřít, že v Evangelích nenajdeme výzvy k boji proti jinověrcům, zatímco v Koránu ano, i když jsou korigovány a zpochybňovány zase jinými pasážemi.“¹⁵²

Středověcí křesťanští válečníci se ovšem obraceli především ke „svatým válkám“ Starého zákona. V té době už za sebou války vedené křesťany měly dlouhou historii. Už Augustin (354–430) rozpracoval nejednoznačné učení o „spravedlivé válce“:

„Z pohledu Augustinova bylo vždy možné vést válku, ovšem za předpokladu, že se tak děje na příkaz Boží. Nebezpečí, které se v takto formulovaném problému skrývá, je hned dvojí: nejen umožňuje existenci ‚spravedlivé války‘, která se v křesťanské morální teologii stala otřepaným klišé, ale také otrásl vírou v pacifisty, jejichž odmítnutí bojovat ve válce, o níž církevní autority rozhodly, že je ‚spravedlivá‘, začalo být chápáno jako neuposlechnutí božských příkazů.“¹⁵³

Křesťanský názor na válku se vyvíjel od jejího akceptování jako nutného zla v sebeobraně přes požadavek spravedlivé války až po výbojné války iniciované a vedené církví.

V islámu probíhal v zásadě podobný, jen mnohem rychlejší vývoj. První muslimové měli za to, že jim Bůh válku zakázal, a trpně snášeli pronásledování ze strany mekkánských polyteistů. Po Muhammadově odchodu z Mekky do Medíny prvotní muslimská obec bojovala o přežití a Prorok „vyvíjel v Koránu teologii spravedlivé války, s níž by většina křesťanů souhlasila.“¹⁵⁴ V další fázi pak v prvních staletích po Muhammadově smrti už muslimští učenci rozpracovávali právní podobu „džihádu mečem“, určeného k šíření území pod vládou muslimů.

151 Kropáček, *Islám*, 101–102

152 Švanda, *Džihád*, 42

153 Johnson, *Dějiny křesťanství*, 229

154 Armstrongová, *Dějiny Boha*, 191

2.4. Vztah náboženství a politiky v křesťanství a v islámu

V chápání vztahů mezi náboženstvím a politikou lze spatřovat jeden z největších rozdílů mezi křesťanstvím a islámem – každopádně ze zorného úhlu dnešní doby, kdy je „křesťanský“ svět sekularizovaný a víra je v něm do značné míry vytlačena z veřejného života do soukromí, zatímco svět islámu se takovému modelu vztahu stále vzpírá. O zásadním rozdílu v pohledu na politiku u křesťanů a muslimů hovoří i Karen Armstrongová:

„Politika není vůči muslimovu osobnímu náboženskému životu čímsi vnějším, jako je tomu v křesťanství, které nedůvěřuje světskému úspěchu. Muslimové se pokládají za lid angažovaný pro ustavení spravedlivé společnosti podle Boží vůle.“¹⁵⁵

Tento výrazně odlišný způsob myšlení je možné odvozovat v křesťanství od *mysteria crucis* a v islámu od ideálu prvotní muslimské obce v Medíně, v níž hrál Muhammad roli nejen proroka, ale také státníka. Orientalista Bernard Lewis o tom říká:

„Mezi Muhammadovou životní dráhou a dráhou jeho předchůdců Mojžíše a Ježíše, jak ji vylíčili jejich stoupenci, je naprosto zásadní rozdíl. Mojžíšovi nebylo dovoleno vstoupit do zaslíbené země a zemřel, zatímco jeho lid putoval dál. Ježíš byl ukřižován a po celá staletí tvořili křesťané pronásledovanou menšinu až do doby, kdy křesťanství přijal římský císař Konstantin, který je pak podporoval. Muhammad svou zaslíbenou zemi dobyl a za svého života dosáhl vítězství, která z něj učinila nejvyšší politickou a duchovní autoritu islámského světa. Jako Posel boží hlásal, co mu Bůh zjevil, a jako hlava muslimské *ummy* vyhlášoval zákony, vykonával spravedlnost, vybíral daně, vedl diplomatická jednání, vyhlášoval války a uzavíral mír. Z *ummy*, která vznikla jako náboženská obec, se stal stát, který se posléze rozrostl v říši.“¹⁵⁶

Muslimskou *ummu* nelze srovnávat s církví, která je čistě křesťanským fenoménem. Z toho také plyne, že v islámu není možná „odluka církve od státu“, protože zde není nic, co by se dalo od státu „odloučit“.

„Církev je ryze a výlučně křesťanský jev. Vnímat instituce ostatních náboženství jako ekvivalent ‚církvě‘ (jak to mnozí západní lidé donedávna dělali a často dosud činí) je další z mnoha naivit Západu a příčin nedorozumění. Je třeba jiných konceptů, chceme-li pochopit

155 Armstrongová, Dějiny Boha, 195

156 Lewis, Dějiny Blízkého východu, 49

náboženský světa a vztah náboženství a politiky v zemích, jejichž kultura vyrostla z jiných než převážně křesťanských kořenů. Žid i muslim...chápu svou náboženskou identitu, svou příslušnost k svému náboženství docela jinak než prostřednictvím členství v nějaké „církvi“.¹⁵⁷

Z historického hlediska jsou ovšem kromě rozdílů nápadné i podobnosti. Podobně jako islám ve svých raných dějinách posloužil mj. i jako nástroj ke sjednocení Arabů, křesťanství zase posloužilo (právě císaři Konstantinovi) jako jednotící prvek pozdně starověké římské říše. Podobnou roli pak ostatně hrálo i ve středověku, ať už v Byzanci anebo v rámci západního křesťanstva (*Christianitas*).

Podle Hanse Künga „nejen islám, ale také křesťanství vycházelo (především ve středověkém paradigmatu) z toho, že vlastní náboženství představuje nejlepší společenství mezi lidmi, dokonalou společnost“ a že „Boží stát“ na zemi je žádoucí a vlastní Boží autoritou sankcionovaný životní řád je pro všechna společenství a státy závazný“.¹⁵⁸

157 Halík, Proměny světové náboženské scény [online]

158 Küng, Das Christentum, 405 (překlad vlastní)

3. Dějiny křesťansko-muslimských vztahů

Tato kapitola se bude zabývat historickým vývojem a souvislostmi křesťanských postojů k islámu. Její čtyři hlavní části budou chronologicky rozděleny podle mezníků spíše mocenského a nábožensko-politického rázu. První z nich bude věnována období arabských výbojů (zhruba 7.–10. století), druhá době reconquisty a křížových výprav (11.–13. století), třetí období osmanských výbojů (14.–17. století) a čtvrtá době kolonialismu, resp. období „moderny“.

Ve vztahu ke každému z uvedených období bude vždy pojednáno nejprve o náboženském a politickém vývoji a pak o postojích křesťanů k islámu; na závěr bude k obojímu připojen interdisciplinární komentář.

Těmto čtyřem částem budou předcházet ještě dvě stručná úvodní pojednání, věnovaná době Muhammadově a křesťanství před Muhammadovým vystoupením.

Text bude částečně využívat Küngova modelu střídání paradigmat v dějinách křesťanství. V pasáži o předislámských církevních dějinách bude zmíněno nejprve semitské (židokřesťanské) paradigma a pak počátky řeckého (helénistického) a latinského paradigmatu.

V této části bude řeč především o christologických sporech křesťanského starověku. Ty totiž vedly k rozdělení křesťanů a usnadnily pozdější arabskou expanzi a kromě toho se výrazným způsobem odrážejí v pozdějších polemikách křesťanských autorů s muslimy. Také Muhammad se posléze setkával především (ne-li výhradně) s vyznavači těch směrů v křesťanství, které byly v předchozím průběhu církevních dějin označeny za kacířské.

Nejvýznamnější z těchto směrů se pak významně uplatnily v dějinách islámského chalífátu 7.–10. století, o kterých bude řeč ve třetí části. Ta bude jinak zaměřena především na představení křesťanských postojů k islámu v rámci středověkého helénistického (východokřesťanského) paradigmatu. Postoje k islámu ve středověkém římskokatolickém paradigmatu budou rozebírány ve čtvrté části. V páté části budou představeny některé postoje z období renesance, stojícího na pomezí mezi středověkem a reformací, a především křesťansko-muslimské vztahy doby nástupu reformačního protestantského paradigmatu. V šesté části o období paradigmatu moderny bude přehled těchto vztahů doveden až k době druhé světové války.

3.1. Křesťanství v době před vystoupením

Muhammadovým

Za svého druhu motto k této části a možná i k celé práci by mohl posloužit názor známého luterského teologa Wolfharta Pannenberg. Ten se domnívá, že k „nejhorším hříchům“ dějin křesťanství patří už od jejich počátků „intolerantní dogmatismus“:

„Nesnášenlivost přispěla k nejasnosti křesťanské minulosti více než jiné faktory, a proto je nutné porozumět kořenům tohoto fenoménu. Musíme se ptát sami sebe, jestli dogmatická intolerance se všemi jejími ošklivými následky patří k podstatě náboženského zanícení pro pravdu, tedy alespoň v její křesťanské podobě. Jestliže odpověď zní ano, tak vyloučení náboženství z arény veřejné kultury – vyloučení zavedené na počátku moderní doby po konfesijních válkách v období po reformaci – bylo oprávněné tehdy a je oprávněné i nyní. Ale náboženský dogmatismus...může být vnímán i jako deformace nebo dokonce jako nemoc zbožné mysli. Jestliže je tomu tak, může být většinou přemožen bez potlačení náboženské oddanosti k pravdě.“¹⁵⁹

Nemoc, kterou Pannenberg diagnostikuje jako nerozlišování „mezi konečnou boží pravdou a naším dočasným chápáním této pravdy“, se podle tohoto autora v dějinách křesťanství projevila už distancováním se od osudu Židů po zničení Jeruzaléma Římany roku 70. Církev se „chápala být konečnou podobou Bohem vyvolených lidí, a to na úkor Židů“.¹⁶⁰ Podobné sebechápání (tentokrát ovšem i na úkor křesťanů) bychom později našli také u muslimů.

Pád Jeruzaléma a konec sounáležitosti církve se židovstvím znamenaly v dějinách křesťanství přechod z židokřesťanského apokalyptického paradigmatu do paradigmatu helénistického, resp. řeckého a římského. Centrem křesťanství se stal místo Jeruzaléma Řím a místo „židokřesťanů“ se v církvi dostali do popředí „pohanokřesťané“. Jeruzalémští židokřesťané (judeokřesťané) po zničení jeruzalémského Chrámu, který byl i jejich náboženským centrem, odešli na východ, „do východního Jordánska, odkud se rozšířili do Babylonie a Arábie“.¹⁶¹ Směr, který (podobně jako později islám) spojoval jednoduchou víru v Ježíše se zachováváním náboženského Zákona, se ocitl na okraji církve a

159 Pannenberg, Křesťanství a nejasná minulost Západu, 18

160 Pannenberg, Křesťanství a nejasná minulost Západu, 18

161 Küng, Po stopách světových náboženství, 229

pak i za ním.

Z židokřesťanských směrů, které údajně později našly své pokračování v islámu, se nejvíc spekuluje o ebionitech, původně mesiánské farizejské sektě z prvních století dějin křesťanství.

„Ebionité...uznávali Ježíšův mesiášský nárok, ale neuznávali jeho božství. Jedna část Ebionitů neuznávala jeho nadpřirozené početí, ale domnívali se, že se narodil přirozeně svým rodičům a byl Bohem vyvolen jako Mesiáš při svém křtu, jiní Ebionité přijímali doktrínu o nadpřirozeném Kristově narození z Marie Panny a Ducha svatého, ale neuznávali jeho preexistenci, vytvořili si svou vlastní christologii, christologii ortodoxní církve neuznávali.“¹⁶²

V prvních třech stoletích křesťané trpěli věroučnou nejistotou. Pozdější ortodoxie se pozvolna rodila v neustálých zápasech s „bludaři“. Ve 2. století bylo odsouzeno učení Markióna, který tvrdil, že „zlý bůh“ Starého zákona není totožný Bohem Ježíše Krista. Později došlo mj. k odmítnutí nauky adopciánů, k nimž byl řazen mj. biskup Pavel ze Samosaty, podle které byl Ježíš za Syna Božího „adoptován“ teprve v průběhu svého života, a učení modalistů (např. Sabelia), podle kterého jsou Otec a Syn totožní a představují jen různé „masky“ (*personae*), které na sebe bere jediný Bůh vstupující do vztahu se světem. Právě s těmito zavrženými christologickými naukami byl později křesťanskými polemiky často srovnáván islám.

Nejistota ohledně pravověrného učení se (psychologicky pochopitelně) odrážela ve fanatismu, který věroučné zápasy doprovázel a který předjímal pozdější velmi podobný fanatismus polemik s islámem.

„Ostrá slova začala mezi bratry v Kristu padat velice brzy a od té doby proud nadávek a urážek tekoucích oběma směry stabilně sílil. Ve druhém století diskuse s heretiky ustoupila polemice spojené s obviněními a invektivami ze strany ortodoxní církve, jejichž velikost, respektive sprostota obvykle rostly zároveň s tím, jak rostl úspěch napadného hnutí. Spolu s růstem polemických sporů sílila i nutnost napadat nejen morálku, ale i nauku úchylkářů. Ve skutečnosti brzy došlo k rozvinutí teorie, že naukový omyl nevyhnutelně vyvolává mravní úpadek. Pravověrní polemikové si tak mohli pohodlně vymýšlet různá obvinění a v dobré víře jim věřit... Ve sporech v raném křesťanství se tak uplatňuje zlověstný ‚Göbbelsův zákon‘: čím hlasitější nadávky, tím větší lež.“¹⁶³

162 Židokřesťané [online]

163 Johnson, Dějiny křesťanství, 52–53

Po roce 313, kdy římský císař Konstantin ukončil pronásledování křesťanů a začal církev podporovat, se věroučné zápasy přenesly z vnitrocírkevní oblasti i do oblasti politické a mocenské.

Za vlády císaře Konstantina začala také doba ekumenických koncilů, na kterých byla za pomoci pojmů převzatých z antické filosofie zformulována křesťanská věrouka. Na koncilech v Nikájí (325), v Konstantinopoli (381), v Efezu (431) a v Chalcedonu (451) byly postupně jako bludné zamítnuty nauky ariánů, pneumatomachů, nestoriánů a monofyzitů a zformulována nauka o třech osobách (Otec, Syn a Duch Svatý) v jediném Bohu a o spojení dvou přirozeností (božské a lidské) v Kristu.

Podle Hanse Künga lze s „velkými závěry a obsahy“ koncilů od Niceje po Chalcedon „ve světle Nového zákona zcela souhlasit“ a dnešní křesťané se už od nich nemohou obracet zpět k židokřesťanství, nicméně pro křesťansko-židovsko-islámský dialog jsou právě v semitském křesťanství „připraveny kategorie, díky nimž by Židé a muslimové mohli Ježíšovi jako Božímu zjevení rozumět lépe než helénistickému učení o dvou přirozenostech“.¹⁶⁴

Stejně tak jako byl později Muhammad křesťanskými polemiky spojován se Sabeliem nebo s Pavlem ze Samosaty, byl spojován i s naukami odsouzenými na prvních koncilech. Z těch je nutné blíže zmínit ariánství, popírající Kristovu božskou přirozenost, nestoriánství, podle kterého je Ježíš člověk spojený s božstvím, a monofyzitismus, hlásající naopak učení o jediné božskolidské přirozenosti Kristově.

Chalcedonský koncil proti monofyzitům i nestoriánům vyhlásil dogma o hypostatické unii, podle kterého obě přirozenosti spojené v jedné osobě Kristově nejsou ani odděleny, ani smíšeny. Odsouzené „nechalcedonské“ církve si však nadále zachovaly silnou pozici v některých provinciích východořímské (byzantské) říše, konkrétně v Egyptě a v Sýrii, kde vedle tzv. melchitů hlásících se k ortodoxii působila i východosyrská nestoriánská církev, západosyrská monofyzitská církev (jakobité) a monofyzitská egyptská církev (Koptové). Tyto církve byly v 5.–7. století vystaveny někdy sporadickému a jindy zas velmi intenzivnímu pronásledování, které zapříčinilo, že se pak monofyzity a nestoriány obývané provincie „staly snadnou kořistí prudké expanze Islámu“.¹⁶⁵

Také ve sféře západního (latinského) křesťanství vedla náboženská

164 Küng, Ess, Křesťanství a islám, 176–177

165 Pannenberg, Křesťanství a nejistá minulost Západu, 18

nesnášenlivost ke stejnému výsledku. Augustin se jako biskup v Hippo střetl s donatisty, mravně rigorózní a vůči ortodoxii nesnášenlivou severoafrickou církví, a v tomto střetu začal teologicky ospravedlňovat použití státního násilí proti heretikům, kteří podle jeho výkladu Ježíšova podobenství o hostině¹⁶⁶ mají být přinuceni ke vstupu do pravé církve.

„A úspěšnost? Jistě, donatismus byl zlomen. Přišel o své biskupy, o církevní budovy a o podporu vyšších vrstev. Většina z nich /se/ podřídila síle. V tomto ohledu katolíci ‚zvítězili‘. Ale čas měl ukázat, že cena za toto ‚vítězství‘ byla na dlouhou dobu až příliš vysoká. Historikové se dnes domnívají, že násilná konverze donatistů zapříčinila pád kdysi tak silné africké církve: původní donatisté, jejichž potomci působili nepřijemnosti ještě papeži Řehoři Velikému na konci šestého století, neměli žádný zájem na obhajování katolické víry. A tak africké církve, dokonce i církve v Kartágu a Hippu, podlehly v sedmém století bez odporu vlivu islámu a zmizely v propadlišti dějin, aniž by po sobě zanechaly sebemenší stopu.“¹⁶⁷

3.2. Křesťanství a islám v době Muhammadově

„Islám vznikl počátkem 7. století v Arábii v prostředí, kde se setkávalo a soupeřilo staroarabské pohanství s židovstvím a křesťanstvím.“¹⁶⁸ Německý badatel G. Lüling v poslední době hlásá teorii o velké míře rozšíření křesťanství v předislámské Arábii,¹⁶⁹ za mnohem hodnověrnější však lze pokládat závěry většiny orientalistů, podle kterých se judaismus a křesťanství v předislámské Arábii šířily jen sporadicky, a to především z politických důvodů.

„Judaismus a křesťanství se v těchto krajích rozšířily jen málo, přestože Arabové uznávali, že tato vyspělá forma předčí jejich vlastní tradiční pohanství. Některé židovské kmeny pochybného původu sídlily v osadách Jathrib (pozdější Medína) a Fadak severně od Mekky a některé severní kmeny v pohraničí mezi perskou a byzantskou říší přijaly monofyzitské nebo nestoriánské křesťanství. Avšak beduíni lpěli na své nezávislosti, byli odhodláni nepodříditi se nadvládě velmocí jako jejich bratři v Jemenu a dobře věděli, že jak Peršané, tak Byzantinci využívají judaismu a křesťanství k prosazování svých

166 Lukáš 14,23

167 Küng, Augustin, 68

168 Kropáček, Islám a Západ, 16

169 Viz Kropáček, Islám a Západ, 18

mocenských záměrů v oblasti. Pravděpodobně si také instinktivně uvědomovali, že jejich kultura už byla dost rozrušena erozí domácích tradic. Nejméně ze všeho si přáli cizí ideologii, založenou na cizích jazycích a tradicích. Někteří Arabové se asi pokusili nalézt neutrálnější formu monoteismu, nezabarvenou mocenskými asociacemi. Už v pátém století palestinský křesťanský historik Sozomenos píše, že někteří Arabové v Sýrii znovu objevili víru, již sami označují za autentické náboženství Abrahama, který žil dříve, než Bůh seslal Tóru i Evangelium, a nebyl tedy ani Žid ani křesťan.¹⁷⁰

Arabové sice znali víru v jediného Boha (al-Láha), ta však byla narušena kultem pohanských bohyň („dcer Alláhových“). Vzhledem k politickým zábránám vůči judaismu a křesťanství je možné, že mohli přijmout jenom monoteistický systém arabského původu.

Takovýto systém jim přinesl Muhammad ibn Abdulláh (570–632), prorok z arabské Mekky. Islámská tradice však paradoxně (zřejmě v rámci nároku islámu dovršit zvěst křesťanství) trvá na tom, že Muhammadovu prorockou misi předpověděl křesťan – syrský poustevník Bahíra.¹⁷¹ Pozdější křesťanští polemikové ovšem tomuto příběhu dodali opačné znaménko:

„Z Bahíry, křesťanského mnicha, který (podle hadíthu) poznal v mladém Muhammadovi budoucího proroka, nepřátelští východní křesťané udělali ariánského či nestoriánského heretika, který Muhammada vyškolil v překrucování křesťanské víry.“¹⁷²

Další křesťanskou postavou v Muhammadově příběhu je Waraqa ibn Nawfal, bratranec Muhammadovy první ženy Chadídži, který četl a snad i překládal evangelium a pravděpodobně byl křesťanem semitského (spíše než helénistického) ražení. Když v roce 610 Muhammad poprvé prožil děsivou numinózní zkušenost (muslimskou tradicí chápanou jako setkání s andělem Gabrielem a první seslání veršů koránu) a Waraqa byl o této zkušenosti zpraven, ihned ji srovnal s Mojžíšovým zážitkem zjevení a označil Muhammada za proroka Arabů.¹⁷³

„Když křesťan Waraqa ibn Nawfal uznal Muhammada za pravého proroka, ani on sám ani Muhammad neočekávali, že by přestoupil na islám. Muhammad nikdy nežádal Židy nebo křesťany, aby se obrátili na jeho víru v al-Láha, pokud si to sami nepřáli, protože jim již dříve

170 Armstrongová, Dějiny Boha, 171

171 Viz příloha č. 3

172 Tolan, Saracens, 139 (překlad vlastní)

173 Viz Kropáček, Duchovní cesty islámu, 14–15

bylo dáno vlastní autentické zjevení. Korán nepokládal zjevení za smazání zvěstí a hlubinných pohledů předchozích proroků, ale naopak zdůrazňoval kontinuitu náboženské zkušenosti lidstva.¹⁷⁴

Když Muhammad začal o svých zjeveních mluvit veřejně, narazil u vrstvy vládnoucí v Mekce na zcela odmítavou reakci.

„Dokonce se mu vysmáli, a to ze dvou celkem pochopitelných důvodů: uprostřed Mekky, čilého obchodního města na kadidlové stezce...se Muhamamad zasazoval o étos spravedlnosti. Svě spoluobčany konfrontoval s blížícím se soudem, hrozil přísnými tresty na onom světě a žádal obrácení a sociální solidaritu. To vše bylo vzhledem k sobectví a materialismu bohatých kupců velmi nebezpečné! Dále Muhammad vyzýval k tomu, aby se lidé podrobili jednomu a jedinému Bohu, který je spravedlivý a milosrdný. To zase bylo nebezpečné pro kult bohů a také pro obchody kolem poutní svatyně ka'by, a tím i pro finanční a hospodářské zázemí Mekky. V ohrožení se dokonce ocitla jednota a prestiž jeho kmene, Kurajšovců.“¹⁷⁵

Muhammadovi první stoupenci, většinou chudí a sociálně bezvýznamní, byli v Mekce vystaveni krutému pronásledování. Kolem roku 615 tedy asi 70–80 nejvíce ohrožených na Muhammadovu výzvu uprchlo z Mekky do Habeše pod ochranu tamního křesťanského panovníka Nedžašiho.

„Pronásledovatelé žádali Habešany, aby uprchlíky vydali. Král Nedžaši případ zkoumal. Uprchlíci mu vysvětlili, že věří v jednoho Boha a uznávají Ježíše, a citovali verše z koránské súry Maria. Král pak rozsoudil, že tato dvě náboženství pocházejí ze stejných pramenů, a dovolil muslimům zůstat pod jeho ochranou.“¹⁷⁶

Tento příběh je dnes někdy označován za první případ mezináboženské tolerance a spolupráce v křesťansko-muslimských vztazích.

Roku 622 proběhla *hidžra* – odchod celé pronásledované muslimské komunity z Mekky do Jathribu, který byl na Muhammadovu počest přejmenován na Medínu (*Madínat an-Nabí* = Město Prorokovo). V Medíně pak vznikla první muslimská obec (*umma*). Žily zde však také tři židovské kmene, se kterými Muhammad uzavřel zvláštní smlouvy.

„Než Prorok emigroval, zvolil za orientační bod modliteb (*qibla*) Jeruzalém; když se usadil v Medíně, převzal i jiné izraelské rituály...

174 Armstrongová, Dějiny Boha, 187

175 Küng, Po stopách světových náboženství, 273

176 Kašparová, Mohamed Abbas, 18

Muhammad by býval Židům dovolil, aby si zachovali své rituální tradice, kdyby jej uznali za Proroka. Ale Židé se k němu stále nepřátelštěji. Poukazovali na chyby v Koránu, které dokazovaly, že Muhammad neznal Starý zákon. K roztržce došlo 11. února 624, když Prorok obdržel nové zjevení přikazující muslimům, aby se při svých modlitbách už neobraceli směrem k Jeruzalému, ale k Mekce (2, 136). Se svou geniální intuicí Muhammad vyhlásil, že *ka'bu* postavili Abraham a jeho syn Izmael (2, 127).¹⁷⁷

Medínské židovské kmeny nakonec postihl krutý osud (poté, co se podle muslimských zdrojů spojily s polyteisty v Mekce, se kterými vedla *umma* boj o své přežití): Dva z nich byly donuceny z Medíny odejít a všichni mužští příslušníci třetího byli údajně „popraveni“. Autenticita této tradice je však nejistá a některé detaily údajného masakru působí zcela nepravděpodobně.¹⁷⁸

Křesťané v Medíně nežili, za Muhammadem tam však přicházely delegace arabských křesťanských obcí. Jejich jednání s Prorokem končila přes neshody ve věroučných otázkách úspěšně – vydáváním ochranných listin, kterými Muhammad bral křesťanské komunity pod svou ochranu a zaručoval jim nedotknutelnost jejich víry, jejich osob a jejich majetku. Příkladem může být listina, vydaná roku 628 pro mnichy z kláštera sv. Kateřiny na Sinaji, v níž Muhammad mj. říká:

„...A kdykoliv kterýkoliv mnich nebo poutník...mne požádá o pomoc a ochranu, pomohu mu a zachráním ho před jeho nepřáteli a použiji k tomu všechny prostředky, které mám po ruce i prostředky mých pomocníků a následovníků, poněvadž tito křesťanští mniši jsou mými poddanými a lidem pod mou zodpovědností. A já je osvobozuji od placení daně, která by pro ně byla příliš vysoká. Budou platit jen to, co se rozhodnou platit dobrovolně. Nikdo nesmí vyhánět mnichy z jejich klášterů, nikdo nebude bránit modlícímu se aby se modlil na místě modlitby, stejně tak poutník nebude mít překážek na své pouti. Kostely a místa modliteb nebudou ani rušeny ani poškozovány. Žádný majetek církve, movitý či nemovitý, nebude zabrán nebo použit ke stavbě mešity či soukromého domu žádného muslima. Kdokoliv by to přesto učinil, stal by se nepřítelem Boha a Proroka... A všichni tito lidé co jsou pod mou odpovědností dostanou pomoc při přestavbách a obnovách svých míst modliteb a Svatých míst a tato pomoc bude považována za pomoc pro jejich náboženství ve smyslu této smlouvy. Nebudou povinni bojovat. Bojování je povinností muslimů, aby

177 Eliade, Dějiny náboženského myšlení III, 79–80

178 Viz Cragg, Muhammad and the Christian, 52 (pozn. 21)

ochránili ty, kterýchžto se tato smlouva týká, před jejich nepřáteli.“¹⁷⁹

Z ustanovení tohoto druhu vychází muslimský koncept *dhimmi* neboli lidí pod ochranou. Křesťané i židé, žijící na území pod vládou muslimů a uznávající jejich vládu, mají mít podle tohoto konceptu zajištěnu nedotknutelnost svých osob, svého majetku a svého práva na vyznávání vlastní víry. Nepodléhají povinnosti vojenské služby, musí ale platit zvláštní poplatek (daň z hlavy = *džizja*). Z této daně však mohou být vyňati chudí, nemocní, mnichové a další skupiny osob.

Obzvlášť důležitá je norma, zakazující nutit křesťany či židy žijící pod vládou muslimů k přijetí islámu, která odpovídá koránskému verši „nebudíž žádného donucování v náboženství“.¹⁸⁰ „Rané komentáře ke Koránu (jako např. od Al-Tabarího) objasňují, že někteří muslimové v Medíně chtěli přinutit své děti konvertovat od judaismu nebo křesťanství k islámu. Tento byl původně odpovědí pro ně, aby nenutili své děti konvertovat k islámu.“¹⁸¹

Vztahy mezi prvními muslimy a křesťany ovšem nebyly idylické; mezi oběma společenstvími víry docházelo i k ostrým věroučným sporům. Některé koránské verše z medínského období Muhammadova působení hovoří o *dhimmi* majících platit poplatek způsobem, který křesťan či žid jistě nemůže vnímat jako pozitivní:

„Bojujte proti těm, kdož nevěří v Boha a v den poslední a nezakazují to, co zakázal Bůh a Jeho posel, a kteří neuctívají náboženství pravdy, z těch, kterým se dostalo Písma – dokud nedají poplatek přímo vlastní rukou, jsouce poníženi. A říkají židé: ‚Uzajr je syn Boží!‘ a říkají křesťané: ‚Mesiáš je syn Boží!‘ A taková je řeč, již ústy svými pronášejí, a napodobují tak řeč oněch, kdož před nimi byli nevěřící. Necht’ Bůh proti nim bojuje! Do jaké lži to upadli! A vzali si učence své za pány vedle Boha a stejně tak i Mesiáše, syna Mariina, ačkoliv jim bylo přikázáno uctívat toliko Boha jediného. A není božstva kromě Něho, jenž slávou Svou povznesen je nad ty, kdož jsou k Němu přidružování!“¹⁸²

Z jiné medínských súr se zdá, že křesťané jsou v koránu hodnoceni mnohem pozitivněji než židé:

„A věru zjistíš, že lidé, kteří jsou největšími nepřáteli věřících, jsou židé, a ti, kdo k Bohu přidružují; a zjistíš, že lidé, kteří jsou největšími přáteli věřících, jsou ti, kdo říkají: ‚Jsme křesťané!‘ A je to proto, že

179 První charta lidských práv

180 Korán 2,256

181 Otvorený list jeho svatosti pápežovi Benediktovi XVI., 50 (překlad vlastní)

182 Korán 9,29–31

jsou mezi nimi kněží a mniši a že nejsou pýchou naplněni. A když slyší to, co bylo poslu sesláno, spatříš jejich oči se plnit slzami z poznání pravdy a říkat: ‚Pane náš, uvěřili jsme, zapiš nás mezi ty, kdož to dosvědčují!‘¹⁸³

Tato chvála křesťanů v koránu ovšem může být chápána i jako chvála, týkající se /bývalých/ křesťanů, kteří uvěřili v Muhammada jako Posla Božího. Označení Židů za největší nepřátele muslimů zřejmě souvisí s konfliktem mezi muslimy a Židy v Medíně. V některých textech západních orientalistů se objevuje teorie, že do počátečního období Muhammadova působení spadají příznivé výroky vůči křesťanům a židům, zatímco po střetu s medínskými Židy a po teologickém sporu s nadžránskými křesťany z roku 631¹⁸⁴ jsou nahrazeny ostrými útoky. To však lze radikálně zpochybnit koránskými verši, které výslovně uvádějí, že se jimi Korán uzavírá, a současně zdůrazňují vstřícný postoj ke křesťanům a Židům, předpokládají, že se oni a muslimové budou přátelsky navštěvovat a hostit, že budou uzavírány smíšená manželství mezi muslimy a křesťankami či židovkami atd.:

„Dnešního dne jsem pro vás dovršil vaše náboženství a naplnil nad vámi Své dobrodiní a zlíbilo se mi dát vám islám jako náboženství... Dnes jsou vám dovoleny výtečné pokrmy; jídla těch, jimž dostalo se Písma, jsou vám též dovolena a pokrmy vaše jsou zase dovoleny jim. A dovoleny jsou vám *muhsany* z věřících žen a *muhsany* z těch, jimž dostalo se Písma před vámi...“¹⁸⁵

Muhammad zemřel roku 632 (dva roky po vítězném zakončení války s mekkánskými polyteisty), čímž se podle muslimů také uzavřelo Boží zjevení.

3.3. Křesťanství a islám v době arabských výbojů

Arabské výboje začínají už v paradigmatu rané islámské obce, do kterého patří doba Muhammadova působení v Medíně i doba vlády prvních čtyř chalífů (632–661).

V tomto období šlo podle Hanse Künga o „expanzivní války arabských kmenů s nadšenými kmenovými válečníky a s bojujícími vůdci v okruhu Arabského poloostrova“.¹⁸⁶

183 Korán 5,85/82–86/83

184 Viz Korán, 777, pozn. k verši 5,85/82

185 Korán 5,5/3.7/5

186 Küng, Der Islam, 275 (překlad vlastní)

Za vlády dynastie Umajjovců (661–750) se chalífát změnil z původní federace kmenů v centralizovanou monarchii a v rozporu s univerzalismem svého poselství byl propojen s národním ideálem jednoty, moci a síly Arabů. Hans Küng v této souvislosti hovoří o paradigmatu arabské říše. Hlavním městem této říše byl syrský Damašek. Výboje umajjovských chalífů jsou „vládou v Damašku strategicky naplánované imperiální války“, prováděné s pomocí nearabských a nemuslimských jednotek.¹⁸⁷ V průběhu 7. a první poloviny 8. století muslimové ovládli rozsáhlé části do té doby křesťanského světa na Blízkém východě, v severní Africe a na Pyrenejském poloostrově.

V polovině 8. století se vlády v chalífátu zmocnili Abbásovcí, kterým šlo „o obnovení říše na islámských základech, nikoli na arabských.“¹⁸⁸ V mnohonárodnostním abbásovském chalífátu vznikla kultura „založená na klasické arabštině, na perském způsobu života a helénistické vědě“.¹⁸⁹ V tomto období se zformovala antikou ovlivněná arabská filosofie (falsafa), ale také islámské právo (fiqh) a teologie (kalám).

Rozvinula se i islámská mystika (súfismus). O napětí mezi ní a ortodoxií svědčí řada súfijských mučedníků, kteří byli pro své učení popraveni. První z nich, al-Halládž, oběšený či ukřižovaný roku 922, „stále znovu vyzýval lidi, aby jej zabili a zachránili tak svou prostou vírou: obdrží za svůj dobrý čin odměnu a on dosáhne toužebně očekávaného sjednocení s Bohem“.¹⁹⁰ Halládže nebo i celý súfismus s jeho vášnivým hledáním božské lásky později mnozí křesťané začali vnímat jako most mezi islámskou a křesťanskou spiritualitou.

Abbásovský chalífát s hlavním městem Bagdádem nikdy nepředstavoval jednotnou říši všech muslimů a postupně se rozpadal. I odštěpené muslimské státy však pokračovaly ve výbojích. Arabové mj. ovládli Sicílii a ohrožovali i Řím jako centrum západního křesťanství.

Křesťanský Západ se v tomto období nacházel na přechodu od starocírkevního helénistického ke středověkému římskokatolickému paradigmatu. Teologie nového „latinského“ paradigmatu navazovala na nejvýznamnějšího západního církevního otce Aurelia Augustina. Zdůrazňovala i učení o papežském primátu, označujícím papeže za nástupce apoštola Petra a hlavu církve, nadřazenou nástupcům ostatních apoštolů. Utváření středověkého paradigmatu však bylo spojeno také se

187 Küng, *Der Islam*, 275

188 Küng, *Po stopách světových náboženství*, 283

189 Küng, *Der Islam*, 317 (překlad vlastní)

190 Slova mučedníka al-Halládže, 12

vstupem Germánů do církve v době stěhování národů a zejména s franckým králem Chlodvíkem, který roku 496 jako první germánský panovník přijal katolický křest. Právě Frankové se střetli s muslimskými vojsky po jejich příchodu na Západ a – podle tvrzení „tradiční“ západní historiografie – roku 732 zastavili hrozící islamizaci západní Evropy.

Roku 800 byl francký král papežem korunován na císaře. „Vznik následného západořímského impéria chápala s nelibostí (a jako konkurenci) Byzanc, kterou už mezitím islámské armády připravily o oblasti, kde vzniklo křesťanství – o východní a jižní Středomoří.“¹⁹¹

„Belgický hospodářský a sociální historik Henri Pirenne roku 1937 ve své známé knize ‚Mohamed a Karel Veliký‘ poprvé poukázal na význam islámského vpádu do antického světa kolem Středozemního moře a na posun těžiště křesťanských evropských dějin na sever, který s tím byl spojen.“¹⁹²

Právě s tímto posunem souvisely všechny hlavní faktory, vedoucí k vytvoření středověkého paradigmatu v dějinách křesťanství: rozhodující oslabení Byzance, rozbití jednoty Středomoří a mocenský vzestup francké říše a papežství.¹⁹³

3.3.1. Náboženský a politický vývoj

Po Muhammadově smrti stáli v čele *ummy* „náměstci Proroka“ – chalífové. V otázce nástupnictví se však muslimové rozdělili na sunnity a šíity. Podle šíitů mělo vedení chalífátu zůstat v rukou Prorokových příbuzných (podobně jako kdysi v judeokřesťanství bylo řízení jeruzalémské církevní obce v rukou příbuzných Ježíšových). Prvním chalífou se podle nich mohl stát jedině Alí, Muhammadův bratranec a manžel jeho dcery Fátimy, a dále mělo následovat nástupnictví dědičné v linii potomků Alího a Fátimy. Zvítězil však názor, že chalífou má být příslušník Prorokova kmene Kurajšovců volený předními muži obce, a toto uspořádání většina muslimů (sunnité) uznala za součást tradice (*sunny*).

Prvním chalífou zvoleným podle této zásady se stal Abú Bakr (632–634), za jehož krátké vlády se rozhořela válka s křesťanskou Byzancí. Roku 634 muslimové porazili Byzantince v bitvě u Rabath-Moab a otevřela se jim cesta k ovládnutí Sýrie.

Za druhého chalífy Umara (634–644) Arabové roku 636 rozdrtili

191 Küng, Po stopách světových náboženství, 242

192 Küng, Das Christentum, 403

193 Küng, Das Christentum, 403–404

byzantské vojsko v bitvě na řece Jarmúku a roku 637 po dvou velkých vítězstvích nad Peršany vyvrátili sasánovskou říši. V následujícím roce pak muslimové ovládli centra Palestiny a Sýrie: Jeruzalém a Antiochii.

Do Jeruzaléma, svatého města Židů, křesťanů i muslimů, přijel sám chalífa Umar, aby osobně přijal kapitulaci obyvatel a nově uspořádal náboženské poměry. Jeruzalémští křesťané se podobně jako křesťané a Židé v jiných dobytých oblastech stali „lidmi pod ochranou“ (*dhimmi*). Umar pro ně vydal ochrannou listinu, podobnou těm, které pro arabské křesťany vydával prorok Muhammad. Aby ještě více zaručil, že křesťanské kostely nebudou měněny v mešity, pomodlil se pouze na schodech chrámu zmrtvýchvstání, nikoli uvnitř.

V roce 642 muslimové dobyli Alexandrii a do jejich rukou padl Egypt. Za vlády třetího chalífy Uthmána (644–656) začala být proti Byzanci vedena také námořní tažení, a to přičiněním správce Sýrie Mu'áwiji.

„Z jeho podnětu bylo vybudováno silné loďstvo a již roku 649 došlo k první vojenské námořní výpravě proti Byzanci. Obětí tohoto náporu se stal Kypr. Roku 654 se muslimové zmocnili Rhodu a brzy na to padl do jejich rukou ostrov Kos. Směr tohoto postupu bývá vykládán v tom smyslu, že již tehdy počali Arabové pomýšlet na dobytí samotné Konstantinopole. Když se byzantská námořní moc v čele s císařem Konstantem II. střetla s jejich loďstvem roku 655 u pobřeží Lýkie, skončila námořní bitva mezi oběma protivníky těžkou porážkou Byzantinců.¹⁹⁴

Byzantskou říši tehdy zachránila vnitřní krize chalífátu. Po Uthmánově smrti se stal konečně chalífou šíity prosazovaný Alí (656–661), proti němu se však postavil Mu'áwija. Občanská válka mezi nimi skončila roku 661, kdy byl Alí zavražděn příslušníkem sekty chárídžovců. Mu'áwija se stal chalífou a zahájil nové období dějin muslimské světa – období vlády dynastie Umajjovců. Sídlo chalífů bylo přeneseno z Medíny do syrského Damašku. Šíité se stali utlačovanou menšinou.

Mu'áwija, kritizovaný jako uzurpátor, se pokusil umlčet kritiky novým útokem proti Byzanci, směřujícím k dobytí byzantského hlavního města. Boj o Konstantinopol trval čtyři roky (674–678), Byzantinci však nakonec zvítězili díky nové zbrani, „řeckému ohni“, třaskavině ničící nepřátelské lodě.

Chalífát si dopřál alespoň symbolický triumf v Jeruzalémě, kde

194 Zástěrová, Dějiny Byzance, 95

nechal chalífa Abdulmalik (685–705) vybudovat Skální dóm na Chrámové hoře, v místech, kde se podle židovské tradice chystal Abraham obětovat svého syna a kde později v Šalomounově chrámu stála Archa úmluvy.

„Jaká se zdá, ^cAbdulmalik chtěl touto velkolepou stavbou všem říci, že nový chrám je výrazem poslední vůle Boží, že nahrazuje chrám Šalomounův a že je zasvěcen náboženství Abrahámovu a pokračováním zjevení, kterých se dostalo Židům a křesťanům s tím, že opravuje to, v čem oni chybili.“¹⁹⁵

V roce 700 si muslimové zřídili velký přístav v Tunisu a během následujících pěti let „byla celá severní Afrika až po Maroko, které Arabové nazývají ‚nejzazším Východem‘ (*al-Maghreb al-Aqsá*), v rukou dobyvatelů“.¹⁹⁶

Na území Evropy muslimové poprvé vstoupili v roce 710, kdy muslimský vládce v severní Africe Músá b. Nusajr vyslal pokusnou výpravu na území vizigótské říše na Pyrenejském poloostrově. Výprava mu potvrdila, že tato říše je ve stavu rozkladu – mj. byla zmítána bojem o moc mezi králem Roderichem a jeho odpůrci, kteří byli ochotní se spojit s muslimy.

Následujícího roku 711 vyslal Músá b. Nusajr na Pyrenejský poloostrov 12 tisíc vojáků (převážně Berberů) pod vedením Táríka b. Zijáda. Tárík se vylodil u mysu, které pak dostal jeho jméno (Džabal Tárík = Gibraltar). Dne 19. června 711 došlo k rozhodující bitvě mezi Táríkem a Roderichem, které se říká bitva u Jerez de la Frontera. V této bitvě nevelký výsadek oddíl Táríkův překvapivě zvítězil nad velkou vizigótskou přesilou, vizigótský král Roderich v bitvě zmizel a Tárík brzy nato obsadil vizigótské hlavní město Toledo. Pak přitáhl z Afriky sám Músá b. Nusajr a muslimové postupně ovládli prakticky celý Pyrenejský poloostrov.

„Dnešní příležitostně diskuse se zabývají...otázkou, do jaké míry napomohla rychlému ovládnutí poloostrova praktická i věroučná nejednota tehdejšího španělského křesťanstva. Zvláště španělský historik I. Olagüe soudí, že velkou roli tu sehrálo přežívající ariánství. Také v dalším vývoji prospívala šíření islámu nepravověrná učení ariánů a adopcionistů...“¹⁹⁷

Muslimové nicméně neobsadili Pyrenejský poloostrov úplně celý. Křesťanská vláda se udržela na nejzazším severozápadě – v asturském

195 Lewis, Dějiny Blízkého východu, 63

196 Cardini, Evropa a islám, 17

197 Kropáček, Půlměsíc na severní obloze, 15–16

království, založeném roku 720 Gótem Pelayem. Toto království se snažilo navazovat na vizigótskou říši, vyvrácenou muslimy, a Pelayo se stal později symbolickým hrdinou reconquisty („znovudobývání“). Dnes se nicméně připouští, že „Pelayo nebyl pokračovatelem vizigótských králů, nýbrž vládcem zvoleným Astuřany. ‚Pelayo je novým králem, který vládne novému lidu,‘ napsal jeden dávný muslimský autor.“¹⁹⁸

Na Východě se zajímavým průsečíkem dějin křesťanství a islámu stal boj mezi stoupenci a odpůrci obrazů svatých (ikonofily a ikonoklasty) v Byzanci. Ikonoklasti byli patrně inspirováni muslimskými názory a chalífa Jazíd II. vydal roku 723 v souvislosti s tímto bojem edikt, nařizující ničení obrazů. Tento problém se přenesl i do vztahů mezi východním a západním křesťanstvím – roku 730 papež Řehoř III. odsoudil ikonoklasty a v roce 732 zase ikonoklastický byzantský císař Leon III. vyňal z papežské pravomoci rozsáhlé oblasti v jižní Itálii i na Balkáně, a přiřadil je k jurisdikční oblasti konstantinopolského patriarchátu.¹⁹⁹

Drtivá většina Evropanů má však rok 732 spojený nikoliv s reálným soupeřením řeckého a římského křesťanství, ale se střetem křesťanství a islámu a bitvou u Poitiers, v níž údajně vítězství franckého majordoma Karla Martella nad guvernérem muslimského Španělska Abdurrahmánem b. Abdulláhem al-Gháfikím zachránilo Evropu před hrůzami islamizace.²⁰⁰ Ať už byl význam této bitvy jakýkoliv (muslimští historikové jí naopak žádný význam nepřipisují), jisté je, že mýtus, který se kolem ní utvořil, je „podstatně důležitější než bitva sama o sobě“.²⁰¹

Byzantinci dosáhli o několik let později důležitého vítězství v bitvě u Akroina (740), po níž už další střety s muslimy měly jen charakter „poměrně omezených pohraničních potyček“.²⁰²

V roce 750 se vlády v Damašku zmocnil Abú'-l-'Abbás, zakladatel dynastie Abbásovců a kosmopolitního abbásovského chalífátu s centrem v Bagdádu. Abú'-l-'Abbás svrhl Umajjovce a takřka všechny členy tohoto rodu nechal vyvraždit. Přežil jen jediný z umajjovských princů, Abdurrahmán b. Mu'áwija, který po letech dobrodružného útěku před nepřáteli se mu podařilo navázat kontakty s kmenovým svazem Kalbovců v muslimském Španělsku (Andalusii) a v září 755 vstoupil na

198 Dějiny Španělska, 64

199 Zástěrová, Dějiny Byzance, 113

200 Viz příloha č. 4

201 Cardini, Evropa a islám, 19

202 Zástěrová, Dějiny Byzance, 108

evropskou půdu. Roku 756 se pak prohlásil prvním córdobským emírem, panovníkem de facto nezávislého státu, který jen formálně podléhal abbásovskému chalífovi.

Abdurrahmán musel později čelit ofenzivě svého velkého protivníka, franckého krále Karla Velikého, který se proti němu roku 777 spojil se Sulajmánem ibn al-Arabím, muslimským *wálim* Barcelony, Gerony a Zaragozy. O rok později pak oba vytáhli proti emírovi Abdarrahmánovi. Karel musel nakonec za nejasných okolností ustoupit, při čemž došlo v roncevalleské soutěsce „ke střetu franského zadního voje s divokými baskickými horaly: tato nevýznamná vojenská epizoda byla poeticky přeměněna na souboj s Maury a na staletí ovládla křesťanskou epickou imaginaci“.²⁰³

Tento způsob mýtického přetváření historie je pro dějiny křesťansko-muslimských vztahů typický. Neméně příznačná je i skutečnost, že navzdory pozdějšímu líčení těchto událostí coby náboženského boje mezi křesťany a muslimy tehdy „nikomu nevadilo, že muslimští nepřátelé córdobského emíra budou budou po boku křesťanů bojovat proti svým souvěrcům“.²⁰⁴ Karel Veliký ostatně nespolupracoval jen se španělskými muslimskými odpůrci umajjovského emíra, ale udržoval i dlouholeté diplomatické styky se samotným abbásovským chalífou Hárúnem ar-Rašidem, které mu měly mj. zajistit určitý vliv na rozhodování o křesťanských svatých místech v Jeruzalémě.²⁰⁵

Abbásovcí nikdy neovládli celé území bývalého umajjovského chalífátu a na jeho okrajích vznikaly fakticky samostatné státy. Jeden z nejvýznamnějších vznikl právě za vlády Hárúna ar-Rašída v severní Africe, kde Ibráhím b. al-Aghhlab založil stát Aghlabovců, rozkládající se na území Tunisu, v části Tripolska a v části východního Alžírsku.

Aghlabovci zahájili poslední vlnu muslimských výbojů na Západě, když 827 začali dobývat Sicílii, která do té doby byla součástí byzantské říše. Ve stejném roce přišli Byzantinci i o Krétu, kde byl založen další arabský emirát. Nová pohroma pak Byzanc postihla roku 838, kdy muslimská vojska vpadla do Malé Asie, „významné město Amorion bylo vypleněno a do Sýrie byla odvečena spousta zajatců“.²⁰⁶ O tři roky později však byzantská armáda přešla v oblasti Melitene do protiútoků a arabské vpády byly zastaveny smrtí chalífy Mutasima a následnými

203 Cardini, *Evropa a islám*, 22

204 Cardini, *Evropa a islám*, 21

205 Viz Cardini, *Evropa a islám*, 23–25

206 Fletcher, *Kříž a půlměsíc*, 38

nepokoji v chalífátu.²⁰⁷

Itálii ve stejné době sužovaly nájezdy „islámských“ pirátů. Historicky podstatné však nebyly tyto nájezdy, ale „svaté války“, které v reakci na ně začali vyhlašovat římsí papežové:

„Roku 846 se stal předmětem nájezdu Řím. Po celou generaci žijící v letech 843 až 871 ovládali muslimové na pevnině u Bari v Apulii předmostí, odkud se mohli vydávat na loupežné výpravy podél jaderského pobřeží Itálie a Dalmácie... Sotva se muslimové uchytili na Sicílii, neustálým útokům byly vystaveny i pobřežní kraje Kalábrie. Výpady v Itálii byly dílem pirátů, kteří hleděli o své vůli využít příležitostí, jež se jim skýtaly. Nebyly to válečné akce řízené státem. Ve zpětném pohledu můžeme konstatovat, že se mohli muslimové na pevnině stěží udržet natrvalo. Avšak takováto optimistická perspektiva se sotva jevila současníkům, které tito mořští dravci trýznili stejnou měrou jako vikingové severní křesťanské bratry ve víře. Postavit se takovýmto nepřítelům dozajista znamenalo vykonávat Boží dílo. Když prosil roku 853 papež Lev IV. o pomoc proti Saracénům, vyjádřil to jasně: kdo v tomto střetu přijde o život, půjde do nebe.“²⁰⁸

Také papež Jan VIII. (872-882) oběti „svaté války“ zařadil mezi mučedníky. „Z vlastních prostředků vybudoval válečnou flotilu, aby vyhnal Araby ze Sicílie.“²⁰⁹ Tak byl nastoupen vývoj, vedoucí až ke křížovým výpravám.

„...desáté století bylo /v dějinách islámu/ označeno za šíitské, protože /šíité/ se po celé říši dokázali prosadit na vedoucí místa. K nejúspěšnějším šíitským počínům patřilo ustavení chalífátu v Tunisu roku 909 v opozici proti sunnitskému chalífátu v Bagdádu. Dosáhla toho dynastie Fátimovců, patřící k ismá'ílíjské sektě, nazývané též ‚sedmíci‘ kvůli rozlišení od početnějších šíitských ‚dvanáctníků‘, přijímajících autoritu dvanácti imámů.“²¹⁰

Šíitský chalífát nabyl velké moci. Od roku 948 byla jeho součástí i Sicílie, roku 973 Fátimovci přenesli své hlavní město do Káhiry, kde vystavěli slavnou mešitu al-Azhar, a o rok později ovládli i Jeruzalém a celou Sýrii a Palestinu.

Třetí chalífát vznikl v muslimském Španělsku, kde v roce 929 umajjovský emír Abdarrahmán III. (912–961) přijal titul chalífy a

207 Zástěrová, Dějiny Byzance, 133

208 Fletcher, Kříž a půlměsíc, 38–39

209 Kowalski, Encyklopedie papežství, 63

210 Armstrongová, Dějiny Boha, 216

vyhlásil vznik córdobského chalífátu.

„Abdarrahmánovi se skutečně podařilo dosáhnout toho, že rozličné národnostní skupiny žily vedle sebe v míru a ve vědomí, že jsou příslušníky jednoho jediného státu. Byly to skupiny, jež se lišily náboženstvím – muslimové, židé, křesťané, anebo etnickým původem – Arabové, Berbeři, Ibeři, Gótové, Římané... Sláva Abdarrahmána stoupala tak, že i oba císaři křesťanského světa /římský i byzantský/ vyhledávali jeho přátelství.“²¹¹

Moc třetího muslimského chalífy, abbásovského panovníka v Bagdádu, naopak v této době definitivně upadla. Roku 946 došlo k dobytí Bagdádu šíitskými Bújovci, kteří chalífu v podstatě učinili svým zajatcem. Od té doby už abbásovští chalífové prakticky zůstali jen duchovní hlavou sunnitských muslimů.

V roce 960 Byzantinci začali znovudobývat Krétu. Tamější Arabové se obrátili o pomoc do Egypta i Španělska, ale marně. V následujícím roce byzantská vojska dobyla krétskou metropoli Kandii a rozpoutala tam velký masakr.

„Místo, v němž byla nahromaděna kořist z tak mnoha pirátských výprav do všech částí Řecka, se nyní stalo byzantskou kořistí. Zpustošení bylo nepochybně strašné. Prameny uvádějí, že 250.000 obyvatel ostrova bylo pobito a stejný počet odveden a prodán do otroctví... Pro byzantský způsob vedení války bylo typické, že v...armádě bylo velké množství duchovních, jejichž úkolem bylo netoliko posilovat morálku vojska během válečných akcí, ale také zahájit intenzivní misijní činnost mezi podmaněným obyvatelstvem po jejich ukončení.“²¹²

Na přelomu tisíciletí se násilí naopak dotklo dvou slavných poutních míst křesťanů. V roce 997 al-Mansúr, vekovezír córdobského chalífy Hišáma II., vyplenil španělskou Compostellu, místo údajného hrobu apoštola Jakuba a symbolickou duchovní metropoli asturského království (tehdy už nazývaného León). A roku 1003 zase „nanejvýš výstřední“ fátimovský chalífa al-Hákim nechal kromě mnoha jiných excesů bořit kostely a synagogy včetně chrámu Božího hrobu v Jeruzalémě.²¹³ Právě tyto excesy však dodaly na elánu „svaté válce“ křesťanů, která pak v průběhu 11. století zcela změnila podobu křesťansko-muslimských vztahů.

211 Kaufmann, Maurové a Evropa, 33

212 Zástěrová, Dějiny Byzance, 173

213 Wheatcroft, Nevěřící, 190

3.3.2. Postoje křesťanů k islámu

Za jeden ze symbolů středověkých křesťansko-muslimských vztahů lze jistě označit Jeruzalém, na který se obě náboženství domnívala mít svaté právo. Příznačný je protikladný pohled na arabské ovládnutí Jeruzaléma v roce 638. Muslimové je vnímali a dodnes vnímají nejen jako oprávněné, ale také jako akt svrchované tolerance svého náboženství. Pohled patriarchy Sofronia, se kterým chalífa Umar dojednal opatření, zajišťující další rozkvět jeruzalémské církve, byl ovšem zcela odlišný.

Podle tradice, která ovlivnila mnoho generací křesťanů, Sofronios při pohledu na Umara kráčejičího chrámem Božího hrobu pronesl k jednomu z akolytů: „Toto jsou dozajista ony znesvěčující ohavnosti, o nichž hovořil prorok Daniel na místě svatém.“²¹⁴ Pro pravoslavné křesťany se stal příchod muslimů naplním proroctví Ježíše Krista, hovořícího o znesvěčující ohavnosti a příchodu Ižiproroků...²¹⁵

Jinak tomu ovšem bylo u neortodoxních křesťanů, kteří muslimy vítali jako osvoboditele:

„Mnozí nepravověrní, ať nestoriáni, monofyzité či jiní schizmatikové, které byzantská moc tvrdě pronásledovala, vítali Araby jako osvoboditele. Tak tomu podle Barhebraevých análů bylo v Sýrii i v Egyptě, kde patriarcha Cyrus vystupňoval pronásledování monofyzitů právě v předvečer arabského vpádu. Chalífa Umar po dobytí Jeruzaléma i Amr ibn al-Ás po dobytí Alexandrie si počínali velkoryse a dohodli se s místními patriarchy na některých opatřeních ku prospěchu jejich obcí. Nestoriáni i monofyzité shodně soudili, že muslimské dobyvatele poslal Bůh, aby potrestal hříchy v křesťanstvu. Melchité v Sýrii mluvili o trestu za nestoriánství, monofyzité v Egyptě zase o trestu za omyly melchitů a za chalcedonské násilnictví.“²¹⁶

Také na Pyrenejském poloostrově reagovali křesťané na příchod muslimů rozporně. Má se za to, že „obdobně jako ve většině byzantských oblastí, rovněž ve Španělsku a Septimánii lidé nenahlíželi na nově příchozí s nenávistí. Vláda muslimů totiž byla pro většinu obyvatelstva snesitelnější než útisk despotických křesťanských vladařů.“²¹⁷ I zde se však brzy objevily výklady, zasazující zrod islámu do apokalyptických souvislostí, a příznačná líčení dobyvatele Músy b. Nusajra jako ďábelské zrůdy. Nejstarší křesťanský popis ztráty španělských území,

214 Wheatcroft, Nevěřící, 79

215 Matouš 24,15–24

216 Kropáček, Duchovní cesty islámu, 238

217 Cardini, Evropa a islám, 17

sepsaný roku 754, jej označil za „muže bez slitování“, který „pálil kvetoucí města, šlechtice a významné vůdce odsuzoval k mučení a děti i kojící matky dával ubíčovat k smrti“.²¹⁸ *Loci communes* tohoto druhu budou od této doby na adresu muslimů zaznívat neustále...

Pozitivní křesťanský pohled na islám naproti tomu zazněl např. v jeruzalémské mezináboženské disputaci z roku 800, při níž zúčastněný křesťanský mnich označil Muhammada za posla, „kterého si Bůh vyvolil, aby na něm a na jeho synech naplnil Svě slovo dané Abrahamovi, že učiní z Izmale velký národ“. Zaznamenaný průběh těchto rozhovorů však budí dojem, že postoj onoho mnicha k islámu mohl být ve skutečnosti negativní a jen pro obavu z následků lakovaný na růžovo. Na otázku, které náboženství je nejlepší, tentýž mnich odpověděl: „Nejlepší náboženství je takové, které si Bůh vyvolil bez meče, bez nátlaku, bez světských prostředků.“²¹⁹

V 9. století se vztahy mezi křesťany a muslimy extrémním způsobem vyostřily v Andalusii. Příčinou tohoto vyostření byla krajní frustrace menšiny mezi křesťany, která bytostně nesouhlasila s otevřeností většiny svých souvěrců vůči muslimské kultuře.

V muslimském Španělsku většinou křesťané zůstávali věrni své víře, ale kulturně se přizpůsobovali Arabům (začalo se jim říkat „Mozarabové“, tj. „poarabštění“). Oslnění kouzlem arabské civilizace a vědomí si své vlastní nižší úrovně v umění, poezii, filosofii a vědě, španělští křesťané brzy začali napodobovat arabský způsob života. Výmluvné svědectví o arabizaci svých krajanů podal biskup Alvaro, který roku 845 o vztazích mezi křesťany a muslimy napsal:

„Scházíme se, abychom studovali sekty jejich filozofů, nikoliv proto, abychom zavrhlí jejich omyly, nýbrž kvůli velkému kouzlu, výmluvnosti a kráse jejich jazyka, a zanedbáváme studium Písma svatého. Kde lze dnes najít učeného laika, který by se ponořil do studia svatých Písem anebo se podíval na díla některého z latinských církevních otců? Naši křesťanští mladí mužové, elegantní a výmluvní, se hrnou k učenosti pohanů; nakaženi arabskou výmluvností, horlivě čtou, polykají a diskutují knihy Chaldeců (tj. Arabů), všemožně je vychvalují a neznají nic z krásy církevní literatury, na niž se dívají s pohrdáním. Běda! Věnují tak málo pozornosti svému jazyku, že v celém křesťanském stádu se sotva najde jeden člověk z tisíce, jenž by byl schopen napsat srozumitelně příteli a poptat se po jeho zdraví, zatímco nesčíslné množství se umí vyjadřovat v chaldejském jazyce

218 Wheatcroft, Nevěříci, 95

219 Haydar, *Mittelalterliche Vorstellungen*, 43-44 (překlad vlastní)

ve velkomluvných větách. Skládají dokonce i básně, v nichž každá řádka končí stejným písmenem, a činí tak s neobyčejnou krásou, ba někdy i s větší obratností než sami pohané.²²⁰

Křesťané typu biskupa Alvara měli ve vztahu ke své náboženské a kulturní identitě velice silný pocit ohrožení.

„Většina křesťanů uznávala sílu islámské kultury a přála si z ní těžit. Menšina se snažila obklopit křesťanské společenství neproniknutelnou hradbou. Po způsobu všech disidentů a revolucionářů, jak je známe z historie, i příslušníci této minority vytvářeli demonizovaný obraz nepřítele jako podpurný mýtus pro svůj odboj. Pomáhali si tradiční zbraní všech slabých: symbolickou akcí, *propagačním skutkem*. Tím skutkem mělo být mučednictví, s cílem vykonstruovat legendu, jež pomůže islám očernit, protože mučedníky usmrtil.“²²¹

V polovině 9. století přišlo do Córdoba osmačtyřicet křesťanů, kteří na sebe úmyslně přivolali smrt hanobením islámu a jeho Proroka. První z nich, kněz jménem Perfectus, se ještě na popravišti hrdě přihlásil k činu, za který jej odsoudili k smrti: „Ano, proklel jsem vašeho Proroka a proklínám ho i nyní. Proklínám ho jako podvodníka, cizoložníka a zplozence pekla. Vaše víra je od Satana. Všechny vás čekají plameny gehenny.“²²²

K těmto událostem došlo za vlády emíra Abdurrahmána II. (822–852). Panovník řešil situaci tak, že svolal biskupskou synodu do Seville, která martyromanii odsoudila. Hnutí sice odeznělo, ale jeho dějinná odezva zůstala taková, jak si tyto dobrovolní mučedníci pravděpodobně přáli:

„Příběh křesťanských mučedníků z Córdoba se rychle stal tím, co literární kritici označují výrazem *klišé*, jasně zřetelným bodem v dějinách, vzniklým v důsledku přehnaného zdůrazňování nějaké události, která tak nabyla rozměrů legendy či mýtu. Tyto události se pro křesťany staly symbolem nevyhnutelného nepřátelství mezi oběma kulturami. Zveličovaly rozdíly mezi nimi a výsledkem bylo dramatické opěvování kulturní identity jedné i demonizace druhé. Během let pak bobtnající legendy o historických skutečnostech zmutovaly v podvědomý strach z nebezpečné, hrůzostrašné moci cizího živlu – vznikl složitý, ucelený obraz, založený na biblickém proroctví o Antikristovi a na každodenní zkušenosti života s muslimy, která jako by potvrzovala všechno, co znázorňoval. V tomto světě

220 Kaufmann, Maurové a Evropa, 142

221 Wheatcroft, Nevěřící, 110

222 Wheatcroft, Nevěřící, 111

bájesloví se zmíněné události – dobytí Španělska muslimy a příběh mučedníků – staly tím, čím je čerstvé maso přidané do hrnce s polévkou. Dodaly směsi sílu, spojily rozličné příchuti a nakonec všechno přivedly k varu...“²²³

Ve stejné době, kdy mýtotoční ideologové hlásali démonický obraz islámu, jejich souvěrci pomáhali muslimům budovat vyspělou kosmopolitní kulturu abbásovského chalífátu.

„Během 9. století se Arabové setkávali s řeckou vědou a filozofií a výsledkem byl kulturní rozkvět, který se z evropského pohledu jeví jako cosi mezi renesancí a osvícenstvím. Tým překladatelů, který tvořili většinou nestoriánští křesťané, převáděl řecké texty do arabštiny a počínal si při tom výtečně. Arabští muslimové pak studovali astronomii, alchymii, medicínu a matematiku s takovým úspěchem, že v 9. a 10. století bylo v abbásovské říši učiněno více vědeckých objevů než kdykoli dříve v dějinách.“²²⁴

Křesťansko-muslimská spolupráce v překladatelské a vědecké oblasti, jakkoli plodná, ovšem nemohla zanechat zdaleka tak okázalý odkaz, jako extrémně konfrontační mezináboženské polemiky. Z autorů raného středověku si největší vliv na budoucí postoje východních i západních křesťanů k islámu zjednali Jan Damašský a Theophanes Confessor, kteří budou krátce představeni v následujících částech této kapitoly.

Jan Damašský

Učitel církve a jeden z nejvýznamějších teologů východního křesťanství Jan Damašský žil v první polovině 8. století, tj. v době, kdy byl Damašek hlavním městem chalífátu. Jeho otec Mansúr b. Sargun působil ve službách umajjovských chalífů a zastával vysoký úřad správce daní („ministra financí“). Jan nejprve kráčel v otcových stopách jako jeho nástupce, později však politickou dráhu opustil a stal se mnichem.

Skutečností, že žil v chalífátu a nikoliv v byzantské říši, mohl využívat k boji proti ikonoklastům, za který byl na radikálně obrazoboreckém koncilu v Konstantinopoli z roku 754 proklet. Tentýž koncil o něm paradoxně prohlásil, že byl „zkažený Saracény“,²²⁵ i když od muslimů svou lásku k ikonám zajisté převzít nemohl a jeho postoj k islámu byl velmi negativní...

223 Wheatcroft, Nevěřící, 108–109

224 Armstrongová, Dějiny Boha, 209

225 Fletcher, Kříž a půlměsíc, 29

Jan byl prvním teologem, který se obšírně zabýval islámem, a zavedl tak do křesťanského písemnictví žánr protiislámských polemik. Jím zavedené *loci communes* tohoto žánru zněly takto:

„Muhammad byl vylíčen jako falešný prorok, jenž pokřivil křesťanství (podobně jako před ním Arius, Nestorius apod.) – a islám pojmenován jako *haeresis* a jako *secta* s konkrétním určením *secta mahumetana* (*machometana*). Jeho přívržence nazvali *mahumetani* (*machometani*)...“²²⁶

Ani skutečnost, že muslimové nejsou pokřtěni, tedy Janu Damašskému (a jeho následovníkům) nezabránila označit je za křesťanské heretiky. Islámem se zabýval ve dvou svých dílech – v „Dialogu mezi Saracénem a křesťanem“ a ve spise „O kacírství“.

„V *Dialogu* je nastíněna situace, ve které pokládá jeden muslim jistému křesťanovi obtížné otázky o takových tématech, jako je přirozenost Kristova, stvoření, svobodná vůle atd. Křesťan tyto otázky zvládá tak bravurně, že – jak se praví v závěrečných slovech knihy – ‚ten Saracén šel svou cestou udiven a zaražen, neschopen dalšího slova‘.“²²⁷

Ve svém přehledu různých kacírství se Jan Damašský zabývá islámem v hesle nazvaném „O pověře Izmaelitů“. Nadhodil v něm témata, která pak v dalších dějinách křesťanských polemik s islámem opakovali další a další autoři.

„Jan jako první vysvětlil biblický původ izmaelitů. Potom pranýřoval Muhammada jakožto falešného proroka, který část svého učení vykradl ze Starého i Nového zákona a rovněž z průpovědek jednoho heretického křesťanského mnicha (to znamená Bahíry).

Muhammad sepsal ‚ve své knize několik komických příběhů‘, o kterých tvrdí, že mu byly seslány z nebes. Jan se dále vysmál některým islámským doktrínám a obřadům a vyprávěl vulgární příhody o Muhammadovi.“²²⁸

Theophanes Confessor (Vyznavač)

Dalším „průkopníkem“ zkarikovaného obrazu proroka Muhammada v křesťanských polemikách se stal Theophanes Confessor (+818). Tento byzantský historik napsal Kroniku, v níž křesťanským čtenářům podal i zprávu o vzniku islámu. Muhammadův život v ní vylíčil takto:

226 Mendel et al., *Islám v srdci Evropy*, 251

227 Fletcher, *Kříž a půlměsíc*, 26

228 Fletcher, *Kříž a půlměsíc*, 27

„Roku od vtělení Páně 622 /sic/, ve 21. roce vlády císaře Hérakleia, byl římským papežem Jan. Toho roku také umírá Mohamed, vůdce Saracénů neboli Arabů a falešný prorok, předav vládu svému příbuznému Abú Bakrovi. V tom čase se šířila jeho pověst a všichni se strachovali... Když byl řečený Mohamed bez prostředků a sirotek, zdálo se mu vhodné dát se do služeb zámožné ženy, své příbuzné jménem Chadídža... Ona, která byla vdovou, k němu posléze pojala důvěru a on si ji vzal za manželku, vlastnil její velbloudy a majetek. A když cestoval do Palestiny, prodléval s Židy a křesťany a získal od nich nějaké spisy. Potom měl záchvat epilepsie; když to zjistila jeho žena, velmi se rmoutila, protože byla vznešená, a zasnoubila se s chudákem a epileptikem. On se snažil ji uklidnit těmito slovy: ‚Měl jsem během meditace vidění anděla Gabriela, a protože jsem nemohl snést jeho pohled, klesl jsem na mysl a padl.‘

Ona, protože byla nevěrná, měla u sebe cizoložníka, svého přítele, vyhnance, který tam bydlel. Řekla mu vše, i jméno anděla. A on, chtěje ji ujistit, jí řekl: ‚Mluvil pravdu, ten anděl je totiž poslán ke všem prorokům.‘ A ona jako první uvěřila slovům falešného proroka a oznámila ostatním ženám, že je prorok. A tak ta pověst přišla z žen k mužům.... Nakonec jeho hereze ovládla části Jathribu válkou... Učil své posluchače, že kdo zabil svého nepřítele nebo byl nepřítelem zabit, vstoupí do ráje. Vyhlášoval, že ráj je plný masitých pokrmů a pití a množství žen, že oplývá řekami vína, medu a mléka a že po mnoho let budou mít směsici žen současných i ostatních a hojnou rozkoš a ostatní přepych a jiné pošetilosti...“²²⁹

Theophanovy teze o Muhammadovy jako epileptikovi, který jen předstíral, že je prorokem, hlásal zabíjení a smyslný ráj atd. měla ohromný vliv na mnoho dalších křesťanských autorů. Jeho Kroniku roku 870 přeložil do latiny papežský knihovník Anastasius a prostřednictvím tohoto latinského překladu se byzanské představy o Muhammadovi dostaly na Západ. Z citované Theophanovy zprávy od té doby čerpala „jako ze svého zdroje většina středověkých bajek o Mohamedovi. Samozřejmě je v nich ale více zdůrazněno nebo šířeji uvedeno jednou to a jindy ono a zejména je přibájeno množství fantastických doplňků.“²³⁰

229 Haydar, *Mittelalterliche Vorstellungen*, 56–57 (překlad z latiny Martin Doležel)

230 Haydar, *Mittelalterliche Vorstellungen*, 57–58 (překlad vlastní)

3.3.3. Interdisciplinární komentář

Edward Said ve svém „Orientalismu“ shrnuje křesťanské postoje k islámu v prvních stoletích jeho dějin slovy, že na ohromný vojenský a později i kulturní nástup islámu dokázali evropští křesťané reagovat „pouze strachem a úžasem“: „Křesťanští autoři, kteří byli svědky islámské expanze, se pramálo zajímali o učení, vysokou kulturu či skvosty muslimů, kteří byli, jak praví Gibbon, „současníky toho nejtemnějšího a nejlenivějšího období evropských letopisů“.²³¹

Zděšení nad výboji muslimů v křesťanském světě bylo doprovázeno hledáním „obětních beránků“, kteří by se dali označit za viníky této invaze. Ortodoxní křesťané je nikterak překvapivě našli v hereticích a „heretici“ zase v násilnictví ortodoxie.

Mezi západním křesťanstvem a chalífátem došlo ke konfrontaci, která by se dala sociologicky označit jako „realistický skupinový konflikt“ – byla založena na základě konfliktu reálně existujících zájmů. Křesťané a muslimové pozapomněli na své (do jisté míry společné) duchovní základy a sledovali (vzájemně protichůdné) zájmy mocenské.

V období arabských výbojů byli muslimové západními křesťany vnímáni především jako vojenská hrozba a v tomto kontextu se rozvíjely protimuslimské stereotypy. Stereotypem, který byl nejvíc nasnadě, byla samozřejmě představa Muhammada jako zabijáka a jeho stoupenců jako nenapravitelných násilníků.²³² Současně byl islám označen za zvrácené kacířství.

„Představa, že by mohl být islám jakýmsi ‚novým náboženstvím‘, se tehdejšímu myšlení zcela vymykala – tohle by nikoho ani nenapadlo. O ‚novém náboženství‘ mohou lidé uvažovat jen tehdy, jsou-li navyklí na ideu náboženské plurality, na ideu, že může v lidstvu existovat několik různých náboženství. Dnes něco takového pokládáme za cosi samozřejmého. Jenže na tohle...Sofroniův věk zvyklý nebyl. Bude muset uplynout mnoho staletí, než se na křesťanském nebi objeví první nesmělé červánky nového pojmu: plurality víry...“²³³

231 Said, Orientalismus, 74

232 Fletcher, Kříž a půlměsíc, 20

233 Fletcher, Kříž a půlměsíc, 21

3.4. Křesťanství a islám v době reconquisty a křížáckých výprav

V 11. století se muslimové na Západě dostali do defenzívy. Ztratili vládu nad Sicílií a na Pyrenejském poloostrově začalo jeho „znovudobývání“ křesťany (reconquista). Od konce 11. do konce 13. století navíc západní křesťané pořádali výpravy na Blízký východ (později označované jako kruciáty) a ve stejné době muslimský svět postihla i katastrofa v podobě vpádu Mongolů. Ti roku 1258 dobyli Bagdád a definitivně vyvrátili abbásovský chalífát.

V době úpadku chalífátu nabyli o to většího významu duchovní (‘ulamá’), „právníci a teologové v jedné osobě“, kteří od té doby disponovali nezávislou auctoritou v náboženských otázkách.²³⁴ Nejvýznamější z ‘ulamá’, al-Ghazzálí (1058–1111), byl zároveň mystikem a zjednal súfismu místo v rámci islámské ortodoxie, současně však představoval ostrou polemiku ortodoxie s filosofií. Klasické období arabské filosofie (falsafy) se uzavřelo dílem Ibn Rušda (1126–1198), na křesťanském Západě známého jako Averroes. Bez tohoto velkého komentátora Aristotela i dalších arabských filosofů by byla stěží myslitelná vrcholná scholastika.

Zatímco islámský svět směřoval z klasického paradigmatu islámu jako světového náboženství do paradigmatu ‘ulamá’ a súfí, křesťanství „ve své specificky římskokatolické podobě v 11. století na Západě definitivně nahradilo starocírkevní helénisticko-byzantský základní model, který se dostal do krize“.²³⁵

Po rozdělení křesťanství na východní a západní (1054) se římsktí papežové snažili obnovit jednotu přinucením východních křesťanů k uznání svého primátu a současně bojovali s císaři o investituru. Středověké římskokatolické paradigma bylo ve své vrcholné podobě spojeno s politickou mocí papežů, kteří mj. vyhlášovali „svaté války“ proti muslimům. Rozpory mezi křesťanstvím a islámem se spíše než v teologické rovině řešily na bázi pěstního práva.

3.4.1. Náboženský a politický vývoj

Začátek druhého tisíciletí křesťanského letopočtu znamenal přelom v křesťansko-muslimských vztazích i v celých církevních dějinách.

234 Küng, Po stopách světových náboženství, 286–287

235 Küng, Ess, Křesťanství a islám, 81

Křesťané se sice roku 1000 nedočkali mnohými očekávaného druhého příchodu Páně, eschatologická očekávání však pokračovala i nadále a obracela pozornost k Jeruzalému. Skutečnost, že ve Svatém městě vládnu „pohané“, při tom byla vnímána se stále větším rozhořčením.

Obrovskému zájmu poutníků se těšil také hrob apoštola Jakuba Staršího v asturské Compostelle, už od svého „objevení“ roku 813 (nebo 822) spojovaný se „znovudobýváním“ Pyrenejského poloostrova, který křesťanům podle jejich přesvědčení neprávem uzmuli „nevěřící“. Četné legendy hovořily o tom, jak apoštol, zvaný *Santiago Matamoros* (svatý Jakub Maurobijec), podporuje protimaurské válečníky a bojuje po jejich boku v bitvách.²³⁶ Podle jedné z legend také sv. Jakub zázračně ochránil svůj hrob před zpusťšením ze strany velkovezíra al-Mansúra.

Zprávy o řádění Saracénů vyvolávaly stále větší rozhořčení a bojechtivost. Jako čin pro Maury zcela typický bylo vnímáno zničení Božího hrobu v Jeruzalémě chalífou al-Hákimem. Tato zvěst dolehla k uším všech poutníků; zprávy o obnovení chrámu Božího hrobu po Hákimově smrti byly ve srovnání s tím bezvýznamné.

Italská města, která začátkem 11. století v bojích s muslimy přecházela z obrany do útoku, napsala papeži Sergiovi IV. (1009–1012), že se chystají plout přes moře a pomstít Boží hrob. Jejich cílem byla pravděpodobně muslimská Sicílie. Tento plán se neuskutečnil, za pozornost však stála Sergiova encyklika, ve které papež účastníky plánovaného tažení proti „nepřátelům Božím“ ujistil, že válka s muslimy „není boj o pozemskou vládu, ale za našeho věčného Pána“.²³⁷ Papežové v této době války nejen vyhlášovali, ale také se jich sami účastnili. Benedikt VIII. (1012–1024) se například osobně účastnil „válečných výprav proti Saracénům a nato proti byzantským vojskům, které se zmocnily části jižní Itálie“.²³⁸ S horlivou podporou tohoto papeže italská města Janov a Pisa zaútočila proti muslimům na Sardinii a na Korsice.

Plné propuknutí reconquisty na Pyrenejském poloostrově umožnil rozpad córdobského chalífátu na dílčí království (arabsky *mulúk at-tawá'if*, kastilsky *reyes de tayfas*), ke kterému došlo v roce 1031.

Doba kolem poloviny 11. století byla plná významných událostí. Roku 1053 papež Lev IX. (1049–1054) osobně vedl válečné tažení proti Normanům v jižní Itálii. O rok později vypuklo schizma mezi východními a západními křesťany, které mj. znovu obrátilo pozornost Západu východním směrem. Kolem roku 1055 Ferdinand I., král Kastilie

236 Vondráková, Pouť jako pomoc a opora v životě křesťana, IV

237 Wheatcroft, Nevěřící, 191

238 Kowalski, Encyklopedie papežství, 73

a Leónu (1035/37–1065), ve spolupráci s aragonským králem Ramirem I. (1035–1063) energicky rozvinul reconquistu, když „sebral svá vojska a podnikl tažení, během něhož obsadil údolí řeky Duero“.²³⁹

V muslimském světě se ve stejném roce vůdce seldžuckých Turků Toghrul-bej zmocnil Bagdádu a abbásovského chalífy al-Ká'ma, který ho „jmenoval sultánem, tj. nejvyšším vykonavatelem světské moci“. Seldžucká říše se stala hlavní mocností celé Přední Asie.²⁴⁰

Roku 1061 papež Mikuláš II. uzavřel mírovou smlouvu s Normany (se kterými papežství ještě nedávno válčilo). Ti se prohlásili za vazaly Apoštolského stolce a jako léno mj. získali Sicílii, kterou se zavázali dobýt od Arabů. Vytyčení tohoto cíle jim umožnil vnitřní rozvrat muslimské Sicílie, spojený s občanskou válkou. Dobývání Sicílie Normany mělo (alespoň v očích papežů) charakter „svaté války proti nevěřícím“, současně však normanští panovníci podle čistě politických kritérií uzavírali spojenectví či vstupovali do nepřátelství s muslimskými i křesťanskými knížaty, ponechávali muslimům ve své říši samosprávu a užívali jejich jednotek ve vojsku.

Roku 1063 papež Alexandr II. (1061–1073) povolil Normanům pro boje proti „nevěřícím“ všeobecné odpustky a dal jim posvěcený prapor s obrazem svatého Petra. Současně vyhlásil odpustky i pro bojovníky „za věc kříže“ ve Španělsku a vyzval k tažení proti tamějším muslimům.

„Coimbra byla dobytá roku 1064, poté, co král /Ferdinand I./ vykonal pouť do Compostely, aby se před tažením nejprve obrátil s prosbou o pomoc k apoštolu Jakubovi... Mezitím však král Ramiro I. padl při obléhání muslimské pevnosti Graus a aragonské frontě hrozilo zhroucení. Protože infant Sancho byl v té době ještě nezletilý, zastoupil ho papež Alexandr II. Ještě téhož roku, kdy byla dobytá Coimbra, se křesťanům podařilo ztéci pevnost Barbastro nedaleko Zaragoza. Na tažení se podíleli také francouzští rytíři a vítězství vzbudilo obrovskou vlnu válečného i náboženského zanícení. Vítězství křesťanů v Coimbře a Barbastru zasadily al-Andalusu tvrdou ránu. Maurští ‚králové‘ v Zaragoze, Badajozu, Toledu a Seville museli zaplatit tribut Ferdinandu Kastilskému...“²⁴¹

Roku 1071 byzantský císař Romanos Diogenes vytáhl proti seldžuckému sultánovi Alp-Arslánovi s velkou armádou a s odhodláním zahnat Turky jednou provždy na ústup. „K rozhodné bitvě došlo 26.

239 Cardini, Evropa a islám, 53

240 Zástěrová, Dějiny Byzance, 243

241 Cardini, Evropa a islám, 53

srpna 1071 u města Mantzikertu v jihovýchodní Arménii, na sever od jezera Van. Byzantinci v ní byli zdrcujícím způsobem poraženi.²⁴²

Také tato bitva je (podobně jako řada jiných) v mýtotočném křesťanském dějepisectví interpretována jako jeden ze symbolů nesmiřitelného boje mezi křesťanstvím a islámem. Po strašné katastrofě, kterou v ní východním křesťanům způsobili „nevěřící“, jim prý jejich západní bratři museli táhnout na pomoc, a tak došlo ke křížovým výpravám. Historická skutečnost je jako obvykle jiná. Byzantské říši sice po bitvě u Mantzikertu opravdu hrozil rozvrat, jeho příčinou však nebyli Turci, ale vnitřní rozbroje uvnitř Byzance.²⁴³

„Sám Alp-Arslán v žádném případě neměl v úmyslu vyvrátit byzantské impérium. Již od dob římského císařství existovala přes všechny vzájemné boje tradice určité mocenské rovnováhy a vědomí užitečnosti současné existence dvou velmocí, Říma či Byzance a jejich východního souseda, ať již to byli Peršané, Arabové anebo nyní Turci. Tato tradice byla respektována, snad s výjimkou počátečního mocného rozmachu islámu, a vcelku ji respektoval i Alp-Arslán.“²⁴⁴

Spíše než Byzantinci byli rivalem sunnitských Seldžuků šíitští Fátimovci, kterým se Turkům do roku 1079 podařilo odejmout Sýrii a Palestinu. Na situaci křesťanů putujících na svatá místa se tím – vzdor pověstem o vraždění křesťanů, kolujícím na Západě – v zásadě nic nezměnilo.

V roce 1085 došlo k zásadní události v dějinách Pyrenejského poloostrova, když Alfonso VI., král Kastilie a Leónu (1072–1109), dobyl do té doby muslimské Toledo. „Byl sice již v příštím roce na hlavu poražen berberským vojskem, jež přišlo ze severní Afriky pod vedením náboženského ‚rytířského řádu‘ Almorávidů (...), přesto však určil politickou budoucnost Španělska...“²⁴⁵

Náboženská tolerance a porozumění pro rozvoj vědy ze strany Alfonsa VI. i jeho nástupců umožnily, že v dobytém Toledo vznikla překladatelská škola. Díky spolupráci křesťanských učenců s muslimy a Židy se zrodil ohromný korpus vědecké a filosofické literatury v latině, která na Západě položila základy mnoha vědním oborům. Jejím prostřednictvím se na Západ dostávalo či znovudostávalo dědictví muslimské a antické vědy.

242 Hradečný et al., Dějiny Řecka, 186

243 Zástěrová, Dějiny Byzance, 246

244 Zástěrová, Dějiny Byzance, 245

245 Kaufmann, Maurové a Evropa, 75

O tolerantnosti Alfonsa VI. svědčí i skutečnost, že „přiměl toledské křesťany, aby muslimům vrátili mešitu, kterou jim zabrali při nájezdu v roce 1085, a několikrát uložil svým *fideles* zaplatit tučné odškodné, když se dopustili vůči muslimům podrobeným jeho autoritě násilí“.²⁴⁶

Papežům tehdejší doby ovšem duch tolerance či pragmatismu v oblasti křesťansko-muslimských vztahů blízký nebyl. V jejich pohledu probíhala na celém jim blízkém světě – od Španělska až po Blízký východ – jedna velká „svatá válka“ mezi křesťany a muslimy. V roce 1087 se z iniciativy papeže Viktora III. uskutečnilo další tažení proti muslimům, při kterém italská města zaútočila na hlavní přístav Tunisu. Účastníkům výpravy papež udělil požehnání a příslib odpustků. Viktorův nástupce Urban II. (1088–1099) se pak hned na začátku svého pontifikátu (v roce 1089) obrátil na Katalánce s výzvou, aby účast na budování Tarragony jako bašty křesťanstva v boji proti muslimům považovali za přednější než putování do Jeruzaléma, a doprovodil ji také příslibem stejných odpustků. Tentýž papež vyzval k energickému boji proti muslimům také Normany a jako protislužbu uznal jejich území na Sicílii (definitivně dobyté roku 1091) za „Sicilské království“.²⁴⁷

Kromě propojení válek vedených v různých částech světa do jednoho ideologického celku Urban II. přistoupil také k propojení myšlenky pouti na svatá místa s ideou „svaté války“ a k propojení materiální a duchovní odměny coby příslibu adresovaného účastníkům oné „ozbrojené pouti“. Takto by se dal shrnout obsah jeho plamenné výzvy k francouzským rytířům, pronesené dne 27. listopadu 1095 na koncilu v Clermontu, kterou vyhlásil výpravu, označovanou později za první křižáku.

„Vlastní obsah Urbanovy řeči se nám dochoval ve čtyřech variantách... Kronikáři se shodují v reprodukci základních tří částí papežova projevu. Úvodem líčil utrpení východních křesťanů pod náporom nových nepřátel (byli míněni seldžučtí Turci), ve druhé sliboval odměny účastníkům výpravy (...), ve třetí pak rozváděl výzvu k účasti...“²⁴⁸

I když se papežův popis situace na Východě snad týkal hlavně Malé Asie a tamějších (fiktivních) tureckých zvěrstev, do centra pozornosti západních křesťanů se rychle dostala Svatá země. Papežův projev, doprovázený voláním „Bůh to chce“, byl lidmi, jejichž myšlení

246 Cardini, Evropa a islám, 56

247 Viz Kowalski, Encyklopedie papežství, 82–83

248 Hrochovi, Křižáci v Levantě, 11

bylo spojeno s feudálním systémem, pochopen tak, že Kristus jako nejvyšší lenní pán svolává své vazaly, aby Mu vybojovali zpět Jeho zemi, o kterou Jej připravili pohané. V tomto kontextu je srozumitelný i obrázek Krista s mečem v zubech, táhnoucího v čele svých rytířů do války.²⁴⁹

Cílem výpravy „křižáků“ (lidí s kříži přišitými na šatech) se tedy stal především Jeruzalém, v čemž křižákům nijak nepřekážela ani skutečnost, že z tohoto města roku 1098 údajně zvrhlé Turky znovu vytlačili fátimovští Arabové. Všechna jejich setkání s ozbrojenými i neozbrojenými muslimy byla od začátku doprovázena masakry, které vyvrcholily po dobytí Jeruzaléma v roce 1099.²⁵⁰ Kronikář Guibert Abbas popisuje „skutky Boží skrze Franky“ vykonané na muslimských civilistech v jeruzalémské mešitě al-Aksá takto:

„...Frankové vtrhli do svatyně: povraždili Saracény, ženy i muže. Někteří z nich, než aby z jejich vůle zahynuli, raději volili smrt – vrhli se střemhlav ze střechy chrámu dolů... Město bylo pokryto takovým množstvím mrtvol, že Frankové nemohli projít jinak, než přes těla zavražděných.“²⁵¹

Války „křižáků“ s muslimy probíhaly současně i ve Španělsku. Roku 1118 Alfonso I. Aragonský dobyl Zaragozu, jejíž pád „znamenal pro islám ztrátu nejsevernější bašty“.²⁵²

Roku 1145 papež Evžen III. po dobytí Edessy Turky (1144) vyhlásil druhou křižáckou výpravu na Blízký východ, která probíhala v letech 1147–1149 a skončila neúspěšně. V době této výpravy také Portugalci roku 1147 ovládli Lisabon a po dobytí města v něm povraždili jeho muslimské obyvatele. Ve stejné době se však na Pyrenejském poloostrově vylodili muslimští Almohadé, kteří předtím v Maroku svrhli Almorávidy.

V šedesátých letech 12. století se stal hlavním cílem křižáckých výbojů Egypt. Roku 1168 křižácká vojska prošla Sinají a obsadila město Bilbajs, ve kterém rozpoutala strašlivý masakr muslimů i křesťanů bez rozdílu věku a pohlaví. Následujícího roku se stal pánem Egypta sultán Saladin, který na „svatou válku“ křesťanství odpověděl vyhlášením „svaté války“ na ochranu islámu proti křižáckým vetřelcům.

V roce 1182 Saladin zahájil válku proti křižáckému Jeruzalémskému království. O tři roky později bylo uzavřeno příměří,

249 Viz příloha č. 5

250 Viz příloha č. 6

251 Guiberti Abbatis Gesta Dei per Francos, 795 (překlad Martin Doležel)

252 Wheatcroft, Nevěřící, 126

kteřé vřak bylo z křesťanské strany porušeno. V další válce utrpěli křiřáci roku 1187 zdrcující porážku v bitvě u Hattínu. Větřina palestinských měst se pak postupně vzdala Saladinovi, který nabídl velkorysé podmínky kapitulace a důsledně je dodřžoval. V říjnu 1187 kapituloval i Jeruzalém. Saladin v průběhu obléhání pohrozil, že bude postupovat jako křesťané roku 1099, avřak nic takového se nestalo. Po dobytí města Saladin zakázal loupit a ubliřovat křesťanům. Zajatí křesťané, kteří byli schopní zaplatit nevysoké výkupné, byli propuřtění na svobodu, mnoho dalších dostalo od sultána milost.

Po pádu Jeruzaléma vyhlásili papeřové Řehoř VIII. (1187) a po něm Klement III. (1187–91) novou křiřovou výpravu. Probíhala v letech 1189–1192 a nejslavnějším rytířem z řad jejich účastníků byl anglický král Richard Lví srdce. Richardovo zacházení s muslimskými zajatci vřak rytířské nebylo – když roku 1191 dobyl Akkon, nechal všechny zajaté muslimy pobít.²⁵³

Po dalších bojích byla zahájena mírová jednání, při nichž Richard předložil romantický návrh na ukončení křesťansko-muslimského nepřátelství sňatkem své sestřy se Saladinovým bratrem. Smířený manřelský pár se měl usadit v Jeruzalémě, kam by byl zaručen volný příchod křesťanským poutníkům, a Palestina se pod jejich vládou měla stát zemí, kde by křesťané a muslimové řili v míru a svornosti. Richardovo řešení „svaté války“ vyvolalo mezi křiřáky, kterým neřlo o volný přístup k Bořímu hrobu, ale o vyhnání muslimů z Palestiny, pobouření. Další průběh války vedl nicméně na podzim 1192 k míru, kterým si křiřáci podrřeli pobřeží Palestiny až po Jaffu a Saladin zaručil neozbrojeným latinským poutníkům, že smějí volně navřtřevovat svatá místa a jejich kněři slouřit bohosluřby v Jeruzalémě.

Na Pyrenejském polostrově v této době kastilský král Alfonso VIII. (1158–1214) neúnavně válčil s Almohady.

„V roce 1195 mu připravil almohadský vládce Ja'kúb al-Mansúr těžkou porážku u Alarcosu. V legendě spjaté s touto porážkou se zrcadlí mínění lidu, že to byl trest boří za nerozvážnou lásku krále ke krásné řidovce Rachel, při níž zapomněl na království i na královnu. Avřak již za patnáct let po porážce se Alfonsovi VIII. podařilo – ve společné akci Kastilie, Aragonu a Navarry – vystoupit proti Almohadům a na hlavu je porazit ve zničující bitvě u Las Navas de Tolosa v roce 1212. Tato porážka se stala rozhodnou pro osudy vřeho maurského řpanělska, neboť po ní se dostaly průsmyky do

253 Viz příloha č. 7

Andalusie...do kastilské moci.“²⁵⁴

Další válečná tažení proti muslimům na Blízkém východě následovala v letech 1217 až 1227. Velitelem poslední křížové výpravy vedené přímo církví se stal roku 1218 při obléhání pevnosti Damietta v ústí Nilu papežský legát kardinál Pelagius. Tehdejší sultán al-Kámil učinil křížákům neuvěřitelnou nabídku, která splňovala všechny myslitelné cíle „svaté války“: odejdou-li od Damietty, odstoupí jim Palestinu s Jeruzalémem i Galileu a uzavřou příměří na třicet let. Posléze svůj návrh opakoval s možností obnovy jeruzalémského opevnění a s vrácením relikvie svatého kříže, kterou kdysi Saladin ukořistil v bitvě u Hattínu. Nabídka byla odmítnuta, protože kardinál Pelagius dvakrát odmítl každou dohodu s teologickým argumentem, že křesťané nemohou uzavírat mír s nevěřícími. Pravděpodobně věřil „proroctvím“, že křížová výprava přivodí konec islámu...

Roku 1219 byla Damietta dobyta a její obyvatelé a zajatci křížáky zmasakrováni, vyhnáni nebo prodáni do otroctví. O dva roky později naopak sultán po svém vítězství umožnil křesťanům volný odchod. Projevem muslimské tolerance bylo i jednání s Františkem z Assisi, který byl se svým mírovým hlásáním evangelia u Damietty zdvořile přijat a vyslechnut sultánem, kterého chtěl obrátit na křesťanskou víru.²⁵⁵

Znovuzískání Jeruzaléma dosáhla teprve pátá křížová výprava z let 1228 až 1229, vedená exkomunikovaným císařem Fridrichem II. Fridrich bez souhlasu církve uzavřel roku 1229 s al-Kámilem příměří, kterým byl křížákům odstoupen Jeruzalém, Betlém a Nazaret s koridory k pobřeží a podstatná část Galileje. Křesťanům i muslimům měl být zaručen volný pohyb po celé Palestině.

Fridrich II. měl pověst arabofila, avšak na Sicílii (kde od roku 1194 vládli Štaufové) se postaral o definitivní konec muslimské kultury i muslimského obyvatelstva. Španělská reconquista byla v podstatě završena roku 1236, kdy kastilský král Ferdinand III. dobyl Córdobu. Panství Almohadů zůstalo ve Španělsku omezeno jen na malou a slabou Granadu na jihu, kde vládla dynastie Nasrovců. Ta se mohla udržet díky tomu, že platila daně a na jejím dobytí neměli křesťanští vládcové zájem.

Po vypršení desetiletého příměří mezi křížáky a muslimy ve Svaté zemi následovaly nové boje o Jeruzalém. Roku 1244 bylo Svaté město obsazeno chórezemským vojskem, tlupami někdejší říše, rozvrácené Mongoly. Konečný úpadek křížáckých států pak předznamenala

254 Kaufmann, Maurové a Evropa, 80

255 Viz příloha č. 8

katastrofální porážka spojených sil křižáků a damašského emíra od egyptsko-chórezemských vojsk v bitvě u Gazy.

Papež Inocenc IV. (1243-54) se po vyplenění Jeruzaléma a porážce u Gazy obrátil na celé křesťanstvo s okružním dopisem, líčícím utrpení Svaté země a nutnost rozsáhlé pomoci. Svatý stolec současně vedl diplomatická jednání s mnoha muslimskými panovníky.

Papežská výzva ke křížové výpravě nezískala velký ohlas, svůj záměr táhnout na Východ však již dříve ohlásil francouzský král Ludvík IX., který v letech 1248 až 1254 uskutečnil šestou křížáckou výpravu. Tehdy se objevila i myšlenka na zničení islámu současným útokem křižáků z jihu a Mongolů ze severu.

Ludvíkovo vojsko vpadlo roku 1249 do Egypta, následujícího roku však bylo u Káhiry poraženo a král zajat. Po svém propuštění za výkupné setrval Ludvík v Palestině do roku 1254 a snažil se využívat rozporů mezi muslimy v diplomatických jednáních.

Mezitím vyrostl křížáckým státům nepřítel, který se už nevyznačoval tradiční arabskou tolerancí vůči křesťanům – sultán Bajbars, představitel mamlúků, kteří v roce 1250 ovládli Egypt a o deset let později i Sýrii. Po dobytí Bagdádu Mongoly roku 1258 se pod ochranu mamlúckých sultánů uchýlili i příslušníci rodu Abbásovců. V roce 1268 Bajbars dobyl Antiochii, v níž pak jeho vojáci rozpoutali krveprolití, srovnatelné s počínáním křižáků při první kruciátě.

Roku 1270 podnikl ještě jednu křížovou výpravu Ludvík IX., který vytáhl proti Tunisu. V průběhu tohoto tažení však zemřel. O jednadvacet let později skončila muslimským dobytím Akkonu přítomnost křižáků ve Svaté zemi.

3.4.2. Postoje křesťanů k islámu

V 11. století mohli mít bližší představu o islámu jen křesťané žijící v oblastech Sicílie či Pyrenejského poloostrova, ve kterých existovalo křesťansko-muslimské soužití (*convivencia*). I jejich poznání muslimů však bylo omezené, protože v rámci *convivencie* žili lidé různých náboženství spíš vedle sebe než spolu.²⁵⁶ U průměrného křesťana z jiných částí Evropy se pak jednalo o znalosti zcela nulové:

„Zatímco mezi vzdělanými duchovními bylo kupříkladu známo, že víra muslimů je monoteistická a abrahámovská, mimo tyto kruhy to věděl jen málokdo. Prakticky pouze ten, kdo se dostal s muslimy do přímého kontaktu. V nejstarších epických básních vystupovali v

256 Viz Fletcher, Kříž a půlměsíc, 89

různých situacích Saracéni, Hagaréni, Ísmáílovci, Arabové, Maurové, Berbeři, Turci, Peršané, ‚Azopard‘ (Etiopané) a četné další skupiny podobně zkomoleného či zcela fantastického jména. Jejich náboženství bylo jednotně označováno jako ‚pohanské‘. Jména ‚pohanských‘ hrdinů zpravidla evokovala svět magie a démonů: Loquifer, Agrapart, Noiron, Orgueilleux. Jen zřídka měli ryze lidskou podobu a charakter; v lepším případě se jejich popis blížil divochům, spíše ale u nich převažovaly fantastické a nadpřirozené rysy. Často byli líčeni jako obři – což upomíná jednak na dávnou tradici latinských klasiků, jednak na obra Goliáše – a jejich skutky se vyznačovaly démonickým charakterem. Nejednalo-li se přímo o obry, pak se muslimové podobali netvorům či dokonce d'áblům. Byli černí, na hlavě měli rohy a cenili zuby (atributy a charakteristiky, které se v sochařství a malířství udržely poměrně dlouho). Za pozornost stojí především zmíněná černá barva kůže ‚pohanů‘.²⁵⁷

Postoje k muslimům tedy nesouvisely s islámem jako takovým, ale s fantastickým pohanským náboženstvím, existujícím pouze v lidové fantazii. ‚Saracéni byli považováni za modloslužebníky, kteří uctívají Muhammada; ten byl také někdy pokládán za čaroděje nebo i za samotného d'ábla, jak o tom svědčí anglické slovo Mahound...‘²⁵⁸

Nejznámějším příkladem podobných představ se stala ‚Píseň o Rolandovi‘, starofrancouzská epická báseň z konce 11. století, popisující boj mezi Rolandem, vojevůdcem Karla Velikého, a nepřáteli křesťanů, tj. španělskými muslimy:

‚Tito nepřátelé byli identifikováni – pochopitelně nesprávně – jako ‚pohané‘, co v ‚synagogách a pohanských chrámech‘ uctívají modly nazvané Apollón, Tergavan a Mahomet (je to vlastně jakási parodie na křesťanskou Nejsvětější Trojici). Básník pateticky prohlašuje, že ‚pohané jsou špatní a křesťané v právu‘. Pohané jsou navíc falešní, zrádní a krutí, přirození nepřátelé křesťanského morálního řádu. Bojovat proti nim se rovná záslužnému kajícímu dílu. Smrt v boji proti nim vynáší mučednickou korunu. Takto vypadaly postoje, jež stály v pozadí morálky vojsk první křížové výpravy.‘²⁵⁹

K těmto postojům výrazně přispěl papež Urban II. Jeho výzva k první křesťanské výpravě z roku 1095 kladla podle kroniky Roberta Mnicha kromobyčejný důraz právě na zrudnost a d'ábelskost muslimů. Papež je charakterizoval jako ‚prokleté plémě, zcela odcizené Bohu‘, a důkladně

257 Cardini, Evropa a islám, 100–101. Viz ‚černí‘ muslimové v příloze č. 9

258 Watt, *The Influence of Islam*, 73 (překlad vlastní)

259 Fletcher, *Kříž a půlměsíc*, 63–64

popsal jejich kálení po oltářích, perverzní mučení křesťanů a znásilňování žen.²⁶⁰

Křižáci naproti tomu v roce 1098 po obsazení Antiochie podle kroniky Fulchera z Chartres muslimským ženám „neudělali nic zlého [neznásilnili je], nýbrž jim probodali břicha oštěpy“.²⁶¹ O událostech po dobytí Jeruzaléma roku 1099 zase jejich očitý svědek Raymond de Aguilar říká:

„Někteří z našich [ti milosrdnější] utínali nepřátelům hlavy, další je zabíjeli šípy, takže padali z věží, a jiní jejich muka prodlužovali tím, že je házeli do plamenů. V ulicích se válely celé hromady utřatých nohou a rukou. Člověk musel klopýtat přes lidská i koňská mrtvá těla... Bylo to vskutku spravedlivé a nádherné Boží řízení, že se toto město naplnilo krví nevěřících, kteří je tak dlouho sužovali svým rouhačstvím. Celé město bylo plné mrtvol a krve.“²⁶²

U křižáků, kteří se na dobytých územích usadili, však představa muslimů jako démonů, které je bohubíbe pobíjet, vzala brzy za své. Tito křesťané naopak poznávali, že jejich muslimští sousedi jsou lidé, kterých je možné si vážít, a navazovali s nimi přátelské kontakty.²⁶³ V textech křesťanských autorů se také sice vzácně, ale přece začaly objevovat i věcně charakteristiky islámu typu „Saracéni a Turci uctívají Boha stvořitele a věří, že Muhammad není Bůh, ale Jeho prorok“.²⁶⁴ Ve Svaté zemi dokonce křesťané a muslimové začali objevovat společná svatá místa, jako například „pramen, kde Panna Maria právala prádlo malého Ježíše, a palmu, která sklonila svou korunu, aby jí nabídla své plody“.²⁶⁵

Ke sblížení docházelo i na Pyrenejském poloostrově, kde Raimund ze Sauvêtat, arcibiskup v Toledu (1125–1251), zašitil již zmíněnou toledskou překladatelskou školu.

„Ve 12. století evropští učenci směřovali do Španělska, kde se setkávali s muslimskou vědou. Za pomoci muslimských a židovských vzdělanců se pustili do rozsáhlých překladů, aby toto intelektuální bohatství předali Západu. Arabské překlady Platóna, Aristotela a dalších antických filozofů byly teď přeloženy do latiny a dány poprvé k dispozici lidem v severní Evropě. Překladatelé se věnovali také

260 Wheatcroft, Nevěřící, 193

261 Wheatcroft, Nevěřící, 203

262 Wheatcroft, Nevěřící, 205

263 Viz příloha č. 10

264 Slova Viléma z Malmesbury z doby kolem roku 1120 (citováno podle Cardini, *Evropa a islám*, 109)

265 Hindley, Saladin, 208

novější muslimské učenosti, včetně díla Ibn Rušda jakož i objevů arabských vědců a lékařů. V téže době, kdy si někteří evropští křesťané vzali do hlavy, že zničí islám na Blízkém východě, muslimové ve Španělsku pomáhali Západu vybudovat jeho vlastní civilizaci.²⁶⁶

V této době „byli Arabové v Evropě doslova v módě“. Myslitelé typu Araelarda z Bathu dokonce někdy „své vlastní názory a myšlenky raději připisovali Arabům – tím si zajistili anonymitu a relativní klid s ohledem na otázky církevní pravověrnosti a zároveň tím podpořili danou myšlenku patřičnou úctou.“²⁶⁷

I umírnění západní učenci, kterým nebyl blízký duch křížových výprav, však chtěli s muslimy především bojovat – tentokrát nikoli zbraněmi, ale slovy. Jako první se do boje argumentů pustil Petrus Alfonsi, španělský Žid, který roku 1106 přijal křest a posléze napsal spis „Dialog“, ve kterém se snažil podat definici prorockého úřadu, která by byla přijatelná imaginárnímu muslimskému čtenáři a současně vylučovala Muhammada. V roce 1142 následovalo dílo „Dialog žida, křesťana a pohana“ od Petra Abélarda, fiktivní rozhovor, ve kterém se „pohan“ i žid nakonec sklánějí „před nepřemožitelnou logikou křesťanské věrouky“.²⁶⁸ Ve čtyřicátých letech 12. století vznikly také latinské překlady Koránu, z nichž první pořídil Robert z Kettonu na žádost opata Petra Ctihodného a druhý nově redigoval Markus z Toleda. Jejich smyslem bylo hlouběji poznat učení islámu za účelem jeho snadnějšího vyvracení.²⁶⁹

I z těchto pokusů je zřejmé, že soužití křesťanů a muslimů stálo na poměrně vratkých základech, které byly navíc stále více podkopávány pokračujícími kruciátami a reconquistou.

Snad nejslavnějším hlasatelem křížové výpravy se stal církevní politik a učitel Bernard z Clairvaux (1090–1153), odpůrce racionalismu Petra Abélarda a velký zvěstovatel kazatel lásky k Bohu, spojené s nenávistí k islámu. „Zcela zakazujeme,“ kázal sv. Bernard, „aby /křesťané/ z jakýchkoliv důvodů uzavírali spolenectví s muslimy, ani kvůli penězům nebo tributu, dokud s pomocí Boží nebude zničeno buď jejich náboženství, nebo jejich národ.“²⁷⁰

Soužití neprosplvala ani španělská reconquista. V první polovině 13.

266 Armstrongová, Dějiny Boha, 246

267 Otisk, Cesty arabské a raně středověké vědy (2)

268 Rychterová, Saracéni a machometáni, 15

269 Srov. Cardini, Evropa a islám, 111

270 Daniel, Islam and the West, 256 (překlad vlastní)

století, „kdy se nejvýznamnější křesťanské království, Kastilie, začalo tlačit jižním směrem až ke Córdoba a dobylo celou skupinu muslimských států, byla už *convivencia* na vymření a v mnoha oblastech Andalusie zanikla úplně“.²⁷¹

Papež Inocenc III. (1198–1216) „ztotožňoval islám s šelmou z apokalypsy a doufal, že nové křižácké výpravy by mohly přivodit jeho konec“.²⁷² Když tyto naděje selhaly, západní klerikové se ještě o to usilovněji snažili zvítězit nad islámem polemikou a misíí.

„Ve 13. století zažívala polemická literatura dobu rozkvětu. V iberské oblasti byla vydána díla jako *Quadruplex reprobatio* z pera dominikána Ramona Martího (Raymundus Martini), věrného zastávce a kazatele misionářského plánu Ramona de Peñafort (sv. Raimunda z Peñaforta), a pojednání *De origine et progressu Machometis* Pedra Pascuala, mnicha Řádu bratří milosrdných, jenž na čas padl do muslimského zajetí. Na území Sýrie a Palestiny kolovaly spisy *De statu saracenorum* Viléma z Tripolisu a *Contra legem sarracenorum* florentského dominikána Ricolda de Montecroce, jenž byl v Persii na své cestě do Bagdádu svědkem obrácení Mongolů na islám, jímž se definitivně rozplynul velký sen západního křesťanstva – sen o konverzi Tatarů a společné křesťanské křižáctví, která by sevřela do kleští mamlúcký sultanát v Egyptě.“²⁷³

Nejvýznamnějším představitelem misionářského proudu se stal Rajmund Lull, který cestoval do severní Afriky a usiloval o obrácení muslimů na křesťanskou víru.²⁷⁴ Nakonec byl údajně roku 1316 v Tunisu ukamenován.

Nejznámějším představitelem křesťanských diskusí s muslimy ve 13. století byl však jednoznačně Tomáš Akvinský, který bude podrobněji představen v další části této kapitoly. Jako druhá osobnost zde bude zařazena postava papeže Řehoře VII. z 11. století, k jehož vyjádření o islámu se oficiálně hlásí dnešní katolická církev.

Řehoř VII.

Řehoř VII., zvolený papežem roku 1073, byl původně mnichem Hildebrandem z kláštera v Cluny, centra clunyjské reformy, na kterou sám navázal gregoriánskou reformou. Šlo v ní o zdůraznění role papeže

271 Wheatcroft, Nevěřící, 102

272 Tolan, Saracens, XXI

273 Cardini, Evropa a islám, 111–112

274 Viz příloha č. 11

jako náměška Kristova, nadřazeného i světským panovníkům, tj. o (slovy Hanse Künga) radikální a neodvolatelné zavedení středověkého římskokatolického paradigmatu do politické praxe.²⁷⁵ Její program „sestával jednak z boje proti pravomocím laiků ve správě církevních statků, jednak z tažení proti nevěřícím“.²⁷⁶

Hned v roce svého nástupu na papežský stolec Řehoř VII. pomohl dát dohromady mezinárodní vojsko, určené k tažení proti muslimům na Pyrenejském poloostrově, přičemž se „obřadně zavázal, že každý křesťanský rytíř si za předpokladu, že uzná, že španělské království patří stolici svatého Petra, smí podržet půdu, kterou dobude“.²⁷⁷

V následujícím roce 1074 Řehoř uvažoval o tom, že osobně potáhne na Východ v čele armády křesťanských rytířů, která by vytláčila muslimy z Malé Asie a umožnila papeži uspořádat koncil v Konstantinopoli, na kterém by východní křesťané uznali svrchovanost Svatého stolce. V březnu tohoto roku už dokonce vydal výzvu, v níž podobnými slovy jako později Urban II. hovořil o údajných zverstvech, páchaných Turky na křesťanech. Jako první se tak „intenzivně zabýval plánem na velké válečné tažení na Východ – k vynucení poslušnosti Byzance a dobytí Jeruzaléma – dvacet let před první křižáckou výpravou!“²⁷⁸ Od realizace tohoto plánu byl však papež brzy na to odveden vypuknutím svého konfliktu s římským králem Jindřichem IV.

Ve zvláštním kontrastu k této protimuslimské výzvě je dopis, který Řehoř VII. napsal o pouhé dva roky později. Roku 1076 papež obdržel poselství od an-Násira, emíra z hammádovské dynastie, vládnoucí v oblasti dnešního Alžírsku, které se týkalo tamějších křesťanů. „Papežova odpověď emírovi byla velmi vstřícná.“²⁷⁹ Řehoř VII. poslal muslimskému panovníkovi „pozdrav a apoštolské požehnání“ a dopis tohoto znění:

„Tvá Výsost nám v tomto roce poslala dopis s prosbou, aby byl kněz Servandus podle křesťanských pravidel ordinován na biskupa. Protože se nám tvá prosba zdá být spravedlivá a velmi dobrá, ráčili jsme tak učinit. Také jsi nám poslal dary a z úcty k svatému Petru, knížeti apoštolů, a z lásky k nám jsi uctivě propustil křesťany, kteří u vás byli drženi jako zajatci, a slíbil, že propustíš i další zajatce. Nepochybujeme o tom, že tuto dobrotu ti vložil do srdce Stvořitel

275 Küng, *Das Christentum*, 442

276 Cardini, *Evropa a islám*, 55

277 Johnson, *Dějiny křesťanství*, 231

278 Küng, *Das Christentum*, 462

279 Cardini, *Evropa a islám*, 100

všeho, Bůh, bez něhož nelze činit nic dobrého. Ten, který osvěcuje každého člověka, v tomto úmyslu osvítil i tvoji mysl. Neboť všemohoucí Bůh, který chce, aby všichni lidé došli spásy a nikdo nezahynul, v nás neschvaluje nic jiného, než aby člověk člověka miloval jako sám sebe a aby nečinil druhým to, co nechce, aby se dělo jemu. Proto tuto lásku sobě navzájem dlužíme ještě víc než jiným národům, protože věříme v jednoho Boha, byť různými způsoby, a protože ho jako Stvořitele věků a správce tohoto světa každodenně chválíme a uctíváme. Neboť tak praví apoštol: On je náš pokoj, který obojí sjednotil (Ef 2,15).²⁸⁰

Tento výrazně biblický dopis působí dojmem, že autor, církevní představitel doby reconquisty a křížových výprav, dokázal z bible vyčíst přikázání lásky vůči jinak věřícím a dokonce i možnost vzájemného porozumění mezi monoteisty různého náboženství. V rámci tehdejší doby je přitom nanejvýš pozoruhodné už to, že Řehoř VII. vůbec vnímal islám jako víru v jediného Boha.

Řehořův několikaletý boj o investituru s Jindřichem IV. vyvrcholil v letech 1083–84 dobytím Říma Jindřichovým vojskem. Jindřich IV. vítězně vstoupil do Říma, uvedl do svatopetrské baziliky protipapeže Klementa III. a převzal tam z jeho rukou císařskou korunu.

„Řehoř VII. se uzavřel do Andělského hradu, který němečtí rytíři nedokázali dobýt. Legitimnímu papeži přispěchal na pomoc leník Apoštolské stolice Norman Robert Guiscard. 30.000 Normanů a Guiscardem naverbovaných Saracénů se vrhlo na Řím a ohněm a mečem si prorazilo cestu až k Andělskému hradu. Římské kroniky píší, že v Petrově bazilice zpívali muslimští duchovní verše z *Koránu*. Jindřich IV. i vzdoropapež Klement III. uprchli, ale město hrozně utrpělo, byly znásilňovány ženy, zapalovány domy, ale papež byl osvobozen. Návist římského lidu se nyní obrátila proti Řehořovi jako příčině všeho neštěstí. Římský biskup musel uprchnout před hněvem svého lidu a odebral se do Salerna pod ochranu Normanů. Zemřel mezi nimi 25. května 1085 a byl pochován v salernské katedrále.“²⁸¹

880 let po smrti Řehoře VII. přijal Druhý vatikánský koncil prohlášení o společné víře křesťanů a muslimů v jednoho Boha, které se

280 S. Gregorii VII papae operum pars I, 450–451 (překlad Martina Doležela, doplněný a upravený s přihlédnutím k německému překladu K.-J. Kuschela (Juden, Christen, Muslime, 537–538)

281 Kowalski, Encyklopedie papežství, 80–81

v poznámce výslovně odvolává na Řehořův dopis an-Násirovi.²⁸² O dalších více než dvacet let později také papež Benedikt XVI. při návštěvě Turecka citoval slova Řehoře VII. o vzájemné lásce, kterou si křesťané a muslimové jako věřící v jediného Boha navzájem dluží.²⁸³

V tomto ohledu je Řehoř VII. teologicky snad „nejsoučasnějším“ ze všech středověkých křesťanů. Politicky však při tom svými válečnými výzvami zůstal plně „středověký“...

Tomáš Akvinský

Nejvýznamnější teolog latinského středověku Tomáš Akvinský (1225–1274) „byl žákem přírodovědce a znalce Aristotelových spisů Alberta Velikého, a bylo mu tedy dopřáno zabývat se tak řečeno od mládí pohanským filozofem, jehož díla platila za nebezpečná a znepokojivá“.²⁸⁴

Při tomto odvážném a průkopnickém studiu Aristotela se samozřejmě důkladně seznámil i s arabskými aristoteliky, především s velkým komentátorem Aristotelových spisů Ibn Rušdem. Tomášův význam lze vidět v tom, že dokázal „epochálně promyslet křesťanství v dotyku s židovstvím, islámem, s řeckou a latinskou kulturou“.²⁸⁵

Ve svém díle „Summa proti pohanům“ (*Summa contra gentiles*) Tomáš Akvinský polemizuje s „heretickými“ názory arabské falsafy podobným způsobem, jako už před ním velký muslimský teolog al-Ghazzálí, jehož myšlenkami byl podle některých historiků ovlivněn.²⁸⁶ Ghazzálího střet se stoupenci falsafy však znamenal začátek konce antikou ovlivněné arabské filosofie, zatímco Albertova a Tomášova scholastika paradoxně Aristotela a jeho arabského komentátora Ibn Rušda začlenila do svého teologicko-filosofického systému. „Summa proti pohanům“ je knihou polemiky, nikoliv dialogu. Tomášovým ideálem byla misie mezi muslimy, která by je racionálními (filosofickými) argumenty přesvědčila o pravdě křesťanství.²⁸⁷ Na rozdíl od Jana Damašského a mnoha jiných středověkých polemiků si byl Tomáš vědom toho, že muslimové nejsou křesťanskí heretici, s nimiž by se dalo diskutovat na základě bible, ale „pohané“, s nimiž je nutné hovořit na bázi přirozeného rozumu.

„Zároveň /v ‚Summě proti pohanům‘/ připouští, že chybné názory

282 Dokumenty II. vatikánského koncilu, 552 (pozn. 5)

283 Viz Kuschel, *Juden, Christen, Muslime*, 39 a 539

284 Küng, *Malé dějiny katolické církve*, 72–73

285 Ratzinger, *Bůh a svět*, 303

286 Komorovský, *Religionistika*, 33

287 Viz příloha č. 12

těchto lidí neznáme tak dobře, abychom je mohli vyvrátit pádnými argumenty. Dodejme, že výrok o nedostatečné znalosti islámu platil namnoze téměř až do jeho současnosti a mnohdy platí i dnes.²⁸⁸

Tomášova neznalost islámu se projevila především v jeho pojednání „De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos“. Velký teolog v něm navrhl (či svým jménem zaštitil) čtyři teze, které se staly ústředními „poznatky“ středověkých křesťanských autorů o islámu: „islám jako překrucování pravdy, islám jako náboženství násilí a války, islám jako náboženství založené na sexuální bezuzdnosti, Muhammad jako falešný prorok“.²⁸⁹

Těmito čtyřmi středověkými tezemi se budeme blíže zabývat v následující podkapitole.

3.4.3. Interdisciplinární komentář²⁹⁰

Středověká muslimská civilizace převyšovala Christianitas po mnoha stránkách. Byla větší, mocnější, bohatší a kulturně vyspělejší. V západních křesťanech vyvolávala komplex méněcennosti, který si kompenzovali přesvědčením, že mají nad muslimy absolutní převahu v oblasti náboženství.

Právě z tohoto důvodu bylo podle britského islamologa W. M. Watta psychologickou nezbytností, aby na Západě vznikl „zkreslený obraz islámu“, jehož čtyři hlavní body se výrazně liší od toho, co zastává moderní nestranná věda.²⁹¹ Tyto čtyři body jsou totožné se čtyřmi tezemi Tomáše Akvinského, jen u posledního (co do významu však prvního) z nich se většina polemiků nespokojovala s označením Muhamamda za falešného proroka, ale nazývala jej rovnou Antikristem nebo aspoň služebníkem Antikrista.

Všechny čtyři body jsou psychologicky velmi zajímavé a všechny se dají analyzovat s ohledem na mechanismus projekce.

Islám je tedy za prvé lží a vědomým zfalšováním křesťanské pravdy. Muhammad podle křesťanských polemiků dobře věděl, že Ježíš je Božím Synem a Spasitelem, ale záměrně tuto pravdu zfalšoval s cílem svést věřící z cesty spásy. Muslimové jsou hanebnými rouhači a věrolomníky, kteří nadevše nenávidí křesťany. Touto domnělou nenávisť byla za pomoci mechanismu projekce ospravedlněna nenávisť křesťanů vůči

288 Kropáček, *Islám očima křesťanské teologie*, 118

289 Cardini, *Evropa a islám*, 111

290 V části následujícího textu vycházím ze svého článku „Islam jako ekran projekcyjny“

291 Viz Watt, *The Influence of Islam*, 82 a 73

muslimům.

Druhý bod „zkresleného obrazu islámu“ ztotožňoval tohoto náboženství s násilím. Ve středověkém křesťanstvu panovalo přesvědčení, že islám se mohl rozšířit jedině tak, že lidé byli k jeho přijetí přinucováni mečem. Základní atribut připisovaný muslimům představovalo válčení a pobíjení jinověrců. V tomto obraze islámu byl implicitně zahrnut „kontrastní obraz křesťanství jako náboženství míru, které se šíří předsvěčováním“.²⁹² Středověcí křesťané ovšem ve skutečnosti vedli „svaté války“ a Christianitas se mnohdy šířila podobným způsobem, jaký byl připisován muslimům, takže porušování norem vlastního náboženství bylo třeba řešit vytěsněním a projekcí.

Třetí bod „zkresleného obrazu islámu“ připisoval muslimům oddávání se smyslnosti. Křesťanští autoři nejenže zdůrazňovali polygamiu a údajně ryze smyslnou představu ráje v islámu, ale často také tvrdili, že Korán povoluje cizoložství, homosexualitu a další sexuální nezřízenosti. Středověkým polemikům zde nestačily reálně existující rozdíly v přístupu k manželství a k ideálu askeze v křesťanství a v islámu, nýbrž považovali za nutné zdůraznit, že islámu jsou vlastní nejrůznější perverze. Jejich líčení ovšem ve skutečnosti nesouviselo s islámem, ale spíš s vytěsněnou sexualitou autorů těchto popisů.

Čtvrtý prvek „zkresleného obrazu islámu“ spočíval v označování Muhammada za Antikrista nebo předchůdce Antikristova.

„Některým evropským studentům islámu nestačilo říkat, že Korán obsahuje mnohé lži a že Muhammad nebyl prorok... Jádrem křesťanského myšlení v tomto bodě bylo, že když Muhammad nebyl prorok a přesto založil náboženství, jednoznačně podpořil zlo; a tak musí být buď nástrojem nebo zástupcem ďábla.

Tímto způsobem je islám ve vztahu ke křesťanství umístěn na přesně opačný pól.“²⁹³

Islám tedy představuje naprostý duchovní protiklad křesťanství, protože není dílem Božím, ale satanovým. Ohromný výbuch nenávisti a brutality, spojený s křižáckými výpravami, může být srozumitelný pouze v kontextu této projekce. Představou, „že vedou boj s mocnostmi ďábla, byli křižáci osvobozováni od všech morálních závazků“²⁹⁴ a mohli dát volný průběh svým nejhorším pudům.

Když v roce 1095 papež Urban II. na koncilu v Clermontu vyzval válkymilovné francouzské rytíře ke křižáckému tažení proti seldžuckým

292 Watt, *The Influence of Islam*, 75

293 Watt, *The Influence of Islam*, 77

294 Seibt, *Lesk a bída středověku*, 225

Turkům, barvitě líčil děsivé zločiny, páchané muslimskými Turky na východních křesťanech. Vlastní nastupující agrese tak byla připsána nepříteli. Z psychologického hlediska není nijak překvapivé, že moderní historikové sice vyvrátili tvrzení o údajných protikřesťanských zvěrstvech Seldžuků,²⁹⁵ zato však hovoří o zcela reálných zvěrstvech páchaných křižáky na muslimech.

Křižácké masakrování nevinných a bezbranných muslimských civilistů, chápané jako spravedlivý trest pro služebníky ďábla, představuje příklad mechanismu obětního beránka, popsaného Reném Girardem.

Vztah mezi křesťanstvím a islámem byl v době křížových výprav chápán jako „střetnutí, které svým způsobem předznamenávalo rozhodující boj mezi mocí Světla a pány Temnot“.²⁹⁶ William Montgomery Watt k tomu výstižně poznamenává:

„Válka světla a tmy – to zní dobře, ale nyní, po Freudovi, lidé chápou, že tma, připisovaná nepřítelům, je projekcí vlastní tmy, která není plně přijata. Zkreslený obraz islámu tak lze považovat za projekci stínové strany evropského člověka.“²⁹⁷

Z jiného úhlu pohledu by se víra křesťanských rytířů doby reconquisty a křížových výprav dala vnímat jako pošetilé náboženství spojené jen s emocemi a fantastickými představami, nikoli s rozumem a etickými hodnotami. Ruský myslitel Vladimír Solovjov v myšlenkově hlubokém eseji „O smyslu lásky“ říká:

„...bledý rytíř, který se zcela oddal působení nebeské krásy, jež se mu odhalila (...), inspiroval se tímto odhalením pouze k takovým činům, které byly spíše ke škodě příslušníků jiného plemene než k užítku /.../

Lumen coeli! Sancta rosa!

Vzkřikl rek náš přemilý.

Nesmírná šla z něho hrůza
na nebohé muslimy.

K porážce mohamedánů nebylo samozřejmě třeba mít ‚vidění nepostizitelná rozumem‘. Na všechno středověké rytířstvo však doléhalo toto rozdělení mezi nebeskými viděními křesťanstva a ‚divokými a zuřivými‘ silami ve skutečném životě, dokud konečně znamenitý a poslední z rytířů, Don Quijote de la Mancha, který zdolal mnoho beránů a zlámal nemálo křídel větrných mlýnů, ale který nijak nepřiblížil tobozskou děvečku od krav ideálu Dulciney, nedošel ke spravedlivému, avšak pouze negativnímu poznání svého bludu. A

295 Viz např. Cahen, *An Introduction to the First Crusade*

296 Cardini, *Evropa a islám*, 103

297 Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, 83 (překlad vlastní)

jestliže typický rytíř zůstal do konce věren své vidině a ‚zemřel jako blázen‘, pak Don Quijote od bláznovství přešel pouze ke smutnému a beznadějnému rozčarování svým idolem. Toto rozčarování Dona Quijota bylo testamentem rytířstva nové Evropě.“²⁹⁸

3.5. Křesťanství a islám v době osmanských výbojů

Přibližně od poloviny 14. do konce 17. století probíhala nejprve na Balkáně a pak i ve střední Evropě expanze osmanské říše, jež byla v očích většiny Evropanů jedinou reprezentantkou islámu. Slovo „Turek“ nahrazovalo (podobně jako v předešlém období výrazy „Saracén“ nebo „Maur“) západním křesťanům neznámý pojem „muslim“. „Islám býval označován za *turecké náboženství*, pro korán se vedle pojmu *alkorán* používalo spojení *turecký zákon*.“²⁹⁹

Islámský svět se v tomto období stále nacházel v paradigmatu ‚ulamá‘ a súfí, které se vytvořilo v době křižáckých a mongolských vpádů. Podle Hanse Künga by islám v období po dobytí Bagdádu Mongoly „snad ani nepřežil, kdyby neexistovali islámští náboženští učenci, *ulamá*“, ³⁰⁰ znalci náboženského práva (šarí‘y), které nadále sjednocovalo islámský svět. Druhou formu jednoty muslimům nabídla mystika (súfismus), „která paradoxně obětovala jednotu vnější formy, jak ji hlásala *šarí‘a*, aby umožnila miliónům lidí podílet se na společné zbožnosti“.³⁰¹

Někteří autoři nicméně toto nové paradigma považují ve srovnání s duchovním a myšlenkovým bohatstvím klasického paradigmatu islámu jako světového náboženství za začátek úpadku.

„Staletí, jež následovala po mongolském vpádu, dávala – možná nevyhnutelně – vznik novému konzervatismu, neboť lidé se snažili znovu získat, co bylo ztraceno. V 15. století sunnitští *ulamá* v *madrasách*, školách islámských nauk, hlásali, že ‚brány *idžtihádu* (samostatného výkladu pramenů) se uzavřely‘. Muslimové by se nadále měli snažit o nápodobu (*taqlíd*) velkých autorit minulosti, zvláště při studiu šarí‘y, kanonického práva. Nebylo pravděpodobné, že by se v tomto konzervativním klimatu objevily nové myšlenky o Bohu nebo o čemkoli jiném.“³⁰²

298 Tenace, Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova, 200–201

299 Rataj, Strom, který roste vzhůru nohama, 18

300 Küng, Po stopách světových náboženství, 286

301 Robinson, Svět islámu, 39

302 Armstrongová, Dějiny Boha, 306

V západním křesťanství začala počátkem 14. století krize středověkého římskokatolického paradigmatu, zahájená nástupem národních států v čele s Francií. Došlo k velkému oslabení papežství, které se postupně projevilo exilem papežů ve francouzském Avignonu, papežským schizmatem, spory mezi papežem a koncilem a zesvětštěním papežství v období renesance. V kulturních dějinách jde o období renesance a humanismu, ve kterém se objevil mj. i zájem o mimokřesťanské náboženské směry a křesťanský pacifismus či irénismus. Podle Hanse Künga však renesance nepřinesla změnu paradigmatu; nelze ji vyvázat ze středověkých souvislostí.³⁰³

„Změnu paradigmatu par excellence“ představuje teprve veřejné působení Martina Luthera, zahájené roku 1517.³⁰⁴ Z této změny vzešlo nejen reformační protestantské paradigma křesťanství, ale také rozdělení západních křesťanů na katolíky a protestanty, spojené s „náboženskými válkami“ a oboustranným pronásledováním „kacířů“. Turci přes všechnu svou špatnou pověst „byli vůči křesťanům mnohem tolerantnější než křesťané doby reformace mezi sebou navzájem“.³⁰⁵

Reforma katolické církve provedená tridentským koncilem (1545–1563) znamenala vymezení se vůči reformaci a faktické pokračování středověkého římskokatolického paradigmatu.³⁰⁶ Také v pravoslaví nadále existovalo starocírkevní helénistické paradigma, jehož mocenské centrum se po vyvrácení byzantské říše Turky roku 1453 přesunulo z Konstantinopole do Moskvy.

3.5.1. Náboženský a politický vývoj

Po porážce křižáckých tažení na Blízký východ následovala ve 14. století zase expanze směrem opačným. Stát osmanských Turků, pojmenovaný podle „praotce“ Osmana (1288–1326), od začátku válčil v Malé Asii s Byzancí, která sice pohnuté události doby křižových výprav (včetně dobytí Konstantinopole křižáky roku 1204) přežila, ale vyšla z nich oslabena. Když roku 1326 dobyl Osman byzantské město Brussa (turecky Bursa), Turci se ocitli ani ne tři dny jízdy od Konstantinopole.³⁰⁷

„Když roku 1354 zničí zemětřesení obranné hradby byzantské pevnosti u Dardanel, nastoupí Turci k útoku na Thrákií, na Evropu!

303 Küng, *Das Christentum*, 546.

304 Küng, *Das Christentum*, 549

305 Küng, *Das Christentum*, 318 (překlad vlastní)

306 Viz Küng, *Das Christentum*, 558

307 Weithmann, *Balkán*, 96

Jakmile jsou jednou v Evropě, jde to ráz na ráz. Drinopol je roku 1362 povýšena na nové sídlo sultána. Od té doby se jmenuje Edirne. Nové sídlo zakládá nárok na Rumelii, starou evropskou část byzantské říše.³⁰⁸

„Osmanská expanze na Balkáně probíhala nejprve cestou přeměny existujících států ve vazalské útvary. Tento scénář se uplatnil...nejprve u knížat vládnoucích v Makedonii a pak v případě Bulharska a Srbska.“³⁰⁹ Srbsko se stalo vazalským státem po porážce ve známé bitvě na Kosově poli z 15. června 1389. Pak Turci táhli do rumunských knížectví Moldavska a Valašska, kterým posléze také vnutili vazalský status.

Roku 1392 sultán Bajezid I. (1389–1402) učinil výpad do jižních Uher, který ale uherský král Zikmund Lucemburský odrazil. V roce 1396 nicméně sultán zvítězil nad Zikmundem vedenou křížovou výpravu u Nikopole, čímž začalo období ohrožení Uher. K očekávanému útoku Osmanů nedošlo jen proto, že v roce 1402 Tamerlán (slavný válečník usilující o obnovu mongolské říše) porazil a zajal Bajezida I. u Ankary.

Ve stejné době probíhaly i boje mezi Portugalci a Araby v severní Africe, vnímané jako pokračování křížových výprav. Roku 1415 Portugalci vyplnili Ceutu a v roce 1420 se stal princ Jindřich Mořeplavec „velmistrem Kristova řádu, jenž – jak praví jmenovací bula vydaná papežem Martinem V. – byl založen portugalskými králi, aby pronásledoval a porážel muslimy, nepřátele Kristova kříže, a další nevěřící...“³¹⁰

K novým výbojům Osmanů došlo za panování Murada II. (1421–1451), který se roku 1422 pokusil o dobytí Konstantinopole a za vlády Albrechta Habsburského (1437–39) vpadl do Uher. V roce 1444 vytáhl proti Muradovi na křížáckou výpravu polský a uherský král Vladislav III. Získal jen slabou mezinárodní pomoc, a tak začal jednat se sultánem a uzavřel příměří na deset let. Když se to dozvěděli bojechtiví velmoži, donutili krále k vedení výpravy, která skončila vítězstvím Turků v bitvě u Varny, kde Vladislav i papežský legát Cesarini zahynuli. Roku 1448 Murad II. znovu zvítězil nad uherskými křížáky na Kosově poli.

„Osmanští Turci dosáhli nemalých mocenských úspěchů nejen díky svým vojenským a organizačním schopnostem, ale i zásluhou obratné a prozíravé politiky a diplomacie. Ve svém počínání v jihovýchodní Evropě a východním Středomoří dokázali v plné míře využít postupného oslabování a rozdrobování Byzance, nejednotnosti a

308 Weithmann, Balkán, 97

309 Rychlík, Mezi Vídní a Cařihradem 1, 23

310 Cardini, Evropa a islám, 174–175

vzájemné řevnivosti jihovýchodoevropských států a státek, napětí mezi západním i východním křesťanstvím i obav převážné části obyvatel Balkánu z expanze papežské kurie a západních vládců (označovaných nediferencovaně za tzv. Latiny nebo Franky), jež měly historické kořeny v neblahých zkušenostech balkánského prostředí se Západem od dob křižáckých výprav a dočasného rozdělení Byzance z let 1204–1261.³¹¹

Zkušenosti východních křesťanů s křižáky, kteří jim kdysi přišli „na pomoc“ proti muslimům, Turkům paradoxně velmi usnadnily vyvrácení Byzance z roku 1453. Předcházely mu pokusy o dohodu a sjednocení (unii) východních a západních křesťanů, zvítězil však názor vlivného byzantského aristokrata Lukase Notarase, že „raději uvidí v Konstantinopoli turecký turban než papežskou tiáru“.³¹²

Po dobytí Cařihradu roku 1453 sultán Mehmed II. Dobyvatel (1451–1481) učinil z hlavního města Byzance, přejmenovaného na Istanbul, hlavní město Osmanské říše a z hlavního křesťanského kostela, chrámu Boží Moudrosti, hlavní tureckou mešitu.

„V roce 1454, nedlouho po dobytí Konstantinopole Turky, je – jako by se nic nestalo – zvolen biskupskou synodou za nového nejvyššího ortodoxního patriarchu Gennadios Scholarios. Mehmed Dobyvatel ho potvrdí v jeho úřadě. Jeho nástupci na sultánském trůnu si budou počínat stejně.“³¹³

Nový patriarcha se stal nejen nejvyšším představitelem řeckého *milletu*. Tímto koránským výrazem Turci definovali jednotlivé náboženské komunity v osmanské říši. Ustanovili v ní řecký, arménský a židovský millet. Jednotlivé millety se řídily svými náboženskými předpisy a jejich duchovní vůdcové je reprezentovali před osmanskými úřady, zodpovídali za vybírání daní apod.

V roce 1480 vyvolávaly paniku turecké plány útoku na Itálii (papež se připravoval na útek do Francie). Osmanská flotila obsadila italský přístav Otranto, Turci dobyli rozsáhlá území v Apulii a snad jen skutečnost, že sultán Mehmed Dobyvatel zemřel, zachránila Itálii před tím, aby se stala součástí osmanské říše.

Na Západě se podobnou mentalitou jako Osmani vyznačovali Španělé. Tak jako Turci vedli ozbrojený džihád, Španělé neustávali v křížových výpravách. Osmani změnil v mešitu chrám Boží moudrosti, Španělé přestavěli na kostel Velkou mešitu v Córdobě. Dokonce i dobytí

311 Hradečný, Řekové a Turci, 13

312 Hradečný et al., Dějiny Řecka, 217

313 Weithmann, Balkán, 123

Konstantinopole má svou dobu v dobytí Granady zakladateli sjednoceného Španělska, Ferdinandem Aragonským a Isabelou Kastilskou.

„Co znamenala Konstantinopol pro osmanského sultána, byla Ferdinandovi a Isabele Granada. Dočkali se naplnění své touhy. Druhého ledna 1492 obdrželi od posledního muslimského panovníka klíče od města.³¹⁴ Z čistě formální, právní stránky představovala válka o Grandu křížovou výpravu.“³¹⁵

Opravdovým triumfem křesťanství nad islámem však pro Ferdinanda a Isabelu bylo teprve násilné pokřtění Maurů, kteří roku 1502 dostali na výběr křest anebo vystěhování ze země.³¹⁶ Muslimové, kteří pod nátlakem přijali křest, pak byli jako „špatní křesťané“ pronásledováni španělskou inkvizicí.

Roku 1497 také dobytím Melilly začalo dobovačné tažení Španělů do severní Afriky. V následujících letech se Španělé zmocnili i několika pevností mezi Melillou a Tripolisem.

V pronikání do doposud muslimských oblastí pokračovali i Portugalci. V letech 1497 až 1499 podnikl Vasco da Gama známou plavbu podél pobřeží Afriky a roku 1500-1501 Cabral a Juan de Nova přistáli „v Kilwě, středisku arabských osad na východoafrickém pobřeží. Kilwa se stala střediskem portugalských držav“.³¹⁷

„Indický oceán byl po staletí kontrolován Araby a pak i Turky, ale nyní byli tito muslimští námořníci přinuceni uvolnit cestu lidem ze Západu... Vasco da Gama čelil muslimské přítomnosti na své druhé plavbě, když se setkal s lodí přivázející muslimské poutníky z Mekky zpět do Indie a zajal ji. Když poutníci odmítli vydat své zlato, nařídil cestující i posádku zabít (asi 380 mužů plus ženy a děti)... Takto začaly vztahy mezi křesťany a muslimy z jižní Asie. Když portugalští námořníci roku 1509 zničili arabsko-egyptské loďstvo, evropská kontrola Arabského moře byla úplná. Roku 1510 Portugalci ovládli Gou jako indickou základnu, a v roce 1511 dobyli Malaccu, ovládající Malajskou úžinu v jihovýchodní Asii. Roku 1515 dobyli Ormuz v Perském zálivu. Evropská vojenská přítomnost v jižní a jihovýchodní Asii začala.“³¹⁸

Osmanská říše získala roku 1517 kontrolu nad Mekkou a Medínou.

314 Viz příloha č. 13

315 Fletcher, Kříž a půlměsíc, 107

316 Viz příloha č. 14

317 Světové dějiny v datech I, 172

318 Armour, Islam, Christianity, and the West, 125–126

Sultán Selim I. (1512–1520) zároveň dobyl Sýrii a Egypt a do Istambulu si z Egypta přivedl i posledního chalífu. „Později si osmanští sultáni pro zvýšení prestiže vlastního rodu a říše titul chalífy přisvojili sami.“³¹⁹

Ve stejném roce 1517, ve kterém Turci definitivně převzali vedoucí roli v dějinách islámu, začalo na Západě veřejné působení Martina Luthera, kterým dějiny křesťanství vstoupily do reformačního protestantského paradigmatu. Rozdělení křesťanů po Lutherově vystoupení Turkům do jisté míry usnadnilo postup do střední Evropy.

K vrcholu moci osmanské říše došlo za vlády sultána Sulejmana I. Zákonodárce (1520–1566). Sulejman začal dobývat pevnosti na jihu Uher (mj. v roce 1521 dobyl Bělehrad). Dobrou záminku k útoku mu poskytla žádost o vojenský zásah ze strany matky francouzského krále Františka I., zajatého císařem Karlem V.

Později se podobně jako František I. na pomoc Osmanů spoléhali i luteráni. Papežové i reformátoři sice Turky považovali za úhlavní nepřátele křesťanstva, politika evropských velmocí vůči nim však byla pragmatická.

Jako první navázali diplomatické styky s Turky Benátčané. Roku 1525 se pro mírové uspořádání svých vztahů s Turky rozhodlo i Polsko, které odváděním ročního tributu do sultánovy pokladny chránilo své východní hranice před tureckými vpády. Podobná možnost se nabízela i uherskému a českému králi Ludvíku Jagellonskému, ale Ludvík ke své škodě podlehl naléhání papežského vyslance Burgia a svedl s Turky roku 1526 bitvu u Moháče, ve které Sulejman I. zvítězil a Ludvík na útěku z bitvy zahynul.

Po bitvě u Moháče měli Osmani otevřenou cestu do Uher, jež byly rozděleny na stoupence krále Ferdinanda I. Habsburského a magnáta Jana Zápolského. Poražený kandidát trůnu hledal podporu u Sulejmana I. a zápas o Uhry přerostl v dlouhotrvající habsbursko-osmanskou válku. V roce 1529 došlo k tažení Sulejmana I. do Uher a Rakous pod záminkou žádosti Jana Zápolského o pomoc proti Ferdinandovi I.; Zápolský dostal od Sulejmana uherskou korunu jako léno. Tak začala etapa bojů, která už bezprostředně zasáhla i Slovensko. Turecký pokus o dobytí Vídně byl nicméně neúspěšný, podobně jako snaha odevzdat celé Uhry do rukou Jana Zápolského.

„Roku 1529...obsadil řecký renegát z ostrova Lesbos Chajr ad-Dín, na Západě známý jako ‚Barbarossa‘, jménem sultána Suleymana pevnost Alžír...a roku 1534 se mu dokonce podařilo podrobit si Tunis a vyhnat tamějšího emíra podporovaného Španěly... Roku 1535

319 Kropáček, Duchovní cesty islámu, 139

vytáhl císař /a španělský král/ Karel V. proti muslimům v Tunisu. Pokusil se udělat vše pro to, aby jeho tažení získalo charakter křížové výpravy: formálně se svěřil pod ochranu ‚ukřížovaného Spasitele‘, vykonal pout' k monserratské madoně, patronce katalánských námořníků, a zajistil si podporu papeže Pavla III., rytířských řádů a Portugalců. Dne 16. června dorazilo obrovské císařské loďstvo sestávající z asi 74 galér a 330 lodí k tuniskému pobřeží. O necelý měsíc později císařští dobyli pevnost Goulette, zajali většinu tureckých a berberských válečníků a osvobodili na 20.000 křesťanských zajatců. Jednadvacátého července vyplenili i Tunis. Pro chystané oslavy vítězství odvezl Karel V. z Tunisu do Říma zámky a závory městských bran. Zatímco Chajr ad-Dín hledal útočiště v Alžíru, správou Tunisu pověřili Španělé důvěryhodného muslimského guvernanta a pod přímou kontrolou si ponechali pouze Goulette.³²⁰

V roce 1541 se císař pokusil i o dobytí Alžírsko. Osmani naopak ve stejném roce podnikli nové tažení do Uher. K Turecku byla připojena střední část Uher s hlavním městem Budínem (Budínský pašalík), z které hrozilo Slovensku a rakouským zemím stále nebezpečí.

V roce 1547 bylo uzavřeno příměří na pět let. Na základě mírových ujednání došlo k rozpadu Uher do tří celků (Habsburkům zbylo pouze slovenské a částečně chorvatské území, Turci připojili k osmanské říši Budínský pašalík, Sedmihradsko zůstalo nárazníkovým územím); z rakouské strany bylo příměří vykoupeno tributem. K dalším válkám však došlo ještě dřív, než uplynulo smluvených pět let.

„V západním Středomoří dobyli osmanští námořníci Tripolis a Tunis, až posléze celá severní Afrika od Egypta až po Maroko byla osmanská. Války s papežem a s Benátkami probíhaly se střídavým štěstím pro obě válčící strany, avšak Osmanci získali některá města v Dalmácii, kde pod jejich ‚ochranou‘ byla i svobodná republika Dubrovník... K tomu, aby celé východní Středomoří bylo bez výjimky osmanským, bylo třeba obsadit ostrov Kypr, což se podařilo v roce 1571. Hned poté sestavila katolická aliance velkou flotilu, v Lepantském zálivu přepadla a během tří hodin zničila téměř celé osmanské loďstvo.“³²¹

I když v této době bylo už západní křesťanstvo dávno rozděleno na dva konfesijně-politické bloky, Turci v roli poraženého nepřítele je ještě jednou spojili. Lepanto bylo velkolepě slaveno ve Španělsku, v Německu, v Anglii a dokonce i ve Francii, jejíž král z politických

320 Cardini, Islám a Evropa, 190–191

321 Veselá, Turecká republika, 98 a 100

důvodů udržoval s osmanskou říší velmi dobré styky. „Bylo to možná naposledy, kdy vědomí všeobecné účasti na svaté válce překlenulo propast mezi katolíky a protestanty.“³²² Vítězství z roku 1571 však neumožnilo v plné míře využít španělsko-benátské rozpory.

V severní Africe Španělé pokračovali v boji o Tunis, který však roku 1574 definitivně dobyli Turci. Portugalské „křižácké“ vojsko zase vpadlo do Maroka, roku 1578 tam ale utrpělo porážku v bitvě u al-Qasr al-Kabíru, ve které padl portugalský král Šebestián. V letech 1593 až 1606 probíhala patnáctiletá válka mezi Rakouskem a osmanskou říší. Nejvýznamnější bitva u Keresztes z roku 1596 skončila vítězstvím Turků. Roku 1606 byl uzavřen žitvatorocký mír, který žádné z válčících stran nepřinesl podstatné zisky.

V roce 1620 v kritických chvílích českého povstání povstálí stavové odhodili předsudky vůči islámu a snažili se získat osmanskou říší na svou stranu v existenčním zápase proti Habsburkům, leč bezúspěšně. Roku 1630 proti Evropanům povstali Arabové z východního pobřeží Afriky, vedení šejchem Mombasy Júsufem ibn Ahmedem.

Války Arabů s Portugalci v této části světa „skončily až počátkem 18. století vyhnáním útočníků“.³²³

Mnohem úspěšněji pronikali v této době evropští kolonizátoři do muslimského světa v Asii. V první fázi šlo o ekonomické pronikání, ve kterém hrály rozhodující roli tzv. východoindické společnosti, z nichž nejvýznamější byla anglická (založena 1600), nizozemská (založena 1602) a francouzská (založena 1664). Ty si v jednotlivých evropských státech vyhrazovaly monopol na obchod s jižní a jihovýchodní Asií. Anglická Východoindická společnost položila základy britské koloniální nadvlády v Indii, nizozemská nizozemské převahy na území pozdější Indonésie. Muslimští panovníci těmto společnostem pod nátlakem udělovali koncese k volnému obchodování na svém území.

V Evropě pokračovaly války v Uhrách, ve kterých se uherská šlechta v boji za náboženskou svobodu proti císaři spojovala s Turky. V letech 1644–1645 protihabsburský odboj Jiřího I. Rákocziho s podporou Turků pronikl na Slovensko; v roce 1645 pak Vídeň přistoupila na kompromisní dohodu, zajišťující uherským protestantům náboženskou svobodu.

Roku 1661 Turci rozprášili vojsko, vyslané Leopoldem I. do Sedmihradska na pomoc Turky sesazenému Jiřímu II. Rákoczimu, a postoupili až do severozápadních Uher. Roku 1663 se probjovali až

322 Wheatcroft, Nevěřící, 63

323 Světové dějiny v datech I, 228

k Bratislavě, ale o rok později je císařská vojska s podporou francouzských oddílů porazila v bitvě u sv. Gottharda na řece Rábu, načež uzavřeno dvacetileté příměří ve Vasváru.

V roce 1673 papež Klement X. finančně přispěl polskému králi Janu Sobieskému na organizování silného vojska, které porazilo Turky u Chotěmi.

Roku 1678 začalo povstání magnáta Thökölyho v Uhrách. O tři roky později Leopold I. na sněmu v Šoproni slíbil vyrovnat se s povstalci formou amnestie, potvrdil privilegia uherské šlechty a obnovil náboženskou svobodu. Thököly však šopronské podmínky neakceptoval, dal se pod ochranu sultána a přijal od něj titul uherského krále. Turci chtěli s jeho pomocí uskutečnit svůj starý plán zlomení moci Habsburků. V roce 1683 vedl vezír Kara Mustafa velkou výpravu proti Vídni.³²⁴ Papež Inocenc XI. organizoval protiturecký spolek Leopolda I. a Jana Sobieského, který pak zvítězil v bitvě na Kahlenbergu. Touto porážkou Turků u Vídne začal rozhodující obrat v tureckých válkách.

Roku 1686 se císaři Leopoldovi I. s papežskou podporou podařilo dobýt Budín a zlomit tak tureckou moc v Uhrách. Následné boje trvaly až do uzavření karlovického míru z roku 1699, kterým skončilo turecké panství na středním Dunaji.

Vítězství nad Turky u Vídne bylo bezpočtukrát označeno za „zásadní obrat ve staletém boji s úhlavním nepřítelem křesťanstva“, srovnatelný „pouze s vítězstvím Karla Martella nad Araby“. V katolickém světě bylo až do roku 1983 všeobecně hodnoceno a oslavováno jako „křesťanské vítězství“, připisované Panně Marii. V roce 1983 však papež Jan Pavel II. při návštěvě Vídne řekl, že výročí vítězství nad Turky nemá být „oslavou válečnického vítězství, nýbrž oslavou míru, který je nám dnes darován“, a připomněl křesťanům, že „řeč zbraní není řečí Kristovou“.³²⁵

3.5.2. Postoje křesťanů k islámu

Muslimové, Evropanům doby osmanské expanze splývající s Turky, představovali vitální téma pro vyznavače všech tří větví křesťanství (katolíky, pravoslavné a protestanty). Všichni tři vnímali islám (= osmanskou říši) jako smrtelnou hrozbu, a proto ani v tomto období nebylo mnoho prostoru pro věčné přístupy.

Na Západě se v době počínajících tureckých výbojů rozvíjela

324 Viz příloha č. 15

325 Gelmi, Papežové, 205

renesance. V období renesance bylo dosavadní schéma, stavějící proti sobě křesťanství a „pohanský“ islám, doplněno novou polaritou civilizace a barbarství. Již Francesco Petrarca (1304–1374) poukázal na přímou spojitost mezi křesťansko-muslimskými a řecko-perskými válkami. „Na základě podobných úvah se pomalu prosazovala představa, že Evropa, křesťanství a civilizace leží na téže rovině a jsou protikladem Asie, pohanství a barbarství.“³²⁶

Na křesťanském Východě se polemik zapojovali přímo byzantští císařové. Johannes Kantakuzenos (1347–1354) charakterizoval Muhammada jako „rozsévače plevele“, islám jako „výběr ze všech herezí“ a první muslimy jako „nerozumná zvířata“.³²⁷

Manuel II. Palaiologos (1391–1425), naproti tomu sepsal záznam svých rozhovorů s muslimskými duchovními, vedených v duchu vzájemné tolerance. (Manuelův nevybíravý výpad proti proroku Muhammadovi, který později „proslavil“ papež Benedikt XVI.,³²⁸ zdaleka nevystihuje celkový ráz jeho „Dialogu“.³²⁹) O pádu Cařihradu z roku 1453 byzantský historik Ducas ve svém díle „Historia Turco-Byzantina“ ve výmluvné lamentaci napsal:

„/Mehmet/ povolal jednoho z ohavných kněží, který vystoupil na kazatelnu a začal odříkávat svou nečistou modlitbu. Ten zplozenec všeho nečistého, ten posel Antikristův vystoupil na svatý oltář a začal se modlit. Běda, jaká pohroma! Běda, jaká hrůza! Jaké neštěstí! Co nás to jen potkalo? Ach ouvej! Čeho jsme to svědky? Nevěřící Turek stanul na svatém oltáři, v jehož základech jsou uloženy ostatky apoštolů a mučedníků!“³³⁰

Papež Pius II. (1458–1464) napsal (neodeslaný) dopis Mehmedovi II., který sultánovi nabízel uznání za oprávněného vládce Byzance, pokud přijme křesť. „Papež v něm obsáhle vykládá svůj názor na islám i s tradičními předsudky vůči Muhammadově smyslnosti, pojetí ráje atd.“³³¹

Svéráznou charakteristiku islámu a jeho dějin podává i náš Jiří z Poděbrad v preambuli svého návrhu na nové uspořádání vztahů mezi křesťanskými panovníky z let 1462/1464:

„...Proradný totiž Mohamed, když téměř celý svět byl mocný svatostí křesťanského náboženství, svedl s cesty nejprve nepatrný národ Arabů; když se však opomnělo čeliti jeho prvním pokusům, získal si

326 Cardini, Evropa a islám, 176–177

327 Haydar, Mittelalterliche Vorstellungen, 55

328 Viz kap. 4.2.

329 Viz Herrin, Byzantium, 326

330 Wheatcroft, Nevěřící, 226

331 Kropáček, Duchovní cesty islámu, 241

postupně takové množství zbloudilých lidí, že podrobil své moci velmi rozsáhlé kraje Afriky, jakož i Asie a podnítil je k nejhanebnější zradě.

A potom přenečistí Turci, kteří zcela nedávno podrobili své moci nejprve slavné císařství Řecké a potom přčetné křesťanské země a království, odvěkli téměř nespočetné množství duší z křesťanských končin, všechno pobrali jako kořist, přemnohé kláštery a velké chrámy boží rozbořili a vydali zkáze; a i nesčetné jiné krutosti provedli a spáchali.“³³²

V době nástupu reformace a osmanské expanze do střední Evropy „polemika sílí, avšak turecké karty se různě využívá i ve vnitřních sporech. V polemických textech stále převládají popudlivé smyšlenky, jakých se neuchránil ani tak významný učenec jako Erasmus Rotterdamský.“³³³

V době konfesijních polemik mezi katolíky a protestanty muslim („Turek“) často sloužil „pouze jako znak se záporným znaménkem, jako ‚munice‘ těžkého kalibru, kterou po sobě stříleli rozkacení ideologové obou směrů“.³³⁴ Protestanti často srovnávali papeže a Muhammada,³³⁵ Lutherův katolický současník, francouzský orientalista Guillaume Postel, zase na příklad „Muhammadovy změny křesťanského učení pokládal za snesitelnější než protestantské“.³³⁶

Čestnou výjimku v přístupu k islámu představovali misionáři jednoty bratrské, kteří věděli, že muslimové odvozují svůj původ od Izmaela, a do svých denních litanií v Káhiře zařadili biblickou modlitbu, kterou za svého prvorozeného syna prosil Abraham: „Kéž by Izmael žil v Tvé blízkosti!“³³⁷

V katolické barokní zbožnosti hrála výraznou roli mariánská úcta, spojená se svátkem Panny Marie Růžencové, který papež Pius V. ustanovil po bitvě u Lepanta. „Obrazy tehdy znázorňovaly Pannu Marii vítězíci nad Turkem“ a barokní monstrance „kříž vítězíci nad půlměsícem“.³³⁸ Protestanti naopak někdy obviňovali katolíky, že mariánskou úctu převzali od muslimů.

V dalším textu budou krátce představeny postoje k islámu u Martina Luthera coby ústředního představitele reformačního paradigmatu a u

332 Všeobecná mírová organizace, 71

333 Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, 241

334 Rataj, *České země ve stínu půlměsíce*, 278

335 Viz příloha č. 16

336 Kropáček, *Islám a Západ*, 38

337 Kerr, *Christianity and Islam*, 29

338 Delumeau, *Strach na Západě II.*, 97–98

Mikuláše Kusánského jako představitele renesančních snah o vyrovnání se s islámem.

Mikuláš Kusánský

Kardinál Mikuláš Kusánský (1401–1464) byl významným renesančním teologem, filosofem, přírodovědcem a církevním představitelem, jehož myšlenky o „míru mezi náboženstvími“ nepochybně předběhly jeho dobu. Neúnavně hledal společné prvky různých náboženství a také dialogu (ne jen disputaci) s muslimy se přiblížil víc než jiní středověcí autoři.

Své nejvýznamnější dílo „De pace fidei“ Mikuláš napsal těsně po dobytí Cařihradu Turky roku 1453. Celý tento spis lze číst jako protest proti zneužívání náboženství mocenskou politikou a jako vyjádření víry, že opravdoví vyznavači různých náboženství jsou vždy schopni se domluvit bez válek a násilí.

„Ve svém spise *De pace fidei* (1454) popisuje (ve snu) mezináboženskou konferenci, jejímž cílem je mír a smíření mezi náboženstvími. Mikuláš si představuje jedno jediné náboženství, přičemž Bůh je uctíván pod různými jmény (*una religio in rituum varietate*). Ovšem toto náboženství má podle Mikuláše trinitární pojetí Absolutna – pojetí, pro které lze těžko získat Židy či muslimy... Přesto je Mikulášova velkorysá inkluzivistická vize něčím ve středověku naprosto jedinečným.“³³⁹

Mikuláš Kusánský v „De pace fidei“ dělá co může, aby netrojičným monoteistům křesťanskou víru co nejlépe vyložil a přiblížil. Používá při tom negativní teologie:

„...jakožto Stvořitel je Bůh trojjediný i jeden, ale jakožto nekonečno není ani trojjediný ani jeden, ani nic jiného, co by bylo možné vyslovit. Neboť jména přisuzovaná Bohu jsou odvozena od stvořených bytostí; Bůh sám v sobě je nevypověditelný a nade vším, co lze jmenovat či vypovědět.“³⁴⁰

Ve srovnání s ohromujícími vizemi díla „O míru ve víře“ může být Kusánův druhý „mezináboženský“ spis, nazvaný „Prosívání koránu“ (*Cribratio Alcorani*), pro čtenáře zklamáním. Mikuláš zde ve vztahu ke koránu a islámu opakuje celou řadu klišé, známých od jiných autorů. Nebere vážně „jinakost“ islámu ve srovnání s křesťanstvím, snaží se odsoudit a odvrhnout ty části koránu, které jsou v rozporu s křesťanskou

339 Hošek, Na cestě k dialogu, 52

340 Eliade, Dějiny náboženského myšlení III, 206

pravdou, a tímto „prosíváním“ nalézt v koránu pravdivé (tj. křesťanské) jádro.

„V jeho knize...se uplatňuje stará technika dialogu, jakou nalezneme dodnes u některých diskutantů z křesťanské i muslimské strany: pravdu zjištěnou ve výroku druhého označíme za původně vlastní majetek. Metodou svých výkladů Koránu Mikuláš zamýšlí přesvědčit Arabů o pravdách křesťanství.“³⁴¹

Martin Luther

Reformátor Martin Luther (1483–1546) považoval „Turka“ za Boží metlu, proti níž nelze bojovat, ale jen ji pasivně snášet nebo odvracet pokáním. Po rozhořčených reakcích na své „defetistické“ postoje a po odražení Turků u Vídně Luther své postoje zmírnil a ve spise „Vojenské kázání proti Turkům“ z roku 1529 od sebe oddělil válku duchovní a světskou: z duchovního hlediska je vedení války nepřijatelné, ze světského hlediska je však obrana vlasti, žen a dětí správná, zvláště je-li vedena vrchnostmi ustavenými od Boha.

Luther zcela odmítal myšlenku kruciáty a dokonce nabádal vojáky, aby odmítli bojovat, uvidí-li někde ve vojsku znamení kříže.

Kladnou stránku Lutherových postojů k islámu představoval jeho souhlas s vydáním latinského překladu koránu (v roce 1543 v Basileji). Jeho důvodem, proč by korán měl být vydán, ovšem bylo přání, „aby každý viděl, jaká je to zpropadená, hanebná, zoufalá kniha, plná lží, bajek a všelijakých hrůz“.³⁴² Existenci velkých muslimských vědců, lékařů a myslitelů, známých po celé Evropě, si Luther vysvětloval tak, že tyto lidé, následující rozum, samozřejmě koránu nevěřili.

Časté bylo u Luthera srovnávání islámu s římskokatolickou církví. Muslimové a katolíci mají podle něj společné „skutkařství“. Praví křesťané se nesmějí nechat zmást tím, že dobré řády, kterými se řídí osobní i společenský život muslimů, „daleko převyšují křesťanské nepořádky“; jde totiž „o falešné vnější skutky bez pravé víry“.³⁴³ Od středověkých polemiků Luther převzal názor, že Muhammad je Antikristem. Papež je pro něj duchem Antikrista a „Turek“ jeho tělem.³⁴⁴ Muslimská vláda je podle Luthera dokonce lepší než katolická, protože

341 Kropáček, *Islám a Západ*, 150

342 Küng, *Ess, Křesťanství a islám*, 42

343 Rataj, *České země ve stínu půlměsíce*, 167

344 Bobzin, *Zur Instrumentalisierung des Islam*, 37

nenutí k zapření víry.

Svou teorii o dvou Antikristech (papeži a Muhammadovi) Luther ve svých spisech vyjadřoval opakovaně. Několik let před smrtí ji však modifikoval a napsal, že za pravého Antikrista nepovažuje Muhammada, ale jen papeže, který své zhoubné dílo koná daleko subtilněji – uvnitř křesťanství.³⁴⁵

3.5.3. Interdisciplinární komentář³⁴⁶

Do Turků, vnímaných jako úhlavní nepřítel a strašlivá hrozba, si křesťanský svět podobně jako předtím do Arabů promítal svůj stín. Pro Západ byli např. ztělesněním bezmezné krvežíznivosti, i když ve skutečnosti jejich krutost „nebyla o nic děsivější než brutalita evropských vojsk“.³⁴⁷ V období renesance bylo dosavadní schéma, stavějící proti sobě křesťanství a „pohanský“ islám, doplněno novou polaritou civilizace a barbarství. V době reformace pak obě strany ztotožňovaly sebe s dobrem a druhé křesťanské vyznání s islámem a zlem.

U autorů, kterým v době bojů mezi katolíky a protestanty naopak „ležela na srdci duchovní náprava nábožensky rozvrácené Evropy, nacházíme poněkud idealizovaný obraz islámu jako náboženství jednotného“.³⁴⁸ Podobně jako v předešlém případě šlo i zde o promítnutí evropských poměrů do představ o světě islámu, které s islámem jako takovým prakticky nesouvisely.

Něco podobného platí i o protiislámské polemice Václava Budovce z Budova (1551–1621), který ve svém „Antialkoránu“ klade rovnítko mezi všechny způsoby popírání křesťanské trojiční víry, ať již šlo o islám, ariánství či unitářství (sociniánství). Společný hřích muslimů, ariánů a sociniánů podle něj spočívá v jednostranném racionalismu, který jim brání „sklonit se před tajemstvím Trojice“ a který otevírá cestu „k programovému ateismu, k popření metafyziky“.³⁴⁹ Budovec a křesťané cítící podobně jako on tvrdí, že „islám není pravým vzýváním Boha, protože je v něm rozum postaven nad víru“.³⁵⁰ Do islámu si tak promítají své obavy z duchovního vývoje Západu, směřujícího k osvícenství a moderně, aniž by tušili, že právě islámský svět touto cestou zdaleka nepůjde.

345 Bobzin, Zur Instrumentalisierung des Islam, 39

346 V následujícím textu vycházím ze svého článku „Islam jako ekran projekcyjny“

347 Bečka, Mendel, Islám a české země, 33

348 Bečka, Mendel, Islám a české země, 240

349 Viz Noemi Rejchrtová v předmluvě k Budovcovu Antialkoránu, 18–19

350 Rataj, České země ve stínu půlměsíce, 238

Muslimští Turci byli vnímáni jako hrozba, a to ještě více než kdysi Arabové. V podvědomí křesťanského světa se ve vztahu k nim usídlil pocit ohrožení nejen vojenského, ale i duchovního. „Křesťané, zajatci nebo dezertěři, ‚po tisících‘ zapírali svou víru a přestupovali k islámu.“³⁵¹ Čím větší skrytou přitažlivost muslimský svět osvědčoval, tím větší byl fanatismus, s nímž byl stále znovu zdůrazňován absolutní protiklad mezi lží a zvráceností islámu a pravdou křesťanství. Z pohledu psychologie náboženství by se dalo mluvit o „fanaticích pravdy“, kteří bojem proti jinověrcům potlačují svou vlastní nejistotu ve víře.³⁵²

Všechny body středověkého „zkresleného obrazu islámu“ se objevují i v tomto období. Muhammad byl opět označován za záludného lháře a podvodníka, který prvků biblické pravdy zneužil k zamaskování ďábelské podstaty koránu.³⁵³ S tím souviselo i obviňování Turků, že „celá stavba jejich říše je vystavěna na věrolomnosti a oni se tím ani netají, neboť to mají od Mohameda dovoleno“. Muslimové „zásadně nedrží smlouvy a přirozené právo“.³⁵⁴ I zde si patrně Západ do Turků promítal své vlastní špatné svědomí z porušování smluv a pošlapávání přirozeného práva. Ve válkách s Turky to byl sám papežský legát kardinál Cesarini, kdo „přišel s myšlenkou, že porušení smlouvy s pohany se nepřičí křesťanské morálce“.³⁵⁵

Z vlastností připisovaných Turkům vyniká především krutost. Ta byla údajně „vlastní už Mohamedovi, který najímal lotry a mordýře, jež posílal loupit a vraždit.“ Tuto krutost však muslimové „zaměřují především na nebohé křesťanstvo“. Turek je až mytologicky označován jako „drak ten nenasyčený krve křesťanské“ apod. Představa o zálibě Turků v prolévání muslimské krve „zavání mýtem o židovských rituálních vraždách“, i když za její inspirační zdroj lze označit i „pojmy spojené s pronásledováním prvních křesťanů“.³⁵⁶

„Osmanci jsou líčeni jako brutální vetřelci, kteří uplatňovali taktiku spálené země, vraždili a znásilňovali. Jistě, není třeba pochybovat o tom, že se Turci při svém postupu dopouštěli násilí, ba dokonce zvěrstev, zvláště v případech, kdy se mstili za projevy odporu. Zvěrstva nebo etnické čistky však rozhodně nebyly programovou součástí turecké expanze a krvežíznivost Turků nebyla o nic děsivější

351 Delumeau, Strach na Západě II, 90

352 Viz Grom, Religionspsychologie, 195

353 Viz příloha č. 17

354 Rataj, České země ve stínu půlměsíce, 253–254 a 179

355 Bečka, Mendel, Islám a české země, 29–30

356 Rataj, České země ve stínu půlměsíce českých zemí, 262

než brutalita evropských vojsk /ve stejné době/.³⁵⁷

„Další raně novověký obraz islámu v evropské literatuře“ představuje tuto víru jako „náboženství pohodlné tělesným chtíčům“.³⁵⁸ U násilnictví, oddávání se chtíčům i v dalších mravních otázkách se však u některých autorů paradoxně objevují i povzdechy, že křesťané si počinají hůř než Turci.³⁵⁹

S těmito povzdechy souvisí i „všudypřítomná teze o Turku jako Antikristovi“. V době osmanské expanze převažovalo mínění, že tohoto Antikrista „vzbudil na křesťany Bůh, aby je potrestal za rozmáhající se hříchy“. Muslimové byli považováni za Boží „metlu“, kterou Otec trestá své děti za jejich požitkářství, smilstvo, pýchu a další projevy bezbožnosti. Tento koncept odpovídal biblické perspektivě jistě více, než sebechápání křesťanstva jako ztělesněného dobra, bojujícího proti ztělesněnému zlu.

Mohl být ovšem také využíván vrchnostmi k přesouvání zodpovědnosti za neúspěšnou obranu „na bedra svých nepolepšitelných a v hříších setrvávajících poddaných“.³⁶⁰

Příznačné je, že i když muslimům je obvykle ze strany Západu vytýkán fanatismus a nesnášenlivost, v době konfesijní nesnášenlivosti mezi protestanty a katolíky v Evropě se objevují i zcela opačná obvinění. Theodor Beza (1519–1605) např. křesťany požadující toleranci odsoudil slovy: „To je mohamedánská nauka, že každý může být spasen ve svém náboženství.“³⁶¹

Po raně středověkém vymezování se vůči hrozbě arabských výbojů představuje osmanská expanze další období utváření protiislámské identity západního křesťanstva.

„A jestliže někteří historici (paradoxně?) přivítali Proroka jako ‚otcovského zakladatele‘ Evropy, nabízí se otázka, zda nepřisluší podobná role též tureckým sultánům Mehmedovi II. a Sülejmanovi Nádhernému. Ti totiž přiměli Evropu k jednotné obraně, k hledání cest a prostředků společného jednání, čímž ji rovněž nepřímo nutili k tomu, aby se přesněji definovala a lépe vymezila vůči ‚jinému‘.“³⁶²

357 Bečka, Mendel, *Islám a české země*, 33

358 Rataj, *České země ve stínu půlměsíce*, 239–240

359 Viz Rataj, *České země ve stínu půlměsíce*, 283 a 147

360 Rataj, *České země ve stínu půlměsíce*, 164 a 225–226

361 Franzen, *Malé církevní dějiny*, 230

362 Cardini, *Evropa a islám*, 11

3.6. Křesťanství a islám v době moderny

V 17. stoletím se v dějinách Západu začíná rodit osvícensko-moderní paradigma. „Klíčovými slovy římskokatolického paradigmatu jsou ‚papež a církev‘ a klíčovým výrazem reformačního paradigmatu je ‚Boží slovo‘. Hesla moderny však zní: ‚rozum‘, ‚pokrok‘ a ‚národ‘.“³⁶³ Katolíci i protestanti se této změně paradigmatu bránili, někteří se jí však přizpůsobili. V protestantském křesťanství je prvním představitelem paradigmatu moderny Friedrich Schleiermacher (1768–1834), jehož cílem bylo podle Hanse Künga dokázat, že člověk může být „moderní a náboženský, kritický a zbožný“.³⁶⁴

Pro modernu je typický proces sekularizace, tj. vytlačování náboženství z veřejného života (a vnímání muslimského světa, ve kterém sekularizace neprobíhá, jako zaostalého). Koncem 18. století proběhly dvě „moderní“ revoluce – americká a francouzská – reprezentující dvojí možné směřování moderny: liberálně-demokratické a totalitní.

Konec 18. století znamenal nástup nové éry i v islámském světě, který se od začátku novověku stále více nacházel v situaci sociálního a kulturního úpadku, spojeného se „sklerózou“ tvořivého myšlení a výrazu,³⁶⁵ zapříčiněnou (pode Hanse Künga) „zvěčněním“ paradigmatu ‚ulamá‘ a súfijů, které už nevyhovovalo změněným potřebám doby.³⁶⁶ Proto nemohl obstát v konfrontaci s výboji západního imperialismu a kolonialismu, zahájenými Napoleonovým tažením do Egypta roku 1798. Během těchto výbojů evropské velmoci postupně opanovaly „muslimskou severní a východní Afriku“ i „Blízký a Dálný východ až do Persie a Indie, Indonésie a Malajsie“, což představuje „trauma, jež muslimy dodnes trvale znepokojuje“.³⁶⁷

Koloniální říše si v muslimském světě vytvořily jak západní národy (zejména Francouzi, Angličané a Nizozemci), tak i carské Rusko. Eurocentrické paradigma moderny je koloniálním paradigmatem.³⁶⁸

Evropská koloniální mise byla spojena s potlačováním „zaostalého“ islámu, muslimského školství a kulturních kořenů muslimských společností. Hlasatelé „břemene bílého muže“, zanícení pro šíření civilizace a pokroku, současně proměnili muslimské společnosti v

363 Küng, Po stopách světových náboženství, 254

364 Küng, Das Christentum, 794 (překlad vlastní)

365 Viz Kropáček, Duchovní cesty islámu, 213

366 Küng, Der Islam, 480

367 Küng, Světový étos pro politiku a hospodářství, 181.

368 Viz Küng, Das Christentum, 751

pokusná pole, kde si „zkoušeli nové, utopické a průkopnické vzdělávací, společenské a kulturní postupy“.³⁶⁹

„Muslimské společnosti chápou koloniální nadvládu jako hrubou agresi: v první řadě politické ujařmení a hospodářské znerovnoprávnění a ochuzení. Muslimští radikálové přidávají další stížnosti na rozbití tradičního řádu života, včetně rodiny, a na destruktivní prosazování západních idejí a hodnot ve školství a veškerém životě.“³⁷⁰

I samotný islám však vstoupil do paradigmatu moderny. Otcem „moderního, reformně zaměřeného islámu“³⁷¹ se stal Džamáluddín al-Afghání (1838–1897). Al-Afghání se odvolával „na luterskou reformaci, která podrobila doslovně chápanou víru středověkého kléru ostré kritice“.³⁷²

V konfrontaci se západním imperialismem a kolonialismem, s evropskou vědou, hospodářstvím a technikou se koncem 19. století zrodil islámský reformismus a panislamismus. Zdá se však, že reformismus více než k duchovnímu prohloubení přispěl k ideologizaci a politizaci islámu.

Éra kolonialismu skončila po druhé světové válce, její následky však ve vztazích mezi „křesťanským“ a „islámským“ světem i pak přetrvávaly.

3.6.1. Náboženský a politický vývoj

V době porážky Turků u Vídně v roce 1683 a karlovického míru z roku 1699 začalo i postupné vytlačování Turků z Balkánu. Vedle dosavadní nepřátelské velmoci – habsburské monarchie – vyvstal Osmanům i nový velmocenský nepřítel v podobě Ruska. Ruští carové snili o získání přístupu ke Středozemnímu moři ovládnutím úžin Bosporu a Dardanel i suchozemskou cestou přes Balkán. Usilovali o to, aby byli uznáni za nástupce byzantských císařů a tím i za ochránce pravoslavného milletu v osmanské říši, a snažili se využívat pravoslavných balkánských národů jako spojenců své velmocenské politiky.

„Car Petr Veliký odmítl karlovickou smlouvu podepsat. Teprve roku 1700, kdy mu byl přiznán nárok na Azov, na čas odložil meč ochránce pravoslavné církve na Balkáně. Jen pár let poté však v důsledku

369 Sardar, *Islám*, 135

370 Kropáček, *Islám a Západ*, 71

371 Küng, Ess, *Křesťanství a islám*, 88

372 Küng, Ess, *Křesťanství a islám*, 95

komplikovaných vztahů a vzájemných záští a sporů znovu vypukla válka. Car nepřestával zasévat na Balkáně neklid a podněcovat tamější pravoslavné křesťany k vzpourám; sultána naopak pobízel proti Rusku švédský král Karel XII., carův úhlavní nepřítel, jenž u Turků našel útočiště po prohrané bitvě u Poltavy (1709) a spřádal zde plány na odplatu. Pozadu pochopitelně nechtěl zůstat ani francouzský král. Celý spor nakonec skončil porážkou Petra Velikého: Turci ho obklíčili u řeky Prut a donutili podepsat pokořující mírovou smlouvu; kromě toho se musel vykoupit tučnou částkou a vzdát se Azova.³⁷³

V letech 1716–18 došlo k nové habsbursko-osmanské válce, v níž slavil vítězství slavný rakouský vojevůdce Evžen Savojský. Požarevackým mírem z roku 1718 habsburská monarchie získala Srbsko s Bělehradem a Malé Valašsko.

Další oblastí válečných konfliktů se na celá staletí stal Kavkaz, na kterém se dosud střetávali Turci a Peršané, od dob Petra Velikého tam však pronikali i Rusové. Carské Rusko bylo koloniální říší, která se rozšiřovala neustálými výboji:

„Ty na jihu znamenaly, že impérium postupovalo, až narazilo na sféru vlivu nejbližší velmoci, Otomanské říše. Dalšími cíli bylo získat přístup k teplovodním černomořským přístavům, spojit se s křesťanskými královstvími Gruzii a Arménií a nakonec otevřít obchodní cesty do britského impéria a Indie. Severní Kavkaz byl prostě oblastí, která stála v cestě.“³⁷⁴

1722 Petr Veliký po ukončení severní války se Švédy zahájil tažení na jih proti Persii, při kterém ruská vojska pronikla do Dagestánu a Čečenska. V následujícím období se ruská expanze „valila dále na jih za pomoci demografické vlny kozáků, uprchlých nevolníků i svobodných rolníků, kteří vytvářeli napůl nezávislou pohraniční armádu“.³⁷⁵

V letech 1736–1739 probíhala další válka s Turky, proti kterým se společně postavili Rakousko a Rusko. Osmanská říše, která mezitím provedla reformu armády, v ní ale tentokrát byla úspěšná a získala zpět území ztracená v Požarevaci včetně Bělehradu.

V polovině 18. století vyvstal Turkům nový protivník na Arabském poloostrově, kde dal Muhammad ibn Abd al-Wahháb „podnět k rozvoji silného náboženského obrodného hnutí, jehož politickým cílem bylo sjednocení Arábie pod vládou nadždské dynastie Ibn Saúdovy“.³⁷⁶

373 Cardini, Islám a Evropa, 218

374 Gallová, Wall, Čečensko, 41

375 Gallová, Waal, Čečensko, 41–42

376 Světové dějiny v datech I, 311

Wahhábismus se stal jedním z hnutí, která nově vyzdvihla myšlenku ozbrojeného džihádu, v době kolonialismu aktivizovanou i jako součást obrany proti expanzi evropských velmocí.

Roku 1757 zahájili Britové ze své pevnosti v Kalkatě vojenskou expanzi do vnitrozemí Indie. Koloniální výboje zde – podobně jako v jiných částech světa – probíhaly podle zásady „Rozděl a panuj“. Britové „štvali jednoho indického panovníka proti druhému tak dlouho, dokud se vzájemně nevyčerпали, a tak snadno dokázali rozvrátit a pohltit říši Mughalů.“³⁷⁷

V letech 1768–1774 probíhala rusko-turecká válka, která skončila porážkou Osmanů. Mírem v Küçük Kaynarca z roku 1774 sice carevna Kateřina II. přistoupila na to, že osmanské říši vrátí Moldavsko, Valašsko a Besarábii, definitivně však získala Azov a území mezi Dněprem a Bugem a ruským lodím bylo přiznáno právo proplouvat mezi Bosporem a Dardanelami. Porážená osmanská říše musela také carevnu uznat za „ochránkyni“ pravoslavných křesťanů na svém území.

„Ochrana pravoslavných křesťanů, ať už si toho byli vědomi či nikoli, často sloužila jako rouška ambiciózních ruských plánů.“³⁷⁸ V roce 1787 Turci ve snaze získat zpět ztracenou prestiž zahájili novou válku s Ruskem, která carevnu zaskočila. Zvítězili nad Rusy v námořní bitvě na Černém moři a v Srbsku rozprášili vojska Josefa II., spěchající Rusku na pomoc.

„1791, po letech vysilujících bojů, vnutili novému císaři Leopoldu II. separátní mírovou smlouvu. Rusové zůstali bez spojenců a jen pár měsíců poté proto podepsali s Turky mír v Jasy, jímž získali alespoň Besarábii, tedy část Moldavska ležící na východ od Dněstru. *Philosophes*, kteří předvíдали brzký a nevyhnutelný zánik osmanského despotismu (a konec muslimského ‚fanatismu‘), se zmýlili. Ostatně Francii a Anglii by pád říše na Bosporu nebyl v této chvíli právě po chuti: obě země se obávaly, že její místo zaujme ruská supervelmoc, která pak bude kontrolovat mořské úžiny a celé východní Středomoří, povládně pravoslavnému světu a bude mít prospěch z hospodářské a obchodní činnosti v Černomoří, na Balkáně i přilehlých ostrovech.“³⁷⁹

Roku 1791 Rusové zvítězili také nad severokavkazským imámem Mansurem a jejich armády na Kavkaze dál postupovaly směrem k jihu. V letech 1795–1797 se poprvé střetli s Persií ve válce o Zakavkazsko (následovaly další, pro Rusko úspěšné války z let 1809–1812 a 1826–

377 Sardar, Islám, 131

378 Cardini, Islám a Evropa, 224–225

379 Cardini, Evropa a islám, 224

1828).

Mezníkem v dějinách vztahů mezi Západem a muslimským světem se stala Napoleonova invaze do Egypta v červenci 1798. „Poprvé od dob křížových výprav evropská armáda vstoupila do východního Středomoří jako vítěz nad ‚barbary‘ a ‚mohamedány‘.“³⁸⁰ Mezi únorem a květnem 1799 pak Napoleon Bonaparte bojoval ještě v Palestině a Sýrii; „v Jaffě nechal chladnokrevně zavraždit na 3000 zajatců i s jejich rodinami.“³⁸¹ Tak začala nová éra „civilizační mise“ Evropanů v „zaostalém“ muslimském světě, kterou muslimové dodnes vnímají s pochopitelnou ironií.³⁸²

V době neúprosného boje francouzských revolucionářů proti katolickému křesťanství se Napoleon „po dobytí Egypta snažil oportunisticky zalíbit místnímu obyvatelstvu prohlášením, uvedeným basmalou a šahádou, že prý Francouzi jsou věrní muslimové, kteří vyvrátili římské papežství a protimuslimský rytířský řád na Maltě“.³⁸³ Nemenší kuriozitu představuje skutečnost, že v době pokusu o politicky motivovaný smír mezi Napoleonem a papežem Piem VII. z roku 1804 naopak papež vjel do Paříže v doprovodu muslimských „mameluků“.³⁸⁴

Na začátku 19. století začínají křesťanské národy Balkánu, prožívající své národní obrození, nový boj za svou nezávislost na Turecku, kterého využívaly evropské velmoci.

Jako první povstali Srbové. Roku 1804 se vzbouřili proti teroru janičářů, kteří se v Bělehradě pokusili nastolit svůj stát. Poté, co Srbové s vojenskou pomocí Cařihradu vytlačili janičáře, vznesli požadavek, aby jejich samospráva byla garantována Rakouskem nebo Ruskem.

„Postavení Srbů bylo komplikované a oscillovalo podle zvrátů v mezinárodní situaci za rusko-turecké války (1806 až 1812). Osmanská říše využila nepříznivého postavení Ruska v době Napoleonova tažení na Moskvu k utužení své vlády nad Srbskem. Do Bělehradu se opět vrátili janičáři a Srbsko zcela podrobili. Represe janičářů však roku 1815 vyvolaly druhé srbské povstání pod vedením Miloše Obrenoviće (1780–1860), jehož sultán Mahmut II. uznal za vládce Srbska a přiznal mu částečnou vnitřní autonomii. To se stalo příkladem pro další balkánské národy.“³⁸⁵

380 Mendel et al., *Islám v srdci Evropy*, 76

381 Cardini, *Evropa a islám*, 239

382 Viz příloha č. 18

383 Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, 244

384 Fröhlich, *Dva tisíce let dějin církve*, 187

385 Gombár, *Osmanské dědictví*, 67

V roce 1821 vypuklo povstání Řeků. Na Peloponésu (Moreji) povstalci nemilosrdně vraždili muslimy, zatímco na ostrově Chiu, který se rovněž připojil k povstání, naopak turečtí vojáci masakrovali a zotročovali řecké obyvatelstvo.³⁸⁶ Na Západě povstalce nadšeně podporovalo filhelénské hnutí a velmoci se připravovaly k zásahu. Roku 1828 anglicko-francouzsko-ruská flotila potopila u Navarina turecké loďstvo. Rusko-turecká válka z let 1828–1829 skončila vítězstvím Ruska a roku 1830 velmoci londýnským protokolem garantovaly nezávislost Řecka.

Ve stejném roce si na své přišla i Francie, v níž bourbonští králové navázali na někdejší Napoleonovu expanzi do severní Afriky a hrdě se přihlásili k odkazu křížových výprav. Když se král Karel X. roku 1830 „dostavil do Poslanecké sněmovny, aby oficiálně oznámil intervenci v Alžírsku, prohlásil, že se tak děje ‚pro blaho křesťanstva‘“.³⁸⁷ Tažení ve jménu kříže bylo ovšem současně reinterpretováno jako šíření světla západní civilizace mezi barbary.

Příznačný je v této souvislosti obraz z roku 1843, na kterém „bohyně Civilizace“ žehná poraženým Alžířanům, kteří „konečně začínají chápat její blahodárný vliv“.³⁸⁸

Rusové zase „šířili civilizaci“ mezi muslimy na Severním Kavkaze, kde v letech 1834–1859 probíhaly boje mezi carskými vojsky a armádou imáma Šamila, muže ztělesňujícího odpor severokavkazských národů proti ruskému kolonialismu.

„Od počátku čtyřicátých let vytláčovala Šamilova šedesátitisícová armáda ruský expediční sbor ze severního Kavkazu. V roce 1845 utrpěla carská vojska těžkou porážku a Šamil ovládl horské části Dagestánu a Čečnu. Carská vláda však byla rozhodnuta ovládnout Kavkaz za každou cenu. Rusko soustředilo na Kavkaze půlmilionovou armádu. Této drtivé převaze horské kmeny nakonec podlehly. V roce 1859 byl Šamil zajat a Čečna byla připojena k Rusku a v r. 1864 byl zlomen poslední odpor. V bojích o ovládnutí Kavkazu zahynulo na 8 milionů lidí – polovina celé kavkazské populace. Některé národky byly téměř beze zbytku decimovány. Z kmene Šapsungů, který měl na počátku 18. století 700 tisíc lidí, bylo v 19. století ‚připojeno‘ k Rusku

386 Weithmann, Balkán, 206

387 Wheatcroft, Nevěřící, 232

388 Mendel et al., Islám v srdci Evropy, 77 (viz příloha č. 19)

jen 9 tisíc těch, kteří přežili.³⁸⁹

Ruské výboje probíhaly i v muslimské Střední Asii. V letech 1834–1854 Rusové ovládli kazašská území na sever od Aralského jezera a pokračovali dál v expanzi směrem na jih a jihovýchod. „Roku 1865 byl dobyt Taškent, 1873 Chiva, 1881 Ašchabád.“³⁹⁰ Tak vznikl ruský Turkeistán – ohromné území sahající od Kaspického moře až k turecké hranici na západě a afghánské hranici na jihu.

V oblasti Černého moře potkala naopak Rusy katastrofální porážka v krymské válce (1853–1856). Turci v ní nad Ruskem zvítězili, protože jim z důvodu jim pomohli Francouzi a Angličané, obávající se přílišného vzrůstu moci carské říše.

Příležitost k odvetě se Rusům poskytla až další povstání na Balkáně v sedmdesátých letech 19. století. Roku 1875 vypukla partyzánská válka v Hercegovině, v níž se obě strany (povstalci i Turci) dopouštěly krutostí. Tato válka měla za důsledek povstání v Bulharsku z roku 1876, které rovněž začalo vražděním muslimů povstalci. Po něm následovaly odvetné masakry Turků na Bulharech („bulharské hrůzy“), které vzbudily obrovské rozhořčení na Západě. Rusko využilo situace k rozpoutání nové války proti osmanské říši z let 1877–1878, ve které se ruská vojska pokusila dojít až do Cařihradu a ovládnout úžiny. Současné „osvobození“ části Bulharska zde bylo jen vedlejší přechodnou záležitostí.

„Je až s podivem, jak úporně dodnes lpí bulharská veřejnost na interpretaci, podle níž bratrský ruský (slovanský a pravoslavný) národ osvobodil Bulhary zpod tureckého jha. O tom, jakých zvěrstev se Bulhaři i ruští kozáci dopouštěli na tureckém obyvatelstvu i bulharských muslimech (Pomacích), raději pomlčíme. A po odchodu carské armády Turci opláceli Bulharům stejnou mincí.“³⁹¹

Rusko-turecká válka skončila sanstefanskou smlouvou z roku 1878. Berlínský kongres pak za předsednictví německého kancléře Bismarcka nově uspořádal poměry na Balkáně: byla uznána nezávislost Rumunska, Černé Hory i Srbska, Bulharsko zůstalo autonomním knížectvím (teprve roku 1908 se stalo královstvím) a Rakousko-Uhersku bylo přiznáno právo okupovat Bosnu a Hercegovinu (kterou pak v roce 1908 anektovalo).

Ve Střední Asii Rusové roku 1885 obsadili jihoturkmenský Merv, což vedlo k válce s Afghánistánem. V tomto regionu Rusko narazilo na

389 Švankmajer et al., Dějiny Ruska, 237

390 Švankmajer et al., Dějiny Ruska, 258

391 Mendel et al., Islám v srdci Evropy, 54

zájmy Velké Británie, která považovala Afghánistán za svou sféru vlivu. Střetu mezi oběma velmocemi se podařilo zabránit dohodou, kterou Rusko získalo část území severního Afghánistánu.

S parcelováním muslimského světa mezi evropské velmoci souviselo i rozdělení Evropy do dvou velmocenských bloků, směřující k první světové válce. Britové roku 1882 okupovali Egypt a v roce 1898 rozdrtili povstání mahdistů v Súdánu, současně se však v této části světa střetli se zájmy Francie. Ta v roce 1881 okupovala Tunis a o dva roky později nad ním vyhlásila protektorát. Pronikala i do Maroka, kde se střetávala se zájmy Španělska a Německa. Roku 1904 byla uzavřena britsko-francouzská smlouva. Francie v ní „souhlasila s britskou okupací Egypta, Anglie s francouzskou okupací Maroka; sever Maroka /byl/ přiznán Španělsku“.³⁹² O tři roky později byla uzavřena britsko-ruská dohoda o Persii, která dovršila vznik Dohody jako bloku Velké Británie, Francie a Ruska. Podle této dohody z roku 1907 ležel perský sever v ruské sféře vlivu, zatímco jih v britské.

Koloniální zájmy předznamenaly také pozdější vstup Itálie do první světové války na straně Dohody. Roku 1909 se italský král Viktor Emanuel III. setkal s carem Mikulášem II., při čemž se Itálie mj. zavázala k podpoře ruských zájmů v úžinách a Rusko vyslovilo souhlas s italskou expanzí v oblasti Libye. O dva roky později pak Itálie vyhlásila svou suverenitu nad Tripolskem.³⁹³

První světové válce předcházely ještě balkánské války z let 1912–1913, ve kterých Turecko ztratilo zbytek svých území v jihovýchodní Evropě (až na východní Thrakii). Osmanská říše se v předvečer světového konfliktu poněkud paradoxně stala spojencem nejen Německa, ale také Rakousko-Uherska a Bulharska. Jejím „křesťanským“ spojencům pak příliš nevadily ani nelidské deportace Arménů z roku 1915. Ty nesouvisely s islámem, ale s šovinistickou národnostní politikou Mladoturků, vládnoucích v osmanské říši od roku 1908. O ukončení masakrů Arménů se s dílčím úspěchem pokusil papež Benedikt XV. pomocí osobních dopisů sultánu Mehmedu V.³⁹⁴

Uprostřed první světové války Britové přiměli Araby k povstání proti Turkům slibem, že na oplátku získají nezávislost. Arabové však byli ve stejné době podvedeni Sykes-Picotova smlouvou z roku 1916, tj. britsko-francouzskou dohodou o rozdělení arabských oblastí i jiných

392 Světové dějiny v datech I, 519

393 Viz Světové dějiny v datech I, 520–521

394 Fröhlich, Dva tisíce let dějin církve, 207

oblastí osmanské říše mezi dohodové velmoci.³⁹⁵ Dodržen nebyl ani britský slib daný sionistům v Balfourově deklaraci z roku 1917 ohledně vytvoření židovské domoviny v Palestině.

Po vítězství Dohody v první světové válce se Sýrie a Libanon se ocitly pod francouzskou, Palestina s Jordánskem pod britskou mandátní správou. V Iráku bylo vyhlášeno království pod britským protektorátem.

„V roce 1920 se zdálo, že triumf Evropy nad islámem je naprostý... Kdysi rozsáhlá Osmanská říše byla poražena a okupována a její muslimské provincie rozděleny mezi vítězné mocnosti. Persie, byť v zásadě neutrální, byla obsazena britskými a ruskými silami, které se někdy chovaly jako spojenci, jindy jako soupeři a často vystupovaly v obou těchto rolích. Zbytek muslimského světa pohltila významná evropská impéria. Zdálo se, že dlouhé období bojů islámu s křesťanstvím a islámských říší s Evropou skončilo přesvědčivým vítězstvím Západu.“³⁹⁶

V poraženém Turecku vypukla revoluce vedená Atatürkem. K moci se dostali sekularisté, roku 1923 byla vyhlášena republika a o rok později definitivně zrušen chalífát.

První světová válka otřásla evropským sebevědomím, na postojích Evropanů k islámu a muslimským zemím však mnoho nezměnila.³⁹⁷ Nejen v náboženské, ale i v politické oblasti zůstal pohled „křesťanského“ a „muslimského“ světa na tytéž události diametrálně odlišný.

„Prvky rozdílně vnímaných dějin a další hořkost přinesla také 2. světová válka. Pro Egyptany k její historii patří neodmyslitelně události z února 1942, kdy britské tanky prolomily brány královského paláce Ābidín v Káhiře a král byl donucen jmenovat předsedou vlády probritského politika. V té době se dávala do pohybu Rommelova německo-italská ofenzíva a v Alexandrii i v Káhiře propukaly v očekávání porážky britských okupantů v té době již formálně nezávislého, ale smluvně svázaného Egypta proněmecké manifestace. Britský krok byl racionální a úspěšný, pro Egyptany však nezapomenutelně pokořující. Na Blízkém východě se za války udála i některá další protibritská vystoupení, nahrávající Ose, zvláště v Iráku. Arabové se od nich někdy distancují: šlo o zneužití jejich národních

395 Viz Světové dějiny v datech I, 624

396 Lewis, Kde se stala chyba?, 72–73

397 Srov. Hock, Islam im Spiegel, 70

snah ze strany nacistů.³⁹⁸

Politováníhodný je i příběh jeruzalémského muftího al-Hádždže Amína al-Husajního. Ten ve svém boji proti sionismu, resp. proti snahám v Evropě o přežití bojujících Židů nalézt domov ve Svaté zemi zašel až tak daleko, že se v době holokaustu uchýlil do Berlína a stal se spojencem Adolfa Hitlera. Jednání tohoto muslimského duchovního pochopitelně po válce jen přispělo k dalšímu prohlubování „křesťanských“ předsudků vůči islámu.

„Konec války zanechal naopak některé nedobré vzpomínky v arabských zemích, které tehdy byly stále ještě podrobeny cizí nadvládě. V tomtéž měsíci květnu 1945, kdy Evropa v slzách z překonaných utrpení i z euforické radosti oslavovala vítězství nad fašismem, francouzské jednotky střílely do demonstrantů v Halabu a v dalších syrských městech, zvláště v Damašku, kde počet mrtvých dosáhl asi 600. Ještě rozsáhlejší krveprolití poznamenalo tento měsíc ve francouzském Alžírsku. Po střelbě do manifestantů v Sétifu se v zemi rozpoutaly masakry... Uvedené epizody jsou ovšem jen jednotlivými kaménky z rozsáhlé mozaiky různě vzpomínaných dějin kolonialismu.“³⁹⁹

3.6.2. Postoje křesťanů k islámu

Zatímco do bitvy na Kahlenbergu Turci budili na Západě především strach, po jejich vytlačení ze střední Evropy se situace zásadně změnila:

„Po porážce Turků u Vídně 1683 a dalších přibývajících úspěších křesťanských císařských a carských vojsk Turci přestávají být vnímáni jako smrtelné nebezpečí a stávají se čím dál tím více směšnou postavou protivníka, který nevyhnutelně prohrává. Takto vystupují jejich figurky v lidovém loutkovém divadle, ve freskové výzdobě zámeckých sálů, při karnevalovém veselí i při jiných příležitostech.“⁴⁰⁰

V této době se také otevřel „širší prostor pro nezaujaté islamistické bádání“.⁴⁰¹ Průkopnickým dílem evropské orientalistiky se stal anglický překlad Koránu, který roku 1734 publikoval George Sale (cca 1697–1736).

„Sale, rodák z Londýna, vyrůstal v okruhu misijní společnosti „Society

398 Kropáček, *Islám a Západ*, 68

399 Kropáček, *Islám a Západ*, 68–69

400 Kropáček, *Islám a Západ*, 49

401 Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, 243

for the Promotion of the Christian Knowledge' a od syrských křesťanů se naučil arabsky. Díky tomu se mohl při překládání Koránu opírat o původní arabský text. Vedle toho však využíval i latinského překladu Itala Marracciho, který od roku 1698 nahradil překlad Petra Ctihodného z roku 1143... Svou prací chtěl vzdát poctu mnohokrát pomlouvané knize, aniž by měl v úmyslu ztotožnit se s islámem. Vědomě vycházel z křesťanského stanoviska, jako osvícenec však ve věcech víry odmítal jakékoliv násilí a všechno, co se protiví rozumu. Jeho ‚Preliminary Discourse‘, kterým uvedl svůj překlad Koránu, ještě dnes do značné míry vyniká svou věcností a komplexností... Sale obzvláště zdůrazňuje, jak velmi se v islámu znovu stala ústřední věcí jednota a jedinstvo Boží.⁴⁰²

Přibližně ve stejné době (1722) vyšel také posmrtně vydaný životopis proroka Muhammada od francouzského hraběte Henriho de Boulainvilliers (1658–1712). Boulainvilliers „zbavil islám jeho náboženských prvků a vylíčil Muhammada jako volnomyšlenkáře, tvůrce náboženství rozumu“.⁴⁰³ Jeho dílo *Život Mahometův* „podnítilo vznik celé řady chvalozpěvů na islám a jeho zakladatele z pera teistů, racionalistů i ateistů“.⁴⁰⁴

Představitelé nastupující moderny začali islám chválit jako „náboženství rozumu“, které jim bylo bližší než křesťanství. V první polovině osmnáctého století vzniká i nová „turecká“ móda, za jejíž hlavní původkyni lze označit manželku anglického vyslance v Turecku Mary Wortley Montagu (1689–1762).⁴⁰⁵ Ta ve svých „Listech z Orientu“, které si v západní Evropě získaly velkou popularitu, podávala nadšený obraz turecké společnosti. „Osmané ji dokázali uchvátit mimo jiné svou pravdomluvností (!)“,⁴⁰⁶ projevující se i v trestním právu „okouzlujícím“ zvykem vypalovat usvědčeným lhářům na čele cejch horkým železem.⁴⁰⁷ Obdivovala také postavení muslimských žen, které „jsou snad svobodnější než ženy kdekoli na světě; a jsou jedinými ženami světa, které vedou život plný neutuchajícího potěšení, vyjma běžných starostí; celý svůj čas tráví návštěvami, koupelemi nebo tak neodolatelnou zábavou, jakou je utrácení peněz a vymýšlení nové módy.“⁴⁰⁸ Muslimové mají podle Mary Montagu „skutečné povědomí o

402 Kuschel, Vom Streit zum Wettstreit der Religionen, 90

403 Armour, Islam, Christianity and the West, 135

404 Cardini, Evropa a islám, 237

405 Vlnas, Ztracené ráje Orientu, 34

406 Vlnas, Ztracené ráje Orientu, 36

407 Viz Rataj, České země ve stínu půlměsíce, 311 (pozn. 352)

408 Rataj, České země ve stínu půlměsíce, 311 (pozn. 347)

životě“, který konzumují v hudbě, zahradách, víně (!) a lahodných pokrmech.⁴⁰⁹

Módě této doby odpovídalo prezentování orientální tematiky v erotickém kontextu.⁴¹⁰ Návštěvníci osmanské říše se do Evropy vraceli „s fámami o sexuální volnosti zakázané na Západě, příhodami z harému a serailu, o trhu s otroky a eunuších“ a podobně, čímž se rozněcovaly „chlípné představy Evropanů“.⁴¹¹

Mnozí osvícenci nicméně osmanskou, resp. muslimskou společnost líčili jako zaostalou, tmářskou, utlačující ženy a pošlapávající lidská práva. Denis Diderot (1713–1784) ve své „Encyklopedii“ Muhammada označil za „největšího nepřítele rozumu“.⁴¹² Voltaire (1694–1778) v tragédii „Fanatismus čili Mahomet Prorok“, kterou věnoval papeži Benediktu XIV., učinil z Muhammada symbol fanatismu a tyranie. Montesquieu (1689–1755) v díle „Duch zákonů“ soudil, že „pro islám je typický vztah mezi despotismem, založeným na fatalismu, a pasivním přijímáním útlaku, zatímco v křesťanství je všudypřítomný duch svobody“.⁴¹³ Ještě výmluvněji se vyjádřil Nicolas-Antoine Boulanger (1722–1759): „Historie nás učí, že Evropa je vždy udatná a žárlivě střeží svou svobodu; a také nás učí, že Asie naopak zná jen otrockou poslušnost a je slabá jako žena.“⁴¹⁴

„Naprosto opačně vůči evropskému nevraživému postoji k islámu vyzněl způsob, jak se Napoleon, odchovanec osvícenství, stylizoval do role muslimské osobnosti a jak pro svůj mocenský záměr v Egyptě využíval muslimských institucí. ‚Uctívám Boha, jeho Proroka a Korán‘, prohlásil při svém vylodění v roce 1798 a dále si počínal jako muslimský vládce. Veřejně vzdával čest Prorokovi, dopisy okolním muslimským mocipánům začínal islámskou *basmalou* a snažil se na svou stranu získat náboženské a společenské předáky země. Napoleon...tak tváří v tvář islámu projevoval pragmatismus, jakého Evropané až doposud nebyli ve větší míře schopni.“⁴¹⁵

S Napoleonem přišli do Egypta i orientalisté, kteří zde pod jeho záštitou rozvíjeli studium arabského světa. Orientalistika tak začala být propojena s koloniálními výboji, což se pak odráželo i na způsobu, jakým její představitelé po celé 19. století psali o islámu.

409 Viz Rataj, České země ve stínu půlměsíce, 241

410 Viz Kuschel, Vom Streit zum Wettstreit der Religionen, 36

411 Fletcher, Kříž a půlměsíc, 118

412 Kropáček, Islám a Západ, 38–39

413 Cardini, Evropa a islám, 234

414 Wheatcroft, Nevěřící, 254–255

415 Robinson, Svět islámu, 17

Zájem o Orient se projevoval nejen v odborném bádání, ale i ve filosofických a literárních dílech, která v období romantismu navázala na „Rousseauův motiv ‚vznešeného divocha‘ (*le savage noble*)“.⁴¹⁶ Johann von Herder (1744–1803) „v duchu svých idejí o zvláštních osobitostech národů a jejich lidové kultury oceňoval, že Muhammad s pomocí některých křesťanských a židovských idejí přivedl k rozkvětu arabské ctnosti pouště, přítomné mimo jiné i ve vznešeném dědictví arabského jazyka“.⁴¹⁷ Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), který „obdivoval Korán jako výraz víry a poezie a spontánní náboženskosti lidské duše“, dokonce v soukromém dopise napsal: „Dříve nebo později budeme určitě vyznávat rozumný islám.“⁴¹⁸

„Obyvatel pouště byl podle mínění mnoha Evropanů nadán kvalitami ušlechtilého divocha, jež však nikdy nebylo možné přičítat Osmanům.“⁴¹⁹ Ve Osmanské říši se zájem romantiků soustředil na boj „ušlechtilých“ Řeků proti Turkům. Anglický básník a revoluční romantik George Gordon alias lord Byron (1788–1824) burcoval Západ „k zahájení nového křížového tažení v Řecku... V Byronových očích hlavní překážkou nové doby byla Osmanská říše, nevěřící, jejichž turbany hyzdí Sofiin chrám‘ a za nimiž zůstala ‚krvavá stopa ve všech zemích Západu‘.“ V době řeckého povstání západní tisk neúnavně popisoval skutečné či údajné masakry páchané Turky na Řecích a naopak ignoroval násilí, kterého se povstalci dopouštěli vůči muslimům. Ve Francii byly všudypřítomné obrazy s těmito motivy: „kříž, hrdinní opěšalí Řekové, bojující proti bezvýrazným Turkům na koních, ženy tisknoucí si dítě k hrudi, panny modlící se k Marii“.⁴²⁰

„Obraz Eugèna Delacroixe *Krveprolití na ostrově Chíos*, vystavený v roce 1824 a zakoupený Ludvíkem XVIII. pro Louvre, je kvintesencí všech těchto témat. Kritika tehdy obrazu vyčítala přílišný zmatek a chaos, ale Delacroix při malování jenom využil zkušeností nabytých při práci na satirických karikaturách, jež mu zajišťovaly většinu příjmů. Nebylo to umění, ale propaganda. Vyčerpané křesťany, sehnané do houfu, aby je odvezli lodí do hlavního města jako otroky, bez zájmu hlídají dva Turci. Osman na koni, s chladnou, bezvýraznou tváří, tasí meč, aby rozsekal svalnatého Řeka, který se pokouší chránit polonahou ženu. Ale hlavní výpověď o průběhu dobývání najdeme v pozadí obrazu.

416 Mendel, *Islám v srdci Evropy*, 78

417 Kropáček, *Islám a Západ*, 61

418 Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, 243

419 Wheatcroft, *Nevěřící*, 293

420 Wheatcroft, *Nevěřící*, 270

Ženy smýkané za vlasy, jiné, jimž rvou šaty z těla, a další, pronásledované kopiníky na koních...⁴²¹

„V 18. století zrodil pojem ‚lidských práv‘ – a ukrutní Turci stali jejich typickými porušovateli. S modernizací evropské společnosti získávala osmanská krutost navíc nádech kulturní méněcennosti (barbarství) tureckého, či obecněji orientálního světa. Ukrutnost se stala známkou nižšího civilizačního stupně, který tato část světa dosahuje oproti nositelce pokroku, Evropě... Toto pojetí dávalo zároveň Evropanům domnělé oprávnění chovat se k jiným kulturám jako kolonizátoři.“⁴²²

Přesvědčení o barbarském charakteru islámu a nízké kulturní úrovni národů, které jej vyznávají, umožnilo kolonizátorům necítit se jako agresori, ale jako „širitelé civilizace“. Když se muslimové této civilizační misi bílého muže stavěli na odpor, mohl být islám znovu prohlášen za náboženství meče a „svatých válek“. Během koloniální éry byl také islám „vnímán jako fatalistické náboženství stavící se proti pokroku“.⁴²³ Kolonizátory zajímalo jen ovládnutí muslimských zemí. Muslimové jako takoví jako by pro Evropany neexistovali: „byli považováni za stoupence ‚fanatické‘ víry, která bude převálcována pokrokem a rozumem“.⁴²⁴

Postoje křesťanských církví k tomuto válcování muslimského světa byly poznamenány jejich propojením s koloniálními velmocemi. „Státem osedlané křesťanství“ představovala např. anglikánská církev nástroj státu, „jehož imperiální rozmach umožnil anglosaskému živlu stanout na špičce civilizačního vývoje, ale i utiskovat a kořistit“.⁴²⁵ Ve Francii měla zase „postavení téměř státního náboženství“ a s tím spojenou spoluodpovědnost za koloniální politiku katolická církev.⁴²⁶

Ještě těsněji byla se státem spjata pravoslavná církev v Rusku, které připadla mj. důležitá úloha při hlásání ideologie panslavismu, „který propagoval nutnost střetu ras a náboženství, Slovanů s Turky a křesťanů s mohamedány“, a při šíření přesvědčení o „humanitě pravoslavného křesťanství jak vůči strnulé západní kultuře, tak i vůči (podle velkoruské propagandy) pokleslému islámu“.⁴²⁷

Složitou otázku v této souvislosti představuje vztah mezi koloniálními výboji s jejich mocenskými a ekonomickými zájmy na

421 Wheatcroft, Nevěřící, 271; viz příloha č. 20

422 Rataj, České země ve stínu půlměsíce, 272

423 Armstrongová, Dějiny Boha, 421

424 Cardini, Islám a Evropa, 224–225

425 Ekumena: jedna z možných cest, II

426 Francie, 5

427 Bělina et al., Dějiny evropské civilizace II., 159

straně jedné a křesťanskou misíí na straně druhé. Šíření křesťanství „rozhodně nepatřilo k prvořadým cílům koloniální nadvlády nad asijskými a africkými zeměmi“.⁴²⁸ Církev ovšem od začátku koloniální éry zakládaly misijní organizace –v Anglii např. Společnost pro šíření evangelia v cizině (1701), Církevní misionářskou společnost (1799) či Britskou a zahraniční biblickou společnost (1804) – a tyto misijní aktivity se „otevřeně připojily k evropské expanzi“.⁴²⁹

Ruské podmaňování Střední Asie „bylo plně zaštitěno misijní aktivitou pravoslavné církve“.⁴³⁰ Také francouzským kolonialistům, jakkoliv neměli nejmenším zájem zvěstovat např. obyvatelům Alžírka evangelium, křesťanství sloužilo k ideologickému podepření jejich výbojů.

„/Král Ludvík Filip/ si uvědomoval přímou spojitost mezi hrdinskou minulostí Francie za první křížové výpravy a vítězstvími nového křížového tažení, jež ve třicátých letech devatenáctého století probíhalo v Alžírsku za aktivní účasti jeho synů. Podstatu nové kruciáty později vystihl /jeho/ oblíbený malíř...Horace Vernet svým dílem *První mše v zemi Kabylů*, zobrazujícím polní bohoslužbu. Vojáci uctivě klečí a kněz před nimi pozvedá hostii; Kristovo tělo a krev si symbolicky podmaňují klesající horské svahy v pozadí, zatímco v popředí sedí skupina zasmušile přihlížejících Arabů.“⁴³¹

K typickým atributům muslima pro Evropana 19. století paradoxně patřily jak pasivita, netečnost a fatalismus, tak i barbarství a bezbřehá aktivita v páčání zla. V době „bulharských hrůz“ z roku 1876 vůdce britských liberálů William Ewart Gladstone (1809–1898) ve svých tirádách vydaných pod názvem „The Bulgarian Horrors and the Question of the East“ o Turcích prohlašoval:

„Nejsou to mírní mohamedáni, jak je známe z Indie, ani rytířští Saladinové ze Sýrie nebo kultivovaní španělští Maurové. Již od prvních temných dnů, kdy se poprvé objevili v Evropě, jsou jako celek nelidským plemenem... Po celý život se řídí bezbřehým fatalismem a odměnou po smrti jim je smyslný ráj.“⁴³²

Roku 1883 se do povědomí Evropanů i muslimů zapsal také francouzský pozitivista Ernest Renan (1823–1892) svými vývody o tom, že „islám se svým důrazem na naprostou autoritu Božího slova je typicky

428 Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, 244

429 Said, *Orientalismus*, 118

430 Bělina et al., *Dějiny evropské civilizace II.*, 159

431 Wheatcroft, *Nevěřící*, 232 (viz příloha č. 21)

432 Wheatcroft, *Nevěřící*, 304

semitský a zaměřený proti vědeckému duchu a brání pokroku. Jeho civilizace je prý nižší než árijská, která dala vzniknout vědě a filozofii.“⁴³³

Ve stejné době psal o islámu i nizozemský orientalista Christian Snouk Hurgronje (1857–1936). Ten sice jako protestant „snad měl jisté pochopení pro skripturalistické pojetí islámu a doslovnou interpretaci Koránu, rozhodně ho však neměl pro islámské reformační koncepty 19. století, jejichž součástí někdy byla oživená nově interpretovaná idea obranného džihádu“.⁴³⁴ V reakci na ozbrojený odpor některých muslimských komunit vůči nizozemskému koloniálnímu panství v Indonésii napsal, že džihád „je velmi nebezpečná tendence, která by mohla celý islámský svět zavléci do proudu bezduchého extremismu, fanatismu a odporu vůči všemu civilizovanému, co se snažíme v této zemi prosadit“.⁴³⁵

Pozadu nezůstávali ani slavní evropští spisovatelé. Polák Henryk Sienkiewicz (1846–1916) napsal po potlačení mahdistického povstání v Súdánu dobrodružnou knihu pro mládež „Pouští a pralesem“, ve které se – slovy Miloše Mendela – „oba hlavní hrdinové, anglické děvčátko a polský jinoch...po útrapách plných zákeřnosti a zloby arabských otrokářů protloukli egyptskou pouští a súdanskou savanou ovládanou fanatickými protibritskými bojovníky mahdistického hnutí na území, kde žili ‚hodní černoši‘, kteří neměli rádi islám, protože byli pokřtěni,⁴³⁶ a měli tudíž rádi Evropany“.⁴³⁷

Němec Karl May (1842–1912) zase ve svých nadmíru populárních „orientálních“ románech popisoval působení ušlechtilého křesťanského hrdiny, vnášejícího světlo do duchovních a mravních temnot světa islámu. Na obálce jedné z jeho knih se přízračně objevil obraz nazvaný „Kristus nebo Mohamed“, názorně ukazující kontrast mezi Ježíšovou božskou vznešeností a Muhammadovým primitivním násilnictvím.⁴³⁸

Angličan Gilbert Keith Chesterton (1874–1936) v roce 1911, kdy se italské vojsko vylodilo v Libyi, vydal epickou báseň „Lepanto“, oslavující někdejší vítězství křesťanů nad muslimy. „Bitva u Lepanta – alespoň Chesterton to tak viděl – byla součástí trvalého, aktivního křížového tažení a ne jenom ojedinelou událostí, vytrženou z mrtvé

433 Robinson, Svět islámu, 20

434 Mendel et al., Islám v srdci Evropy, 83

435 Mendel et al., Islám v srdci Evropy, 83

436 Přesněji řečeno, černošské kmeny začaly v knize přijímat křest právě zásluhou mladého polského hrdiny.

437 Mendel, Islám v srdci Evropy, 80

438 Viz příloha č. 22

minulosti.⁴³⁹

„Křesťanští misionáři využívali příležitostí, které jim otevřela nová impéria, a vypravovali se k muslimským národům ve větším počtu než kdykoli dříve.“⁴⁴⁰ Před první světovou válkou mezi nimi panovala euforie, vyjádřená na Světové misijní konferenci v Edinburghu z roku 1910 myšlenku, že ještě v této generaci bude svět islámu evangelizován.⁴⁴¹

První světová válka i zvětšující se odpor mimoevropských národů ke kolonialismu, jehož destruktivní důsledky byly čím dál zřetelnější, sice očekáváním misionářů ubraly na naivitě, teologické posuzování islámu však zůstalo v mnohém nezměněno.⁴⁴² Na Světové misijní konferenci v Jeruzalémě z roku 1928 zazněla prohlášení, že „islám je buďto rozvinutím (jak tvrdí), anebo překroucením (jak si myslíme) toho, co kdysi našlo svůj domov v Izraeli“, a že „charakter Alláha v islámu je zcela odlišný od charakteru Otce v křesťanství“.⁴⁴³

Za „ekumeničtější“ by se dal poněkud překvapivě označit postoj papeže Pia XI. (1922–1939), který dal svému legátovi pro Libyi na cestu tato slova: „Nemysli si, že nyní jdeš k nevěřícím. Muslimové dosáhnou spásy; cesty Prozřetelnosti jsou neohraňované.“⁴⁴⁴

V době nástupu autoritativních a totalitních režimů se však v Evropě znovu objevilo srovnávání islámu např. s fašistickým barbarstvím. Když generál Franco „v roce 1936 přivedl do Španělska z Afriky svoji armádu s ‚maurskými‘ oddíly, zajistil tím republikánské vládě silný sjednocující motiv. Franco do Španělska přivedl Maury a spolu s nimi tam zavedl i barbarství.“⁴⁴⁵

Karlem Barthem, který víru muslimů srovnal dokonce s nacismem, se budeme zabývat v další části této kapitoly. Z dalších osobností v ní budou představeni Gotthold Ephraim Lessing jako představitel dodnes aktuálního pojetí náboženské tolerance v osvícenství, dva zástupci křesťanského myšlení 19. století, z nichž jeden (William Muir) byl spojen s koloniální expanzí a druhý (Johann Adam Möhler) nikoliv, a konečně Samuel Marinus Zwemer coby nejvýznamnější křesťanský misionář působící mezi muslimy.

439 Wheatcroft, Nevěřící, 65

440 Robinson, Svět islámu, 17

441 Viz Hock, Islam im Spiegel, 35

442 Hock, Islam im Spiegel, 73 a 84

443 Hock, Islam im Spiegel, 87 (překlad z angličtiny vlastní)

444 Abdullah, Christentum und Islam, 124

445 Wheatcroft, Nevěřící, 180

Gotthold Ephraim Lessing

Nejvýznamější německý osvícenec, spisovatel a dramatik G. E. Lessing (1729–1781), ztělesňuje nejsilnější i nejslabší stránky osvícenských přístupů k islámu. Jeho znalosti islámu a především koránu byly nesporně nadprůměrné (důležitý pro něj byl mj. Saleho anglický překlad koránu⁴⁴⁶ a pochyb nemůže být ani o jeho upřímné oddanosti ideálu mezináboženské tolerance. Jeho interpretace islámu však byla zcela osvícenská a muslimové by v ní své náboženství dozajista nepoznali.

Svobodný zednář Lessing sympatizoval s „přirozeným náboženstvím“, neodvolávajícím se na Boží zjevení, ale pouze na rozum, a islám si přitěsával k obrazu svému. Můžeme u něj číst výroky o tom, že islám je „náboženstvím zdravého rozumu“ a že Prorok nehlásal nic jiného, než jediného Boha, odměnu a trest po smrti a morální život.⁴⁴⁷ Tento „islám“ byl ovšem ve skutečnosti přirozeným náboženstvím osvícenců. Obě uvedené stránky Lessingova přístupu k islámu se objevují v jeho nejvýznamějším díle, dramatu „Moudrý Nathan“, odehrávajícím se v době křížových výprav.

Moudrost titulní postavy spočívá v neposlední řadě v toleranci. Nathan, sám Žid, nerozlišuje mezi vyznavači judaismu, křesťanství a islámu. Když je sultánem Saladinem dotázán, které náboženství je pravé, odpovídá mu podobenstvím o třech prstenech. Toto podobenství představuje bezpochyby nejvýznamější část Lessingovy hry, přestože Lessing není jeho autorem a myšlenky připomínající Nathanův příběh bychom našli už u židovského myslitele 12. století Mošeho ben Maimona.⁴⁴⁸

„Tři bratři v Lessingově alegorickém spise reprezentují židovství, křesťanství a islám. Jejich otec má kouzelný prsten, který se chystá odkázat svým dědicům. Má však jenom jeden a nechce nikoho ukrátit. Nechá proto vyrobit dvě dokonalé kopie kouzelného prstenu. Každý ze tří bratří poté dostane po jednom ze tří naprosto stejných prstenů. Bratři nevědí, který z nich je kouzelný. Každý má žít v důvěře, že kouzelný prsten je právě ten jeho (tj. důvěřovat, že právě jeho náboženství je pravé), a zachovávat úctu a přátelství ve vztazích s ostatními dvěma bratry.“⁴⁴⁹

446 Kuschel, Vom Streit zum Wettstreit der Religionen, 90

447 Viz Kuschel, Vom Streit zum Wettstreit der Religionen, 93–94

448 Schweizer, Ungläubig sind immer die anderen, 75

449 Hošek, Na cestě k dialogu, 57–58

Moc kouzelného prstenu spočívá podle Nathanova podobenství v tom, že činil toho, kdo ho v důvěře v jeho moc nosil, „příjemným i Bohu i všem lidem“.⁴⁵⁰ Soudce, který měl rozsoudit spor mezi bratry, jim proto položil otázku: „Nuže, koho z vás dva druzí nejvíc milují? – Jak? Ticho? Jen zpětně působí zde prsteny? ne na venek? Jen sebe sama každý má nejraděj? – Pak všichni podvedení jste podvodníci! Vaše prsteny jsou všechny nepravé.“⁴⁵¹ Pointa celého příběhu tedy spočívá v tom, že pravou víru může mít jen ten, kdo vyniká láskou a snášenlivostí vůči druhým. Podobnou myšlenku lze najít u súfijských mistrů (např. Dhú'n-Núna) a dokonce přímo v koránu, kde se říká:

„Každému z vás (kdož náležíte k rozmanitým vyznáním) jsme určili (vlastní) pravidla a (vlastní) dráhu vyšlapanou. A kdyby Bůh chtěl, byl by vás věru učinil národem jediným, avšak (rozděliv vás v rozmanitá společenství) neučinil tak proto, aby vás vyzkoušel tím, co vám (tj. každému z vašich uskupení) dal (ve zjevení). Předstihujte se vzájemně v konání dobrých skutků! K Bohu se (jednou) uskuteční návrat vás všech, a On vás poučí o tom, o čem jste (zde) byli v rozporu.“ (súra 5,48; srv. 2,111n; 4,95).⁴⁵²

Muslimský teolog Muhammad Salim Abdullah hovoří o tom, že sultán Saladin z Lessingovy hry musel v Nathanově podobenství rozpoznat dědictví své vlastní, islámské víry. Podobenství o třech prstenech je podle něj „dobře koránské“ a prozrazuje skutečnost, že autor musel korán velmi dobře znát.⁴⁵³

Gotthold Ephraim Lessing patří k nemnohým autorům, jejichž vliv je i několik set let po jejich smrti velký. Hans Küng⁴⁵⁴ se jím inspiruje při promýšlení své vize míru mezi náboženstvími jako předpokladu míru v celém lidstvu,⁴⁵⁵ Karl-Josef Kuschel⁴⁵⁶ mu věnoval několik knih, existuje Lessingův institut a Projekt Tři prsteny⁴⁵⁷ atd.

Johann Adam Möhler

Tübingenský teolog J. A. Möhler (1796–1838) patří k nejvýznamějším křesťanským myslitelům 19. století. Pro svůj přínos katolické teologii byl

450 Lessing, Moudrý Nathan, 94

451 Lessing, Moudrý Nathan, 98

452 Kuschel, Spor o Abrahama, 220

453 Kuschel, Vom Streit zum Wettstreit der Religionen, 322

454 Viz kap. 1.2.1. a 4.4.4.

455 Küng, Das Christentum, 780

456 Viz kap. 4.4.5.

457 Viz Three Rings Project [online]

dokonce nazýván „církevním otcem novověku“.⁴⁵⁸ Bývá považován za předchůdce katolicko-protestantského ekumenismu, ale také za průkopníka nových přístupů k islámu, kterým se zabýval především ve studii „O vztahu islámu k evangeliu“ z roku 1830.

Möhler se vyznačoval především poctivou snahou islám (a zejména korán) důkladně poznat. Ve zmíněném příspěvku cituje jak ze súr, tak i z četné literatury o koránu.⁴⁵⁹ Nepodléhá také falešným schématům, ale přichází s některými zcela správnými religionistickými postřehy – např. s konstatováním, že s Kristem v křesťanství nelze v islámu v žádném případě srovnávat Muhammada, ale jedině korán coby nestvořené a věčné Boží slovo.⁴⁶⁰ Korán označuje za duchovní chléb miliónů lidí, hovoří o jeho originální zbožnosti a říká, že kdyby platila domněnka, že Muhammad nebyl nic jiného než falešný prorok, byl by vznik koránu nanejvýš nevysvětlitelný.⁴⁶¹

Za jediné náboženství „an sich“ ovšem Möhler pokládal křesťanství. Muhammadovi vytýkal mylnou představu, že jediný Bůh chce univerzálnímu (monoteistickému) náboženství nově dát národní (arabskou) podobu.⁴⁶² Domníval se, že islám si „podrobil národy, které ještě nebyly zralé pro křesťanství. Muhammadova ustanovení v takovém případě stojí v jeho očích na místě Mojžíšových jako úvod a přechod k evangeliu.“⁴⁶³ Möhler oceňoval, že islám nezůstal jen kultem jednoho národa tak jako židovství, a vážil si i morálních hodnot islámu. Domníval se, že „islám je křesťanství bližší než judaismus, a to i přes to, že spočívá na klamu, zatímco židovství má nadpřirozený původ.“⁴⁶⁴

J. A. Möhler žil v éře křesťanských misíí a doufal v účinné zvěstování evangelia muslimům. Současně si však uvědomoval, že také křesťanství potřebuje očištění, a předjímal možnost, že na cestě k dokonalejšímu křesťanství bude křesťanská víra přebírat některé podněty z mimokřesťanských náboženství.⁴⁶⁵

William Muir

Sir William Muir (1819–1905) ve své osobě spojoval evangelikálního

458 Brož, Johann Adam Möhler, 7

459 Wagner, Johann Adam Möhlers Sicht vom Islam, 105

460 Wagner, Johann Adam Möhlers Sicht vom Islam, 105–106

461 Küng, Der Islam, 111

462 Wagner, Johann Adam Möhlers Sicht vom Islam, 107

463 Kropáček, Islám a Západ, 150–151

464 Kropáček, Islám a Západ, 151

465 Viz Wagner, Johann Adam Möhlers Sicht vom Islam, 110

misionáře s britským koloniálním úředníkem. Dlouhá léta působil v Indii. Po návratu do vlasti se stal rektorem edinburghské univerzity a napsal knihu „Muhammadův život“, který byla dlouhá léta považována za „standartní dílo na toto téma“.⁴⁶⁶ Lze ji tedy pokládat za reprezentativní příklad postoje Angličana viktoriánské éry k islámu.

Muirův postoj byl dán jeho tezí, že „mohamedanismus je snad jediným nezastíraným a strašným nepřítelem křesťanství“.⁴⁶⁷ I když uměl arabsky a důkladně studoval islámské prameny, jeho interpretace těchto pramenů byla už předem negativní. Muhammadův život vylíčil jako „směs dobra a zla, jež později převážilo“,⁴⁶⁸ a to zcela zákonitě: „Když už se jednou odvážil vydávat jméno Nejvyššího za pečeť a autoritu svých vlastních slov a činů, byl tím položen zárodek, ze kterého vzešly nebezpečné rozpory jeho pozdějšího života.“⁴⁶⁹

William Muir „přeložil pro misijní činnost *Risálu*, arabské dílo, které zásobilo již středověký klérus znamenitým střelivem v otázkách Prorokovy sexuální nevázanosti, údajných vražd a násilných obracení na víru“.⁴⁷⁰ Jako vyšší koloniální úředník, znepokojený odporem, který muslimové kladli britské koloniální nadvládě, zastával názor, že „Mohamedův meč a korán jsou nejúpornější nepřátelé civilizace, svobody a pravdy, jaké svět poznal.“⁴⁷¹

„Muir je jasným příkladem koloniálního imperialismu. Jako misionář v Indii věřil, že křesťanský Západ je zodpovědný za poučení a uzdravení šlechetných Asiatů, kteří žijí v temnotách svých starých tradic. Jeho oddanost křesťanství jako absolutní pravdě byla součástí tohoto postoje, ale také součástí jeho přijetí zásady ‚břemene bílého muže‘, myšlenky, že ‚civilizovaný‘ křesťanský Západ je zodpovědný za to, aby pohanům v jejich temnotě přinesl světlo.“⁴⁷²

Samuel Marinus Zwemer

Za „největšího misionáře islámského světa“ byl označován S. M. Zwemer (1867–1952), který „strávil jako duchovní Americké reformované církve většinu své misionářské činnosti v Arábii a Egyptě a v roce 1911 založil dodnes vycházející renomovaný odborný časopis *The*

466 Hourani, *Der Islam im europäischen Denken*, 31

467 Armour, *Islam, Christianity and the West*, 137

468 Kropáček, *Islám a Západ*, 62

469 Muir, *The Life of Mohammed*, 523 (překlad vlastní)

470 Robinson, *Svět islámu*, 17

471 Muir, *The Life of Mohammed*, 522 (překlad vlastní)

472 Armour, *Islam, Christianity and the West*, 138 (překlad vlastní)

Muslim World (předtím *The Moslem World*)“.⁴⁷³

Ve svém hlavním díle „Islám: Výzva pro víru“ z roku 1909 se představil jako typický misionář doby kolonialismu, který v podmanění muslimských zemí evropskými velmocemi spatřoval jedinečnou příležitost k šíření křesťanství (nereflektovaně spojeného se západní kulturou). Zdůraznil v něm jedinečnost křesťanství, které jediné může podle jeho přesvědčení uspokojit duchovní potřeby jednotlivých lidí i sociální potřeby národů. Islám je naproti tomu podle Zwemera „k uspokojení lidských potřeb zcela nepostačující“, a to jak ve vztahu k rozumu, tak i ve sféře ducha a v oblasti morálky.⁴⁷⁴ Výslovně protirečí základním naukám a hodnotám křesťanství a „je ve skutečnosti jediným antikřesťanským náboženstvím“.⁴⁷⁵

Islám je sice monoteistickým náboženstvím, jeho představa o Bohu však z Zwemerova pohledu vykazuje zásadní nedostatky: „Islám nezná Boha jako Otce; mezi Alláhovými vlastnostmi chybí odpouštějící láska; není ani svatý, ani absolutně spravedlivý; neexistuje žádná vnitřní souvislost mezi jednotlivými atributy Božími; islámské učení o Bohu je sterilní.“⁴⁷⁶ Podobný seznam výhrad adresuje Zwemer i koránu, který je podle něj plný historických omylů, obsahuje úděsné bajky, je plný pověr a mravně vadných nauk atd.⁴⁷⁷ Těžiště Zwemerovy kritiky islámu však spočívá v jeho postoji k Muhammadovi, na kterém dle jeho názoru „křesťané nemohou najít nic pozitivního“.⁴⁷⁸

„Podle Zwemera musí každý, kdo chce islámu porozumět, nejprve zodpovědět otázku, co si myslí o Muhammadovi... Zwemer rozlišoval mezi zidealizovaným portrétem Muhammada, tak jak jej nacházíme v muslimské tradici, náboženské literatuře a víře obyčejných lidí, a životopisným a koránským materiálem, který si činí nárok odrážet historická fakta. Zwemerův obraz Muhammada je portrétem historického faktu a Korán je čistě lidským, a ne božským produktem... Muhammada vnímá v kontextu dobrovolného a úmyslného odmítnutí křesťanské svaté Trojice a Písma. Cílem proroka islámu bylo podle Zwemera nahradit Krista a jeho poselství vlastními slovy. Při srovnávání islámu s křesťanstvím dává zároveň světoznámý misionář přednost kontrastním prvkům... Samuel M. Zwemer uznával Muhammadovu genialitu, ale považoval ho za oportunistu. Naléhal na

473 Pirický, Euro-americká percepce proroka islámu, 78 (překlad vlastní)

474 Hock, Islam im Spiegel, 46 (překlad vlastní)

475 Hock, Islam im Spiegel, 49 (překlad vlastní)

476 Hock, Islam im Spiegel, 51 (překlad vlastní)

477 Hock, Islam im Spiegel, 52

478 Hock, Islam im Spiegel, 60 (překlad vlastní)

misionáře, aby srovnávali Krista s Muhammadem, čímž chtěl ještě jasněji poukázat na to, že muslimský svět „přihadil Kristovu slávu někomu jinému“.⁴⁷⁹

V protikladu k Möhlerovi tedy Zwemer zdůrazňuje (religionisticky nesprávnou) paralelu mezi Kristem v křesťanství a Muhammadem v islámu. Tvrdí, že islám sice teoreticky nepřipisuje Muhammadovi ani božství, ani funkci prostředníka mezi Bohem a lid, fakticky však Prorokova role v muslimské lidové zbožnosti (která je hlavním předmětem Zwemerova zájmu) roli Krista v křesťanské víře připomíná.

Dokonce i v koránu tak zdůrazňovaný monoteismus je podle Zwemera v islámském kontextu fakticky bezcenný a jeho jediným oprávněným hlasatelem může být pouze křesťanství: „Protože je jen jediný Bůh, může být jen jedno evangelium a jen jeden Kristus.“⁴⁸⁰ Všechny Zwemerův výklad o islámu má jen jediný cíl: zdůraznit, že jediným řešením „otázky Orientu“ může být jediné obrácení muslimů na křesťanství.

V této souvislosti Zwemer používá zvolání, převzatého od křížáků: „Bůh to chce!“⁴⁸¹

„Zwemer ztotožňuje křesťanství s dějinnou podobou západního křesťanství a to jako celek povyšuje na měřítko všech oblastí islámské víry a života. Je jen konsekventní, že z tohoto zorného úhlu nelze islám posuzovat s porozuměním.“⁴⁸²

Karl Barth

Karl Barth (1886–1968), farář švýcarské reformované církve a v době nástupu nacismu představitel Vyznávající církve ve Německu, je mnohými charakterizován jako „nejvýznamnější protestantský teolog dvacátého století“.⁴⁸³ Do dějin křesťanského myšlení vstoupil jako zakladatel dialektické teologie, která se vymezila vůči liberálnímu liberalismu a tím i vůči jeho hledání společných bodů mezi křesťanstvím a jinými náboženstvími.

Podle Bartha jsou jakékoliv lidské myšlenky o Bohu nutně mylné a jakékoliv „lidské náboženství“ modlářstvím. Křesťanství vychází výhradně z toho, co nám Bůh zjevil a daroval v Kristu. „Náboženství se naopak samo Božímu zjevení vzpouzí, klade mu odpor, odmítá milost.

479 Pirický, Euro-americká percepce proroka islámu, 78–79 (překlad vlastní)

480 Hock, Islam im Spiegel, 61 (překlad vlastní)

481 Hock, Islam im Spiegel, 59

482 Hock, Islam im Spiegel, 68 (překlad vlastní)

483 Halík, Co je bez chvění, není pevné, 128

Náboženství je projevem nevěry, je to lidský (bezbožný) prostředek sebeospravedlnění.⁴⁸⁴

Tímto stanoviskem je už předem dán Barthův postoj ke všem mimokřesťanským náboženstvím, aniž by měl potřebu nejprve naslouchat tomu, co říkají. „Barth v rozhovoru s D. T. Nilesem odpovídá na otázku, jak ví, že hinduismus je nevěra, když nikdy žádného hinduistu nepotkal, zcela příznačně: ‚A priori!‘“⁴⁸⁵

Něco podobného platí i o Barthově postoji k islámu. Švýcarský teolog rozhodně odmítá, že by islám a křesťanství spojovala monoteistická víra v jednoho Boha. Představa jediné a poslední skutečnosti podle Bartha ještě není Bůh a právě tak není o pravém Bohu řeč v koránu, naopak: „Bůh Mohamedův je modla jako všechny ostatní modly. A spočívá jen na optickém klamu, když někdo křesťanství společně s islámem označuje jako ‚monoteistické‘ náboženství.“⁴⁸⁶

Mezi Bohem křesťanství a modlou islámu Barth rozlišuje i ve svém hlavním díle, „Církevní dogmatice“. Píše v ní například o tom, že Bůh, který se stal v Kristu člověkem, se jasně odlišil od „bohů“ všech náboženství a především islámu:

„Liší se od všech falešných bohů (mezi nimiž je v tomto ohledu obzvlášť charakteristický bůh islámu) skutečností, že není vězněm Svého vlastního vysokého postavení, ale může se také ponížít – ne na znamení kapitulace, ale k potvrzení Svého božského majestátu.“⁴⁸⁷

Barth dále v „Církevní dogmatice“ tvrdí, že „z nenaplněného židovského myšlení o Bohu a Jeho zákonu“ v islámu zbyla už jenom obskurní karikatura. Ta podle Bartha spočívá v redukování Boha na vládce, kterému Jeho služebníci mohou jen v prachu sloužit, aniž by měli jistotu Jeho lásky a vědomí toho, že Bůh již naplnil dějiny spásy.⁴⁸⁸

Snad vůbec nejostřejší výrok, jaký mohl teolog Barthovy doby vůči islámu pronést, však zazněl v pojednání o politické situaci z roku 1938, ve kterém Barth charakterizoval nacismus jako novou podobu islámu:

„Je nyní už jasné, že /nacionální socialismus/ tam, kde naráží na odpor, může jen – právem a mocí božského! – utlačovat a zabíjet. Starý islám nedělal jak známo nic jiného. Nacionálnímu socialismu nemůžeme rozumět, pokud mu skutečně nerozumíme jako novému islámu, jeho mýtu jako novému Alláhovi a Hitlerovi jako jeho

484 Hošek, Na cestě k dialogu, 71

485 Hošek, Na cestě k dialogu, 73 (pozn. 311)

486 Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst, 57 (překlad vlastní)

487 Barth, The Church Dogmatics IV,2, 42 (překlad vlastní)

488 Barth, The Church Dogmatics III,3, 28

Prorokovi.⁴⁸⁹

Barthovo velmi vyhraněné pojmání islámu a vůbec mimokřesťanských náboženství patří v protestantismu 20. století k vlivným přístupům:

„Barthovo vyhraněné pojetí náboženství později přejali a rozpracovali jeho žáci, v oblasti misiologie pak zejména holandský teolog H. Kraemer, který zejména ve třicátých letech dvacátého století významně ovlivnil teologickou linii Mezinárodní rady pro misii a později Světové rady církví.“⁴⁹⁰

Toto pojetí se ovšem setkalo také s nesouhlasem a zřetelným odmítáním, a to i v samotném táboře dialektické teologie.⁴⁹¹

3.6.3. Interdisciplinární komentář

Paradigma moderny se od předcházejících období evropského myšlení zásadně odlišuje tím, že identita Evropanů už v něm zdaleka nebyla jednoznačně spojena s křesťanstvím. Křesťanství, do té doby se samozřejmostí vnímané jako jediné (pravé) náboženství, začalo být nahlíženo spíše jako jedno náboženství z mnoha. Tato relativizace křesťanství vedla ke vzniku pluralismu, stavějícího různá náboženství do jedné roviny a zlehčujícího rozdíly mezi nimi.

V rámci tohoto myšlenkového modelu se s rozdíly mezi křesťanstvím a islámem (a judaismem) úctyhodným, ale přece jen poněkud laciným způsobem vyrovnával osvícenec Gotthold Ephraim Lessing. Odlišný přístup, který by se dal označit jako inklusivistický, zaujal v 19. století teolog Johann Adam Möhler. Oba tyto modely, umožňující určitou podobu mezináboženského dialogu, však zůstaly nadále výjimečné. I v 19. století a v první polovině 20. století v křesťanské teologii převažoval exkluzivismus, umožňující pouze misii, nikoliv vzájemný dialog. K jeho představitelům svorně patří tak rozdílní autoři, jako byli William Muir, Samuel Marinus Zwemer a Karl Barth. U exkluzivisticky zaměřených islamologů (např. Muira) zaujme shoda jejich pohledu se „zkresleným obrazem islámu“ křesťanského středověku. I oni pokládají islám za antikřesťanské či antikristovské náboženství, v Muhammadovi vidí podvodníka falšujícího pravdu a víru muslimů si spojují s násilím a sexuální amorálností.

489 Barth, Eine Schweizer Stimme, 86

490 Hošek, Na cestě k dialogu, 73

491 Hock, Islam im Spiegel, 190

Avšak nejen u křesťanských exklusivistů přetrvávala představa o protikladnosti „našeho“ a islámského světa. Tato představa byla naopak sdílána takřka všeobecně, i když její konkrétní náplň byla velice různorodá. Ve srovnání s Evropou byl svět islámu někdy chválen pro svou „racionalitu“ či „ušlechtilé divošství“, jindy zase naopak obviňován z „iracionality“ a „barbarství“. Právě v této rozporuplnosti, jejímž společným jmenovatelem vymezování se vůči „jinému“, ale spočívá podstata toho, co Edward Said nazývá orientalismem:

„Orientalismus a jeho strategie se trvale opírají právě o tuto pružnou poziční nadřazenost. To dává Západu možnost rozehrát celou škálu různých vztahů k Orientu a zároveň neztratit postavení silnějšího. Mohlo by tomu v období výrazného vzestupu evropské moci...ostatně být jinak? Učenec, misionář, obchodník, voják – ti všichni v Orientu byli nebo o něm přemýšleli proto, že tam být a přemýšlet o něm *mohli*, aniž by se setkali s významnějším odporem ze strany jeho obyvatel. Na základě souhrnného poznání Orientu a široké západní nadvlády nad ním od konce osmnáctého století tak byl vytvořen komplexní celek vhodný k odbornému výzkumu, muzejní prezentaci, koloniální správě, ilustraci obecných antropologických, biologických, jazykových, rasových a historických tezí či tvorbě ekonomických a sociologických teorií vývoje, revoluce a kulturní, národní a náboženské typologie. Rovněž umělecké ztvárnění orientální reality se do značné míry opírá o premisu svrchovanosti západního myšlení, jež dává Orientu vzniknout na základě obecných soudů o tom, koho či co lze označit za ‚orientální‘, a později komplexnějších představ ovlivněných nejen empirickou skutečností, ale i celou řadou tužeb, represí, projekcí a analogií.“⁴⁹²

Zastavme se právě u mechanismu projekcí, který je i v tomto období v západních postojích k islámu víc než evidentní. Autoři typu Lessinga si do islámu projikovali osvěcenská přirozená náboženství. V románech Karla Maye ušlechtilost německého hrdiny překonávala předsudky muslimů vůči „nevěřícím d'aurům“, jež by se daly snadno označit za projekci vlastních předsudků vůči islámskému světu. Ještě mnohem zřejmější je projekce stínu v případě stále se opakujícího bezmezného rozhořčení evropských politiků a veřejnosti nad „tureckými zvěrstvy“: Evropané se mohli těšit ze své vlastní nevinnosti, protože jediným pachatelem „hrůz“ byl „nepopsatelný Turek“ čili, jak se v soukromí vyjádřil jistý anglikánský duchovní, „nejodpornější ze všech sprostot,

492 Said, *Orientalismus*, 17–18

mohamedánství“⁴⁹³ Nejen ve vztahu k Turkům, ale i ve vztahu ke všem muslimským národům, které si podmaňovali evropští kolonialisté, bylo jejich označování za „nepopsatelné“ barbary potřebné k ospravedlnění vlastních válek a násilí a k vytěsnění toho, co v kontaktu s mimoevropskými kulturami nahlédl a popsal C. G. Jung:

„To, co označujeme jako kolonizaci, misie k pohanům, šíření civilizace atd., má ještě jinou tvář. Je to tvář dravého ptáka, který s krutou koncentrací slídí po vzdálené oběti, tvář, která je hodna plémě námořních a pozemních lupičů. Všichni ti orlové a jiná dravá zvířata, která krásně štítily našich erbů, se mně zdáli být přílehlými psychologickými představiteli naší pravé povahy.“⁴⁹⁴

493 Wheatcroft, Nevěřící, 275

494 Jaffé, Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga, 228

4. Současný stav křesťansko-muslimských vztahů

„Současností“ je v této práci míněna doba, v níž se podle Hanse Künga rodí nové paradigma, způsobilé nahradit „bezbožnou“ modernu, jejíž nejhlubší propad představuje holokaust.⁴⁹⁵ Součástí této změny paradigmatu by měl být přechod od eurocentrismu k polycentrismu a od konfrontace k mezikulturnímu a mezináboženskému dialogu, ve kterém se partneři berou navzájem vážně.

Paradigma, pozvolna nastupující po druhé světové válce, zatím nemá vlastní jméno a bývá označováno jako postmoderní. Ve výše uvedeném významu jde o „postmodernu“ v silném slova smyslu, která problematické stránky moderny opravdu nechává za sebou („post“), ne o pluralismus a relativismus, který by byl jen pokračováním dezintegrace spojené s pozdní modernou.⁴⁹⁶

V době studené války se začalo rozvíjet hnutí křesťansko-muslimského dialogu s mnoha projevy otevřenosti na obou stranách. Po jejím skončení však na Západě mnozí začali hledat nového nepřítele a nalézat ho právě v muslimském světě, z něhož dělají snadný terč zločiny „islámských“ extremistických skupin.

V současné době tedy vedle rodičího se postmoderního paradigmatu jak v islámu, tak i v křesťanství existují také paradigmata odlišná. V současném islámu lze například vedle směrů otevřených mezináboženskému dialogu pozorovat i směry zaměřené zcela opačně a v současném křesťanství se vedle postmoderního ekumenického paradigmatu nadále vyskytují i katolický klerikalismus, pravoslavný tradicionalismus či protestantský fundamentalismus.

Křesťansko-muslimské vztahy jsou komplikovány právě napětím mezi nastupující postmodernou a současně s ní existujícími staršími paradigmaty.

4.1. Náboženský a politický vývoj

Po druhé světové válce došlo k rozpadu koloniálních panství a jednotlivé muslimské země postupně dosahovaly samostatnosti. Už 17. srpna 1945 byla vyhlášena nezávislost Indonésie, umožněná rozsáhlým odbojem

495 Küng, *Das Judentum*, 585

496 Viz Küng, *Das Christentum*, 877 a 879.

během japonské okupace. Nizozemci se s ní ovšem nechtěli smířit a s předáním suverenity souhlasili teprve roku 1949. V roce 1946 získaly nezávislost Sýrie a Libanon.

Roku 1947 skončilo anglické koloniální panství v Indii, současně však začaly krvavé konflikty mezi Indií a Pákistánem, na které byla bývalá britská Indie rozdělena. Ve stejné době došlo k podobně dramatickému vývoji došlo i v Palestině mezi Židy a Araby, kde byl po odchodu Britů v roce 1948 vyhlášen vznik státu Izrael a vzápětí vypukla první izraelsko-arabská válka.

Roku 1948 byla ustanovena Světová rada církví. Ve stejné době začaly vznikat i mezináboženské organizace. Jednou z nich bylo „World Fellowship of Muslims and Christians“, v jehož prohlášení z roku 1955 se uvádělo:

„Zavazujeme se konat všechno, co je v našich silách, abychom podpořili duch přátelství mezi národy našich stávajících věroučných forem a odstraňovali předsudky a nedorozumění, abychom tak vytvořili prostor duchu bratrství a vzájemného porozumění.

Přesvědčení o tom, že je vůlí Boží, aby jeho národy spolu žili jako bratři a ve víře v to, že toto hnutí se rozvinulo pod Božím vedením, usilujeme o následování Boží vůle v jisté víře, že pod jeho milující péčí a v jeho jménu jsou všechny věci možné.“⁴⁹⁷

V roce 1956 byla vyhlášena státní samostatnost Súdánu, Maroka a Tunisu. Ve stejném roce však došlo i k suezské krizi a další izraelsko-arabské válce. V roce 1957 získaly nezávislost bývalé britské kolonie a protektoráty v Malajsku. Alžírsko dosáhlo samostatnosti až po krvavé válce za nezávislost s Francií roku 1962.

Po osamostatnění bývalých kolonií začalo masové přistěhovaectví stoupců někdejších koloniálních států (a pak i dělníků za prací) z příslušných zemí do Evropy.

V dějinách katolické církve se stal historickým mezníkem pontifikát Jana XXIII. (1958-1963) a tímto papežem svolaný II. vatikánský koncil (1962–1965). Podle Hanse Künga, který se II. vatikánského koncilu sám zúčastnil a měl na jeho průběhu nemalý vliv, katolická církev na koncilu „doháněla“ několik paradigmat najednou: vyrovnávala se jím s reformačním paradigmatem, s modernou, ale už i s postmodernou – přihlášením se k ekumenismu a mezináboženskému dialogu.“⁴⁹⁸

V následujících letech se stále intenzivněji rozvíjela křesťansko-

497 Abdullah, Islam und Toleranz, 21 (překlad vlastní)

498 Viz Küng, Evropa na přelomu epochy, 124

židovská a křesťansko-muslimská setkání, z křesťanské strany organizovaná Papežskou radou pro mezináboženský dialog či Světovou radou církví.

Brzdou rozvoje abrahamovské ekumeny ovšem nadále zůstal blížkovýchodní konflikt. V šestidenní válce z roku 1967 Izrael ovládl Jeruzalém a židé tak konečně získali přístup na svá nejsvětější místa, židovský stát se však současně morálně zatížil okupací čistě arabských oblastí. O šest let později se Egypt a Sýrie neúspěšně pokusily zvrátit situaci jomkipurskou válkou.

„/V Evropě/ tváří v tvář rostoucí muslimské přítomnosti ve svých zemích církve...postupně ustavovaly své kontaktní skupiny pro vztahy k muslimům. První byli nizozemští katolíci (1973), následováni Francouzi (*Secrétariat pour les relations avec l'Islam* v Paříži), Rakušany (*Kontaktstelle für Weltreligionen*), Belgičany (Centrum *El Kalima* v Bruselu a Abrahamův dům v Genku) a dalšími evropskými církvemi.“⁴⁹⁹

Roku 1977 došlo k překvapivé mírové iniciativě egyptského prezidenta Anwara Sadata, který navštívil Izrael a pronesl mírové poselství v izraelském parlamentu. V roce 1979 pak došlo k podepsání egyptsko-izraelské mírové smlouvy v Camp Davidu. K vyřešení izraelsko-palestinského sporu sice Sadatova iniciativa nepřispěla, přece jen však alespoň ukázala možnou základnu řešení, spočívající v oblasti abrahamovské ekumeny. Jak píše tehdejší západoněmecký kancléř Helmut Schimdt ve své vzpomínce na Anwara Sadata:

„Krátko před dosažením 60. roku svého života nabyl odstupu a soudnosti schopné anticipace. Jeho tužbou bylo, aby konečně zavládl mír mezi Egyptem a Izraelem, mezi Araby a Židy. Před Sadatovým dramatickým mírovým gestem, návštěvou Jeruzaléma, jsme spolu mnohokrát hovořili o šancích takového kroku. Jednou z rozhodujících otázek bylo, jak a kde by mohla být následně nalezena plodná základna, na které by se dal v onom spleťtém klubku problémů, konfliktů a nepřátelství Blízkého a Středního východu vybudovat vzájemný respekt a oboustranná vůle k míru. Sadat věřil, že ji našel ve společných kořenech židovství a islámu... Sadat upíral své naděje na velké mírové setkání judaismu, křesťanství a islámu. Mělo k němu symbolicky dojít na hoře Sínaj, Mojžíšově hoře, jak se jí v arabštině říká...“

Teprve díky němu jsem dokonale pochopil Lessingovo podobenství o

499 Kropáček, Půlměsíc na severní obloze, 47

třech prstenech.“⁵⁰⁰

Roku 1979 však došlo nejen k podepsání mírové smlouvy v Camp Davidu, ale také k šíitské revoluci v Íránu, spojené s oživením radikálního politického islámu a zároveň s tím i k oživení obav z islámu na Západě.

K radikalizaci uvnitř sunnitského islámu zase přispěla nutnost čelit sovětské invazi do Afghánistánu, ke které došlo v témže roce. Afghánský islámský odboj byl podporován Spojenými státy. Roku 1982 se konala další izraelsko-arabská válka, tentokrát v jižním Libanonu.

K přelomové události došlo v roce 1986, kdy se v italském Assisi na pozvání papeže Jana Pavla II. sešli zástupci židů, muslimů, hinduistů, buddhistů, animistů, indiánských náboženství a dalších kultů, aby se každý zvlášť, ale se společným úmyslem modlili za mír. Papež smysl této události vyjádřil slovy:

„Buď se naučíme společně kráčet v míru a harmonii, nebo půjdeme každý na svou pěst a zničíme sebe i ty ostatní. Doufáme, že tato pouť do Assisi nás znovu naučila uvědomovat si společný původ i společný cíl lidstva. Můžeme ji chápat jako náznak toho, jaký dějinný vývoj si Bůh přeje - jako bratrské setkání na cestě, na níž se sdružujeme k cestě za oním transcendentním cílem, který On před nás klade.“⁵⁰¹

Koncem osmdesátých let došlo ve střední a východní Evropě ke zhroucení komunismu, v některých zemích se však proměnil v šovinistický nacionalismus. V době rozpadu komunistické Jugoslávie sehrál ne nepodstatnou roli i jeden z mýtů týkajících se dějin vztahů mezi křesťany a muslimy.

„A snad stačí uvést, že událostí pečlivě zvolenou pro rozpoutání akce ‚Velké Srbsko‘ jako seriózního politického projektu v roce 1989 bylo mohutné podroušené shromáždění, které oslovil srbský prezident Slobodan Milošević na bitevním poli Kosovo Polje, kde byla roku 1389 srbská armáda s konečnou platností poražena postupujícími Turky. Šlo tedy o událost oživenou jako symbolické ohnisko nic neodpouštějící paměti srbského *naroda*.“⁵⁰²

Roku 1990 došlo k první válce v Perském zálivu. Američany vedená koalice v ní vytlačila irácká vojska z okupovaného Kuvajtu. V souvislosti s touto válkou byla americká vojska rozmístěna v Saudské Arábii, což vyvolalo hněv Usámy bin Ládina a dalších radikálů, kteří se po vítězném boji se Sověty v Afghánistánu začali připravovat na boj proti Západu a

500 Schmidt, Na společné cestě, 336–338

501 Johnston, Hledání nové spirituality, 34–35

502 Vullamy, Údobí pekla, 16

„zkorumpovaným“ arabským režimům.

V roce 1991 začal mírový proces na Blízkém východě, ve stejném roce se však naopak roztočila spirála násilí v bývalé Jugoslávii. Roku 1991 ale také Rada Evropy vydala „Doporučení“, hovořící o významném místu islámu v dějinách Evropy a jeho potenciální pozitivní roli v budoucnosti, ale i o potřebě eliminovat „islámský“ extremismus. Ten je od počátku devadesátých let v řadě zemí (např. v Egyptě a v Alžírsku) na vzestupu.

Ve Spojených státech publikoval roku 1993 harvardský politolog Samuel Huntington proslulý článek (a později knihu) o „Sřtetu civilizací“. Vypočítával v ní „muslimsko-křesťanské“ sřety v různých částech světa (Nigérie, Súdán, Filipíny, Balkán atd.) „jen proto, aby dospěl k závěru: *islám má krvavé hranice*.“ Ve skutečnosti má každý z uvedených konfliktů jiné příčiny a snad jediným zčásti společným jmenovatelem mohou být „nedořešené problémy koloniální minulosti“.⁵⁰³

V nejkrvavější balkánské válce – bosenské – se právě muslimové stali obětí srbského („pravoslavného“) i chorvatského („katolického“) nacionalismu. Bosenská válka byla podle slov katolického biskupa z Banja Luky Franjo Komarici „válka ateistů pod náboženskými prapory“.⁵⁰⁴ Náboženská vyznání se v této válce stala označením skupinové identity, nikoliv víry. Kostely a mešity byly válečníky na všech stranách vnímány jako politické symboly a jako takové ničeny.

Válka v Bosně skončila roku 1995, o čtyři roky později však následoval ještě neméně krvavý srbsko-albánský konflikt v Kosovu. V tomto (huntingtonovsky řečeno) „pravoslavně-muslimském“ konfliktu byly paradoxně Spojené státy velkým spojencem „muslimské“ a nepřítelem „křesťanské“ strany.

Koncem devadesátých let se aktivizovala bin Ládina teroristická síť al-Qáida a 11. září 2001 došlo k monstrózním útokům ve Spojených státech. Prezident Bush na ně reagoval útokem na Afghánistán jako zemi bin Ládina pobytu a řečnickou výzvou ke *crusade* (křížové výpravě) proti terorismu, která „vyvolala v muslimském světě pobouření a obavy a na čas poněkud smazala kladný psychický dopad, který měla jeho návštěva v americké mešitě, doprovázená uznáním, že islám je mírové náboženství“.⁵⁰⁵ K uklidnění situace nijak nepřispělo ani zahájení druhé války v Perském zálivu americkým útokem proti Iráku roku 2003 a

503 Kropáček, *Islám a Západ*, 73

504 Babuchowski, *Probudit uspaná svědomí*, II

505 Kropáček, *Islám a Západ*, 34–35

skandály s mučením a ponižováním muslimských vězňů v amerických věznicích.

Po roce 2001 docházelo k dalším teroristickým útokům (mj. v Madridu roku 2004 a v Londýně v roce 2005). Drtivá většina muslimů je sice odsuzovala, přesto se však na Západě stávala obětí stále rostoucí islamofobie.⁵⁰⁶ Na druhou stranu se však po 11. září také více než kdy dřív rozvíjí mezináboženský a mezikulturní dialog.

„Ze strany muslimů se k dialogu hlásí velká školská centra, jako káhirský al-Azhar (kde funguje zvláštní komise pro dialog s ‚nebeskými náboženstvími‘), iránský šíitský Qom a další, a také velký počet muslimských intelektuálů. Mnozí spojují dialog mezináboženský a mezicivilizační. Velmi aktivní je v tomto směru zvláště strýc jordánského krále Hasan bin Talál...“⁵⁰⁷

Právě Hasan bin Talál se stal vůdčím duchem nové, velmi výrazné muslimské iniciativy v dialogu s křesťany, která začala v roce 2006 otevřeným dopisem papeži Benediktovi XVI.⁵⁰⁸ a pokračovala o rok později dialogickým dopisem představitelům všech křesťanských církví, nazvaným „A Common Word“ (Společné slovo).⁵⁰⁹

V těchto velmi vstřícných textech, plných citátů ze Starého a Nového zákona, vyjádřily desítky prominentních muslimských duchovních a myslitelů přání vést s křesťany dialog na základě dvojpříkázání milovat Boha a milovat bližního.

Z dalších dialogických událostí posledních let lze zmínit Mezinárodní islámskou konferenci pro dialog konanou v červnu 2008 v Mekce a na ni navazující mezináboženskou konferenci v Madridu, iniciovanou saudským králem Abdulláhem – ale i snahu o nový přístup k muslimskému světu ze strany Bushova nástupce Baracka Obamy, který se v červnu 2009 v Káhiře obrátil k muslimům s příslibem nových vztahů mezi Spojenými státy a islámským světem.

506 Viz Barša, Nová xenofobie

507 Kropáček, Islám a Západ, 166

508 Otvorený list jeho svätosti pápežovi Benediktovi XVI.

509 Spoločné slovo medzi nami a vami

4.2. Katolická církev a islám

Vstup katolické církve do nového paradigmatu, spojeného i s novým pohledem na vztah mezi křesťanstvím a islámem, se ohlašoval postupně. O papeži Piovi XII. (1939–1958) se na příklad říkalo, že křížové výpravy označil za pouhý „spor mezi monoteisty“.⁵¹⁰ Od roku 1949 také různé katolické organizace usilovaly o „setkání s Orientem“ a významní muslimští duchovní (např. velký muftí Egypta) na to vstřícně reagovali.⁵¹¹

Skutečný přelom však nastal až v době Druhého vatikánského koncilu, ve které se papež Pavel VI. (1963–1978) roku 1964 vydal na pouť do Svaté země, při níž se setkal i s muslimy, a v encyklice „*Ecclesiam suam*“ se kladně vyjádřil o morálních a duchovních hodnotách judaismu a islámu.

Ve stejném roce byla také koncilem přijata věroučná konstituce o církvi „*Lumen gentium*“, v níž se po zmínce o „vyvoleném národu“ objevilo i pozitivní vyjádření o muslimech: „Plán spásy se však vztahuje i na ty, kteří uznávají Stvořitele, a mezi nimi především na muslimy, kteří prohlašují, že se drží víry Abrahámovy, a klaní se jako my Bohu jedinému, milosrdnému, který bude v poslední den lidi soudit.“⁵¹²

Podobným, ale obšírnějším způsobem se pak o islámu vyjádřila i koncilní deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím „*Nostra aetate*“ z roku 1965:

„Církev s úctou pohlíží na muslimy, kteří uctívají jednoho Boha, živého a svébytného, milosrdného a všemohoucího, Stvořitele nebe a země, který mluvil k lidem, a jehož příkazům, někdy i záhadným, se snaží podrobit, jako se podřídil Bohu Abrahám, jehož se islámská víra ráda dovolává.

I když neuznávají Ježíše jako Boha, přece ho ctí jako proroka a chovají v úctě jeho panenskou Matku Marii a někdy ji také s oddaností vzývají. Mimoto očekávají den soudu, kdy Bůh všechny lidi vzkřísí a odmění. Proto si také velmi váží mravního života a uctívají Boha hlavně modlitbou, almužnami a postem.

Jelikož během staletí povstalo mezi křesťany a mohamedány nemálo rozbrojů a nepřátelství, vybízí posvátný sněm všechny, aby zapomněli na to, co bylo, aby se upřímně snažili o vzájemné porozumění a aby společně chránili a podporovali sociální spravedlnost, mravní

510 Daniel, *Islam and the West*, 267

511 Schweizer, *Ungläubig sind immer die anderen*, 340 (pozn. 3)

512 *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, 52 (čl. 16)

hodnoty, mír a svobodu pro všechny lidi.“⁵¹³

Jestliže Druhý vatikánský koncil říká, že se muslimové „jako my /křesťané/“ klanějí „jednomu Bohu“, lze to podle K.-J. Kuschela označit za epochálně nové hodnocení, kterým koncil „ukončil staletou protimuslimskou polemiku: že Alláh, jak se v Koránu nazývá Bůh, není identický s Bohem biblického zjevení, nýbrž je jeho znetvořeným démonickým obrazem“.⁵¹⁴

Ve skutečnosti ovšem tato staletá polemika ukončena nebyla, protože protiislámsky smýšlející katolíci si mohli koncilní dokumenty vyložit tak, že muslimové se údajně (podle jejich tvrzení) společně s křesťany klanějí jednomu Bohu... Nejednoznačnou interpretaci umožnila i skutečnost, že koncil neřekl vůbec nic o Muhammadovi, o koránu ani o původu muslimů od Izmaela a především přešel mlčením třináct set let hanobení islámu křesťany. Islámem se navíc koncil původně vůbec neměl zabývat a zmínky o tomto náboženství se do jeho dokumentů dostaly jen kvůli potřebě vyvážit posun k lepšímu v přístupu k judaismu.⁵¹⁵ Přesto šlo o významné vykročení k dialogu s muslimy.

„Od II. vatikánského koncilu lze práci římskokatolické církve na poli organizovaného dialogu do tří oblastí. Je to za prvé teologicko-teoretická práce, za druhé dialogické konference a za třetí práce zaměřená na veřejnost.“⁵¹⁶

Sekretariát pro nekřesťany, založený ve Vatikánu roku 1964 (a roku 1989 přejmenovaný na Papežskou radu pro mezináboženský dialog), vydal v roce 1969 první směrnice pro dialog, roku 1970 po prvé přijal v Římě vysoce postavenou delegaci muslimů z Káhiry a v 1974 vytvořil Komisi pro islám. Ve stejném roce předseda Sekretariátu pro nekřesťany kardinál Pignedoli senzačně navštívil Saudskou Arábii a předal králi Faisali poselství papeže Pavla VI.⁵¹⁷

„Rok 1974 zahájil v křesťansko-muslimském dialogu mezi římskokatolickou církví a mezinárodními islámskými organizacemi jako je Světový islámský kongres nebo Nejvyšší islámská rada, jež obě reprezentují světový islám, řadu setkání, zasedání, konferencí a návštěv.“

Velký počet těchto aktivit znamenal ve srovnání s minulými lety

513 Dokumenty II. vatikánského koncilu, 552–553 (čl. 3)

514 Kuschel, Spor o Abrahama, 216

515 Srov. Kropáček, Duchovní cesty islámu, 248

516 Kunz, Der Christlich-Muslimische Dialog 1, 22 (překlad vlastní)

517 Abdullah, Christentum und Islam, 132

nápadnou změnu...“⁵¹⁸

Od roku 1975 vychází v Římě vědecký časopis „Islamo-Christiana“, věnovaný vztahům mezi oběma náboženstvími, jehož vydavatelem je Pontifikální institut arabistických studií a islamistiky.

„Oficiální vztahy Vatikánu k představitelům islámu se vcelku trvale udržují na dobré úrovni. Určité roztrpčení přinesly na čas návrhy Svatého stolce na zmezinárodnění Jeruzaléma, opakované po izraelském prohlášení o jeho anexi (1980). Vatikánský rozhlas zpravidla při příležitosti ramadánu vysílá poselství vyjadřující přesvědčení, že spolupráce obou náboženství by mohla pomoci odstranit bídu a krveprolévání ve světě. Obdobná poselství vycházejí také z islámských kruhů a také např. od Arabské ligy při příležitosti Vánoc apod.“⁵¹⁹

Nové impulsy dal křesťansko-muslimskému dialogu papež Jan Pavel II. (1978–2005), který mj. navštívil mnoho muslimských zemí. V roce 1980 papež papež zástupcům muslimů v keňském Nairobi řekl: „Co se mě týče, chtěl bych udělat všechno, co je v mých silách, abych pomohl rozvinout duchovní pouta mezi křesťany a muslimy.“⁵²⁰ V roce 1982 se Jan Pavel II. setkal s muslimy v Senegalu, kde hovořil o křesťanech, muslimech a Židech jako o duchovních potomcích Abrahamových,⁵²¹ a v Nigérii, kde mj. řekl:

„My, křesťané, jsme dostali od Ježíše, našeho Boha a Pána, zákon lásky k Bohu a našim sousedům. Víím, že tento zákon lásky pronikl také do vašich srdcí skrze vaši svatou knihu, společně s pozváním k víře a ke konání dobrých skutků.“⁵²²

Roku 1985 byl Jan Pavel II. pozván marockým králem, aby jako „věřící a vychovatel“ promluvil k 80 tisícům mladých muslimů na stadionu v Casablance. Král Hassan II. přivítal papeže svým „nejlepším a nejsvětějším přítelem“ a Jan Pavel II. pak ke shromáždění mladých muslimů z Maroka i ze zahraničí hovořil o tom, že „uctíváme stejného Boha“⁵²³ a všichni si přejeme lidštější, pluralitní a solidární svět, což si vyžaduje uspokojení nejzákladnějších potřeb a také hodnotné myšlení a růst duchovního života. Zároveň doporučil křesťanům, aby po zásluze náležitě ocenili četné projevy zbožnosti svých muslimských přátel.“⁵²⁴ O

518 Kunz, Der Christlich-Muslimische Dialog 1, 27–28 (překlad vlastní)

519 Kropáček, Duchovní cesty islámu, 248

520 Hagemann, Propheten, 196 (překlad vlastní)

521 Kuschel, Juden – Christen – Muslime, 608

522 Černá, Postoje muslimů ke křesťanství, 39

523 Jan Pavel II. – kronika neobyčejného života, 109

524 Kropáček, Duchovní cesty islámu, 249

rok později pozval papež zástupce muslimů do Assisi k mezináboženským modlitbám za mír.

Roku 1989 papež navštívil Indonésii a v letech 1990–1992 několik afrických muslimských států. Roku 1991 se také při příležitosti konce ramadánu a ukončení první války v Perském zálivu poprvé v dějinách obrátil ve zvláštním poselství na všechny muslimy. „V tomto poselství, proneseném arabsky, vyzval k solidární spolupráci mezi křesťany a muslimy na pomoc obětem války a pro posílení míru.“⁵²⁵

O osm let později, dne 14. března 1999, přijal papež ve Vatikánu delegaci z Iráku, země trpící jak diktaturou Saddáma Husajna, tak i krutými ekonomickými sankcemi, které na ni byly po prohrané válce uvaleny. Při tomto setkání došlo ke snad největší senzaci v celých dějinách křesťansko-muslimských vztahů. Chaldejský katolický patriarcha Raphael Bidawid, který byl setkání přítomen, vše popsal takto:

„Na závěr audience se papež sklonil k muslimské svaté knize, koránu, která mu byla delegací darována, a políbil ji na znamení respektu. Fotografie tohoto gesta byla opakovaně ukazována v irácké televizi a je důkazem toho, že papež si je nejenom vědom utrpení iráckého lidu, ale má také velkou úctu k islámu.“⁵²⁶

Gesto Jana Pavla II. pochopitelně vyvolalo poprask mezi protiislámsky smýšlejícími křesťany v katolické církvi i mimo ni, kterým by nepoměrně víc vyhovovalo, kdyby papež islámu spílal. Jejich utrpení však ještě zdaleka nebylo u konce.

Dne 23. února 2000 papež zahájil Jubilejní rok slavnostní bohoslužbou, věnovanou odkazu Abrahama jako vzoru víry pro Židy, křesťany a muslimy. Při této bohoslužbě bylo do katolické liturgie „zcela bezprecedentně zařazeno i čtení z posvátných knih judaismu a islámu“.⁵²⁷ Hned následujícího dne papež odcestoval do Egypta, kde při přivítání na letišti v Káhiře prohlásil, že „islám zrodil skvostné umění a vynikající vědu, jež měly zásadní vliv na rozvoj arabského světa i Afriky“.⁵²⁸ Dne 12. března 2000 už byl papež zase v Římě, kde se při kající liturgii omluvil za všechna selhání v dějinách církve včetně křížových výprav. A osm dní později přiletěl do Jordánska, kde při setkání s králem Abdulláhem II. vyjádřil radost nad dobrým soužitím křesťanů a muslimů v jeho zemi.⁵²⁹ Z Jordánska pokračoval do Svaté

525 Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, 249

526 *Progressivism in the Church* [online] (překlad vlastní); viz příloha č. 23

527 Moskwa, *Papež, který změnil svět*, 231

528 Moskwa, *Papež, který změnil svět*, 232

529 Viz Moskwa, *Papež, který změnil svět*, 237

země, kde se opět setkal s muslimy i Židy.

V roce 2000 nicméně Vatikán zarmoutil nejen „tradicionalisty“, ale i „dialogisty“. V srpnu tohoto roku Kongregace pro nauku víry na papežovo přání publikovala deklaraci „Dominus Iesus“, v níž se směrem do nitra církve hovořilo zcela jinou řečí, než jakou se papež obracel k jinověrcům.

„Zejména dvě pasáže v ‚Dominus Iesus‘ budí dojem, že řeči o dialogu dalekosáhle demaskují jako na růžovo lakovanou rétoriku. ‚Mezináboženský dialog‘ je podle ‚Dominus Iesus‘ nástrojem ‚evangelizačního úkolu‘ církve! Nástrojem! A církev tento úkol zjevně naplňuje jen tehdy, když se snaží nekřesťanský svět obrátit ke Kristu. Při čemž je od začátku jasné: Pravou křesťanskou víru má člověk jen v katolické církvi, do které je začleňován křtem. Obrácení ke Kristu je tak pro papeže identické se začleněním do samospasitelného římskokatolického společenství víry! Z čehož plyne: Nekřesťané nejsou ve svém rozhodnutí víry nijak akceptováni. Spíše se nacházejí – jak se doslova říká v ‚Dominus Iesus‘ – ‚objektivně v situaci těžkého deficitu‘ – a sice ‚ve srovnání s těmi, kteří mají v církvi k dispozici plnost prostředků spásy‘... O tom všem ale v papežských promluvách posledních let nezaznělo ani slovo... Jak by asi Židé a muslimové reagovali, kdyby jim současně /se slovy o toleranci a respektu/ bylo otevřeně řečeno, že jako nekřesťané žijí ‚objektivně v situaci těžkého deficitu‘?“⁵³⁰

Jan Pavel II. nicméně při své historické návštěvy umajjovské mešity v syrském Damašku v květnu 2001 muslimům naopak řekl:

„Muslimové a křesťané si obojí váží svých míst modlitby jako oáz, v nichž se setkávají s nade vše milostivým Bohem na cestě k věčnému životu a také se svými bratry a sestrami ve víře. Když při příležitosti svateb či pohřbů nebo jiných slavností křesťané a muslimové zachovávají tichý respekt při modlitbě druhých, vydávají tím svědectví o tom, co je spojuje, aniž by zastírali nebo popírali věci, které je rozdělují.“⁵³¹

Na 11. září 2001 Jan Pavel II. reagoval svoláním nového setkání v Assisi, které se konalo v lednu 2002. Papež při něm „zdůraznil zejména potřebu pozitivního vztahu křesťanství a islámu, zjitřeného po loňských teroristických útocích v USA a následné odvetě v Afghánistánu. Islám v Assisi zastupovalo 31 duchovních z 19 zemí.“⁵³²

530 Kuschel, *Juden – Christen – Muslime*, 53–55 (překlad vlastní)

531 „Never More as Communities in Conflict [online] (překlad vlastní)

532 Mazanec, *Náboženství si v Assisi podala ruce*, 5

Svůj už i tak velký kredit i umírněných muslimů pak Jan Pavel II. ještě více rozmnožil v době americké invaze do Iráku z roku 2003, které se všemožně snažil zabránit. Tehdy – a pak ještě více po papežově smrti v dubnu 2005 – ze strany muslimů vůči hlavě katolické církve zaznívalo mnoho projevů uznání.

„Papežův hlas proti válce byl nejpravdivější a nejsilnější. Máme vůči němu dluh, protože sblížil muslimy s křesťany a upevnil tak naše bratrství míru“, prohlásil vůdce islámské organizace v Jordánsku Abdulláh Madžíd Thneibata. Jeho hlas nebyl mezi muslimy osamocený.⁵³³

Když byl 19. dubna 2005 nástupcem Jana Pavla II. zvolen Benedikt XVI., nikdo nemohl tušit, že kredit u muslimů získaný jeho předchůdcem už katolické církvi vydrží jen něco přes rok...

Benediktovy první kroky by se daly označit za vstřícné. Ocenil účast muslimů na svém uvedení do papežského úřadu, zdůraznil, že terorismus nesouvisí s islámem, ale je dílem „malé skupiny extremistů“,⁵³⁴ a v srpnu 2005 se při cestě do Německa setkal v Kolíně nad Rýnem se zástupci muslimských organizací a řekl jim, že křesťansko-muslimský dialog „je životní nezbytností, na níž do značné míry závisí naše budoucnost“. Současně učinil narážku na křížové výpravy, které nepřímou srovnal s terorismem ve jménu islámu.⁵³⁵

V únoru 2006 však papež nečekaně odvolal renomovaného představitele křesťansko-muslimského dialogu arcibiskupa Fitzgeralda z funkce předsedy Papežské rady pro mezináboženský dialog, což bylo pro mnoho stoupence dialogu zklamáním. Zdá se, že odvoláním irénického Fitzgeralda dal nový papež najevo své odhodlání klást v dialogu větší důraz na palčivá témata typu postavení křesťanských menšin v muslimském světě.

Jako signál možnosti, že oproti éře Jana Pavla II. mohou nastat velké změny, bylo i sympozium o křížových výpravách, konané v březnu 2006 na papežské římské vysoké škole Regina Apostolorum. Zúčastnili se ho známí představitelé protiislámských postojů, jako na příklad Američan Robert Spencer, autor knihy „A Politically Incorrect Guide to Islam“; ten na sympoziu prohlásil, že „křížové výpravy byly pouhou obranou křesťanů proti džihádu“, na kterou mohou být dnešní křesťané hrdí.⁵³⁶ Při své přednášce na univerzitě v Řezně z 12. září 2006 pak papež Benedikt

533 Moskwa, Papež, který změnil svět, 357

534 Fatva proti teroristům v Británii, 3

535 Ansprache von Benedikt XVI. [online] (překlad vlastní)

536 Rötzer, Křížové výpravy je třeba rehabilitovat [online]

XVI. vzbudil poprask svým poněkud černobílým srovnáním vztahu víry a rozumu v křesťanství a v islámu a zvláště zmínkou o rozhovoru mezi „učeným byzantským císařem“ Manuelem II. Palaiologem a „jedním perským učencem“ z roku 1391, které před časem vydal katolický islamolog prof. Theodor Khoury:

„/Císař/ se obrací s překvapivou příkrostití, která je pro nás nepřijatelná, na svého partnera s ústřední otázkou po vztahu mezi náboženstvím a násilím vůbec a říká: *„Ukaž mi, co nového přinesl Mohamed a nalezněš tam pouze věci špatné a nelidské, jakou je jeho direktiva šířit mečem víru, kterou hlásal’*. Císař pak dopodrobna vypočítává důvody, proč je šíření víry za pomoci násilí nerozumné... *„Bůh si nelibuje v krvi; nejednat podle rozumu (syn logo) je protikladem k přirozenosti Boha. Víra je plodem duše, ne těla. Kdo chce proto přivést někoho k víře, potřebuje schopnost mluvit dobře a usuzovat správně, a nikoli násilí a hrozby...“*⁵³⁷

Přednáška mezi muslimy vyvolala bouřlivé negativní reakce a požadavky na papežovu omluvu. Vzápětí následovala nebývalá série hned několika omluvných prohlášení, v nichž vatikánští představitelé opakovaně vysvětlovali, že citace názoru středověkého byzantského císaře v žádném případě nevyjadřuje názor papeže. Benedikt XVI. také vyjádřil lítost nad tím, že jeho promluvu v Řezně bylo možné špatně pochopit, a zdůraznil svůj „hluboký respekt k velkým náboženstvím a zejména k muslimům, kteří uctívají jediného Boha“.⁵³⁸ Dopad celé kauzy pochopitelně katolicko-muslimským vztahům neprospěl a na obou stranách přispěl k aktivizaci radikálů. Jiným katolíkům a muslimům (včetně vysoce postavených) ovšem nijak nepřekážel v rozvíjení vzájemného přátelství a porozumění.⁵³⁹

Za projev dobré vůle mezi předními muslimskými intelektuály mohl být považován i už zmíněný otevřený dopis muslimských učenců, vyzývající k pokračování dialogu na základě dvojpríkázání lásky k Bohu a lásky k bližnímu, ale také přijetí, kterého se papeži dostalo při jeho návštěvě Turecka v listopadu 2006. Při této návštěvě si Benedikt XVI. turecké muslimy zcela získal návštěvou Modré mešity v Istanbulu, v jejímž průběhu krátce spočinul v tiché modlitbě, a to ve chvíli, kdy byl společně se svým průvodem muftím Mustafou Cagricim obrácen směrem k Mekce.⁵⁴⁰

537 Přednáška Benedikta XVI. na univerzitě v Řezně, 46

538 Benedikt XVI. o vztazích k muslimům [online]

539 Viz příloha č. 24

540 Viz příloha č. 25

Reakce Vatikánu na výzvu „A Common Word“ z října 2007 však byla značně váhavá. Nový prezident Papežské rady pro mezináboženský dialog kardinál Jean-Louis Tauran na ni dokonce reagoval tvrzením, že „s islámem se v tuto chvíli žádný dialog vést nedá“.⁵⁴¹ Vatikán oficiálně odpověděl teprve po měsíci a půl, nicméně dialog se signatáři výzvy se rozvinul a 5.–6. března 2008 se v Římě konalo pracovní zasedání muslimské delegace a Papežské rady pro mezináboženský dialog.

Už 22. března 2008 však Vatikán své muslimské partnery zaskočil událostmi velikonoční vigilie, při níž papež Benedikt XVI. osobně pokřtil „exmuslima“ Magdiho Allama, který svůj křest doprovodil bojovným článkem o tom, že islámu „je vrozený kořen zla“.⁵⁴² Vatikán označil Allamovu konverzi za výraz „hlubokého osobního hledání“ a prohlásil, že se nijak nevyslovuje k jeho osobním názorům.⁵⁴³

V listopadu 2008 se ve Vatikánu konal katolicko-muslimský seminář pořádaný Papežskou radou pro mezináboženský dialog a 138 signatáři otevřeného dopisu z října 2007. Byl věnován tématu „Láska k Bohu a láska k bližnímu“.

V květnu 2009 pak Benedikt XVI. navštívil Svatou zemi. Jako první papež se přitom vydal i do mešity Kubbat as-Sachrá na Chrámové hoře v Jeruzalémě. V promluvě k „muslimským přátelům“ v Jeruzalémě řekl:

„Poněvadž učení náboženských tradic se v posledku týkají skutečnosti Boha, smyslu života a společného údělu lidstva – to znamená všeho toho, co je nám velmi svaté a drahé – může se vyskytnout pokušení zapojit se do tohoto dialogu se zdráháním či rozpolceností, pokud jde o jeho možný zdar. Přesto však můžeme začít vírou, že jediný Bůh je nekonečný zdroj spravedlnosti a milosrdenství, protože v něm obojí existuje v dokonalé jednotě.“⁵⁴⁴

4.3. Světová rada církví a islám

Nejvýznamnější ekumenickou organizací, zrozenou na prahu ekumenického postmoderního paradigmatu, je nepochybně Světová rada církví (SRC), zvaná též Ekumenická rada církví (ERC). Od svého ustanovení v roce 1948 sdružuje protestantské a anglikánské církve, roku 1961 se připojily také pravoslavné církve a zhruba ve stejné době se práce Rady začala účastnit dokonce i katolická církev, byť není přímo

541 Vodičková, Poselství 138 významných muslimů, 133

542 Papež pokřtil muslima, 7

543 Mluvčí Svatého Stolce k reakcím na křest Magdiho Allama [online]

544 Svatý otec v Jeruzalémě – 5. den [online]

jejím členem.

Konsensus v otázce, že mezi křesťanskými vyznáními je potřebný ekumenický dialog a spolupráce, však není doprovázen stejně širokým konsensem ve vztahu k mezináboženskému dialogu s muslimy a dalšími nekřesťany. „Ke struktuře ERC patří jak zástupci církví, které dialog odmítají jako neslučitelný s misijním úkolem církve, tak i ti, kteří jej bezvýhradně doporučují.“⁵⁴⁵ Odmítává či rezervovaná stanoviska k dialogu vždy zaznívala především z řad evanvelikálů a pravoslavných, v zásadě však lze říci, že v této otázce se ekumena dělí napříč všemi konfesemi. Mezi Světovou radou církví a katolickou církví je ovšem rozdíl v tom, že na půdě SRC musí probíhat stálý boj o vyznění jednotlivých dokumentů a žádný člen Rady se s nimi nemusí identifikovat.

Jak se za těchto okolností možná dalo očekávat, dialog s muslimy nezačal na globální, ale na lokální úrovni. Již v padesátých letech se jím intenzivně zabývala Východoasijská křesťanská konference, která se rozhodujícím způsobem podílela i na první velké křesťansko-muslimské konferenci, svolané roku 1954 do libanonského Bhamdúnu metodistickým pastorem G. E. Hopkinsem. Konference se usnesla ustanovit stálý výbor pro muslimsko-křesťanskou spolupráci, muslimský tisk, podněcovaný nechvalně proslulým jeruzalémským muftím Amínem al-Husajním se však „postavil proti této iniciativě a znemožnil její pokračování“.⁵⁴⁶

Nová etapa křesťansko-muslimských dialogů začala až koncem šedesátých let, kdy se konala setkání v anglickém Birminghamu (1968) a ve švýcarském Cartigny (1970). V této době začala iniciativa vycházet přímo z ústředí Světové rady církví, která se stala pořadatelem jednotlivých dialogů.

Zlomovým bodem pro SRC se stal multiregiónní dialog v libanonském Ajaltounu roku 1970. Na tomto setkání byly (i ve vztazích mezi křesťany a muslimy) překonány některé bariéry a také otázka misie a dialogu začala být nahlížena pro dialog příznivějším způsobem. Podle slov S. D. Samarthy, který stál v čele podvýboru Ekumenické rady církví pro dialog mezi živými vírami, však Ajaltoun mohl znamenat „drastičtější rozchod s minulými pozicemi a postoji, než na jaký jsou asi některé církve teologicky a emocionálně připraveny“.⁵⁴⁷

Roku 1972 ještě Světová rada církví uspořádala křesťansko-

545 Kunz, *Der Christlich-Muslimische Dialog* 1, 22 (překlad vlastní)

546 Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, 249

547 Sperber, *Christians and Muslims*, 247 (překlad vlastní)

muslimské setkání v libanonské Broumaně, pak však následovala několik let trvající pauza, naplněná dalšími vnitrokřesťanskými rozpory, které SRC v očích některých muslimů znehodnověňovaly. Když byla v roce 1974 na Světovém evangelikálním kongresu v Lausanne přijato prohlášení naplněné očekáváním, že „ještě v tomto století“ bude lidstvo obráceno ke Kristu, jeden muslimský pozorovatel se vyjádřil, že představitelé muslimů už přestávají bezodmínečně věřit v upřímnost lidí, se kterými se setkali v Ajaltounu a Broumaně.⁵⁴⁸

„Z hlediska vztahů SRC k jiným náboženstvím je důležité stanovisko konference SRC v Nairobi roku 1975, kde se konstatuje, že Bůh svrchovaně působí i mimo sféru, kde je zvěstováno evangelium. Roku 1979 byl publikován důležitý normativní dokument Směrnice pro dialog se stoupenci živých věr a ideologií.“⁵⁴⁹

Na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let vstoupil dialog SRC s muslimy do nové fáze, jejíž vyšší úroveň naznačovala oficiální účast zástupců mezinárodních islámských organizací na setkání v Colombu na Srí Lance roku 1982.⁵⁵⁰ Další etapa následovala v letech 1986–1989, kdy se v různých částech světa konalo pět regionálních křesťansko-muslimských kolokvií.⁵⁵¹

K regionálním úrovním dialogu patří i aktivity Konference evropských církví, která roku 1987 společně s katolickou Radou evropských biskupských konferencí ustanovila pracovní skupinu „Islám v Evropě“; jejím úkolem je vypracovávat pro pastorační praxi církví odborné informace a různá doporučení pro dobré vztahy s muslimy. Na svém zasedání v Praze v roce 1992 se Konference evropských církví k dialogu s islámem vyjádřila takto:

„Uvědomujeme si, že islám se v Evropě objevil již před více než 1000 lety a není spojen pouze se současnou imigrací. Měli bychom vyvinout úsilí nalézt stejné etické základy a konfrontovat rasismus s pozicí potlačovaných minorit. Teologický dialog s islámem by měl pokračovat.“⁵⁵²

Otázce rozvíjení vztahů s muslimy v Evropě dala prostor i *Charta Oecumenica*, podepsaná o Velikonocích 2001 nejvyššími představiteli Konference evropských církví (metropolitou Jérémiem) a katolické Rady evropských biskupských konferencí (kardinálem Vlkem). V tomto

548 Rosenstein, Die Stunde des Dialogs, 92

549 Hošek, Na cestě k dialogu, 122

550 Kunz, Der Christlich-Muslimische Dialog 1, 149

551 Kunz, Der Christlich-Muslimische Dialog 1, 168

552 Schooneveld, Konference evropských církví, 422

dokumentu se představitelé evropských křesťanů mj. zavazují, že budou k muslimům „přistupovat s úctou“ a že se budou „spolu s muslimy podílet na společných záležitostech“.⁵⁵³

Výzvu „A Common Word“ z roku 2007 drtivá většina členských církví SRC přijala s radostí. Mezi kladnými reakcemi vybočovala odpověď Světové evangelikální aliance, v níž se uvádělo:

„Ve vašem úvodním shrnutí začínáte tím, co je zjevně ‚výzvou ke křesťanům‘, aby se stali muslimy tím, že budou Boha uctívat bez toho, že by k němu přidružovali... Několikanásobným odkazováním ke stanoviskům koránu, že Bůh nemá druha ani společníka, správně obracíte pozornost k nejhlubšímu rozdílu mezi islámem a křesťanstvím. I když jsme přesvědčeni, že naše učení o Bohu jako Třech v Jednom chápete nesprávně, když mluvíte o ‚druhu‘ Boha, jsme přesvědčeni o pravdě Trojice, a proto nemůžeme přijmout vaše pozvání.“⁵⁵⁴

Generální tajemník Světové rady církví Samuel Kobia nicméně k výzvě muslimů už krátce po jejím vydání prohlásil, že je „nanejvýš vítaná“ a „dávající mnoho naděje“.⁵⁵⁵ Po konzultacích s členskými církvemi a ekumenickými partnery SRC v březnu 2008 reagovala návrhem dalšího dialogu a spolupráce mezi křesťany a muslimy. V jejím vyjádření se mj. uvádělo:

„...Světová rada církví navrhuje zahájit proces, který, ve spojení s trpělivým uvažováním a vzájemným poznáváním se mezi lidmi kostelů a lidmi mešit, může vést k novému povědomí jedněch o druhých, k opouštění úporných předsudků a k novým cestám vpřed v úctě a spolupráci.“⁵⁵⁶

4.4. Postoje vybraných křesťanů k islámu

V této kapitole budou postupně představeny klíčové postavy křesťansko-muslimského dialogu a křesťanského bádání o islámu – Louis Massignon, William Montgomery Watt, Kenneth Cragg, Hans Küng a Karl-Josef Kuschel. Negativní postoje k islámu u současných křesťanů pak budou přiblíženy na příkladě Benedikta Peterse.

553 Kropáček, *Islám a Západ*, 166

554 We Too Want to Live in Love [online] (překlad vlastní)

555 WCC welcomes letter from Muslim leaders [online] (překlad vlastní)

556 Learning to Explore Love Together [online] (překlad vlastní)

4.4.1. Louis Massignon

Louis Massignon, francouzský orientalista a křesťan vysvěcený na kněze v řecko-melchitsko-katolické církvi, „se zasadil o koperníkovský obrat v křesťansko-teologickém přístupu k islámu: obrat od misie k dialogu“.⁵⁵⁷

Massignon se narodil roku 1883 v Paříži jako syn katolíčky a agnostika. Byl pokřtěn a biřmován v katolické církvi, vlivem prvních sexuálních zkušeností v pubertě však brzy přestal být praktikujícím věřícím.⁵⁵⁸

„Ve velmi brzkém věku se odklonil od katolické praxe své matky a pod vlivem pařížské intelektuální a umělecké bohémy 19. století, která se vyznačovala nespoutaným a experimentálním erotickým a estetickým životem, tíhnul k jakémusi duchovnímu a kulturnímu hledačství. Byl fascinován severoafrickou pouští evokující asketismus a mysticismus, stejně jako orientálním esteticismem podněcujícím smysly a fantazii. Osudným se pro něj stalo setkání s Luisem de Cuadro, mladým španělským šlechticem a konvertitou k islámu, který Massignona pod záminkou hlubšího porozumění islámu přiměl k naprosté oddanosti a zasvětil jej do různých homosexuálních praktik. Hluboce zasažen touto zkušeností kontaktoval v Egyptě další mladíky a v těchto praktikách pokračoval i během své osudné expedice do oblasti Mezopotámie. Tato cesta se však pro něj stala oním nejvýznamnějším životním mezníkem, neboť právě během ní prodělal svou konverzi. Při plavbě po Tigridu byl zachvácen bahenní horečkou a ocitl se v deliriu na pokraji smrti. Tehdy prožil svůj zážitek mystického rázu, o němž hovoří jako o ‚setkání s Cizincem‘. Vypráví o něm, jako o návštěvě osoby bez tváře, o které byl přesvědčen, že to musí být jedině Bůh, který jej přišel zachránit před smrtí. A skutečně – krátce poté se takřka zázračně uzdravil, načež brzy přistoupil ke svátosti smíření.“⁵⁵⁹

Svou záchranu Massignon spojoval s modlitbami „svých muslimských přátel, kteří se za něj přimlouvali, když se nacházel v deliriu na smrtelné posteli“,⁵⁶⁰ a prožitkem „posvátné pohostinnosti“, kterou vnímal jako styčný bod křesťanství a islámu a duchovní a mravní platformu pro vzájemné soužití.

557 Kuschel, Spor o Abrahama, 246

558 Baumer, Pohostinnost, 74

559 Hutera, Mezináboženský dialog, 20–21

560 Hutera, Mezináboženský dialog, 21

„Francie jako koloniální mocnost by se bývala měla podle Massignonova názoru považovat vždy za hosta, nikoli za dobyvatele a okupujícího, a stejně tak neměla ‚cizince‘ z koloniálních a mandátních zemí považovat za cizí, nýbrž za hosty, v případě Alžírka za domorodé.“⁵⁶¹

Ústředním tématem Massignonova zabývání se islámem se stala postava mystika al-Halládže, kterému věnoval mj. svou disertační práci. V souvislosti s Halládžovým ukřižováním Massignon hovořil o ideálu zástupného sebeodevzdání, „substituce“. Tento ideál chtěl sám praktikovat vlastní substitucí za muslimy, zprostředkováním za vyznavače islámu před Kristovou tváří. Jeho vysvěcení na kněze v melchitské církvi bylo motivováno touhou, „aby mohl v arabském jazyce uskutečnit své povolání k substituci za muslimy“.⁵⁶²

„V praktických sférách své činnosti Massignon zaváděl v Egyptě a ve Francii společné křesťanské a muslimské přednášky a besedy. V 50. letech jeho působení ve Francii sahalo od vládních a akademických kruhů až po vzdělávací a sociální péči o severoafrické dělníky v zemi. V době posledních koloniálních represí a zvláště za alžírské války za nezávislost se zasazoval za usmíření a za pokojné řešení nejen organizováním pokojných modliteb, ale i pokornými pústy za zastavení násilí z obou stran.“⁵⁶³

S Massignonem přichází v křesťanských postojích skutečný průlom. Jeho upřímné úsilí o sblížení s muslimy našlo úrodnou půdu v katolické církvi i v širším křesťanském prostředí.⁵⁶⁴ Epochální deklarace II. vatikánského koncilu o úctě k víře muslimů byla plodem právě Massignonova vlivu,⁵⁶⁵ na čemž nic nemění skutečnost, že Louis Massignon se již jejího vydání nedočkal (zemřel roku 1962).

Přes všechno výše řečené se Massignonův pohled na vztah mezi křesťanstvím a islámem se může jevit jako poněkud rozporuplný. Na jedné straně výrazně překračuje tradiční pojetí islámu jako „pokaženého“ či „nedokonalého“ křesťanství a naznačuje možnost komplementarity tří velkých monoteistických tradic, z nichž každá ztělesňuje jednu z božských ctností: Izrael je podle něj „zakořeněn v naději“, křesťanství „oddáno v lásce“ a islám „soustředěn na víru“.⁵⁶⁶

561 Baumer, Pohostinnost, 81

562 Baumer, Pohostinnost, 85

563 Kropáček, Islám a Západ, 151

564 Kropáček, Islám a Západ, 151

565 Kuschel, Spor o Abrahama, 247

566 Kuschel, Spor o Abrahama, 246–247

„Šířil pojem ‚abrahamovské náboženství‘ jako společné pojmenování pro judaismus, křesťanství a islám. Rozlišoval je podle jádra, k němuž se soustřeďuje jejich pojetí zvěsti: pro židy je jím naděje, pro muslimy víra a pro křesťany láska.“⁵⁶⁷

Na druhé straně však Massignon v tomto „abrahamovském“ kontextu zdůrazňuje, že islám je náboženstvím Izmaela, vírou národa, „jemuž byl odepřen boží slib daný Izákovi“, a „náboženstvím vzdoru (vůči Bohu Otcí a Kristu jako Božímu vtělení), jež si však zachovalo smutek počínající v Hagařiných slzách“.⁵⁶⁸

Massignon byl však zároveň přesvědčen, že v rámci islámu lze odhalit jistý protiproud v podobě mystiky, která se pak stala hlavním předmětem jeho intelektuálního zájmu...

Islám vidí především jako náboženství poznamenaná svými zákazy, pozdějším vznikem ve srovnání s křesťanstvím a judaismem, okleštěným vnímáním světské reality, rozsáhlými obrannými strukturami vůči ‚psychickým vzruchům‘ mystiků al-Halládžova okruhu a svou osamělostí coby poslední ‚orientální‘ víry mezi velkými monoteistickými náboženstvími.“⁵⁶⁹

Podle Edwarda Saida tak i Massignon nevybočil z tradičního „orientalistického“ přístupu, hodnotícího islám pouze podle „západních“ měřítek:

„Pro Louise Massignona, pravděpodobně nejuznávanějšího a nejvlivnějšího moderního francouzského orientalistu, byl islám systematickým odmítáním křesťanské myšlenky inkarnace a jeho největším hrdinou nebyl Muhammad či Averroes, ale al-Halládž, muslimský světec, který byl ortodoxními muslimy ukřižován za to, že si dovolil islám zosobnit... Muhammad je odmítán, zatímco al-Halládžovi je přikládán zásadní význam s ohledem na jeho podobnost postavě Ježíše Krista.“⁵⁷⁰

Al-Halládž, toužící po ukřižování (které islám principiálně odmítá), podle Massignona překonal propast, která jej dělila od Boha, zatímco Muhammad tuto možnost vědomě odmítl.⁵⁷¹

Massignonův postoj k Prorokovi islámu však nelze charakterizovat jen jako odmítavý. Massignon se ve shodě se svým ideálem „pohostinnosti“ chápavě zastává Muhammadovy „původní“ ideje, i když

567 Kropáček, *Islám a Západ*, 151

568 Said, *Orientalismus*, 302

569 Said, *Orientalismus*, 302–304

570 Said, *Orientalismus*, 122

571 Said, *Orientalismus*, 303

připouští, že byla v pozdější době znehodnocena. „Dokonce si klade otázku, zda právě v islámu neutrpěla vlivem kontaktu se Západem! Jeho ohledy vůči islámu souvisejí s jeho přísností vůči západní civilizaci.“⁵⁷²

4.4.2. William Montgomery Watt

Zatímco Louise Massignona zajímal víc al-Halládž než prorok Muhammad, další z největších postav novodobého křesťansko-muslimského dialogu proslula především jako hluboký znalec Muhammadova života.

„William Montgomery Watt (14. března 1909 – 24. října 2006) byl skotský historik, emeritní profesor arabistiky a islamistiky na univerzitě v Edinburghu. Watt byl jedním z předních nemuslimských vykladačů islámu na Západě, nesmírně vlivným učencem v oblasti islamistiky a osobností, které si velice vážilo mnoho muslimů po celém světě. Wattovy obsáhlé životopisy islámského proroka, Muhammad, Muhammad v Mekce (1953) a Muhammad v Medíně (1956) jsou ve svém oboru pokládány za klasické.“⁵⁷³

Jako kněz skotské episkopální církve Watt své akademické bádání o islámu spojoval s osobním hledáním křesťanského postoje k tomuto náboženství, ale také s novým promýšlením vlastní křesťanské víry v Trojici, zohledňujícím koránskou kritiku.

Pod vlivem 99 Božích jmen v islámu, označujících jednotlivé Boží vlastnosti, se vrátil k latinskému výrazu „persona“ a jeho původnímu významu „tvář“ či „maska“ a přiklonil se k názoru, že Trojice představuje tři různé „tváře“ jediného Boha.⁵⁷⁴ „Měl za to, že Korán neodsuzuje Nejsvětější Trojici, nýbrž trojbožství (*tritheism*), které křesťané rovněž odmítají.“⁵⁷⁵

Ve vztahu ke svaté knize islámu Watt dospěl k závěru, že korán není (podobně jako bible!) neomylný, lze jej však pokládat za Bohem inspirovaný.⁵⁷⁶ V předmluvě ke knize Muhammad v Mekce říká:

„Abych se vyhnul stanovisku k otázce, zda korán je či není Boží Slovo, nepoužívám ve vztahu ke koránu výrazy ‚Bůh říká‘ a ‚Muhammad říká‘, ale prostě ‚korán říká‘. Nepokládám však za předpoklad historické nestrannosti materialistický názor, ale píši jako

572 Baumer, Pohostinnost, 82

573 William Montgomery Watt [online] (překlad vlastní)

574 William Montgomery Watt [online]

575 Kropáček, Islám a Západ, 155

576 William Montgomery Watt [online]

vyznávající monoteista. Tento akademický postoj je, samozřejmě, v jistém smyslu neúplný.

Nakolik je křesťanství v kontaktu s islámem, křesťané musejí zaujmout nějaký postoj vůči Muhammadovi a tento postoj by měl být založen na teologických zásadách. Ochotně uznávám, že má kniha je v tomto ohledu neúplná, prohlašuji však, že předkládá křesťanům historický materiál, který je nutné vzít v potaz při formování teologického stanoviska.⁵⁷⁷

Ve vztahu k Muhammadovi se intenzivně zabýval zkresleným obrazem Proroka, který byl vlastní křesťanskému středověku, a ve svých dílech jeho jednotlivé body vyvracel. Odmítl například teorii označující za Muhammadovu dominantní vlastnost smyslnost a konstatoval, že „všechna Muhammadova manželství měla politický aspekt“ a že Prorok měl patrně své city vůči něžnému pohlaví plně pod kontrolou, když uzavíral výhradně manželství, která byla politicky a sociálně žádoucí.⁵⁷⁸ Napsal také, že „neexistují dostatečné důvody považovat Muhammada za podvodníka, a naopak argumenty pro jeho upřímnost jsou silné“.⁵⁷⁹ Svůj pohled na Muhammada nakonec v knize Muhammad v Medíně shrnul takto:

„Kdyby nebylo jeho darů jako proroka (*seer*), státníka a administrátora a v pozadí těchto darů jeho důvěry v Boha a pevné víry, že jej Bůh poslal, významná kapitola v dějinách lidstva by zůstala nenapsána. Chovám naději, že tato studie o jeho životě přispěje k novému zhodnocení a ocenění jednoho z největších ‚synů Adamových‘.“⁵⁸⁰

4.4.3. Kenneth Cragg

Další velkou postavou křesťansko-muslimského dialogu v druhé polovině 20. století je profesor K. Cragg (*1913), anglikánský kněz a učenec, roku 1970 jmenovaný pomocným biskupem v Jeruzalémě.

„Kenneth Cragg je proslulým badatelem o islámu a křesťanství. Jeho četné knihy o koránu a arabském křesťanství, včetně knih Událost koránu a Ježíš a muslim...se staly ve svém oboru klasickými. Biskup Cragg obdržel doktorát na oxfordské univerzitě a zastával akademické a církevní funkce v Jeruzalémě, Bejrútu, Káhiře, Nigérii a USA.“⁵⁸¹

577 Watt, Muhammad at Mecca, x (překlad vlastní)

578 Watt, Muhammad at Medina, 330 a 332

579 Watt, Muhammad at Medina, 326 (překlad vlastní)

580 Watt, Muhammad at Medina, 335 (překlad vlastní)

581 Cragg, Muhammad and the Christian, obálka

Craggův pohled na islám a na biblické látky v koránu je podobný Wattovu. Oba přistupují ke koránu s úctou, aniž by však například věřili, že Muhammad nikdy neslyšel o Josefovi či Mojžíšovi, dokud mu jejich příběhy nebyly zjeveny.⁵⁸² Oba také vykládají korán způsobem, který např. v otázce Ježíšova ukřižování zmenšuje rozdíl mezi výpověďmi křesťanských a islámských Písem.⁵⁸³ S Louisem Massignonem se zase Cragg shoduje v závěru, že křesťanství a islám mohou být nahlíženy jako navzájem komplementární, a to dokonce v tak kontroverzní otázce, jakou je vztah víry a světské moci. V předmluvě k vydání své knihy *Muhammad a křesťan* z roku 1999 píše:

„Vždy existují zbytky bezpráví, nespravedlnosti, pokrytectví a absolutního zla mimo dosah zákona, který moc ustanovuje a vykonává, tam, kde je mocenský zákon nemůže ani rozpoznat, natož napravit. Tím se taková moc a zákon nestávají špatnými: bez nich by bylo vše ještě horší. Tam, kam nedosahují, ale...zůstává potřeba vykoupení... Snad musíme říci, že jestliže svět potřeboval a potřebuje příklad moci, který poskytl islám, tentýž svět potřebuje i náboženství, které má jako své ústřední drama...skutečnost lásky, která trpí, která vydrží a která tak ‚snímá hřích světa‘.“⁵⁸⁴

Kenneth Cragg kritizuje orientalistiku a teologii za to, že svůj „orientalismus“ nerozvíjeli dialogicky, ve stálém kontaktu s muslimskými učenými, a požaduje takové religionistické a teologické zkoumání islámu, ve kterém by křesťanští specialisté na islám vstupovali do dialogu s muslimskými odborníky.⁵⁸⁵ V tom se shoduje s obdobnými výzvami Wilfreda Cantwella Smithe.

Křesťany biskup Cragg žádá, „aby upřímně uznali, že Muhammad je prorok, a přitom si hluboce uvědomili, oč víc pro nás znamená Ježíš“.⁵⁸⁶

4.4.4. Hans Küng

Katolický teolog Hans Küng (*1928) se v době II. vatikánského koncilu výrazně podílel na tom, že se jeho církev otevřela dialogu s nekatolíky a nekřesťany. Znalec koncilu Peter Hebblethwaite o jeho přínosu dokonce

582 Cragg, *Muhammad and the Christian*, 153

583 „Korán (známý verš 4:157) vlastně neodmítá, že Ježíš byl ukřižován, ale pouze židovské tvrzení, že Ho přemohli, a že tedy nebyl Mesiáš.“ (Citováno podle Kropáček, *Islám a Západ*, 155)

584 Cragg, *Muhammad and the Christian*, xii (překlad vlastní)

585 Hock, *Islam im Spiegel*, 283

586 Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, 251

napsal, že „už nikdy nebude mít jednotlivý teolog takový vliv na koncil“.⁵⁸⁷

Roku 1979 mu však bylo odebráno povolení vyučovat jménem katolické církve. „Ovlivnění Římem měli již dříve němečtí biskupové zásadní výhrady vůči Küngově ‚christologii zdola‘ a jeho učení o Bohu, jak je zřejmé z dopisů, kolokvií a veřejných postojů.“⁵⁸⁸ Tato „heretická“ teologie Hanse Künga souvisí s jeho ochotou nechat svou křesťanskou víru korigovat výzvami islámu (a judaismu) a současně s Küngovou radikální orientací na Nový zákon, resp. na prvotní podobu (žido)křesťanské víry.

Podle Hanse Künga „islám tkví svými kořeny v semitské verzi křesťanství (či židokřesťanství), odlišné od verze helenizované, kterou působením sv. Pavla, církevních otců a koncilů přijal ostatní svět jako pravověrnou“.⁵⁸⁹ Küng se domnívá, že Muhammad rozvíjel semitskou christologii, podle níž celá Ježíšova velikost spočívá „v tom, že skrze něho a v něm jakožto služebníku a vyslanci Božím působil sám Bůh“.⁵⁹⁰ Novozákonní zvěst o Ježíši jako Synu Božím sám chápe pouze jako Kristovo „vyvolení a zplnomocnění Bohem“ a v této souvislosti říká, že z hlediska islámského monoteismu by zde „nemusely vyvstávat zásadní námitky“, nebýt toho, že vývoj se „u této židokřesťanské víry nezastavil“.⁵⁹¹ U trojičního učení, rozpracovaného pomocí řeckých a latinských pojmů v době utváření křesťanského dogmatu (tj. ve druhém a třetím paradigmatu dějin křesťanství), je už „zjevné“, že muslima nemůže uspokojovat.⁵⁹²

Küngův přístup ke křesťansko-muslimskému dialogu je v tomto bodě zjevně asymetrický, protože křesťany vybízí k pochopení islámské kritiky Trojice, od muslimů však pochopení křesťanské víry v trojjediného Boha nežadá. Jeho teologická východiska odmítá i mnoho křesťanů, kteří se jinak s jeho otevřeností vůči islámu (a judaismu) ztotožňují. Pavel Hošek například z pohledu teologa říká:

Principiální otázkou, kterou je třeba klást Küngově teologii náboženství, tedy není, zda ve věci christologie a nauky o Trojici nečiní příliš velké ústupky judaismu a islámu, ale daleko spíš, zda je možné a teologicky odpovědné takto radikálně relativizovat tradiční křesťanskou věrouku (včetně starocírkevních vyznání) uzávorkováním

587 Jančařík, Hans Küng, 19

588 Häring, Hans Küng a jeho dílo, 10

589 Kropáček, Islám a Západ, 149

590 Küng, Ess, Křesťanství a islám, 174

591 Küng, Ess, Křesťanství a islám, 165

592 Küng, Ess, Křesťanství a islám, 159

kterékoli a každé artikulace křesťanské víry poukazem na dějinnou podmíněnost paradigmatu, ve kterém vznikla. Týká se to zejména dějinného paradigmatu, v jehož rámci vznikly pro další dějiny křesťanství směrodatné a závazné formulace základních článků víry, tedy období starocírkevních koncilů.⁵⁹³

V postoji k Muhammadovi a koránu se Küngův pohled podobá přístupu W. M. Watta či K. Cragga. Muhammad byl podle něj „bezpochyby pravý prorok, který se v mnoha směrech podobal prorokům Izraele“.⁵⁹⁴ Küng uvádí celkem sedm takovýchto podobností: 1) Muhammad podobně jako izraelští proroci nepůsobil z moci úřadu, ale na základě zvláštního osobního vztahu k Bohu; 2) Muhammad podobně jako izraelští proroci považoval sebe sama za osobnost zcela podmaněnou a exkluzivně pověřenou Božím povoláním; 3) Muhammad podobně jako izraelští proroci promlouval v době náboženské a společenské krize a svou zvěstí stál v opozici proti vládnoucí skupině a jí sřežené tradici; 4) Muhammad podobně jako izraelští proroci nechtěl zvěstovat své vlastní, ale Boží slovo; 5) Muhammad podobně jako izraelští proroci zvěstoval jediného Boha, který je dobrotivým stvořitelem a milosrdným soudcem; 6) Muhammad podobně jako izraelští proroci požadoval bezpodmínečnou poslušnost vůči tomuto jedinému Bohu, zahrnující velkorysost vůči bližnímu; 7) Muhammad podobně jako izraelští proroci spojoval víru v jediného Boha s požadavkem sociální spravedlnosti; zvěstoval zaslíbení spravedlivým a soud nespravedlivým.⁵⁹⁵

Küng si pak klade otázku, zda z tohoto uznání Muhammada za pravého proroka neplyne nutnost přijmout také jím zvěstovaný korán jako Boží slovo. Odpovídá na ni tak, že provádějí-li dnes křesťanští teologové historickou kritiku bible, musejí samozřejmě požadovat i historickou kritiku koránu. Korán mohou vnímat jako Boží slovo a zároveň prorokovo lidské slovo, ne ovšem jako výhradně božské, prorokovi pouze diktované zjevení.⁵⁹⁶

Pro Künga tedy jediný Bůh Ježíše Krista, starozákonních proroků i Muhammada promlouvá prostřednictvím bible i koránu. Z toho, že křesťané a muslimové vyznávají téhož Boha, plyne v neposlední řadě i to, že se mohou společně modlit. Küng nevidí problém ani v tom, aby se

593 Hošek, Hermeneutické předpoklady, 59

594 Küng, Po stopách světových náboženství, 279

595 Küng, Ess, Křesťanství a islám, 48–49

596 Viz Küng, Ess, Křesťanství a islám, 60 a Küng, Der Islam, 112

křesťané (a Židé) společně s muslimy modlili „některé z pěkných modliteb z koránu“.⁵⁹⁷

4.4.5. Karl-Josef Kuschel

Karl-Josef Kuschel (*1948) je profesorem katolické teologické fakulty v Tübingen a dlouholetým blízkým spolupracovníkem Hanse Künga v Institutu pro ekumenické bádání tamtéž.

Rozpracovává především myšlenku abrahamovské ekumeny jako duchovního společenství Židů, křesťanů a muslimů. Tomuto tématu se věnoval v knihách „Spor o Abrahama“ (1994), „Od zápolení k soutěži náboženství“ (1998), „Žid, křesťan a muslim sjednoceni?“ (2004) a „Židé – křesťané – muslimové“ (2007). Navazuje při tom na Louise Massignona a především na Hanse Künga, o kterém ve „Sporu o Abrahama“ píše:

„Prvotní popud k sepsání této knihy vzešel z vědeckého doprovodu ke knize ‚Židovství‘ (Das Judentum), kterou roku 1991 publikoval Hans Küng v rámci svého projektu ‚Bez náboženského míru není míru na světě‘ (Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden). Již zde se nachází malý, leč velmi podnětný oddíl o Abrahamovi a jeho významu pro židovství, křesťanství a islám jakož i pro teologické založení ‚abrahamovské ekumeny‘.“⁵⁹⁸

Abraham podle Kuschela Židy, křesťany a muslimy spojuje (je jejich společným praotcem ve víře v jednoho Boha), ale současně i rozděluje, protože se na něj odvolávají různými způsoby (pro Židy je Abraham spojen s vyvoláním Izraele, pro křesťany stojí abrahamovská víra ve službách víry v Krista a pro muslimy je islám obnovením původního náboženství Abrahamova).⁵⁹⁹ Abrahamovský dialog spočívá v uznání toho, že v judaismu, křesťanství a islámu je tentýž jediný Bůh vyznáván „různými způsoby“, říká Kuschel s odvoláním na známá slova papeže Řehoře VII.⁶⁰⁰ Nejde tedy o násilné překonávání rozdílů, ale o dialog nad nimi vedený ve vzájemném respektu. Ve vztahu k Ježíši Kuschel tyto rozdíly popisuje tak, že zatímco Nový zákon je christocentrický, korán je theocentrický, a zatímco podle Nového zákona je Ježíš živé Boží slovo, podle Koránu žije skrze Boží slovo.⁶⁰¹

O islámu Kuschel jako křesťanský teolog soudí, že „musí sehrávat

597 Küng, Das Judentum, 699

598 Kuschel, Spor o Abrahama, 282

599 Kuschel, Juden – Christen – Muslime, 580

600 Kuschel, Juden – Christen – Muslime, 540

601 Viz Kuschel, Juden – Christen – Muslime, 493 a 501

teologicky konstitutivní úlohu v sebereflexi církve, pokud je biblické svědectví víry bráno naprosto vážně:⁶⁰²

„Neboť aniž by křesťané museli uvádět v soulad zápisy Božího zjevení v Bibli a Koránu, a tím potlačovat rozpory nebo spekulovat o dějinách spásy mimo Krista, rozpoznají ve zrodu islámu Božího Ducha, jenž je pro křesťany Duchem vzkříšeného a vyvýšeného Ježíše Krista. Tak jako pokračující trvání živého židovství nutilo křesťany teologicky ke změně způsobu myšlení, tak musí být rovněž takřka čtrnáct set let trvající islám považován za Boží znamení nejen pro muslimy, nýbrž také pro židy a křesťany, za Boží znamení, jež nabádá k zamyšlení.“⁶⁰³

Podobně jako Hans Küng, také Karl-Josef Kuschel se přimlouvá za společné „abrahamovské“ modlitby, zejména za takové, „v nichž se prosí o Boží požehnání za mír a o moudrost při posuzování rozdílů mezi náboženstvími ve světle již existujících společných rysů“.⁶⁰⁴

4.4.6. Benedikt Peters

Benedikt Peters se narodil a vyrůstal ve Finsku. Později se jeho rodina přestěhovala do Švýcarska, kde byl confirmován v reformované církvi. Od křesťanské víry se však zcela odvrátil. Později se stal nábožensky hledajícím, cestoval do Indie a mj. četl i korán. Po setkání s křesťany v Pákistánu a studiu bible se rozhodl „následovat Krista a ne zakladatele kteréhokoliv jiného náboženství“.⁶⁰⁵ Žil v Pákistánu, Indii a Bangladéši a zvěstoval hinduistům a muslimům Krista.⁶⁰⁶ I po návratu do Evropy zůstal evangelikálním misionářem, který z pozic exkluzivistické teologie polemizuje s mimokřesťanskými náboženstvími (a dokonce i s katolickou církví, kterou také řadí mezi „náboženství, která vynalezli lidé“⁶⁰⁷). Islám je pro něj jedním ze „zákonických“, ke spáse nepostačujících náboženství.

Pro jeho pohled na islám je určující, že „žádné ze světových náboženství nenapadá tak otevřeně a přímo Boží synovství Ježíše Krista jako právě islám“.⁶⁰⁸ Vnímá jej tedy především jako protikřesťanský. V roce 2001 vydal v nakladatelství Christliche Literatur-

601 Kuschel, Spor o Abrahama, 245

602 Kuschel, Spor o Abrahama, 248–249

603 Kuschel, Spor o Abrahama, 274

605 Peters, An Illusion Shattered, 31

606 Peters, An Illusion Shattered, 35

607 Peters, 11. září, 11

608 Peters, 11. září, 15

Verbreitung v německém Bielefeldu knihu „11. září, islám a křesťanství“. Již v její předmluvě charakterizoval islám jako to, „co je cizí a co nás ohrožuje“.⁶⁰⁹ Petersovým cílem je zřejmě varovat před islámem a naopak vyzývat k přijetí křesťanství.

Z křesťanských „islamologů“ v této práci cituje Samuela Zwemera.⁶¹⁰ S odborníky, kteří před islámem nevarují, naopak ostře polemizuje. Tito lidé podle Peterse sice „už něco přečetli a viděli, ale evidentně nechtějí to zřejmě vidět“.⁶¹¹ Nechtějí vidět, že „zotročující, hrozivé a agresivní je nedílnou součástí islámu“.⁶¹² Jinak řečeno, opravdoví odborníci by podle Benedikta Peterse museli říkat, že extremismus a násilí nejsou zneužitím islámu, ale jeho „normálním“ projevem. Petersovo teologické hodnocení islámu a vztahu mezi islámem a křesťanstvím je neméně výrazné:

„Korán se nespokojuje s tím, že zapírá obě základní pravdy evangelia – Ježíšovo božství a jeho zástupnou smrt, což by už stačilo zničit učení o spasení. Musí hned obojí frontálně napadat a směle tvrdí: Ježíš Kristus není Boží Syn a nezemřel na kříži. Z toho je jasné, že všechna vnější podobnost islámu s křesťanstvím je pouhým zdáním. Islám představuje věrouku, která je vzhledem ke křesťanství ze všech náboženství a učení o spasení diametrálně nejprotichůdnější. Je antikristovský v nejčistší podobě.“⁶¹³

609 Peters, 11. září, 3

610 Peters, 11. září, 8

611 Peters, 11. září, 34–35

612 Peters, 11. září, 35

613 Peters, 11. září, 16

5. Perspektivy křesťansko-muslimských vztahů

Islám vznikl o šest století později než křesťanství a prameny křesťanské víry pochopitelně neobsahují žádné jednoznačné směrnice, kterými by se křesťanský postoj k islámu musel řídit. Dnes je víc než kdy dřív vidět, že postoje křesťanů k islámu jsou nesmírně různorodé – od označování islámu za antikristovské náboženství až po uznávání Muhammada za pravého proroka. V psychologické rovině se dokonce zdá, že rozdíly mezi křesťany, kteří islám (či obecně mimokřesťanská náboženství) demonizují, a křesťany, jejichž postoje vůči „jiným“ jsou otevřené a vstřícné, jsou větší než např. rozdíly mezi otevřenými křesťany a otevřenými muslimy...

Lidi, kteří mezináboženský dialog vnímají jako zradu pravdy, také daleko více irituje pluralita přístupů uvnitř vlastní víry než pluralita mezináboženská. „Pestrost náboženství a jejich kontakty a prolínání tu byly vždy; hněv fundamentalistů je namířen vždy především vůči nebezpečí ve vlastním táboře.“⁶¹⁴

Hans Küng v této souvislosti hovoří o „děsivé nesoučasnosti vědomí“, kdy dnešní křesťané žijí – ač současníci – v diametrálně odlišných paradigmatech: jedněm je vlastní „postmoderní“ paradigma ekumenismu a mezináboženského dialogu, a jiní se zase duchovně nacházejí např. někde v paradigmatu doby křížových výprav. V reakci na aktivity té části křesťanské ekumeny, která dialog a spolupráci s jinak věřícími pokládá za jeden z hlavních úkolů dnešních křesťanů, se formuje jakási alternativní antialogická „ekumena“, o které Küng už před dvaceti lety napsal:

„Rázem se vytvářejí pozoruhodné koalice ze skupin, jež jinak mají jen málo společného: katoličtí tradicionalisté okolo arcibiskupa Lefebvra ruku v ruce s fundamentalistickými protestanty, kteří se společně odříkají strašidla synkretismu a rozptylu víry, společně se obávají zrady na křesťanské misi a prohlašují samy sebe za obhájce jediné *pravdy*, „křesťanské“ pravdy.“⁶¹⁵

Mezi muslimy samozřejmě situace ohledně nesoučasnosti vědomí, vedoucí podle Künga ke konfliktům mezi náboženstvími a uvnitř náboženství, není o nic lepší než mezi křesťany.

614 Halík, Mezináboženský dialog mezi výzvou a realitou, 26

615 Küng, Světový étos, 76–77

Dějiny náboženství sice procházejí mnoha změnami a střídáním paradigmat, současně se však také (s příslušnými obměnami) stále opakují. Připomeňme si na příklad ještě jednu situaci, panující v Andalusii v polovině 9. století:

„Většina křesťanů uznávala sílu islámské kultury a přála si z ní těžit. Menšina se snažila obklopit křesťanské společenství neproniknutelnou hradbou. Po způsobu všech disidentů a revolucionářů, jak je známe z historie, i příslušníci této minority vytvářeli demonizovaný obraz nepřítele jako podpurný mýtus pro svůj odboj.“⁶¹⁶

Situace v dnešní Evropě je svým způsobem podobná. Většina na Západě žijících muslimů si přeje sdílet kladné stránky evropské kultury a integrovat se do nemuslimské společnosti. Radikální menšina však většinovou společnost naopak odsuzuje a přeje si pro své souvěrce vytvářet uzavřená ghetta.

Současně je však možné vidět i jinou paralelu, týkající se postojů dnešních křesťanů k islámu. Většina z nich je ve větší či menší míře otevřena dialogu s muslimy, radikální menšina však v této otevřenosti vidí zradu. Tato radikální menšina, jejíž názory na islám se stále podobají těm, které v křesťanském světě panovaly ve středověku či raném novověku, bývá „proislámskými“ postoji svých souvěrců doháněna jen k ještě větší frustraci a k bezohlednému spílání islámu a jeho Prorokovi, ne nepodobnému kletbám někdejších „córdobských mučedníků“.

Urážky islámu (ať už ze strany křesťanských či sekulárních „islamobijců“) pochopitelně vyvolávají frustraci muslimů a předvídatelné projevy hněvu, které hanobitelům islámu umožňují o to důrazněji hlásat, že islám je zaostalé a nesnášenlivé náboženství. Nad „křesťanským“ a „islámským“ světem se jako už tolikrát v minulosti vznáší přízrak války slov, schopné přerůst v řetězec násilí. Přinejmenším vždy hrozí, že radikálové na obou stranách mohou přes noc snadno zničit to, co lidé dialogu dlouhá léta těžce budovali.

Andrew Wheatcroft se v Úvodu ke svému „Nevěřícím“ zamýšlí nad dějinami demonizace muslimů na Západě, které stále zdaleka neskončily, a vyslovuje své obavy do budoucna:

„Vzpomněl jsem na W. E. Gladstonea, hřímajícího v roce 1876 jako starozákonní prorok svá slova o bestiálních Turcích. Pomyslel jsem na Urbana II., hovořícího k mohutnému zástupu v Clermontu. Slova, jak praví Homér v *Íliadě*, mají křídla. Díky internetu, e-mailu, televizi, rozhlasu a filmu dnes dolétnou mnohem dál než v dobách, kdy šíření slova zajišťoval jenom tisk. A jestliže se tato média chopí

616 Wheatcroft, Nevěřící, 110

problematiky dávných apokalyptických hrůz, může to mít nedozírné následky... Pokud z událostí, jež jsem vylíčil v této dlouhé historii, plyne nějaké ponaučení, pak jedině to, že slova a obrazy fungují jako zbraně. Ve chvíli, kdy je vypustíme, nemůžeme předvídat, kde a koho zabijí nebo poraní...⁶¹⁷

Ano, do budoucna je důvod k obavám. Středověcí křižáci a džihadisté sice mohli povraždít mnoho svých bližních, nemohli však vyvolat zkázu celé naší planety, která by byla možná v dnešním světě zbraní hromadného ničení. Přitom i dnes jsou mezi více než dvěma miliardami křesťanů a více než půldruhou miliardou muslimů⁶¹⁸ mnozí, kteří vyznávají stejné paradigma konfrontace jako jejich dávní předkové.

V tomto ohledu nevede dělící čára mezi křesťany a muslimy, ale spíše mezi stoupenci starého paradigmatu konfrontace, agrese a revanše a těmi, kteří se snaží spoluutvářet nové paradigma porozumění, smíření a spolupráce.⁶¹⁹ Zdá se být nejisté, které z těchto paradigmat se do budoucna prosadí...

Přesto lze vidět důvody k opatrnému optimismu. V křesťanských postojích k islámu (které samozřejmě mají vliv i na postoje muslimů ke křesťanství a Západu, protože oba nábožensko-kulturní světy dnes představují spojitě nádoby⁶²⁰) už v zásadě není možná cesta zpátky do minulosti, jakkoliv by si ji mnozí přáli. Projevy nebývalé vstřícnosti ze strany mnoha teologů a církevních představitelů posledních padesáti let určitě nezůstanou jen epizodou. Jak říká Hans Küng:

„Ne, není žádná cesta zpět ke staré ‚křesťanské‘ polemice, k imunizaci zneuctíváním. Po staletí trvající izolace a neznalost není už pro stále více lidí možná: působí tu knihy, hromadné sdělovací prostředky, cestování, statisíce jinověrců ve vlastní zemi. A pozvolna ustupuje pohrdání jiným náboženstvím před porozuměním, neznalost před studiem, misionářství před dialogem.“⁶²¹

Tato slova ovšem zazněla ještě před 11. zářím 2001 a následnou recidivou zneuctívání islámu. Ani o této recidivě si však Küng nemyslí, že by mohla situaci zásadně zvrátit. Podobného názoru je ostatně i Andrew Wheatcroft, jehož kniha o „slovech nenávisti“ končí takto:

„*Maledicta*, jež jsme vykutali z minulosti, nám nakonec mohou přivodit zkázu. Ideologie založená na atavistických výlevech na

617 Wheatcroft, Nevěřící, 33–34

618 Každý čtvrtý člověk je muslim, 7

619 Srov. Küng, Der Irak – Ein Testfall, 12

620 Viz Barša, Západ a islamismus, 99

621 Küng, Ess, Křesťanství a islám, 43

adresu ‚nevěřících‘ nemůže uspět a její neúspěch by se mohl stát i konečným rozuzlením posledních dvou set let sociálního, kulturního a duchovního vývoje na Západě.“⁶²²

622 Wheatcroft, Nevěřící, 351

Závěr

Historický vývoj západních postojů k islámu představuje psychologicky zajímavý fenomén, jehož zkoumání umožňuje nahlížet do kolektivního nevědomí evropských národů.⁶²³

Vnímání islámu západními autory bylo v průběhu dějin velice variabilní. Proměňovalo se v závislosti na změnách myšlenkových a hodnotových paradigmat Západu samotného, při čemž muslimský svět často představoval jejich zrcadlový obraz. Jedině tak je možné vysvětlit skutečnost, že islámu byly často vytýkány i věci zcela protichůdné.

Středověká křesťanská Evropa, hlásící se k ideálu sexuální zdrženlivosti, si například do světa islámu promítala svůj stín v podobě sexuálního požitkářství. Sekularizovaná Evropa, která asketicko-mravní ideály do značné míry potlačila, muslimům naopak vytýká rigidní sexuální morálku.

Pro středověkou a raně novověkou Evropu byly muslimské země světem bez pravého náboženství, který náboženskou pravdu záměrně falšuje. Pokud se nemohla ubránit obdivu k duchovním a mravním hodnotám muslimů, zlehčovala je označením jejich zbožnosti za pokryteckou a falešnou. Novodobé kritiky islámu by ovšem „vinit muslimy z pokrytectví a zbožnosti ‚jen naoko‘ asi nenapadlo“ – problém naopak spatřují „právě v upřímném prožívání náboženství u muslimů a v přílišné váze náboženství v muslimské společnosti“.⁶²⁴

„Velká muslimská zbožnost, obdivovaná nábožensky ‚zjitřenou‘ a úpadku víry se obávající Evropou, se proměnila v pravý opak – v obraz náboženského fanatismu ve stylu tmářského středověku, jehož se dnešní sekularizovaná evropská (euroamerická) civilizace obává. Proměnu tohoto stereotypu nezapříčinil vývoj islámských zemí k fanatismu, ale daleko spíše právě rozsáhlá sekularizace našeho kulturního okruhu.“⁶²⁵

Také islámské „trestní právo, dříve tak obdivované, se stalo postupně symbolem kulturní zaostalosti“.⁶²⁶ K jedním z hlavních výtek na adresu šari' y patří nerovnoprávnost žen, s jejichž utlačováním je dnes islám takřka automaticky spojován. Až do 18. století však západní literatura postavení žen v islámu „ponechávala buď bez komentáře,

623 V následujících odstavcích vycházím ze svého článku „Islam jako ekran projekcyjny“

624 Rataj, České země ve stínu půlměsíce, 242

625 Rataj, České země ve stínu půlměsíce, 242

626 Rataj, České země ve stínu půlměsíce, 277

anebo naopak viděla klady života muslimských žen. Příčinou je opět proměna naší společnosti v důsledku postupující emancipace žen oproti daleko pomalejšímu vývoji těchto poměrů v muslimském světě.⁶²⁷

Zatímco v raném novověku mohlo být islámu vytýkáno, že staví rozum nad víru (a osvícencům byl někdy tento jeho údajný rys naopak sympatický), dnes patří k nejčastějším výtkám na adresu islámského světa přesně opačná představa o tom, že je v něm iracionální víra stavěna nad rozum.

Do 17. či 18. století byla v západních státech považována za potřebnou jednotu obyvatelstva ve víře a islámskému světu byla někdy vytýkána „úpadková“ tolerance. V době, kdy se na Západě stala jednomyslnost naopak podezřelou, západní kritikové obviňují islám z intolerance, případně totality.

Z těchto příkladů je zřejmé, že evropští kritikové islámu si do tohoto náboženství vždy promítali to, co v tom či onom paradigmatu západních dějin odporovalo jejich momentálním normám. Není divu, že prakticky v žádné z oněch západních charakteristik islámu muslimové své náboženství nepoznávají.

Připomeňme si v této souvislosti výrok Wilfreda Cantwella Smithe, že „žádné tvrzení o islámské víře není pravdivé, pokud je muslimové nemohou přijmout“.⁶²⁸ Šablonovité vnímání islámu jen skrze brýle vlastního vidění světa brání jeho opravdovému poznání a samozřejmě brání také skutečnému setkání s muslimy jako živými lidmi, a ne jen příjemci našich předsudků a projekcí.

Tak jako se v průběhu 20. století stal samozřejmostí ekumenismus a vzájemné naslouchání si mezi katolíky a protestanty, mohl by se v 21. století stát samozřejmostí i mezináboženský dialog a vzájemné naslouchání si mezi křesťany a muslimy. I zde by se měl definitivně prosadit obrat podobný tomu, který v rovině evangelicko-katolických vztahů kdysi popsal Josef Lukl Hromádka:

„Důležité však je, že stojíme nyní sobě tváří v tvář, že navzájem se začínáme chápat, že neházejeme po sobě hesly a karikaturami a že za starými dogmatickými a církevními rozdíly začínáme pociťovat živý dech našeho bratra na druhé straně.“⁶²⁹

⁶²⁷ Rataj, České země ve stínu půlměsíce, 243

⁶²⁸ Mrázek, Role a osobnost badatele, 109

⁶²⁹ Hromádka, Druhý vatikánský koncil, 68

Seznam literatury

Kanonické texty

- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih), přeložily ekumenické komise pro Starý a Nový zákon, 2. katolické vydání, Praha: Zvon 1991
- Korán, z arabštiny přeložil Ivan Hrbek, vydání celkem 6., v tomto překladu a v Odeonu 2., Praha: Odeon 1991

Primární literatura

- Ansprache von Benedikt XVI. XX. Weltjugendtag – Begegnung mit Vertretern muslimischer Gemeinden [online]. 20. 8. 2005 (cit. 13. září 2005). URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/august/documents/hf_benxvi_spe_20050820_meeting_muslims_ge.html
- Barth, Karl, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre: 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zollikon–Zürich: Verlag der Evangelischen Buchhandlung 1938
- Barth, Karl, The Church Dogmatics, Volume IV,2, Edinburgh: T&T Clark 1955
- Barth, Karl, The Church Dogmatics, Volume III,3, Edinburgh: T&T Clark 1960
- Barth, Karl, Eine Schweizer Stimme: 1938–1945, Zollikon–Zürich: Evangelischer Verlag 1945
- Benedikt XVI. o vztazích k muslimům při generální audienci na nám. sv. Petra [online]. 20. 9. 2006 (cit. 22. října 2007). URL: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=6464>
- Budovec z Budova, Václav, Antialkorán, Praha: Odeon 1989
- Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon 1995
- Guiberti Abbatis s. Mariae de Novigento Gesta Dei per Francos sive historia hierosolomitana, in: J. P. Migne, Patrologia latina, sv. 156 (cit. 30. května 2010). URL: http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875,_Migne,_Patrologia_Latina_01._Rerum_Conspectus_Pro_Tomis_Ordinatus,_MLT.html#Migne%20Patrologia%20Latina%20-%20Volumen%20156
- Learning to Explore Love Together [online]. 20. 3. 2008 (cit. 7. dubna 2008). URL: <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/>

- wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/
interreligious-trust-and-respect/20-03-08-learning-to-explore-love-
together.html
- Lessing, Gotthold Ephraim, Moudrý Nathan, Praha: J. Otto 1912
- Mluvčí Svatého Stolce k reakcím na křest Magdiho Allama [online]. 27.
3. 2008. URL: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=9260>
- Muir, William, The Life of Mohammed, Edinburgh 1923
- „Never More as Communities in Conflict [online]. 7. 5. 2001 (cit. 20.
dubna 2010). URL: <http://www.katolsk.no/nyheter/2001/05/07-0019.htm>
- Otvorený list jeho svätosti pápežovi Benediktovi XVI., Křesťanská revue
73 (2006), 6, 50–54
- Peters, Benedikt, 11. září – Islám a křesťanství, Příbor: František
Pavelka 2003
- Peters, Benedikt, An Illusion Shattered at the Foot of the Himalayas, in:
Wolfgang Bühne (ed.), Rest for restless, Bielefeld: Christliche
Literatur-Verbreitung 2002, 25–36
- První charta lidských práv, Hlas 17 (1999), 5–8 (nestránkováno)
- Přednáška Benedikta XVI. na univerzitě v Řezně: Víra, rozum a
univerzita, Křesťanská revue 73 (2006), 5, 45–50
- S. Gregorii VII papae operum pars I – registrum, in: J. P. Migne,
Patrologia latina, sv. 148 (cit. 30. května 2010). URL:
http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/1073-1085,_SS_Gregorius_VII,_Registrum,_MLT.pdf
- Společné slovo medzi nami a vami, Křesťanská revue 75 (2008), 1, 36–
39
- Svatý otec v Jeruzalémě – 5. den [online]. 12. 5. 2009. URL:
<http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4id=11236>
- Všeobecná mírová organizace podle návrhu českého krále Jiřího z let
1462/1464, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd
1964
- We Too Want to Live in Love, Peace, Freedom and Justice: A Response
to A Common Word Between Us and You [online]. 2. 4. 2008. URL:
http://www.acommonword.com/lib/downloads/We_Too_Want_to_Live_in_Peace_Freedom_and_Justice.pdf
- WCC welcomes letter from Muslim leaders [online]. Cit. 29. června
2009. URL: <http://www.acommonword.com/index.php?page=responses&item=13>

Sekundární literatura

- Abdullah, Mohamad Salim, Christentum und Islam – Möglichkeiten der Ökumene, in: Michael Fitzgerald et al. (eds.), Moslems und Christen – Partner?, Graz–Wien– Köln: Styria 1976, 111–141
- Abdullah, Mohamad Salim, Islam und Toleranz, in: Pinchas Lapide, Mohamad Salim Abdullah, Johann Friedrich Konrad, 25 Jahre Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Dortmund, Dortmund 1979, 15–29
- Allport, Gordon W., O povaze předsudků, Praha: Prostor 2004
- Armour, Rollin Stely, Islam, Christianity and the West: A Troubled History, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 2002
- Armstrongová, Karen, Dějiny Boha, Praha: Argo 1996
- Babuchowski, Andrzej, Probudit uspaná svědomí: Biskup Franjo Komarica – hrdina i oběť balkánské války, Katolický týdeník 15 (2004), 41, příl. Perspektivy II
- Balabán, Milan, Nelpění: Pokus stanovit jednu z možných společných základů židovství, křesťanství a buddhismu, Teologická reflexe 2 (1996), 2, 108–116
- Barša, Pavel, Nová xenofobie, Dingir 9 (2006), 1, 2–5
- Barša, Pavel, Západ a islamismus: Sřet civilizací, nebo dialog kultur?, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2001
- Baumer, Iso, Pohostinnost, zástupné sebeodevzdání, zavazující slovo, přímluva (Louis Massignon: poutník absolutního), Teologický sborník (1999), 2, 74–89
- Bečka, Jiří, Mendel, Miloš, Islám a české země, Praha: Votobia 1998
- Bělina, Pavel et al., Dějiny evropské civilizace II., 2. vyd., Praha–Litomyšl: Paseka 1997
- Bobzin, Hartmut, Zur Instrumentalisierung des Islam im Dienste innerkirchlicher, vor allem protestantischer Polemik (16.–18. Jahrhundert), in: Andrzej Zaborski (ed.), Islam i Chrześcijaństwo: Materiały symposiumu Kraków, 12–14 IV 1994, Kraków: Wydawnictwo naukowe Papieskiej akademii teologicznej 1995, 35–50
- Bowie, Fiona, Antropologie náboženství, Praha: Portál 2008
- Brož, Prokop, Johann Adam Möhler – církevní otec novověku, Katolický týdeník 16 (2005), 32, 7
- Cahen, Claude, An Introduction to the First Crusade, Past and Present 3 (1954), 6, 6–30

- Cardini, Franco, Evropa a islám, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2004
- Cragg, Kenneth, Muhammad and the Christian: A Question of Response, Oxford: Oneworld 1999
- Čermák, Ivo, Lidská agrese a její souvislosti, Žďár nad Sázavou: Fakta 1998
- Černá, Zuzana, Postoje muslimů ke křesťanství, diplomová práce, Katedra religionistiky a filosofie Filozofické fakulty Univerzity Pardubice, Pardubice 2008
- Daniel, Norman, Islam and the West: The Making of an Image, Edinburgh: Edinburgh University Press 1958
- Daňková, Šárka, Západ a islám: za konflikty může politika, Hospodářské noviny (20. 2. 2007), 36, 8
- Davies, Merryl Wyn, Kulturní antropologie, Praha: Portál 2003
- Dějiny Španělska, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1999
- Delumeau, Jean, Strach na Západě ve 14.–18. století II., Praha: Argo 1999
- Denny, Frederick M., Islám a muslimská obec, Praha: Prostor 1999
- Drozdíková, Jarmila, Obraz Orientu v západnom diskurze, in: Martin Slobodník, Gabriel Pirický (eds.), Fascinácia a (ne)poznanie: Kultúrne stretý Západu a Východu, Bratislava: Chronos 2003, 12–32
- Edward Said [online]. Cit. 25. května 2010. URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Edward_Said
- Ekumena: jedna z možných cest, Katolický týdeník 21 (2010), 3, příloha Perspektivy II
- Eliade, Mircea, Dějiny náboženského myšlení III, Praha: OIKOYMENH 1997
- Fárek, Martin, „Pohan v jeho zaslepenosti...“, in: Tomáš Bubík, Henryk Hoffmann (eds.), Náboženství a věda, edice Pantheon, Pardubice: Univerzita Pardubice 2006, 252–257
- Fatva proti teroristům v Británii, Katolický týdeník 16 (2005), 31, 3
- Fletcher, Richard, Kříž a půlměsíc, Praha: Mladá fronta 2004
- Floss, Karel, Wilfred Cantwell Smith a vývoj ekumenických iniciativ Hanse Künga, in: Karel Floss et al., Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím, Praha: Dingir 2007, 9–20
- Francie: Církev byla zapletena do otroctví, Anno Domini 9 (1998), 7, 5
- Franzen, August, Malé církevní dějiny, Praha: Zvon 1992
- Fröhlich, Roland, Dva tisíce let dějin církve, 2. vyd., Praha: Vyšehrad 2008

- Gallová, Carlotta, Waal, Thomas de, Čechensko: vítězství a prohry, Praha: Themis 2000
- Gelmi, Josef, Papežové: Od svatého Petra po Jana Pavla II., Praha: Mladá fronta 1996
- Gillernová, Ilona, Buriánek, Jiří, Základy psychologie, sociologie, učebnice pro střední školy, dotisk 3., upraveného vyd., Praha: Fortuna 2001
- Girard, René, Nedávná iniciativa Jana Pavla II. a pravda křesťanství, Teologický sborník 7 (2001), 3, 77–79
- Girard, René, Obětní beránek, Praha: Lidové noviny 1997
- Gombár, Eduard, Osmanské dědictví: Šíření islámu na Balkáně, in: Ľubica Obuchová (ed.), Variace na Korán: Islám v diaspoře, Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR 1999, 53–86
- Grom, Bernhard, Religionspsychologie, München: Kösel 1992
- Halík, Tomáš, Co je bez chvění, není pevné: Labyrintem světa s vírou a pochybností, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2002
- Halík, Tomáš, K filozofickým a teologickým předpokladům mezináboženského dialogu, in: Karel Floss et al., Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím, Praha: Dingir 2007, 59–70
- Halík, Tomáš, Mezináboženský dialog mezi výzvou a realitou, Universum 18 (2008), 1, 26–27
- Halík, Tomáš, Noc zpovědníka: Paradoxy malé víry v postoptimistické době, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2005
- Halík, Tomáš, Proměny světové náboženské scény [online]. Cit. 17. května 2010. Respekt (2007), 51–52. URL: http://www.halik.cz/clanky/respekt_prosinec2007.php
- Halík, Tomáš, Stromu zbývá naděje: Krize jako šance, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2009
- Häring, Hermann, Hans Küng a jeho dílo, in: Karel Floss et al., Hans Küng, teolog na hraně, Praha: Dingir 2008, 7–30
- Haydar, Ahmad, Mittelalterliche Vorstellungen von dem Propheten der Sarazenen mit besonderer Berücksichtigung der Reisebeschreibung des Bernhard von Breidenbach (1483), Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades des Fachbereichs Germanistik der Freien Universität Berlin, Berlin 1971
- Herrin, Judith, Byzantium: The surprising life of a medieval empire, London: Penguin Books 2008
- Hindley, Geoffrey, Saladin a počátky džihádu, Praha: Baronet 2009

- Hock, Klaus, *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie: Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert*, Köln–Wien: Böhlau 1986
- Hole, Günter, *Fanatismus: Sklon k extrému a jeho psychologické kořeny*, Praha: Portál 1998
- Holm, Nils G., *Úvod do psychologie náboženství*, Praha: Portál 1998
- Hošek, Pavel, *Hermeneutické předpoklady teologie náboženství Hanse Künga*, in: Karel Floss et al., *Hans Küng, teolog na hraně*, Praha: Dingir 2008, 31–63
- Hošek, Pavel, *Na cestě k dialogu: Křesťanská víra v pluralitě náboženství*, Praha: Návrat domů 2005
- Hošek, Pavel, *S pořádně odřenou kůží: Rozhovor s profesorem Tomášem Halíkem*, Dingir 6 (2003), 3, 97–101
- Hošek, Pavel, *Wilfred Cantwell Smith: vědec a humanista*, in: Karel Floss et al., *Cesty k porozumění jinému: Teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe*, Praha: Dingir 2008, 9–42
- Hradečný, Pavel, *Řekové a Turci: Nepřátelé nebo spojenci?*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2000
- Hradečný, Pavel et al., *Dějiny Řecka*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1998
- Hrochová, Věra, *Hroch, Miroslav, Křižáci v Levantě*, Praha: Mladá fronta 1975
- Hromádka, Josef L., *Druhý vatikánský koncil*, *Církevní dějiny* 3 (2010), 5, 57–68
- Jaffé, Aniela, *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, Brno: Atlantis 1998
- Jan Pavel II. – *Kronika neobyčejného života*, 2. vyd., Praha: Ottovo nakladatelství 2005
- Jančařík, Zdeněk, *Hans Küng: Enfant terrible církve*, *Anno Domini* 8 (1997), 7, 19
- Johnson, Paul, *Dějiny křesťanství*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury–Barrister & Principal 1999
- Johnston, William, *Hledání nové spirituality: Setkání křesťanství a buddhismu v dopisech misionáře v Japonsku*, Praha: Portál 1997
- Jung, Carl Gustav, *Analytická psychologie: Její teorie a praxe*, Praha: Academia 1993
- Jung, Carl Gustav, *Člověk a duše*, Praha: Academia 1995
- Kašparová, Ludmila Anežka, *Mohamed Abbas: Čekal jsem křesťanskou zemi*, *Anno Domini* 8 (1997), 9, 18

- Kaufmann, Hans, Maurové a Evropa: Cesty arabské vědy a kultury, Praha: Panorama 1982
- Každý čtvrtý člověk je muslim: Islám vyznává asi miliarda a půl obyvatel planety, uvádí nová studie, Lidové noviny 22 (9. 10. 2009), 236, 7
- Kerr, David, Christianity and Islam: An overview, in: Living among Muslims: Experiences and concerns 5.–12. 7. 1987, Genève: John Knox International Reformed Centre 1987, 24–43
- Kirwan, Michael, Evangelium podle sv. Jana a René Girard, Getsemany (1998), 2, 22–29
- Knob, Miloš, Archetyp stínu v Pánovi prstenů, Psychologie dnes 9 (2003), 5, 18–19
- Komorovský, Ján, Religionistika: Veda o náboženstvích a jej pomocné disciplíny, Bratislava: Univerzita Komenského 2000
- Kowalski, Jan Wierusz, Encyklopedie papežství, Praha: Academia 1994
- Kropáček, Luboš, Duchovní cesty islámu, 4. vyd., Praha: Vyšehrad 2006
- Kropáček, Luboš, Islám, in: Blanka Knotková-Čapková (ed.), Základy asijských náboženství, I. díl, Praha: Karolinum 2004, 71–106
- Kropáček, Luboš, Islám a Západ: Historická paměť a současná krize, Praha: Vyšehrad 2002
- Kropáček, Luboš, Islám očima křesťanské teologie, Souvislosti (1997), 3–4, 115–126
- Kropáček, Luboš, Půlměsíc na severní obloze: Muslimové v zemích Evropské unie, in: Lubica Obuchová (ed.), Variace na Korán: Islám v diaspoře, Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR 1999, 13–52
- Křesťanství je nadřazené islámu /rozhovor s Reném Girardem/, Lidové noviny 19 (3. 10. 2006), 230, 11
- Küng, Hans, Augustin: zakladatel veškeré západní latinské teologie, Teologický sborník (1997), 3, 61–80
- Küng, Hans, Evropa na přelomu epochy (teologická analýza doby – dokončení), Křesťanská revue 61 (1994), 5, 122–127
- Küng, Hans, Das Christentum: Wesen und Geschichte, 3. Auflage, München–Zürich: Piper 1995
- Küng, Hans, Der Irak – Ein Testfall, in: Kai Hafez, Birgit Schäbler (eds.), Heidelberg: Palmyra 2003, 9–13
- Küng, Hans, Der Islam: Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München: Piper 2004
- Küng, Hans, Das Judentum, 3. Auflage, München: Piper 2004
- Küng, Hans, Malé dějiny katolické církve, Brno: Barrister & Principal 2005

- Küng, Hans, Po stopách světových náboženství, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2006
- Küng, Hans, Světový étos: Projekt, Zlín: Archa 1992
- Küng, Hans, Světový étos pro politiku a hospodářství, Praha: Vyšehrad 2000
- Küng, Hans, Ess, Josef van, Křesťanství a islám, Praha: Vyšehrad 1998
- Kunz, Dagmar-Gabriele, Der Christlich-Muslimische Dialog im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen, Band 1, Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades doctor theologie der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 1992
- Kuschel, Karl-Josef, Juden, Christen, Muslime: Herkunft und Zukunft, Düsseldorf: Patmos 2007
- Kuschel, Karl-Josef. Spor o Abrahama: Co Židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje, Praha: Vyšehrad 1997
- Kuschel, Karl-Josef, Vom Streit zum Wettstreit der Religionen: Lessing und die Herausforderung des Islam, Düsseldorf: Patmos 1998
- Laplanche, J., Pontalis, Jean-Bertrand, Das Vokabular der Psychoanalyse, 10. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991
- Le Bon, Gustave, Psychologie davu, Praha: KRA 1997
- Lewis, Bernard, Dějiny Blízkého východu, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997
- Lewis, Bernard, Kde se stala chyba?: Vliv Západu na Střední východ a jeho následná odpověď, Praha: Volvox globator 2003
- Machálek, Vít, Dějiny potomků Abrahamových, in: Veronika Tydlitátová (ed.), Evangelický kalendář 2001, Praha: Kalich 2000, 84–93
- Machálek, Vít, Interdisciplinary approach to „Islamic extremism“, Pantheon 4 (2009), 4, 127–138
- Machálek, Vít, O vztahu křesťanů k islámu, Nový Orient 49 (1994), 7, 235–238
- Machálek, Vít, O vztahu křesťanů k Islámu, Hlas 13 (1995), 1–4 (nestránkováno)
- Machálek, Vít, Obraz nepřítele je cestou do pekel: Myšlenka ‚konfliktu civilizací‘ mezi Západem a světem islámu ve světle historické zkušenosti, Nový Orient 52 (1997), 8, 293–296 a 9, 331–334
- Machálek, Vít, On the Relationship of Christians towards Islam, in: Fedor Gál, Jitka Pušová (eds.), International Symposium Christianity – Judaism – Islam: Europe at the Close of the 20th Century, Prague: European Cultural Club 1994, 133–138

- Machálek, Vít, Papež Benedikt XVI. a křesťansko-muslimský dialog, in: Karel Floss et al. (eds.), *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovským náboženstvím*, Praha: Dingir 2007, 71–82
- Mayerová, Kamila, Mír mezi národy není možný bez míru mezi náboženstvími, *Katolický týdeník* 9 (1998), 44, 5
- Mazanec, Jan, Náboženství si v Assisi podala ruce, *Katolický týdeník* 13 (2002), 5, 5
- Mendel, Miloš, Ostřanský, Bronislav, Rataj, Tomáš, *Islám v srdci Evropy*, Praha: Academia 2007
- Mendel, Miloš, *S puškou a Koránem: Pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu*, Praha: Orientální ústav Akademie věd České republiky 2008
- Mikšík, Oldřich, *Hromadné psychické jevy (Psychologie hromadného chování)*, Praha: Karolinum 2005
- Moskwa, Jacek, *Papež, který změnil svět*, Praha: Knižní klub 2005
- Mrázek, Miloš, Role a osobnost badatele: Objektivita, neutralita a nehodnocení ve vědeckém studiu náboženství, in: Tomáš Bubík, Henryk Hoffmann (eds.), *Náboženství a věda*, edice Pantheon, Pardubice: Univerzita Pardubice 2006, 109–117
- Nakonečný, Milan, *Sociální psychologie*, Praha: Academia 2000
- Nešpor, Zdeněk R., Václavík, David a kol., *Příručka sociologie náboženství*, ediční řada Studijní texty, Praha: Sociologické nakladatelství (Slon) 2008
- Otisk, Marek, *Cesty arabské a raně středověké vědy (2): Toledský šok* [online]. 21. 2. 2006 (cit. 18. června 2007). URL: <http://www.scienceworld.cz/sw.nsf/ID/58F32FDD17A4676AC1257105003617F025>
- Pannenberg, Wolfhart, *Křesťanství a nejasná minulost Západu – nejistá budoucnost?*, *Dialog Evropa XXI* 7 (1996), 3, 17–21
- Papež pokřtil muslima: sionistu, *Lidové noviny* 21 (25. 3. 2008), 71, 7
- Pfau, Ruth, *Potkala jsem velkou lásku*, *Signum unitatis* 1991
- Pirický, Gabriel, Euro-americká percepce proroka islámu, in: Martin Slobodník, Gabriel Pirický (eds.), *Fascinácia a (ne)poznanie: Kultúrne strety Západu a Východu*, Bratislava: Chronos 2003
- Pöthe, Petr, Jako křesťan, občan a lékař podpořím Židy, *Lidové noviny* 20 (29. 10. 2007), 252, 1 a 10
- Progressivism in the Church [online]. Cit. 20. dubna 2010. URL: <http://www.traditioninaction.org/RevolutionPhotos/A055rcKoran.htm>
- Průcha, Jan, *Interkulturní psychologie: Sociopsychologické zkoumání kultur, etnik, ras a národů*, Praha: Portál 2004

- Rataj, Tomáš, České země ve stínu půlměsíce: Obraz Turka v raně novověké literatuře z českých zemí, Praha: Scriptorium 2002
- Rataj, Tomáš, Strom, který roste vzhůru nohama: Reflexe islámu v české raně novověké společnosti, Dingir 4 (2001), 4, 18–19
- Ratzinger Joseph (Benedikt XVI.), Bůh a svět: Rozhovory o základních věcech křesťanství a budoucnosti církve, 2. vyd., Brno: Barrister & Principal 2005
- Robinson, Francis, Svět islámu: Kulturní atlas, Praha: Knižní klub 1996
- Rosenstein, Gustav, Die Stunde des Dialogs: Begegnung der Religionen heute, Hamburg: E.B.-Verlag Rissen 1991
- Rötzer, Florian, Křížové výpravy je třeba rehabilitovat [online]. Cit. 1. 3. 2010. URL: <http://svetlo.farnost.com/svetlo.php?rocnik=2006&tyden=31>
- Rychlík, Jan a kol., Mezi Vídní a Cařihradem 1: Utváření balkánských národů, edice Historica, Praha: Vyšehrad 2009
- Rychterová, Pavlína, Saraceni a machometáni: Vnímání islámu a Arabů ve středověké Evropě, Dějiny a současnost 26 (2004), 3, 15–18
- Říčan, Pavel, Psychologie náboženství, Praha: Portál 2002
- Říčan, Pavel, Psychologie náboženství a spirituality, Praha: Portál 2007
- Said, Edward W., Orientalismus, Praha: Paseka 2008
- Sardar, Ziauddin, Islám, Praha: Portál 2004
- Seibt, Ferdinand, Lesk a bída středověku, Praha: Mladá fronta 2000
- Schmidt, Helmut, Na společné cestě: Vzpomínky a úvahy, Praha: Pragma 1997
- Schooneveld, Jacob, Konference evropských církví, in: Milada Divišová et al. (eds.), Dialog křesťanů a Židů, Praha: Vyšehrad 1999, 419–426
- Schweizer, Gerhard, Ungläubig sind immer die anderen: Weltreligionen zwischen Toleranz und Fanatismus, Stuttgart: Klett-Cotta 1990
- Siddiqui, Ataulah, Christian-Muslim dialogue in the twentieth century, Basingstoke: MacMillan 1997
- Sillamy, Norbert, Psychologický slovník, Olomouc: Univerzita Palackého 2001
- Slova mučedníka al-Halládže, Praha: Vyšehrad 2002
- Smahel, Rudolf, Pedagogické a psychologické předpoklady k získání osobního vztahu k Bohu [online]. Cit. 19. února 2006. URL: <http://www.meritnet.cz/smahel/kattyden.htm>
- Sperber, Jutta, Christians and Muslims: The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation, Berlin–New York: Walter de Gruyter 2000
- Stevens, Anthony, Jung, Praha: Argo 1996

- Stríženec, Michal, *Súčasná psychológia náboženstva*, Bratislava: Iris 2001
- Svámí Adžaja, *Psychoterapie Východu a Západu*, Praha: Chvojko nakladatelství 2000
- Světové dějiny v datech I, Praha: Státní nakladatelství politické literatury 1964
- Šípek, Jiří, *Projektivní metody*, Praha: ISV nakladatelství 2000
- Štampach, Ivan O., *Mezináboženské vztahy v pojetí W. C. Smithe*, in: Karel Floss et al., *Cesty k porozumění jinému: Teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe*, Praha: Dingir 2008, 43–83
- Švanda, Michal, *Knihy, o kterých se mluví: Džihád*, *Proglas* 8 (1997), 10, 42–43
- Švankmajer, Milan et al., *Dějiny Ruska*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1995
- Tenace, Michelina, *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*, Velehrad: Refugium Velahrad–Roma 2000
- Three Rings Project [online]. Cit. 13. září 2005. URL: <http://www.thethreerings.com/index.php>
- Tolan, John Victor, *Saracens: Islam in the medieval European Imagination*, New York: Columbia University Press 2002
- Vágnerová, Marie, *Psychopatologie pro pomáhající profese*, vyd. 3., rozš. a přeprac., Praha: Portál 2004
- Veselá, Zdenka, *Turecká republika*, Praha: Svoboda 1984
- Vlnas, Vít, *Ztracené ráje Orientu: Mary Wortley Montaguová a její obraz islámského světa*, *Dějiny a současnost* 27 (2005), 10, 34
- Vodičková, Kateřina, *Poselství 138 významných muslimů*, *Dingir* 10 (2007), 4, 133
- Vojtíšek, Zdeněk, *Podněty W. C. Smithe pro mezináboženský dialog*, in: Karel Floss et al. (eds.), *Mezináboženský dialog se zřetelem k tzv. abrahámovskému náboženství*, Praha: Dingir 2007, 47–58
- Vondráková, Cyrila Monika, *Pouť jako pomoc a opora v životě křesťana: Středověká putování ke hrobu svatého Jakuba Staršího*, *Katolický týdeník* 17 (2006), 34, příloha *Perspektivy IV*
- Vulliamy, Ed, *Údobí pekla: Porozumění válce v Bosně*, Praha: Naše vojsko, 1994
- Wagner, Harald, *Johann Adam Möhlers Sicht vom Islam*, in: Harald Wagner (ed.), *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Paderborn: Bonifatius 1991, 105–112

- Waldenfels, Hans, Fenomén křesťanství: Křesťanská univerzalita v pluralitě náboženství, Praha: Vyšehrad 1999
- Watt, W. Montgomery, The Influence of Islam on Medieval Europe, Edinburgh: Edinburgh University Press 1972
- Weithmann, Michael W., Balkán: 2000 let mezi Východem a Západem, Praha: Vyšehrad 1996
- Wheatcroft, Andrew, Nevěřící. Praha: BB/art 2006
- William Montgomery Watt [online]. Cit. 20. dubna 2010. URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Montgomery_Watt
- Zástěrová, Bohumila a kol., Dějiny Byzance, Praha: Academia 1994
- Zdrálek, Vít, 300: Bitva u Thermopyl anebo White Power at work [online]. 18. 4. 2007 (cit. 23. ledna 2008). URL: <http://www.blisty.cz/2007/4/20/art33904.html>
- Židokřesťané [online]. 8. 4. 2004. URL: http://didactylos.bloguje.cz/34904_itemn.php

Seznam příloh

- 1) **Jan Victors: Vyhnání Hagary** [online]. Cit. 3. května 2010. URL: <http://www.bible-art.info/Hagar.htm>
- 2) **Jean Baptiste Camille Corot: Hagar na poušti** [online]. Cit. 3. května 2010. URL: <http://www.bible-art.info/Hagar.htm>
- 3) **Uznání Muhammada křesťanským poustevníkem Bahírou.** McManners, John (ed.), Geschichte des Christentums, Köln: Parkland 1998, 178
- 4) **Charles de Steuben: Bitva u Poitiers v říjnu 732.** Müller, Zdeněk, Svaté války a civilizační tolerance, Praha: Academia 2005, 30
- 5) **Kristus vede své vojsko do boje** (ilustrace k Apokalypse ze 14. století). Partner, Peter, Bůh válek: Svaté války mezi křesťanstvím a islámem, Praha: BB art 2003 (příl. za s. 190)
- 6) **Boj mezi křižáky a Saracény před branami Jeruzaléma** (miniatura z 15. století). Enzyklopädie der Religionen, Augsburg: Weltbild 1990, 241
- 7) **Poprava muslimských zajatců za přítomnosti anglického krále Richarda Lví srdce.** Müller, cit. dílo, 39
- 8) **Svatý František z Assisi káže před sultánem al-Kámilem.** McManners, cit. dílo, 177
- 9) **Křižák pronásledovaný Saracény** (rukopis z 13. století). Hrochová, Věra, Křížové výpravy ve světle soudobých kronik, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 261
- 10) **Křesťanský rytíř (bílé) a maurský válečník (černé) hrají šachy.** McManners, cit. dílo, 206
- 11) **Lullova misijní cesta do Tunisu.** McManners, cit. dílo, obálka
- 12) **Andrea de Firenze: Tomáš Akvinský káže nevěřícím** (freska z roku 1365). Enzyklopädie der Religionen, cit. dílo, 120
- 13) **Francisco Pradilla y Ortiz: Kapitulace Granady roku 1492.** Wheatcroft, Andrew, Nevěřící: Střety křesťanstva s islámem v letech 638–2002, Praha: BB/art 2006 (obr. 3)
- 14) **Philipp de Vigarny: Křest Maurů.** Wheatcroft, cit. dílo (obr. 5)
- 15) **Obléhání Vídně roku 1683.** McManners, cit. dílo, 181
- 16) **Nástěnná malba z kostela ve švédském Gothemu (16. století), srovnávající papeže s Mohamedem** [online]. Cit. 22. února 2010. URL: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gotland-Gothem_kyrka_wandmalerei_02.jpg
- 17) **Muhammad jako vlk v rouše beránčím, střílící své lži k nebi** (ilustrace z Antialkoránu Václava Budovce z Budova). Mendel,

- Miloš, Ostřanský, Bronislav, Rataj, Tomáš, *Islám v srdci Evropy*, Praha: Academia 2007, 315
- 18) **Napoleon v Egyptě**. Sardar, Ziauddin, *Islám*, Praha: Portál 2004, 135
 - 19) **„Bohyně Civilizace“ žehná poraženým Arabům** (1843). Mendel, Ostřanský, Rataj, cit. dílo, 77
 - 20) **Eugen Delacroix: Krveprolití na Chiu**. Hlavačka, Milan, *Dějepis pro gymnázia a střední školy 3: Novověk*, Praha: SPN 2001, 74
 - 21) **Horace Vernet: První mše v zemi Kabyľů**. Wheatcroft, cit. dílo (obr. 9)
 - 22) **Sascha Schneider: Kristus nebo Mohamed** – ilustrace z obalu knihy Karla Maye *„Pomeranče a datle“*, 1904 [online]. Cit. 22. února 2010. URL: <http://aboq.org/pics/schneider/orangen.jpg>
 - 23) **Jan Pavel II. líbá korán ve Vatikánu** [online]. Cit. 20. dubna 2010. URL: <http://www.traditioninaction.org/RevolutionPhotos/A055rcKoran.htm>
 - 24) **Syrský muftí Ahmed Hassun a vatikánský velvyslanec kardinál Giovanni Battista Morandini** při schůzce v Damašku 18. září 2006. *Lidové noviny* 19 (22. 9. 2006), 122, 11
 - 25) **Benedikt XVI. se modlí v Modré mešitě v Istanbulu** [online]. Cit. 24. května 2010. URL: http://news.bbc.co.uk/2/hi/in_pictures/6197064.stm



Příloha 1. **Jan Victors: Vyhnání Hagary**



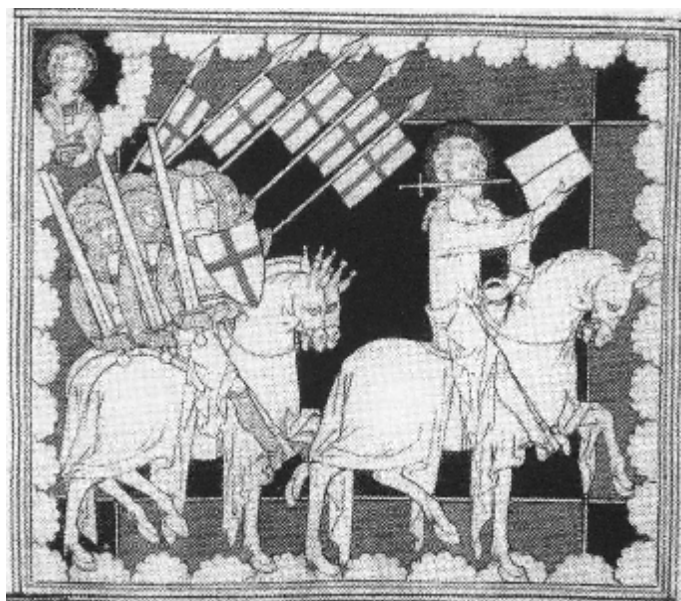
Příloha 2. **Jean Baptiste Camille Corot: Hagar na poušti**



Příloha 3. Uznání Muhammada křesťanským poustevníkem Bahírou.



Příloha 4. Charles de Steuben: Bitva u Poitiers v říjnu 732



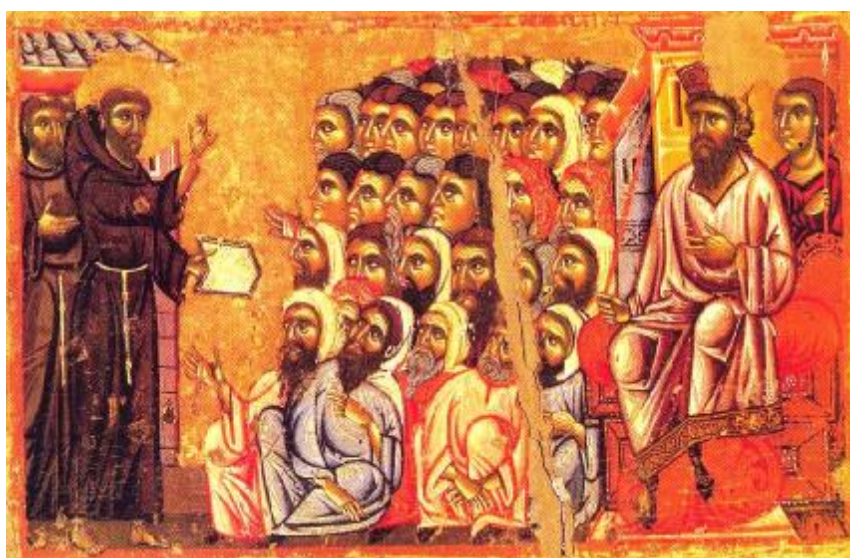
Příloha 5. Kristus vede své vojsko do boje
(ilustrace k Apokalypse ze 14. století)



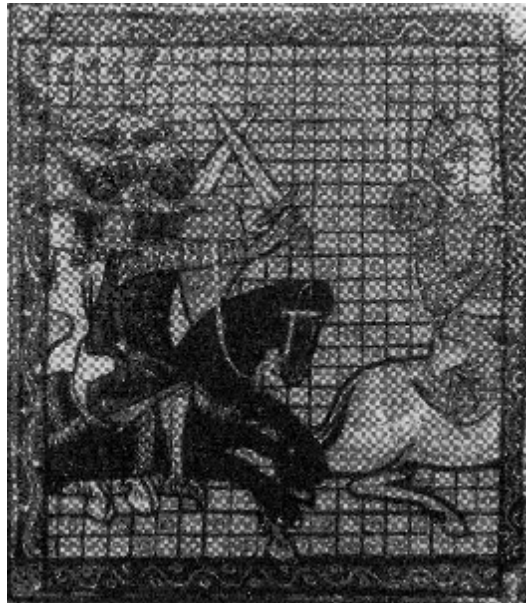
Příloha 6. Boj mezi křižáky a Saracény před branami Jeruzaléma
(miniatura z 15. století)



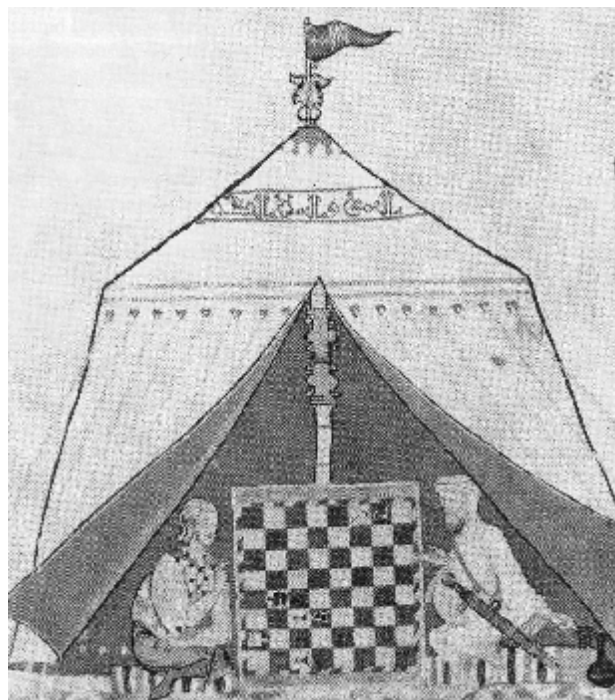
Příloha 7. Poprava muslimských zajatců za přítomnosti anglického krále Richarda Lví srdce



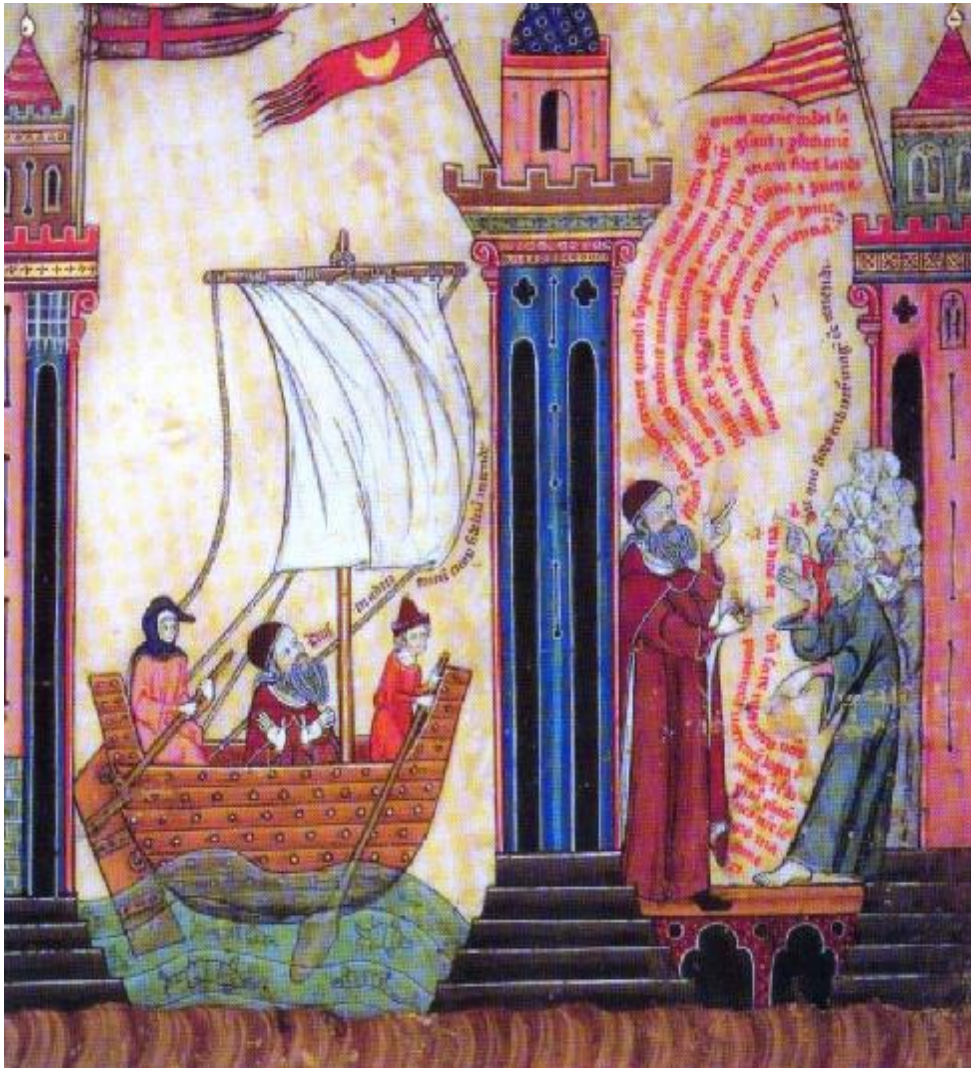
Příloha 8. Svatý František z Assisi káže před sultánem al-Kámilem



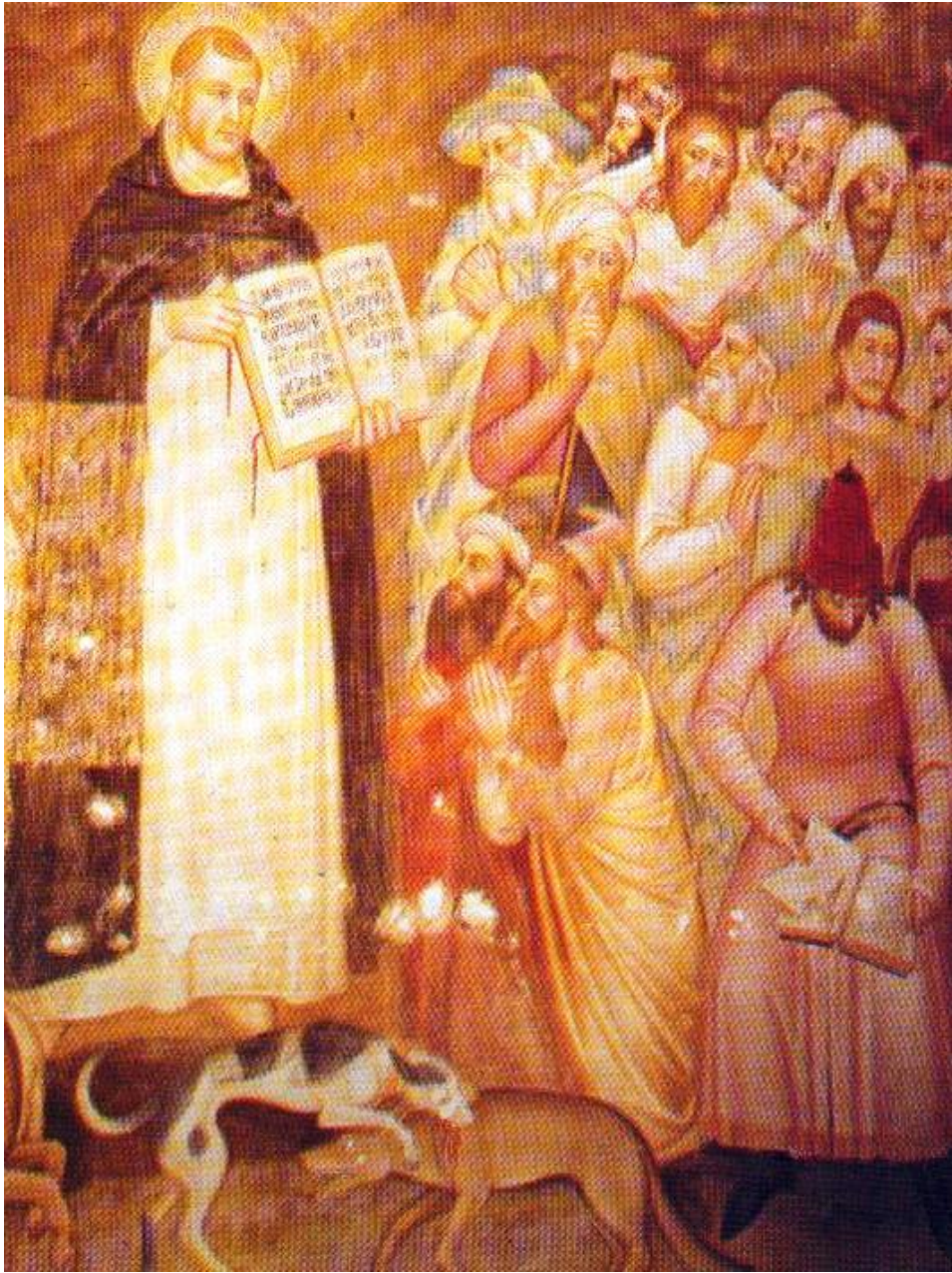
Příloha 9. **Křižák pronásledovaný Saracény** (rukopis z 13. století)



Příloha 10. **Křesťanský rytíř (bílé) a maurský válečník (černé)
hrají šachy**



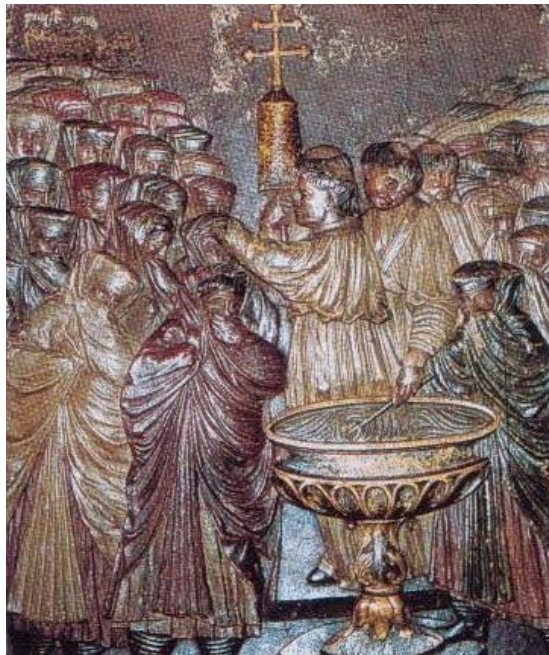
Příloha 11. Lullova misijní cesta do Tunisu



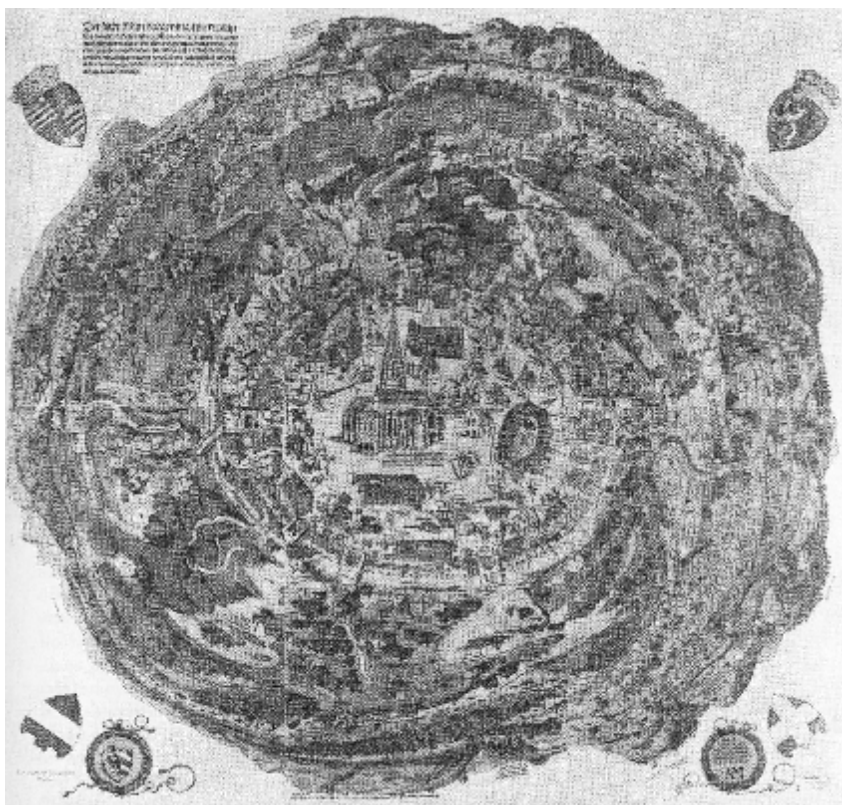
Příloha 12. Andrea de Firenze: Tomáš Akvinský káže nevěřícím



Příloha 13. Francisco Pradilla y Ortiz: Kapitulace Granady roku 1492



Příloha 14. Philipp de Vigarny: Křest Maurů



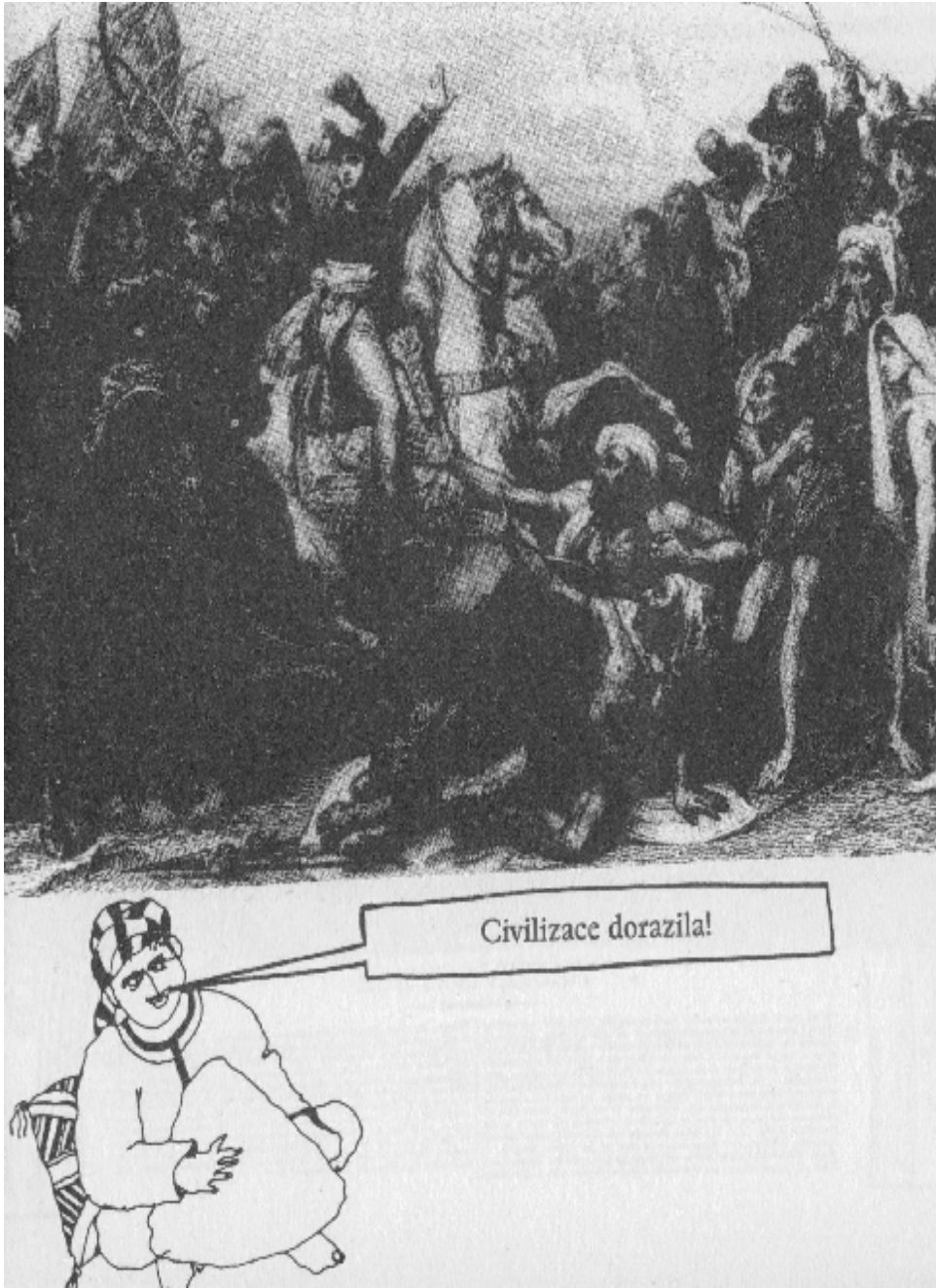
Příloha 15. Obléhání Vídně roku 1683



Příloha 16. Nástěnná malba z kostela ve švédském Gothemu (16. století), srovnávající papeže s Mohamedem



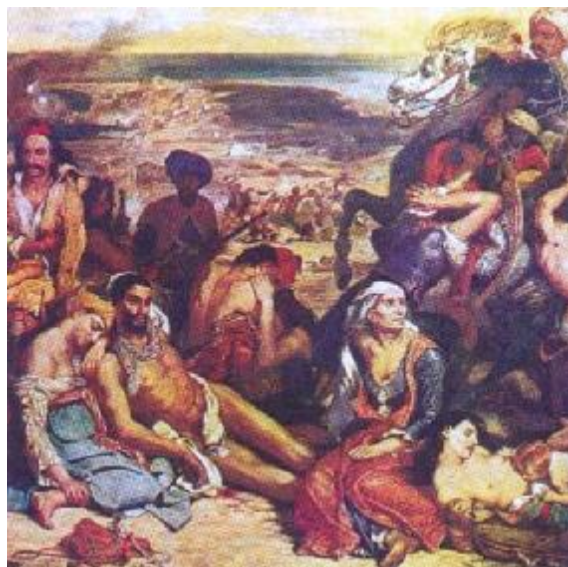
Příloha 17. **Muhammad jako vlk v rouše beránčím, střílí své lži k nebi** (ilustrace z Antialkoránu Václava Budovce z Budova)



Příloha 18. Napoleon v Egyptě



Příloha 19. „Bohyně Civilizace“ žehná poraženým Arabům (1843)



Příloha 20. Eugen Delacroix: Krveprolití na Chiu.



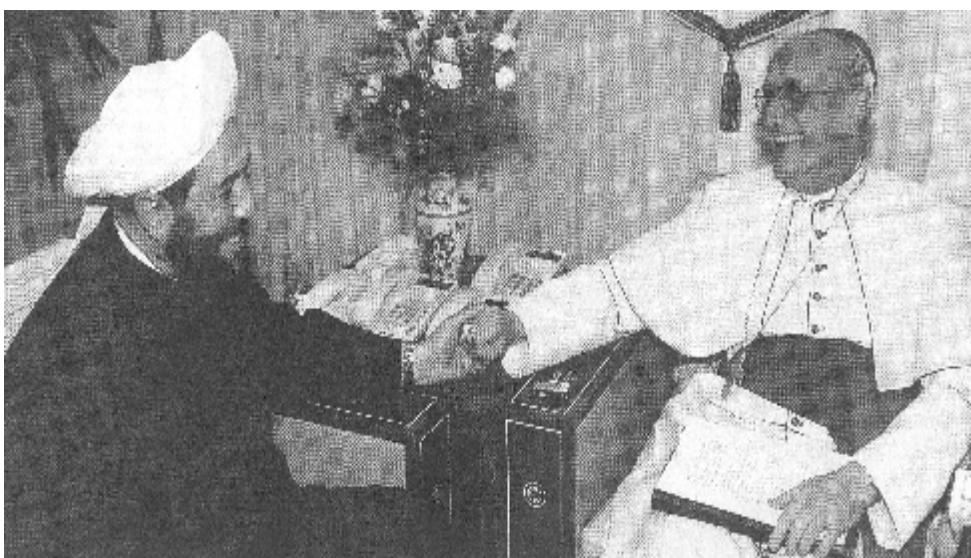
Příloha 21. Horace Vernet: První mše v zemi Kabylů.



Příloha 22. Sascha Schneider: Kristus nebo Mohamed



Příloha 23. Jan Pavel II. líbá korán ve Vatikánu



Příloha 24. Syrský muftí Ahmed Hassun a vatikánský velvyslanec kardinál Giovanni Battista Morandini při schůzce v Damašku 18. září 2006.



Příloha 25. Benedikt XVI. se modlí v Modré mešitě v Istanbulu