

**Demokracie a islám:  
náboženské předpoklady demokracie v islámu**

Maturitní práce z Humanitních studií



Student: Jan Havelka  
Vedoucí maturitní práce: Mgr. Miroslav Pešek

2018

# Obsah:

<b>1. Úvod</b>	<b>2</b>
<b>2. Předpoklady historické</b>	<b>3</b>
Osoby zakladatelů	3
Raná umma a prvotní církev	5
První staletí církve	5
První staletí ummy	7
Středověké universum, svévolný Bůh Kalvínův a moderní pojetí občanských svobod	7
Z dogmatika liberálem?	9
Osvícenství a poreformační proměna náboženství v Evropě	10
Moderní islám - islámská reformace?	13
Nová situace - hmotné a mocenské předpoklady duchovní proměny	14
Reformismus - vysoký vs. nízký islám	15
<b>3. Ideje a instituce</b>	<b>17</b>
Sekularizace	18
Islám a “světskost”	18
Příčiny (o Tawhídu)	19
Clare et distincte	20
Jak odloučit církev, která neexistuje?	21
Právo	22
Islám a právo	22
Kořeny náboženského práva	23
Nomokracie vs. právní stát	24
Lidská práva	25
Odvážná teologie a zákonodárná moc člověka	26
<b>4. Závěr</b>	<b>29</b>

# 1. Úvod

Tato práce se snaží mapovat to, co v názvu souhrnně nazývám náboženskými předpoklady demokracie. Tyto předpoklady se dělí do několika kategorií, z nichž nejvýznamnější jsou následující tři: předpoklady historické, předpoklady ideové (v náboženském kontextu lze také užít slovo teologické) a předpoklady institucionální. Jejich dělení je však nutně neostré (není institucí bez idejí, ideje se v průběhu historie pod tíhou událostí proměňují apod.), a tak ani dělení textu dokonale neodpovídá navrženému vnitřnímu rozdělení předpokladů.

Spíše než o hlubokou analýzu jednoho typu jde v této práci o pokus usouvstažnit různé aspekty náboženské tradice a jejich vztah k přemýšlení o společnosti, státu a právu do jednotné stavby.

V části historické se budu také věnovat dějinám křesťanství. Zprv proto, že právě prostor utvářený křesťanstvím, především jeho dvěma západními větvemi, katolictvím a protestantstvím, se stal kolébkou a “přirozeným biotopem” moderní (liberální) demokracie. Druhým důvodem je příbuznost obou náboženství. Dynamika proměn v jednom z nich nám může pomoci porozumět proměnám druhého a naopak.

Část práce věnovaná institucím (v širokém slova smyslu) pojednává o klíčových procesech a institucích ve společnosti (sekularizaci a právu) se snahou osvětlit náboženské pozadí, které nutně ovlivňují jejich podobu. Právě zde se pokusím v několika variantách nastínit důsledky základních tendencí islámského teologického myšlení pro myšlení státoprávní a společenské. Ústředním pojmem této části je dogma o jedinství Boží, arabsky *tawhid*.

Části historické jsou v některých částech spíše popisné (osoby zakladatelů, raná umma a prvotní církev), aby vytvořily prostor a připravily materiál pro pozdější návrat. Vzhledem k tomu, nakolik je jich využito, se to může jevit nepřiměřené, avšak považuji je za významné, a tak jsem se rozhodl ponechat je v celém rozsahu.

Jinde jsou části historické okamžitě interpretující, a přecházejí tak k předpokladům ideovým. Z toho důvodu nemají ideové předpoklady úplně samostatný oddíl, neboť se prolínají celou prací a je velmi těžké je oddělit a zároveň nevytrhnout z kontextu.

Závěrem bych neměl opomenout také skutečnost, že v rozporu s kvantitativním zastoupením Arabů mezi muslimy zužují velmi často pozornost na Blízký východ, případně arabský svět.

Zároveň se však snažím mapovat myšlenkové a dějinné dědictví, které sdílejí muslimové z velké části celosvětově, a proto mi přijde legitimní ze svých úvah vyvozovat závěry s obecnější platností. Jistou omluvu mi snad dává i výhradní postavení arabštiny a historický význam Blízkého východu pro formování islámu.

## 2. Předpoklady historické

V několika následujících kapitolách z dějin křesťanství se pokusíme pojmenovat klíčové procesy v náboženském myšlení křesťanství a islámu a připomenout události, které jsou jejich příčinami, či naopak důsledky. Reprezentativní pro nás budou především čtyři momenty a jejich důsledky - vznik křesťanství, vznik islámu, reformace a její vliv na Evropu a vývoj islámu v posledních staletích.

### Osoby zakladatelů

Cosí velmi důležitého o islámu a křesťanství nám prozradí pohled na život a působení zakladatelských osobností. Neboť se mi zdá, že na nich (na jejich obrazech v obou tradicích) lze jeden podstatný rozdílný rys dobře dokumentovat.

Že se zde musíme opírat o zdroje náboženské, snad ne vždy naprosto důvěryhodné co do historicity popisovaných událostí, je v tuto chvíli druhotné, neboť více než jak Muhammad a Ježíš žili, nás zajímá, jak jejich život a učení vnímali jejich současníci a první generace následovníků, neboť právě srze ně se nám jejich obraz zachoval. Nemusíme se tedy pro tuto chvíli bát důvěřovat tradičním verzím těchto příběhů.

Na úvod si stojí za to povšimnout zřetelných podobností mezi oběma muži. Oba jsou to výrazně charismatičtí kazatelé, kolem nichž se brzy začaly formovat skupinky následovníků. Ve vnímání jejich postavy u současníků (i u nich samých) hraje roli předobraz starozákonních proroků<sup>1</sup>. Oba zažijí, že “žádný prorok není vítán ve své vlasti”<sup>2</sup>, když ani

---

<sup>1</sup> Hrbek, I. *Muhammad a Korán*, s. 83-85 in: *Korán*. Přeložil Ivan HRBEK. Praha, Československý spisovatel, 2012.

<sup>2</sup> Lk 4,24

*Citace z Bible jsou v této práci bez výjimky uvedeny ve znění českého ekumenického překladu a uváděny ve zkratkách běžných pro odkazování na biblické texty:*

Ježíš ve svém rodném městě a nakonec ani v Jeruzalémě, ani Muhammad původně v Mekce, nenajdou příliš pochopení.

I témata jejich promluv jsou velmi podobná. Kritizují stávající společenský řád a nabádají bohaté, aby nezapomínali na chudé, nemocné, vdovy a sirotky. Ústředním motivem jejich působení je v obou případech změna času, příchod Božího království a konec světa<sup>3</sup>. Lišili by se snad jen v tom, že Muhammad více zdůrazňoval a barvitě líčil motivy posledního soudu<sup>4</sup> a Ježíš krom obrazů o posledním soudu<sup>5</sup> má i méně spektakulární motivy přicházejícího království.<sup>6</sup>

Muhammad je však více než Ježíš svou osobou historicky a mocensky vpleten do světa. Už jeho původ je jiný. Jeho strýc Abú Tálíb byl hlavou rodiny Hášimovců<sup>7</sup>, části kmene Kurajšovců, který v té době v Mekce vládl. Ježíš naproti tomu nemá žádné rodinné vazby, o něž by se v životě mohl reálně opřít.

Rozdílný byl i pozdější vývoj. Přestože představy Židů Ježíšovy doby o tom, jak má vypadat mesiáš, by měly zřetelný mocenskopolitický rozměr (osvobození od římské nadvlády a znovunabytí samostatnosti), Ježíš tuto roli nikdy nepřijal.

Muhammad v reakci na represe “mekkánského establismentu” vůči muslimům zahájil regulérní konflikt, kterému nechyběly ani vojenské epizody - loupež v Nachle (prosinec 623 nebo leden 624), bitva u Badru (624), bitva u Uhudu (625) a další.

Je však na místě zdůraznit, že v tom nelze vidět důkaz o Muhammadově násilné povaze nebo z toho snad odvozovat zákonitost spojení mezi islámem a násilím. Zatímco Ježíš se stal obětí víceméně jednorázové akce, Muhammad musel čelit systémovému útlaku a bezpráví a mohl svým souvěrcům dopomoci k důstojnějším životu na úkor mekkánských utlačovatelů.

Stejný rozdíl, jenž byl patrný u jejich původu, lze pozorovat i v momentu, kdy opouštějí tento svět. Ježíš se stane jednou z nevinných obětí římské moci a je narychlo pohřben “v hrobce,

---

*Lk - Lukášovo evangelium, J - Janovo evangelium, Mt - Matoušovo evangelium, M - Markovo evangelium apod.*

<sup>3</sup>Hrbek, I. *Muhammad a Korán*, s. 89-92 in: *Korán*. Přeložil Ivan HRBEK. Praha: Československý spisovatel, 2012.

<sup>4</sup> Motivy posledního soudu jsou významné mimo jiné v súdech: 80 - *Zakabonil se*, 87 - *Nejvyšší*, 99 - *Zemětřesení*, 81 - *Svinutí*, 82 - *Rozpuknutí*, 84 - *Rozštěpení*, 100 - *Pádící*, 101 - *Roztříštění*, 103 - *Osud*, 88 - *Zahalující*.

<sup>5</sup> Na největší souvislé ploše je toto téma pravděpodobně v 24. a 25. kapitole Matoušova evangelia.

<sup>6</sup> Mk 1:14-15, Matouš 4:17, Lk 17:21,

<sup>7</sup> Příslušností k tomuto rodu se pyšní také současný jordánský panovník Abdalláh II. a mezi léty 1921 a 1958 vládly panovníci z rodu Hášimovců také v Iráku.

kteřá byla nedaleko.”<sup>8</sup> Učedníci “ho opustili a rozutekli se”,<sup>9</sup> opakovaně ho zapřeli.<sup>10</sup> Po jeho smrti to nebyla odvážná skupinka reformátorů, ale “byli ze strachu před Židy shromážděni za zavřenými dveřmi.”<sup>11</sup>

Když pak téměř přesně 600 let po Ježíšovi umírá roku 632 o mnoho pokojněji (na klíně své milované ženy Aiši) Muhammad, není již nejen v Mekce, ale prakticky na celém Arabském poloostrově síla, která by mohla ohrozit sílu islámu jako Araby sjednocujícího elementu. Několik povstání se po Prorokově smrti opravdu uskuteční, ale první chalífa Abú Bakr je během svého vládnutí všechny potlačí.

Typově stejnou odlišnost mezi Ježíšem a Muhammadem lze pozorovat i na skutečnosti, že zatímco Ježíš zůstal podle tradice celý život bez ženy a nezanechal tedy žádných potomků, ba podle většiny křesťanů neměl ani sourozence, Muhammad měl žen několik a jeho někteří potomci (synové, vnuci a pravnuci jeho dcery Fátimy a bratrance Alího) posléze výrazně zasáhli do dějin islámu jako vůdčí postavy největšího nesunnitského směru, šiitského islámu. Muhammad zanechává světu nový *dín* - nové náboženství, novou civilizaci, stát, zákon -, ba dokonce zanechává také potomstvo a příbuzenské vztahy, které budou tuto říši nadále ovlivňovat (1. chalífa Abú Bakr je nejen Muhammadův přítel, ale také tchán, otec jeho milované ženy Aiši). Po Ježíšovi zbude pár desítek či stovek následovníků, kteří s nasazením vlastního života začnou kázat Krista vzkříšeného.

## Raná umma a prvotní církve

Od událostí předchozí kapitoly nelze oddělit vývoj obou náboženských obcí v prvních staletích. Pozoruhodné je srovnání jejich politických úspěchů, neboť tyto zkušenosti jsou diametrálně odlišné a nutně musely mít vliv na sebepochopení obou náboženství.

### První staletí církve

Příběh křesťanství je, domnívám se, v hrubých rysech znám. Okolo roku 30 n. l. je na pahorku Golgota nedaleko města Jeruzalém popraven potulný rabbi Ješua z Nazareta. Podle tradice je popraven z nátlaku a na obžalobu Malého Synedria, ale poprava samotná je plně v režii zmocněnců římského impéria, neboť toto území je v oněch letech jako prokurátorská

---

<sup>8</sup> srv. Jan 19,42

<sup>9</sup> Mt 26, 56

<sup>10</sup> Mt 26,69-75

<sup>11</sup> Jan 20,19

provincie Judea závislým územím Římské říše. Ježíšovi učedníci však poté přicházejí se svědectvím o Mistrově zmrtvýchvstání. Po čtyřiceti dnech vystoupí vzkříšený Kristus na nebesa. Dalších deset dní na to sesílá Ducha svatého, a tak vzniká církev.

Po velkopáteční zkušenosti se silným *již existujícím* státem přichází ještě před vstupem do “velkého světa římských velkoměst” (Řím, Alexandrie, Antiochie, Konstantinopol) prvomučednická zkušenost střetu s *již existujícím* náboženstvím v příběhu Štěpánově.<sup>12</sup> Z ní se pak rodí i způsob kulturního a kultického vyjádření této zkušenosti vzdoru proti moci státní (i náboženské) v osobě *Martyra*, svědka nové víry a mučedníka.

Křesťanství však na Řím a židovství rozhodně zdaleka jenom nedoplácí. Jsou to právě židovské komunity ve větších městech impéria, kolem nichž se rodí první křesťanské obce. A je to právě “římanství” Pavla z Tarsu (nejen jeho občanství, ale také helénské smýšlení a vzdělání), které Pavla vede skrze misie k pohanům a dává mu možnost formulovat novou zvěst obecně srozumitelným jazykem. (Křesťanství se stává univerzalistickým náboženstvím, avšak *universem* je mu - v typicky římské zkratce - *impérium*.)<sup>13</sup>

Poté přichází rok 64, požár Říma a Neronovo pronásledování křesťanů. První akt záměrného systémového bezpráví proti křesťanům jako skupině. A brzy na to (roku 66) přichází povstání v Jeruzalémě, které však končí neúspěchem a v roce 70 při něm dojde ke zničení Chrámu. Následkem toho se Židé jako vzpurná skupina stávají terčem represí a různých ústrků, a tak křesťané pocítí potřebu vymezit se vůči Židům. Navíc tím utrpí Jeruzalém jako náboženské centrum křesťanství, čímž se nové náboženství zbaví poslední význačné spojnice se svou minulostí. Podobné důsledky má i povstání Bar Kochbovo v letech 132 - 135.

V následujících staletích jsou křesťané jednou tolerovanou, jindy pronásledovanou menšinou. Dvě velké vlny pronásledování proběhnou v půli 3. století. Třetí pak těsně před zrovnoprávněním probíhá od roku 303 za vlády císaře Diokleciána.

Tato politika je však vzápětí přerušena Galériovým tolerančním patentem z roku 311, a poté jednou provždy ukončena vydáním Ediktu milánského roku 313.

Tímto konstantinovským zlomem vstupuje křesťanství do nové epochy svých dějin a mnohé z toho prvního období možná časem zapomene. Přesto je potřeba mít na paměti, že texty té nejvyšší teologické vážnosti (evangelia, epištoly a spisy církevních otců) vznikají právě v

---

<sup>12</sup> 6. kapitola *Skutků apoštolů*

<sup>13</sup> Marksches C. *Mezi dvěma světy: Dějiny antického křesťanství*. Přeložila: Kateřina Rynešová. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 13 -15

tomto prvním období, kterému dominuje zkušenost, že pravý domov křesťanů není v tomto světě, ale v nebi u jejich nebeského otce a že státní správa je cosi lidského se všemi chybami, které z toho plynou.

### **První staletí ummy**

Islám má z tohoto pohledu osud velmi odlišný. Když umma pod vedením prvního Chalífy Abú Bakra potlačí rebelie na území Arabského poloostrova, může se vrhnout do konfliktů se sousedy. Roku 636 vítězí nad údajně dvojnásobnou převahou byzantských vojsk. Do roku 642 si pak vojska pod vedením Umarovým (2. chalífa: 634 až 644) podmanila Palestinu(640), Sýrii (634), Persii i Egypt. Za chalífátu Umajjovců došel územní vliv islámu dalších velkými změn. Do roku 705 byla pod jejich vlivem již značná část Maghribu a roku 711 překročili Gibraltar<sup>14</sup>. Následně si podmanili i značnou část dnešního Španělska a Portugalska<sup>15</sup>, odkud byli vyhnáni až s dovršením reconquisty roku 1492.

Zdálo by se, že vše je jasné. Nová víra je ta pravá, a proto ji Bůh pomáhá i v konfliktech mocenských. Lidé cítí, že přicházejí lepší a spravedlivější poměry, a tak dobyvatele vítají jako osvoboditele. Staré říše, Byzanc a Sásánovská Persie, nebyly v kondici, aby mohly nového hráče za jeho rozpínavost potrestat. Islámská zkušenost je přes vnitřní spory dosti jednoznačná. Islám je nové, pravdivější a poslední Boží sebezjevení skrze slovo a úspěchy vojenské jako by byly stvrzením Boží přízně.

## **Středověké universum, svévolný Bůh Kalvínův a moderní pojetí občanských svobod**

Zásadní zlom v evropském myšlení o státě přichází s reformací. Nejpatrnější je tato změna v kalvinismu. Abychom však tuto změnu pochopili, musíme si připomenout, jak o Bohu, o světě a v důsledku toho i o státě a moci přemýšlel středověk.

Ve středověku byl svět vnímán jako hierarchický řád, celek, jehož ústředním bodem a pořádacím principem byl Bůh. Středověký svět byl *universum* - to, co jest *ad Unum versum*, obrácené k Jednomu.

---

<sup>14</sup>Gibraltar při této události získal své jméno. Vznikl z arabského *Džabal Táriq* (hora Tárikova), jak byla skalnatá hora poblíž průlivu pojmenována na počest vůdce první muslimské výpravy do Španělska.

<sup>15</sup> Z toho období nám zbyl územní název Andalusie z arabského *Al-Andalus*, což bylo jméno užívané pro část Pyrenejského poloostrova ovládanou muslimy.



Tento Bůh byl také pochopitelný. Byl to Bůh rozumný, sám sebou vřazený do kategorií logiky přístupných lidskému rozumu. V takovém světě byl i stát součástí hierarchie - svatého řádu, byl skutečnost sakrální, zakořeněnou v náboženském pohledu na svět.

Bůh reformační, obzvláště Kalvínův, již není součástí žádného takového řádu. Jeho vůle je svrchovaná, na našich skutcích i našem pochopení nezávislá. Je-li člověk spasen, je věcí pro nás záhadného rozhodnutí, které nemůžeme ovlivnit. Ospravedlnění není garantováno žádnou ze služeb církve. Není cesty, jak si spásu zasloužit, je možno pouze věřit a doufat v milost Boží.

Protestantismus je radikálním “zbibličtěním” křesťanství. Odmítá tradici katolické církve a s ní i dědictví antické filozofie ve všech bodech, kde je v rozporu s biblickou zvěstí. S tím odmítá také jakoukoli autoritu ve věcech víry krom Písma samého a pro ten účel uschopňuje teoreticky každého věřícího k výkladu Písma.<sup>16</sup> Není již potřeba kněží jako odlišného stavu, naopak kněžství je úkolem všeobecným.

Také důkazy Boží existence od Tomáše Akvinského a Anselma z Canterbury přestávají být věrohodné, a to nikoliv proto, že by se našla skulina v jejich logické stavbě, ale protože jimi dokazovaný Bůh není “Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův”, absolutní osobnost podle své vůle zasahující do dějin. Bůh, jehož existenci scholastika dokazovala, byl něco, nad co nic většího nelze myslet, příčina veškerého pohybu, prvotní příčina, cíl a poslední určení veškerenstva. Takového Boha však již reformační křesťanství nehledá.

*“Jeho vůle je pro člověka nezbadatelná jak vůči veškerenstvu, tak vůči člověku. Známost o něm nepřináší člověku rozum, ale biblické zjevení. Umná stavba katolického vesmíru se rozložila. Zmizela hierarchie duchů, zvedající se od přirozeného člověčenství ke světcům a nad ně ke kůrům andělským. Je tu nyní jednorozměrný svět, od svého Stvořitele hluboce oddělený vzpourou lidského hříchu, a nesouvisí s ním žádným jiným poutem než jeho slitovnou milostí.”<sup>17</sup>*

---

<sup>16</sup> S tím souvisí i zásluhy reformace o překlady Bible do národních jazyků (Lutherův překlad do němčiny), šíření vzdělání, rozvoj školství a knihtisku. Zatímco v katolicismu mohlo stačit, když byl v komunitě jeden vzdělaný kněz, který všem ostatním vysvětlil, jak to je, v protestantismu vznikla neodiskutovatelná a v ideové oblasti zakotvená potřeba vzdělat široké vrstvy. Stejně to však platí obráceně. Možná víc než knihtisk Lutherovi vděčí Luther knihtisku, neboť pokud by vystoupil v poměrech před Gutenbergem, sotva by jeho myšlenky došly tak masového a rychlého uznání. A vůbec celá myšlenka “duchovního individualismu” je spojena s možností alespoň částečně individualizovaného přístupu k duchovním pramenům.

<sup>17</sup> Komárková B: *Původ a význam lidských práv*, Praha, SPN, 1990, s. 85-86

Protestant již nemůže usilovat o výstup po této hierarchii. Jediné, co ho může zachránit, je upřímná víra a pokorné přijetí Boží milosti. O své spáse není rituálně ujišťován svátostmi až magického charakteru, jak tomu bylo u katolíků, musí se daru milosti zmocnit subjektivně, niterně a individuálně, přičemž nemá jediné objektivní záruky krom biblické radostné zvěsti. Když je Bůh nepochopitelný a na světě nezávislý, pak je i svět více oddělen od Boha, je desakralizován. V takovém světě musí stát, který zčásti ztratil zakotvení v náboženství, hledat legitimitu jinde.

A tady přichází kalvinismus s dalším biblickým motivem - smlouvou. Bylo možné se při tom odvolat na několik biblických pasáží, mimo jiné na starozákonní příběh z 1. knihy Samuelovy.

Když Samuel, od Hospodina jeho matkou vyprošený, Hospodinu zasvěcený ke službě v chrámu a nakonec Hospodinem povoláný k vedení lidu Izraele, zestárne, ustaví své syny na místo sebe.

Ti však nejsou dobrými správci. Izraelští starší se shromáždí a žádají Samuela, aby nad nimi ustanovil krále. Ten, ač váhá, nakonec uposlechne vůli lidu, posvěcenou Hospodinem, a za krále ustanoví Saula. „Hle, uposlechl jsem vás ve všem, oč jste mě žádali, a ustanovil jsem nad vámi krále.“ (12,1) Král tedy není nezpochybnitelná organická součást světového řádu. Vychází z vůle lidu, ba co víc, může být svržen. „Jestliže však budete kupit zlo na zlo, budete smeteni jak vy, **tak váš král.**“ (12,25)

Kalvinistická kritika moci se však vcelku pochopitelně neodehrávala v Ženevě nebo v jiných centrech kalvinismu, ale na územích, kde kalvinisté žili pod nadvládou jinověrců. Z toho důvodu je významný kalvinismus ve Francii (Hugenoti) a především v Anglii (Puritáni), kde se duchovní zkušenost protestantismu spojila s právní tradicí omezování panovníka ústavní cestou (*Magna Charta Libertatum*). Není divu, že nejstarší moderní demokracie vznikla na území, kde prvními osadníky byli právě puritánští utečenci z Anglie.

### **Z dogmatika liberálem?**

Celá dobře znějící teorie potřebuje však ještě jedno místo překlenout. Jak je možné, že fundamentalisté a dogmatici, kteří v raných fázích své existence byli spíše nepřáteli občanských svobod, se nakonec stali jejich zastánci a přáteli?

Tady si na pomoc můžeme vzít Humeovo dělení na pověru a enthusiasmus (*Of superstition and Enthusiasm*, 1742),<sup>18</sup> které v této souvislosti zmiňuje cambridgeský a později také pražský profesor sociologie Ernest Gellner.

*“Enthusiasté podnikli na společnost velké nájezdy a vlastně na nějaký čas zvítězili. Nakonec však byli poraženi, i když ne rozdraceni. Společnost jako celek dala přednost kompromisu, částečnému zachování pověry, kněžské moci, rituálu i s omezenou mocí a navíc kombinovanému s tolerancí extremistických entusiastů, kteří byli nuceni vzdát se svých ambicí na uskutečňování pozemské spravedlnosti v případě nutnosti vojenskou či politickou silou a místo toho se obrátili k pacifismu a toleranci.”*<sup>19</sup>

Zčásti se jejich náboženská horlivost obrací k ekonomickým aktivitám, které tak vykonávají s čistou, platonickou, nestrannou zřítností<sup>20</sup>, která pak vede k unikátní pracovní etice a kumulaci kapitálu, jež dají vzniknout modernímu hospodářství.

Všeobecné kněžství, kdy jsou všichni jaksí přímo napojeni na ústřední doktrínu i základní náboženskou zkušenost, vede v první moment k veliké horlivosti až neměřitelnosti a k všeobecnému náboženskému probuzení. V druhé fázi však právě proto, že pro posvátné není vyhrazena speciální instituce, náboženské cítění vychládá a otevírá cestu sekularizované společnosti. Cesta k tomu je však dlouhá.

## Osvícenství a poreformační proměna náboženství v Evropě

Významným procesem evropských duchovních a intelektuálních dějin je bezpochyby také osvícenství, hnutí aktivní především od poloviny 17. století do konce století osmnáctého. Máme ve zvyku spojovat si jej s důrazem na rozum, s kritikou církve i společenských poměrů. Jako pokusy o realizaci osvícenských myšlenek tradičně jmenujeme osvícenecký

---

<sup>18</sup> Podle Hume existují dva základní typy náboženského života - pověra a enthusiasmus. Enthusiasmus (v Evropě typický představovaný protestanty) se vyznačuje důrazem na nezprostředkovanost, všeobecné kněžství, Písmo a přísnou (puritánskou) osobní morálku. Z toho důvodu je ve svých počátcích “enthusiastický”, neboť všichni jako by měli bližší a důvěrnější vztah k nosným idejím hnutí.

Pověra (blízka katolictví) se naopak zakládá na přidružování dalších bytostí k Bohu, zprostředkování a kněžskou hierarchie. Běžný věřící je tak na náboženský život napojen skrze “specialistu”, díky čemuž nemusí své náboženství prožívat tak živě a může být více upokojen.

<sup>19</sup> Gellner, E: *Podmínky svobody: občanská společnost a její rivalové*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997, s. 44-45

<sup>20</sup> tamtéž, s. 45

absolutismus Josefa II. v Habsburské monarchii a Friedricha II. v Prusku ale také Velkou francouzskou revoluci.

Zde se však pokusíme podívat na proměny náboženství v osvícenském myšlení. A je to proces složitější než jednoznačný úpadek vlivu z důvodu, že se “začal používat rozum”. Je-li totiž něco podezřelého na představě, kterou obecně máme ohledně našeho západního světa, je to především předpoklad, že “sekulární” věda je příčinou sekulární kultury. Že totiž rozvíjející se věda způsobila, že již nebylo nadále možno myslet a věřit tak, jak se až doposud myslelo a věřilo.

Ve skutečnosti máme dobré důvody takovou představu zpochybnit. Věda sama o sobě má původně odůvodnění teologické a právě až sekulární kultura udělala pro výsledky sekulární vědy prostor v širších vrstvách než tomu bylo před tím, kdy šlo o záležitost pouze několika znalých.

Abychom však pochopili, kde tato proměna začala, musíme se vrátit k událostem popisovaným v minulé kapitole. Protestantismus zproblematizoval naši představu o poznávání Boha. Boží vůle je svobodná, suverénní a svrchovaná. Ta našemu poznání nepřísluší. Na druhou stranu, když byl Bůh odstraněn z přírody (filozofické vyjádření této zkušenosti lze hledat v Descartesově dělení na *res cogitans* a *res extensa*), je možné pustit se do zkoumání světa novým způsobem. S možností větší specializace, neboť vědecký rozum provedl sebeomezení a vzdal se nároku zodpovězení otázek spásy. Vědecké bádání se tak z důvodů teologických stalo sekulární činností.<sup>21</sup>

*“Novověká přírodní věda byla ve svém metodickém sebeomezení, ve své důvěře v rozum, a dokonce ve svých “nejvyšších zákonech” zdůvodněna theologicky. Díky tomu lze pochopit, že v žádné jiné epoše nebylo vynaloženo tolik námahy a důvtipu na pokusy dokázat Boží existenci jako v době mezi Descartem a Kantem.”*<sup>22</sup>

Vědecká racionalita již pochopila, že do věcí spásy raději nebude zasahovat, zároveň však byla stále ještě silně spojena s náboženstvím, přinejmenším v tom, že Bůh byl garantem platnosti čistě rozumových soudů, a proto se stále nevzdala snahy dokazovat Boží existenci. Vůbec celá představa přírodních zákonů, kterých se náš rozum může dobrat, předpokládá jistého stvořitele, zákonodárce nebo alespoň jistý rozum v přírodě.

---

<sup>21</sup>Eliade, M. *Dějiny náboženského myšlení IV*. Praha, OIKOYMENH, 2007. s.433

<sup>22</sup> tamtéž, s. 434

Avšak kauzální závislost zde platí opačně, než bychom dnes snad měli tendenci soudit. Náboženské cítění a duchovní zkušenost předchází sekulární vědě a ne naopak. Ne argumenty a vědeckými důkazy se mění klima doby, ale tím, že duchovní klima přisoudí takovému myšlení vážnost, se věda stává významnou. Také se tvrdívá, že příčinou náboženské tolerance a nového duchovního naladění Evropy byla zkušenost náboženských válek. Jenže také toto tvrzení je přinejmenším zkratkovité. Jakkoli nechci v nejmenším zmenšovat hrůzu a lidskou působivost, kterou tyto události na tehdejšího člověka museli mít. I zde mi přijde, že pouze právě skrze pochopení změny náboženského cítění lze vysvětlit, proč se náboženské války staly předmětem reflexe a součástí “zakládacího mýtu evropské náboženské tolerance”. Pouze ve světě, kde spása jednotlivce začíná mít zřetelný individuální a niterný rozměr, je možno spokojit se s danou situací, kdy garant mé spásy není jednoznačnou a vládoucí celospolečenskou autoritou.

Dalším s protestantismem (v Humeově terminologii s náboženským entusiasmem) související rys je jisté vychladnutí náboženského cítění, které nutně přichází po období rozvířených náboženských citů. Argument nerozumnosti nábožensky motivovaných rozporů je pramálo platný k přesvědčení člověka, který aktuálně úzkostlivě prožívá otázku vlastní spásy.

Ať už je to však se zkušenostmi náboženských válek jakkoli, nelze popřít, že spojením přílišné metafyzičnosti a náboženskosti osvobozeného rozumu s hrozivou zkušeností náboženských válek vzniká jednak nárok na tzv. “rozumové náboženství” a zároveň představa, že “*v zájmu míru se náboženství musí vyhýbat sporu teologů.*”<sup>23</sup> Z toho vznikne přesvědčení, že křesťanství má být především rozumné, což v dobovém myšlení automaticky znamená také morální.

Také tehdy, když se mluví o Velké francouzské revoluci jako o artikulaci ideálů osvícenství a vzniku nové epochy (o VFR se mluví jako o začátku “dlouhého 19. století” 1789 - 1914, nebo také jako o začátku věku ideologií), lze za tím spatřovat znovu důsledky reformací započaté přeměny náboženského cítění.

Protestantismus s ideálem všeobecného kněžství potřeboval gramotného věřícího a zároveň jazyk, kterým by bylo možno Písmo (jediný zdroj pravého poučení o věcech Božích) zprostředkovat běžným lidem. A tak se protestantizace Evropy zasloužila jak o šíření

---

<sup>23</sup> tamtéž, s. 435

gramotnosti, tak o formování a kultivaci národních jazyků (mj. Lutherův překlad Bible do němčiny). Tím však také připraví jak nástroje, tak i posluchače pro hlasatele nových “sekulárních náboženství”, především nacionalismu. Nejde však (i to se snažím naznačit pojmem “sekulární náboženství”) o konec náboženství a náboženskosti v pravém slova smyslu. Když totiž Velká francouzská revoluce přijde s nároky *liberté, égalité, fraternité*, nečiní nic jiného, než že doslovuje, či znovu vyslovuje, ty nejzákladnější pojmy novozákonní zvěsti.<sup>24</sup>

Pokud bychom chtěli vliv osvícenství na politiku hodnotit v oblasti náboženství, musíme přiznat, že došlo k “odcírkevnění”, nikoli však “odnáboženštění”. Naopak náboženský charakter samotné politiky je velmi silný. Stejně tak i právní řád s jeho základem “Prohlášením práv člověka a občana” získává jistý náboženský nádech.

Evropě se tak smyslotvorné příběhy přesunuly z oblasti náboženství do politické sféry. Ať už šlo o demokratický étos občanských ctností nebo nacionalismus. Kolem nich se později vytvořily moderní národní státy se svými “obrozenými” kulturami.

Proces, při němž se náboženství (nejen výše zmíněné evangelijní motivy, ale i jiné prvky náboženskosti - např. eschatologické představy marxismu o budoucí bez třídní společnosti nebo zavedení kultu Nejvyšší bytosti již v průběhu VFR) skryla do sekulárních kulis, pomohl křesťanské Evropě stát se Evropou takovou, jak ji známe dnes. Právě sekulární náboženství (nacionalismus, marxismu, liberalismus) pomohla vybudovat sekulární politiku, jakkoli jejich nenáboženskost byla více než pochybná

## Moderní islám - islámská reformace?

Když se mluví o tom, že islám potřebuje vlastní reformaci a osvícenství (případně že potřebuje přijmout jejich plody), myslí si lidé, že jde o požadavek na větší racionalitu. Islám se však většinou považuje za racionální a kupříkladu s technickými výdobytky západu většinou nemá žádný problém.

Nepřesná by byla také výtky, že islám prožívá svůj středověk, nebo že by byl neměnný. Islám je svým způsobem (později se pokusím vysvětlit, co přesně se tím myslí) velice moderní a v posledních, řekněme 100 až 150 letech, prošel významnou vnitřní proměnou.

---

<sup>24</sup> tamtéž, s.437: Svoboda - “...ke svobodě vás Kristus vysvobodil” (Ga 5,1)

Rovnost - “není tu otrok ani svobodný ... všichni jste jedno v Kristu Ježíši”(Ga 3, 28)

Bratrství - “jediný je váš Mistr, vy všichni jste bratři”(Mt 23,8)

## **Nová situace - hmotné a mocenské předpoklady duchovní proměny**

Od počátku 19. století je islám vystaven nové dějinné situaci, kdy se svým evropským sousedům nemůže mocensky a hospodářsky vyrovnat. To vede zčásti k frustraci a nespokojenosti, ale je to také impuls k novému hledání muslimské identity a nového způsobu myšlení.

Tato situace staví před muslimské intelektuální vrstvy dilema, zda přijmout intelektuální výdobytky, případně jaké, či zda se vrátit ke kořenům vlastního náboženství i civilizace a pokusit se objevit jiný, pravdivější islám.

Ať už se však reformátoři klonili k přijetí západních vzorů, nebo k hledání pravého islámu, nikdy se tak nedělo "na zelené louce". Nedělo se tak ovšem ani v kulisách, na které byl islám do té doby zvyklý.

Nejvýznamnější období pro pochopení náboženských proměn islámu ve 20. století začíná v období první světové války a těsně po něm. V té době dochází k výraznému populačnímu růstu (v arabských zemích z 35 - 40 mil v roce 1917, k 55-60 mil v roce 1939)<sup>25</sup>, které pouze zčásti můžeme připsat přistěhovalectví z Evropy, více jde však o místní růst v důsledku zlepšující se lékařské prevence.

Zároveň v této době dochází k zásadní změně struktury arabského obyvatelstva. Rychle upadá a prakticky zaniká dříve významná vrstva kočovníků. Ti jsou decimováni jak vývojem železnice a automobilismu, tak také modernizací armády a státní správy - moderní státy již nechtějí, aby část jejich obyvatel putovala stále z místa na místo, a poprvé v historii také mají sílu jim opravdu účinně znepříjemnit život natolik, aby beduíny donutili k usedlému životu.

Usedlý život byl tradičně spojen se zemědělstvím, jenže v této době je většina úrodné půdy již zabraná. Navíc díky mechanizaci i tato půda potřebuje stále méně pracovníků. Tím pádem zemědělství již není schopno pojmout nové zájemce o práci, kteří se tak musí přesunout do měst.<sup>26</sup>

Zánik kočovníků a zvýšená míra urbanizace tvoří nové podmínky, které se ve výše načrtnutém duchu dále vyvíjejí. Tato změna poměrů narušuje do té doby fungující schémata a vede také k proměně náboženského cítění a myšlení v islámu.

---

<sup>25</sup> Hourani, A. *Dějiny arabského světa: od 7. století po současnost*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny, 2010, s. 330

<sup>26</sup> tamtéž, s. 331

## **Reformismus - vysoký vs. nízký islám**

K přirozené dynamice náboženství - alespoň pro ta abrahámovská to platí určitě - patří konflikt mezi dvěma hlavními proudy (viz kapitola o křesťanské reformaci). Jeden si zakládá na důsledném monoteismu (Bůh není pouze jeden, ale je též jediný a jedinečný), klade důraz na svatá písma, tíhne ke striktním pravidlům a puritánské mravnosti. Lze vyzpozorovat větší důraz na individuální spásu. Po většinu času je takovéto náboženství vlastní spíše městskému obyvatelstvu.

Druhý je lidový a pověřivý. K Bohu přidružuje i další bytosti a vyžaduje zprostředkovatele (typicky úcta ke světcům, či stále žijícím svatým mužům), patří k němu praktiky plné smyslových vzruchů a vzbuzující silné emoce - jako hudba, různé obřady a rituály či mystika. Toto náboženství se v islámské kontextu v historii pojilo s kmenovými společnostmi, které často patřily k výše zmíněným kočovníkům.

Po většinu historie však nešlo o vyhrocené nepřátelství. Oba proudy často existovaly vedle sebe. Učenci byli členy mystických sufijských bratrstev (*tariqû*). Venkovští světci uznávali autoritu učenců. Občas se však - typicky v dobách jisté morální a identitární krize - stane, že se dostanou tato dvě pojetí do konfliktu, který však tradičně neznamenal zánik nebo naprostou marginalizaci druhého z nich.<sup>27</sup>

Ústředním momentem moderního islámu je však právě zánik rovnováhy mezi těmito dvěma proudy. Nezanedbatelný vliv sehrála výše popsaná změna demografické základny (především zánik kočovníků), technologický pokrok a změna životních podmínek. Zároveň však šlo o cílenou snahu některých náboženských reformátorů.

Přibližně od konce 19. století jako následek zkušenosti stagnace a neschopnosti vyrovnat se dynamicky se rozvíjejícímu Západu vznikají v muslimském světě hnutí hledající lék na tyto problémy ve skripturalistickém "čistším" islámu učenců a právníků.

Ti na otázku, "*proč je islám, kdysi tak sebe jistý a dominantní, najednou vystaven ponižování ze strany cizáků a výbojům a vlivu nevěřících*"<sup>28</sup>, odpověděli, že problémem je, že se muslimové zpronevěřili pravému islámu a je potřeba vrátit se ke kořenům. Za onu zpronevěru považovali lidové pověřivé praktiky a čistý islám nacházeli v doslovném chápání Koránu a lpění na právních předpisech.

---

<sup>27</sup> Gellner, E.: *Nacionalismus*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003, s. 100-101

<sup>28</sup> tamtéž, s.101



Předchůdcem těchto obrodných aktivit zaměřených proti pověře byl Muhammad ibn Wahnáb (1703-1792), jehož se dovolává hnutí wahnábistů známé především pro svůj zásadní vliv v Saudské Arabii. Zakladatelskou postavou islámského reformismu v pravém slova smyslu je pak Džamal ad-Dín al-Afgání (1838-1897), jenž odpor k lidové pověře spojil s kritikou západního imperialismu, který považoval za projev jeho upadlé morálky. Z myslitelů takto vyhraněného islámu ve 20. století si zaslouží jmenovat především Sajjid Qutb (1906-1966), za Násirovy vlády popravený ideový vůdce Muslimského bratrstva.<sup>29</sup>

Za doklad toho, že popsaná proměna islámu je skutečně hluboká, lze užit příklad Íránské muslimské republiky. Šiitský islám, který je v Íránu od roku 1501 státním náboženstvím, byl se svou úctou k imámům a mučednickým kultem vždy jistou protiváhou k sunnitské variantě. Šiité sunnitům vždy vyčítali jejich “právníčení” a vyprázdnění náboženského prožitku. Dnes však je to právě šiitský Írán, kde uspěla Chomejního koncepce vlády islámských právníků (*velájat-e fakáh*).

Právě v této proměně, již byl islám schopen, lze vidět příčinu, proč se islámu daří bořit naše představy o tom, že s industrializací a modernizací dochází k oslabení vlivu náboženství. Moderní islám, v němž zvítězila ona varianta intelektuální, individualistická, centralizovaná, s důrazem na minimum magična, se symetrickým postavením věřících, vzývající vzdálené božstvo, puritánskou morálka a nezprostředkovanost, je velmi podobné náboženskému hnutí, jež stojí na počátku moderní Evropy - křesťanské reformaci.

Islám měl ve své většinové (sunnitské) variantě vždy dost těchto “moderních” rysů a dodnes odolal jak “pozápadnění”, tak nakonec (v míře větší než východní Evropa) také marxismu a jeho politickým aplikacím právě proto, že jeho tradice mu byla schopna nabídnout vlastní kulturu pro nové podmínky života ve městech. Jakkoli v 60. letech i později bylo experimentů s různými variantami socialismu dosti, nakonec to byl islám, který se ukázal být života schopný.

---

<sup>29</sup> Již v roce 2013 vyšlo v češtině jeho ústřední dílo *Milníky na cestě* s úvodní studií Miloše Mendela: Qutb, S. *Milníky na cestě*. Přeložil Miloš MENDEL. Praha: Academia, 2013. Orient (Academia).

### 3. Ideje a instituce

Existuje spousta jevů, které bychom označili za nedemokratické, a přitom s demokracií v úzkém slova smyslu nejsou v žádném rozporu. Je to tím, že demokracie je pro nás často nadřazený pojem pro různé výdobytky evropského státoprávního myšlení a politické praxe.

Stát, kde by nebylo spravedlivě vymáháno právo, bychom prohlásili za nedemokratický. Stát, kde by politika byla diktována vlivem náboženského uskupení a který by byl nábožensky netolerantní, bychom považovali za nedemokratický. Stát bez funkčních institucí, stát bez občanské společnosti, ba dokonce stát “absolutně” demokratický, kde si většina odhlasuje likvidaci menšiny - ty všechny bychom označili za nedemokratické. Ve všech těchto státech by však představitelé mohli být voleni, ba ve všech z nich by mohl být stát spravován referendy a stejně bychom je nazvali nedemokratickými.

To je způsobeno faktem, že pojem demokracie často používáme v jeho širším významu. Demokracie v úzkém (mohli bychom říct také technickém) slova smyslu neznámá nic víc, než že moc ve státě je rozdělována na základě hlasování občanů. Jenže to samo o sobě je dosti málo. Je to právě jen technická báze, na níž se to, pro co užíváme pojmenování demokracie v širším slova smyslu, může odehrávat.

V čem tedy ona “demokratičnost” v tomto smyslu spočívá?

Když od výše zmíněných příkladů možných “nedemokratičností” demokratických států utvoříme jejich opaky, vyjdou nám některé z ústředních institucí, bez nichž demokratický stát rozhodně nemůže fungovat - spravedlivé zákonodárství a soudnictví, ochrana menšin, jistá míra sekularizace a občanská společnost.

A právě na předpoklady některých z těchto komponent, jež z demokracie formální tvoří opravdovou demokracie, bych se rád podíval.

## Sekularizace

### Islám a “světskost”

V první řadě je potřeba připomenout, že už sama podvojnost duchovního a světského není pro islám zdaleka tak samozřejmá, jak by se nám, dědicům křesťanské tradice, mohlo zdát. V křesťanství je toto dělení přítomno od prvopočátku. Již v Novém zákoně nalézáme Ježíšovo „Dávejte tedy, co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu“<sup>30</sup>

Druhý, neméně významný zdroj, je dualismus (nejen duše a těla, ale také světa viditelného/zdánlivého a světa očím neviditelného, avšak skutečného), který křesťanství převzalo z řecké filozofie. Z těchto dvou zdrojů pak vznikla orientace na zasnění či nebe. To lze pozorovat už v nejstarších dochovaných křesťanských textech - Pavlových epistolách (např. *“Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uvidíme tváří v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mne.”*)<sup>31</sup>

Islám však v prvním bodě soudí jinak. Nejznámějším vyjádřením této islámské polemiky s křesťanstvím je výrok Hasana-al Banná:<sup>32</sup> *“Muslimské bratrstvo není náboženským sdružením v západním smyslu slova. Nesoudí, že co je císařovo, patří císaři, a co je Boží, Bohu. I císař sám a všechno, co má, náleží jedině Bohu.”*<sup>33</sup>

A stejně tak můžeme hledat rozdíly také ve vztahu těla a duše. V islámu byl řecký dualismus poražen semitským důrazem na jednotu a celistvost. Projevuje se to mimo jiné v představách o smrti a vzkříšení, kde na rozdíl od křesťanství, v němž ústřední roli sehrála představa nesmrtelné duše, umírá duše spolu s tělem a je také spolu s ním na konci věků vzkříšena.

Z evropské perspektivy se islámu občas vyčítá, že představy ráje (*džana*) jsou příliš materialistické a tělesné, ale to je pouze přirozený důsledek právě zmíněného přesvědčení o jednotě duše a těla.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Mk 12,17

<sup>31</sup> 1. Kor 13,12

<sup>32</sup> Hasan-al Banná (1906 - 1949) je jedním z nevlivnějších muslimských teologů 20. století a také zakladatelem Muslimského bratrstva.

<sup>33</sup> Kropáček, L.: *Islámský fundamentalismus*. Praha, Vyšehrad, 1996, s. 51

<sup>34</sup> Küng, H. a Ess, J. van: *Křesťanství a islám: na cestě k dialogu*. Praha, Vyšehrad, 1998, s. 115

## Příčiny (o *Tawhídu*)

Příčiny můžeme zčásti hledat v historii. Ježíš přichází do společnosti plné náboženských i právních předpisů a Svatý Pavel je občanem Římské říše a v rámci toho politického celku šíří náboženství. Muhammad sice není v náboženském ani kulturní vakuu, ale přesto nemá proti sobě sílu, která by ho přesvědčila, že “Boží království není z tohoto světa”<sup>35</sup>, tak jako je tomu v pašijovém příběhu. Stejný rozdíl lze pozorovat i v osudech obou náboženských obcí v prvních několika staletích jejich existence.<sup>36</sup>

Druhá část příčin je však ideové povahy. A jakkoli nemůžeme vyloučit vliv historických událostí na ideovou výbavu určité kultury, nelze ji ani redukovat na pouhý produkt dějinných zákonitostí a socioekonomických vztahů. Mimo to koránské súry, ve kterých je toto myšlení již jasně přítomno, pronášel Muhammad bez vědomí příštích událostí, a mnohé z nich vznikaly v obdobích, kdy to s Prorokem a jeho druhy nevypadalo nikterak slavně.

Mám na mysli především rys, který by bylo možno nazvat “přísným monoteismem”. Křesťanství je sice také monoteismus, avšak není (ve své většinové katolické variantě) tak citlivé na přidružování něčeho (někoho) k Bohu, tedy to, co muslimové považují za jeden z nejhorších náboženských přečinů a čemu říkají *širk*. Kupříkladu muslimové chovají Ísu (Ježíše)<sup>37</sup> ve velké úctě, ale křesťanská víra v Ježíšovo božství je pro ně typickým příkladem *širku*, o kostelích plných soch a obrazů, na nichž jsou vyobrazeni Marie a světci, nemluvě.<sup>38</sup>

Vyjádřením a středem toho, co jsem nazval “silný monoteismus”, je tzv. *tawhíd*, což lze přibližně přeložit jako dogma o jedinství Boží. *Tawhíd* (občas přepisováno *tauhíd*) je základní princip islámského teologického myšlení a znamená, že Alláh je jediný bůh, je ve svých vlastnostech jedinečný, Alláh je jediný, kdo má být uctíván, jediný, komu má být člověk vděčný.<sup>39</sup> Je to také uznání Boží nedělitelnosti, uznání Boha jako absolutní a jediné reality.

---

<sup>35</sup> srv. J 18,36

<sup>36</sup> Tyto historické rozdílnosti jsem se pokusil vykreslit v prvních kapitolách.

<sup>37</sup> Krom častých výskytů Ježíšova jména v Koránu nám za důkaz muslimské úcty k Ježíšovi může sloužit i představa Šii dvanácti imámů, že na konci věků spolu s Mahdíem (12. imámem, jenž odešel do skrytosti) přijde také Ísa a přinesou spolu Písma v plném a správném znění.

<sup>38</sup> Tady je potřeba připomenout, že pravověrné dodržování *tawhídu* je záležitostí náboženské inteligence, případně jejich převážně městských následovníků. Pro lidový islám tohle nikdy takto striktně neplatilo. Je však pozorovatelné, že vysoká spiritualistická a právníká varianta islámu podnikla v posledním staletí rázný krok proti těmto praktikám. (viz kapitola o moderním islámu)

<sup>39</sup> slovo *káfir* - nevěřící - je odvozeno od staroarabského výrazu pro nevděčnost

V *šahádě*, již lze považovat za ekvivalent kréda v islámu, slyšíme pouze “*Není božstva kromě Boha a Muhammad je posel Boží*”. Nicejskajsko-cařihradské vyznání víry, tedy *Credo* křesťanské (katolické a jen s drobnou odlišností také pravoslavné) sice začíná “*Věřím v jednoho Boha*”, avšak vzápětí věří křesťan v “*jednoho Pána Ježíše Krista*” a poté vyznává svou víru v mnoho dalších skutečností víry.

Ve druhém textu, jenž funkci vyznání víry v islámu zastává (súra 112 - *Rci*: „*On Bůh je jedinečný, Bůh sám o sobě věčný. Neplodil a nebyl zplozen a není nikoho, kdo je mu roven.*“), je přímo přítomna polemika, která sice původně brojila proti staroarabským polyteistickým představám (podle nich měl mít několik dcer - al-Lát, al-Uzzá a Manát), ale kterou by dnes mnohý muslim považoval za vymezení vůči křesťanské teologii. (V Nicejsko-cařihradském krédu stojí “*Věřím v jednoho Pána Ježíše Krista, jednorozeného Syna Božího, který se zrodil z Otce.*” a o něco dál ještě jednou s novým důrazem “*Pravý Bůh z Pravého Boha, zrozený, ne stvořený,*”)<sup>40</sup>

Důležité je, že *tawhíd* není pouhým dogmatem, jehož působnost se omezuje jen na teologii. Je to jedno z nejzákladnějších myšlenkových schémat v islámu vůbec a již od středověku se propisuje také do filozofických systémů a představ o uspořádání společnosti.<sup>41</sup>

K aspektům celistvosti v islámu a islámském státoprávním uvažování se ještě krátce vrátím v kapitole o právu.

## **Clare et distincte**

Islám pro většinu muslimů není jen náboženstvím. To je vcelku běžné. Jednota šamana s léčitelem, kněze s knížetem - jak nám ostatně napovídá jazyk - byla zcela běžná. Rozdíl však může být v tom, že v islámu to důsledkem primitivnosti dané kultury ale koncepce celistvosti je napojena na ústřední moment náboženského myšlení.

Oddělování a specializace (v kontextu společenském se pak používá termín funkční diferenciací) je zčásti průvodním jevem vývoje kultury (od jednoty a samozřejmosti mytického světa, kdy mýtus zastával funkční roli literatury, náboženství, sociálního tmelu atd. až po naši dnešní situaci), zároveň však nelze popřít, že Evropa k němu měla jistý výjimečný sklon.

---

<sup>40</sup> Küng, H. a Ess, J. van: *Křesťanství a islám: na cestě k dialogu*. Praha, Vyšehrad, 1998, s. 106

<sup>41</sup> Kropáček, L.: *Islámský fundamentalismus*. Praha, Vyšehrad, 1996, s. 65-66

Těžko soudit zda a nakolik je tato funkční diference nezvratná a zákonitá, jisté však je, že ještě dříve, než byla nezpochybnitelnou skutečností, formuloval René Descartes požadavek, že poznání, má-li být nepochybné, musí být “*clare et distincte*”, jasné a rozlišené.

Požadavek na rozlišenost, tedy že poznávání věci skrze to, čím nejsou, namísto abychom zdůrazňovali všeobjímající jednotu, tedy že vše se vším souvisí, nemusí být tak samozřejmé, jak bychom mohli soudit.

Tento fundamentální rozdíl lze dokumentovat na porovnání přírodovědeckého myšlení v islámském a křesťanském. V Evropě se uchytil koncept druhotných příčin (*causae secundae*), a tak za různými jevy byly různé (druhotné) příčiny, ačkoli prvotní příčinou byl stále Bůh. V islámu však vládla představa, že Bůh sám v každém okamžiku určuje dění.<sup>42</sup>

Tato obecná tendence k rozlišenosti má i své důsledky pro společnost a politiku. Vysoce efektivní dělba práce, jež umožnila Evropě její kapitalistický vzmach, dělba moci, jež je základem moderního státu, a také idea konkurence jako čehosi hodnotného, to vše jsou myšlenky kompatibilní právě s myšlením, jež usiluje o rozlišenost. To je však do jisté míry právě s *tawhídem*, jako základní duchovní zkušeností, obtížně slučitelné.

### **Jak odloučit církve, která neexistuje?**

Sekularizace se v jisté zkratce používá ve významu odluky církve a státu. To jistě hrálo v dějinách Evropy významnou roli, avšak není to ani plný význam pojmu sekularizace, ani to není ten význam, který by byl lehce přenosný na islámský svět.

Islám nezná pojem kléru (kněžstva, duchovního stavu) v křesťanském slova smyslu ani jako náboženskou roli, ale ani jako odlišný společenský stav. “*Ulamá si mohou nárokovat pouze učenost, obeznámenost s písemně zaznamenaným společenským ideálem a tedy i schopnost a vůli tento ideál praktikovat a prosazovat, ale nic víc.*”<sup>43</sup>

Náboženství bez jasných hranic se hůře odděluje (řeceno z perspektivy zbytku společnosti) a je pro něj těžší věnovat se čistě náboženským úkonům (z pohledu zevnitř). Náboženství bez církve s klerikální strukturou (v Evropě jím byla katolická církev) také nemůže projít konfliktem s mocí světskou, jakým byl středověký spor o investituru.

---

<sup>42</sup> Küng, H. a Ess, J. van: *Křesťanství a islám: na cestě k dialogu*. Praha, Vyšehrad, 1998, s. 110

<sup>43</sup> Barša, P.: *Západ a islamismus: střet civilizací, nebo dialog kultur?*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, s. 79

V islámských reáliích je situace podobná té, kdy v zimě roku 1077 císař Svaté říše římské Jindřich IV. bos a oděn v prosté roucho přichází za papežem, aby se kál a dostalo se mu odpuštění a přijetí zpět do církve, nemyslitelná. Pokud však náboženská obec není takto zřetelným hráčem v mocenských sporech, chybí i jedna z významných motivací k oddělování náboženství od politiky.

Další souvislostí je, že existence jasně vymezeného kléru ulehčuje kritiku náboženství. Jednak proto, že náboženská reprezentace získá jasnější hranice institucionální, hospodářské i personální. Za druhé pokud je v náboženství tendence, jako tomu bylo především v katolickém křesťanství, za plnohodnotné členy církve považovat pouze hierarchii kněží (od jáhnů až po papeže) a řeholníky, umožňuje to lidem mít odstup, a proto také kritizovat.

Nejde jen o to, že kritika je emočně jednodušší než kritická sebereflexe. Pohled z vnějšku prostě dává člověku možnost jiného poznání, než které mu dává přímý zážitek a spolupodílení se. Není náhoda, že Hume, Feuerbach, Marx, Nietzsche ani Freud nebyli pokorní a zbožní křesťané, ale naopak mohli dosti ostře kritizovat něco, čeho již nebyli součástí.

## Právo

### Islám a právo

Chce-li člověk přemýšlet o islámu, nemůže se vyhnout otázkám spojeným s náboženským právem, onou tak často zmiňovanou *šari'ou*. Právo má v islámu vskutku prominentní postavení. Někteří dokonce s jistou nadsázkou hovoří o tom, že islám není ani tak náboženství jako právní systém. Každý takový výrok, měl-li by být brán doslovně vážně, je přílišnou nadsázkou. Na cosi podstatného nás však upozorňuje. O šariátském právu se kupříkladu profesor Kropáček vyjadřuje následovně: "*Charakterizuje islám ještě výrazněji než soustava dogmatické teologie, je jeho dření.*"<sup>44</sup>

Avšak popisovat islám skrze jednu jeho část by bylo proti základnímu nastavení islámu, kterým je důraz na jednotu, všeobsažnost a celistvost islámského přístupu ke světu. Islám je někdy označován jako jednota dogmatu (*aqida*), práva (*šari'á*) a kultury (*hadára*).<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Kropáček, L.: *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 1993, s. 117

<sup>45</sup> tamtéž, s. 117

Snahu o celistvost a všeobsažnost pak lze najít i v samotném myšlení právním. Právní systém se snaží obsáhnout jak oblast vztahu člověka s Bohem (*ibádát* - týká se především předpisů kultických, stanovuje podmínky rituální čistoty a platnosti rituálů s pozoruhodnou schopností postihnout všechny možné i nemožné případy), tak také oblast vztahů mezi lidmi navzájem (*mu' ámalát*), a tak pokrývá prakticky všechny aspekty života.<sup>46</sup>

S patřičnou hrdostí to zmiňuje mezi jinými také vůdce a ideový otec íránské islámské revoluce Ajatolláh Chomejní ve svém ústředním díle *Velájat-e faqíh* (Vláda islámských právníků): „Pro všechny záležitosti má islám zákony a předpisy. Vyhlásil lidem zákony, které obsáhnou jejich celý život od doby před narozením až po pohřeb...“<sup>47</sup>

### **Kořeny náboženského práva**

Pro pochopení islámského práva je vhodné seznámit se s jeho kořeny. Islámské právo čerpá se čtyř zdrojů: *Korán*, *sunna*, *qijás* (analogie) a *idžmá'* (konsensus neboli souhlasný názor autorit).<sup>48</sup> Každý z nich přináší do islámského práva některou ze svých specifik a zároveň v pojetí či uznání jednotlivých zdrojů se liší různé právní školy (*madhaby*).

Korán jako nestvořené a tedy věčné a neměnné slovo Boží v přesném znění je zdrojem základním a nezpochybnitelným. Pokud lze nalézt řešení v Koránu, není potřeba hledat jinde. Že je Korán základem náboženského práva (*šári'a*), je důležité mimo jiné z toho důvodu, že mu předává status něčeho nestvořeného a věčného. *Šári'a* je v islámu ztělesněním Božího řádu, „neproměnného morálního Zákona.“<sup>49</sup>

Korán však není text vždy jednoznačný a jednoduše zřejmý, nemá dostatečný rozsah a vyjadřuje se k dobovým záležitostem. Je tedy zřejmé, že zdaleka ne všechny odpovědi lze přímo z Koránu vyčíst.

Sunna neboli tradice je v právním kontextu tvořena především tzv. *hadíthy* - vyprávěními z Prorokova života a jeho zaznamenanými výroky. Ty se začaly sepisovat velmi brzy po Prorokově smrti, neboť ze samotného Koránu nešlo odvodit dostatečné množství právních úprav.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> tamtéž, s. 117

<sup>47</sup> tamtéž, s.117

<sup>48</sup> Tauer, F.: *Svět islámu: dějiny a kultura*. Praha, Vyšehrad, 2006, s. 117

Kropáček, L.: *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 1993, s. 118

<sup>49</sup> Kropáček, L.: *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 1993, s. 117

<sup>50</sup> Tauer, F.: *Svět islámu: dějiny a kultura*. Praha, Vyšehrad, 2006, s. 116



Analogie (*qijás*) je užití koránského výroku nebo hadíthu na situaci odlišnou, avšak podobnou k situaci, k níž se vztahuje. Jde o metodu, která má solidní základ v uznávaných textech, ale která zároveň ponechává člověku jistou volnost v posouzení, v čem spočívá analogičnost vybraných situací. Proto je ohledně této metody mezi jednotlivými prvními směry (*madhaby*) spor. Hanafijská škola ho uznává plně, málikovská se více drží hadíthů samotných, šáfiovská stojí někde mezi nimi a hanbalovská, početně nejmenší, ale zato nestriktnější a dnes mající oporu v saudské ropné monarchii, ho naprosto neuznává.

Shodné mínění autorit (*idžmá'*), metoda jinak založená čistě na lidském úsudku, má také legitimitu odvozenou od Proroka. Znalci práva jsou v této věci zástupci muslimské obce, o níž podle jednoho Prorokova výroku platí, že se nikdy nesjednotí v bludu.<sup>51</sup>

V průběhu dvacátého století přijala drtivá většina islámských států ústavu podle západních vzorů (nejznámější je pravděpodobně příklad Atatürkova Turecka), a tak se *šarí'a* stala postupně platnou pouze ve věcech rodinného a dědického práva.

To však je potřeba ještě vysvětlit. Šariátské právo bylo chápáno jako soubor náboženských předpisů na způsob talmudického práva u Židů. Nikdy tedy nebyla právem, jehož vymáhání by garantoval stát, jak tomu je tomu tradičně v Evropě.

Islamistická koncepce vlády Zákona je kombinací evropské představy o územní platnosti práva a role státu jako garanta platnosti zákona, jenž má monopol na násilí na svém území, a středověkých šariátských předpisů. Míra uplatnění má však široký rozptyl - od saudskoarabském uplatnění všech norem včetně trestněprávních až po nárok, aby žádný z přijímaných právních předpisů nebyl v rozporu se *šarí'ou*.

### **Nomokracie vs. právní stát**

K naprostým základům jakéhokoli demokratického zřízení patří tzv. právní stát či vláda práva (*the rule of law*). Mohlo by se tedy zdát, že islám se svým důrazem na Zákon bude v tomto bodě skvěle připraven. Islámský stát je také řízen zákonem, který je plně závazný i pro vladaře, to protože panovník nikdy není zákonodárcem. Tím je pouze Bůh. Pokud se panovník chová v rozporu se *šaríou*, stává se jeho vláda nelegitimní, je tyranii.

Na to existují nejen historicky, ale i teoreticky dvě možná řešení. Někteří v takových případech tvrdí, že špatná vláda je stále lepší než anarchie (té se muslimští učenci vždy báli). Jiní považují za správné povstání za dodržování *šari'y*. Legitimitu v klasické islámské

---

<sup>51</sup> tamtéž, s. 117

představě nezískává vládce dědičně nebo volbou, ale právě dodržováním Božího zákona. I oprávněný dědic, poruší-li Boží ustanovení, může být spravedlivě svržen, a naopak uzurpátor bude uznán legitimním panovníkem, dodržuje-li *šari'u*. Tak silná je role zákona v islámském státoprávním myšlení.

V islámu je tedy správná vláda *nomokracií*, vládou Zákona. Od evropské představy *the rule of law*, vlády práva, se liší především tím, že Zákon, kterým se řídí náboženské nomokracie, není vzešlý z lidu, ale z náboženské tradice. Zákon je zákonem Božím, a je tedy věčný a neměnný.

### **Lidská práva**

K evropskému konceptu právního státu (vlády práva) patří nedílně také představa o nezadatelných lidských právech. V tomto bodě se evropské a islámské myšlení potkává, ale paradoxně také rozchází. Evropa jakoby zde uznávala, že člověk (lid) a jeho vůle nejsou neomezeně svrchované.

*“Když zákony záměrně popírají vůli k spravedlnosti, např. svévolně poskytují a odebírají lidská práva, potom postrádají tyto zákony platnost. Pak jim lid není povinován poslušností a tehdy musejí také právníci nalézt odvahu k tomu, aby jim odepřeli právní charakter,”*<sup>52</sup>

Na druhou stranu právě v otázce lidských práv dochází mezi zástupci evropských států a jejich islámskými protějšky k častým nedorozuměním. Lidským právům je upírán nárok na univerzalitu. Ne snad myšlenice lidských práv jako takové, ale představě, že formulace, k nimž došla evropská tradice, mohou a mají být jednoduše přenosné a všeplatné.

Vyčítá se jim jejich individualistická perspektiva, upřednostňování práv jednotlivce před právy vyšších celků - rodiny či státu. Islám má zvýšenou citlivost právě pro tyto větší celky, avšak z evropské perspektivy mu občas chybí cit pro jednotlivce.

Od tohoto neoddělitelná je otázka menšin. Právě právní stát je tím, co brání demokracii, aby se stala tyranii většiny.

*“...zákony tu jsou především pro slabé, neboť silní si dovedou pomoci i bez nich a dovedou si svá práva (a často dokonce i svá nadpráva) vynutit. Smluvní stát stojí na smlouvě, kterou přijímají všichni a kterou sami sebe chrání před útoky druhých, ale zároveň se zavazují, že ani ze své strany nebudou na druhé útočit, aby si vymohli výhody a prosadili zájmy nad*

---

<sup>52</sup> Radbruch, G.: *Pět minut právní filozofie*

in: Radbruch, G.: *O napětí mezi účely práva*, Praha, Wolters Kluwer, 2012

*rámec svých práv. Menšina tu stojí pod ochranou státu a zákonů stejně jako většina, ale chráněna je via facti víc menšina.*"<sup>53</sup>

Otázka menšin není jen problém menšin. Na našem chování k menšinám se nejjasněji ukazuje, jakou společností chceme být. Právě vztah k menšinám a pak také k ženám je velmi dobrým indikátorem stavu společnosti. O to naléhavěji a tragičtěji vyznívají zprávy o útlaku nejen vůči křesťanům, ale také různým heterodoxním komunitám ze strany majoritní muslimské společnosti.<sup>54</sup>

## Odvážná teologie a zákonodárná moc člověka

Jak je možné, že v křesťanství, kde je Bůh také prvotní příčinou, nemá status jediného legitimního zákonodárce?

Zčásti je to jistě něčím, co bychom mohli nazvat "normativní silou fakticity", tedy že křesťanství dobře vědělo, že zákony lidské dává císař a jakkoli to nejsou zákony Boží, pokud nejsou vysloveně zvrácené, je dobré se jimi řídit. Pokud bychom to přijali za vysvětlení jediné, domnívám se, že bychom křesťanství upřeli schopnost, kterou disponovalo v nemalé míře, schopnost odvážné představitosti.

Naproti tomu islám měl větší tendenci se smířovat se sociálními danostmi. Nepocíťoval tak silně rozpor mezi hmotným tělem a duší, mezi augustinovskou obcí Boží a obcí pozemskou (nakonec se výrazně prosadila představa, že všichni muslimové přijdou do ráje - celá umma pozemská je ummou Boží). Mnohem méně naléhavě byl pocíťován rozdíl mezi tím, jak to je, a tím, jak by to být mělo.

Za příklad nám může posloužit nejen relativně nekritické přijetí otroctví,<sup>55</sup> ale také odlišnosti zasvěceného života islámu. V islámu se nikdy neuchytilo něco tak nepřirozeného jako celibát (ideál čistoty spočíval ve vyhýbání se věcem získaných nedovoleným způsobem - *haram*) a ani chudoba nebyla ideálem. Vlastnictví je již v Koránu pokládáno za přirozenou danost.

---

<sup>53</sup> Toto píše Ladislav Hejdaňek o Rádlově smluvním pojetí státu.

Hejdaňek, L.: *Demokracie a pravda*, 1993. dostupné online: [https://www.hejdanek.eu/kolekce.php?id\\_kolekce=Politika](https://www.hejdanek.eu/kolekce.php?id_kolekce=Politika)

<sup>54</sup> K tématu osudu nábožensko-etnických menšin na území s většinovým islámem před nedávnem vyšla v češtině monografie *Ve stínu islámu: menšinová náboženství na Blízkém východě*. (ed. Jiří Gebelt), Praha, Vyšehrad, 2016.

O osudu Mandejců (jedné z těchto náboženských menšin) také krátce v Maalouf, A.: *Nezkrotitelná planeta: když se naše civilizace vyčerpaly*. Praha, Garamond, 2014, s. 53-58

<sup>55</sup> Küng, H. a Ess, J. van: *Křesťanství a islám: na cestě k dialogu*. Praha, Vyšehrad, 1998, s. 118

Jenom ten, kdo něco vlastní, může platit *zakát* (náboženskou daň na potřebné), a tím plnit jeden z pěti pilířů islámu.

Dobročinnost byla povinností a systémovým opatření, a právě proto nikdy ideály beztrídní společnosti neměly onu revoluční energii, jež pochází z naprostého potlačení. V islámu je těžké si představit vystoupení “radikála” typu Františka z Assisi, neboť islámská společnost by nikdy nemohla na dobročinnost úplně zapomenout a zároveň v ní povětšinou chybí ona schopnost představit si, že by vše mohlo být jinak, než to náboženská obec praktikuje. Vždyť muslimové mají Bohem potvrzeno, že se jejich obec nesjednotí na bludu.

Křesťanství zná podobný a přesto odlišný princip (“*Amen, pravím vám, cokoli odmítnete na zemi, bude odmítnuto v nebi, a cokoli přijmete na zemi, bude přijato v nebi*”).<sup>56</sup> Církvi je také zajištěna shoda s nebeskými záměry, ale trochu jiným způsobem.

Umma zoufale hledá, jak to Bůh chtěl, a jen pro případ neustálých pochybností je jí darována možnost spolehnutí, že “se nesjednotí na bludu”. Církev měla již od svého prvopočátku jistotu, že její normy budou platné také v nebeském království.

To mělo původně důsledky především teologické. V islámské teologii vždy panoval strach jít za hranici zjevení, vymezit si nově pojmy, formulovat novou pravdu víry. A to nejen proto, že by byl “příslib neomylnosti” slabší, ale mnohem spíše kvůli tomu, že byl neadresný. Kdo přesně tvoří tu obec, jež se nesjednotí na bludu?

V křesťanství není “neomylnost” garantována celé církvi, která má nutně nejasné hranice, ale konkrétně apoštolům a zprostředkovaně jejich následníkům biskupům (u nich mluvíme o tzv. apoštolské posloupnosti). Především však tomu, komu byly darovány klíče, sv. Petrovi, a tím pádem jeho nástupcům - papežům. (Prapodivné dogma o papežské neomylnosti najednou získává jistý smysl.)

V církvi hrálo již od raných let významnou úlohu Magistérium (učitelský úřad) církve a s ním spojené tradice ekumenických koncilů. Tak se stalo, že křesťanství s sebou neslo tradici, že na základě debaty a rozhodnutí poučené a kvalifikované většiny lze se shodnout i na pravdách víry, které nejsou jednoznačně odvoditelné z Písma samého. To samozřejmě mělo i podivné a přehnané podoby, ale jako princip jde o nepostradatelný vynález.

---

<sup>56</sup> Mt 18,18

Pokud tedy mluvíme o stagnaci islámského myšlení v průběhu historie, měli bychom ho odvozovat od stagnace myšlení teologického a ta plyne právě z absence takovéto instituce, která by zpřehledňovala, zaznamenávala a zachovávala již dosažený stav.

Pokrok totiž neleží pouze v neustálém vršení nových nápadů. Neméně důležité je také mít instituci, která má autoritu k tomu, aby hierarchizovala a třídila mezi různými vyjádřeními a aby zadržovala již dosažený stav. Je to sice velmi pomalý proces, proto se nám církev nutně často jeví jako zpátečnický element, ale nakonec je to asi historicky nejspolehlivější cesta, jak se dostat z neustálého přešlapování tam a zpět.

A právě díky této zkušenosti bylo v křesťanské Evropě pochopitelné, že spravedlnosti a správnosti ve věcech uspořádání společnosti se dosahuje skrze konsensus na základě debaty, že je možné dosavadní mínění o správnosti konzervovat do podoby zákonů a poté se k nim znovu vracet a znovu onu správnost hledat.

## 4. Závěr

Na předchozích stránkách jsem se pokusil o jistý nástin předpokladů demokracie (ve smyslu moderního a do jisté míry také sekulárního a liberálního uspořádání společnosti) v islámském světě se zaměřením na náboženství. A již v tom tkví omezení, jež je nutno zdůraznit ještě před tím, než se pokusíme o jakoukoli sumarizaci.

Situace demokracie, nebo přesněji řečeno demokracií (neboť neexistuje pouze jedna verze demokracie v islámském světě), zdaleka nezáleží jen na náboženských faktorech, ty mnohdy hrají pouze druhotnou roli. Proto vyvozovat ze zde nashromážděných postřehů sebejisté a obecně platné názory by bylo více než pošetilé.

Na druhou stranu však platí, že bez znalosti náboženských představ nelze plně porozumět kultuře a myšlení žádného regionu a o islámu, náboženství, jež nejúspěšněji ze všech vzdoruje sekularizaci, to platí dvojnásob.

Proto se mi zdá, že právě v oblasti náboženství lze hledat ústřední otázky, bez jejichž zodpovězení by jakákoli snaha o pochopení situace demokracií v islámském světě stála na vodě. První takovou otázkou jsou rané dějiny islámu v porovnání s ranými dějinami křesťanství. Druhou je pak porovnání křesťanské reformace s islámským reformismem perspektivou Gellnerova postřehu o osudech vysokého a nízkého islámu v posledním století.

Výchozí situaci první otázky dobře shrnuje krátký úryvek z knihy Christopa Markschiere: *Název "Mezi dvěma světy" má poukázat na centrální tezi této knihy: formy života křesťanského náboženství v antice jsou již od samých počátků - vzdor mnoha modifikacím téměř ve všech variantách - veskrze ovlivněny zkušeností, že pravá vlast křesťanů se nachází v nebi.*"<sup>57</sup>

Je-li tomu tak, jak autor tvrdí, pak tato zkušenost není jen pouhé intelektuální vědomí, ale cosi hlubokého a zažitého (nalezneme to "téměř ve všech variantách" a jsou to "formy života", nikoli názory). Toto vědomí odlišnosti, rozlišenosti mezi světem a Božím královstvím (vzpomeňme Ježíšovo prohlášení před Pilátem - "Mé království není z tohoto světa") otevírá křesťanství dveře k přijetí řeckého dualismu duše a těla a také řeckého pojmového myšlení, které tíhne k rozlišování.

---

<sup>57</sup> Markschie C. *Mezi dvěma světy: Dějiny antického křesťanství*. Přeložila: Kateřina Rynešová. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 9-10

Nejde však jen o okolnosti života prvních křesťanů. I jejich ideový materiál byl pro podobné úvahy vyhovující, neboť jak jsem se snažil upozornit v první kapitole, křesťanství bylo v osobě a příběhu Ježíšově velmi disponováno k takovému myšlení.

Islámská situace je jiná. Není sice nerozporná, nepochybná ani bezproblémová, avšak přesto tvoří islám samozřejmou, občas snad až příliš samozřejmou kulisu všemu, co se děje, a velmi dlouho nemá dobrý důvod o této roli začít pochybovat.

Takovéto myšlení pak nutně méně tíhne k rozlišování a více akcentuje jednotu, neboť jeho životní potřeba nalézt jazyk hodící se k popisu zkušenosti se světem si dobře vystačí s kategoriemi celku a celistvosti.

Avšak odvozovat všechny rozdíly křesťanství a islámu od těchto dávných událostí nelze. Navíc i křesťanství samo udělalo různé obraty ve svých dějinách a různé jeho větve mají dnes často velmi odlišný vliv na národy, s jejíž identitou byly po staletí spjaty. Navíc nelze popřít i další (kupříkladu geografické) vlivy na formování různých kultur a tradic.

K otázce stagnace islámského (nejen teologického) myšlení oproti západokřesťanskému jsem se pokusil nabídnout odpověď v podobě rozdílu ve způsobu zachovávání a určování pravd víry. Díky Magisteriu církve bylo možné jít dál za hranice Zjevení, a tak objevovat stále nový způsob, jak vyjadřovat svou náboženskou zkušenost. Nešlo o proměny nikterak rychlé, avšak přesto šlo o vývoj, a to vývoj, který nebylo možno nahodile a svévolně zvrátit.

Abychom však byli k islámské teologii spravedliví, je potřeba připomenout její nelehký život. Především vyplenění Bagdádu roku 1258 udělalo v islámské tradici tak tlustou čáru, že vyčítat ji, že se z toho dlouho nemohla vzpamatovat, by bylo přinejmenším necitlivé.

Novověk a modernost obou náboženství je, jak jsem se snažil ilustrovat v kapitolách spojených s těmi dějinnými etapami, spojen procesem jisté “protestantizace”. V obou náboženstvích se zvedá významné hnutí, které klade důraz na literu svatého textu a puritánskou morálku. Díky tomu, že odmítají zprostředkování mezi věřícími a Bohem, potřebují věřící gramotné, a tak je duchovně i prakticky uschopňují k jisté míře individualismu. Zároveň pohrdají extází, smyslovostí a emocionálností v náboženství. Důraz je naproti tomu kladen na rozumnost a uměřenost. V Evropě tak vniká pracovitý, asketický a “měšťácký” kalvinistický kapitalista. V islámském světě právník.

Avšak i v tomto posledním bodě jako by se islám nevymanil z prokletí úspěchu. V Evropě tato varianta sice neskončila úplným neúspěchem, avšak rozhodně také ne vítězstvím. Enthusiasté (viz Humeovo dělení v kapitole o reformaci) v Evropě skončili na periferii.

Evropští entusiasté byli na rozdíl od kněžské a pověřivé katolické církve nejednotní, a tak nemohli zastat roli hlavního duchovního proudu. Avšak právě z oné jedinečné situace (kněžské, pověřivé a ritualizované centrum vyvažované vychladle entusiastickou periferií) vznikla moderní sekularizovaná Evropa.<sup>58</sup>

V islámu však tato varianta, zdá se, až příliš jasně vítězí. Také proto, že na rozdíl od křesťanství, kde hlavní proud (katolicismus) vždy tíhl ke kněžství a pověřivosti, byl hlavní proud islámu (*sunna*) v některých svých rysech (neexistence kléru) velmi “protestantský”. A v tom spočívá, zdá se, zásadní odlišnost mezi evropskou a islámskou situací.

Pokud si tedy evropský vývoj vezmeme do jisté míry za vzor, pak islámu v rozporu s běžným soudem nechybí vlastní reformace, ale naopak ekvivalent katolické církve, který by dokázal účinně vyvažovat onu dnes dominantní “entusiastickou” větev.

Toto je kostra stručného nástínu dějin dvou velkých univerzalistických abrahámovských náboženství a jejich myšlení. Záměrem bylo pokud možno stručně a přehledně shrnout kořeny, z nichž vyrůstá jejich dnešní přemýšlení o společnosti a společenském (politickém) uspořádání. Otázka demokracie jako takové je ponechána jaksí implicitně za líčením evropského náboženského vývoje.

Mou snahou rozhodně nebylo nalézt doklady pro jakoukoli tezi typu: “demokracie je lepší uspořádání a všechny národy k ní jednoho dne musí dospět.” nebo “islám je s demokracií neslučitelný”. Pouze jsem se pokusil vybrat a uspořádat rozdílnosti a specifika obou tradic, bez jejichž znalosti by debata o vztahu islámu a demokracie byla ochuzená o potřebné základy.

---

<sup>58</sup>Gellner, E: *Podmínky svobody: občanská společnost a její rivalové*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997, s.48



## Použitá literatura

### **Prameny:**

*Bible: Písmo svaté Starého a Nového Zákona : ekumenický překlad.* Praha: Česká katolická charita, 1985.

*Korán.* Přeložil Ivan HRBEK. Praha: Československý spisovatel, 2012. ISBN 978-80-7459-080-1.

### **Odborná literatura:**

*Střet civilizací?: dominance Západu, nebo dialog světových kultur: žhavé sondy deseti autorů.* Praha: Evropský literární klub, 2002. ISBN 80-86316-31-9.

ARMSTRONG, Karen. *Muhammad: prorok, jeho život a poselství našemu času.* V Řitce: Daranus, 2009. ISBN 978-80-86983-35-6.

BARŠA, Pavel. *Západ a islamismus: střet civilizací, nebo dialog kultur?.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. Politologická řada. ISBN 80-85959-96-8.

DAHRENDORF, Ralf. *Od pádu Zdi k válce v Iráku: nový začátek dějin.* Praha: Vyšehrad, 2008. Moderní dějiny (Vyšehrad). ISBN 978-80-7021-842-6

ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení III.* Přeložil Jiří NAŠINEC, přeložil Filip KARFÍK, přeložil Milan LYČKA. Praha: OIKOYMENH, 1997. Oikúmené. ISBN 80-86005-53-4.

ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení: IV.* Praha: OIKOYMENH, 2007. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-281-3.

GEBELT, J. a kol.: *Ve stínu islámu: menšinová náboženství na Blízkém východě.* Praha: Vyšehrad, 2016. ISBN 978-80-7429-692-5.

GELLNER, Ernest André. *Nacionalismus.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003. ISBN 80-7325-023-3.

GELLNER, Ernest André. *Podmínky svobody: občanská společnost a její rivalové.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997. ISBN 80-85959-27-5.

HOURANI, Albert Habib. *Dějiny arabského světa: od 7. století po současnost.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2010. ISBN 978-80-7422-059-3.

KEPEL, Gilles. *Válka v srdci islámu.* Praha: Karolinum, 2006. ISBN 80-246-1217-8.

KEPEL, Gilles, PROCHÁZKOVÁ, Dagmar a Jitka UHDEOVÁ, ed. *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět.* Brno: Atlantis, 1996. ISBN 80-7108-120-5.

KOMÁRKOVÁ, Božena. *Původ a význam lidských práv.* Praha: SPN, 1990. ISBN 8004253849.

KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu.* Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-125-3.

KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ: historická paměť a současná krize.* Praha: Vyšehrad, 2002. Moderní dějiny (Vyšehrad). ISBN 80-7021-540-2.

KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus.* Praha: Vyšehrad, 1996. ISBN 80-7021-168-7.

KROPÁČEK, Luboš. *Blízký východ na přelomu tisíciletí: dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*. Praha: Vyšehrad, 1999. Moderní dějiny (Vyšehrad). ISBN 80-7021-298-5.

KÜNG, Hans a Josef van ESS. *Křesťanství a islám: na cestě k dialogu*. Praha: Vyšehrad, 1998. Světová náboženství (Vyšehrad). ISBN 80-7021-262-4.

LEWIS, Bernard. *Dějiny Blízkého východu*. Přeložil Milena PELLAROVÁ, přeložil Zuzana ROUSOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Dějiny států. ISBN 80-7106-191-3

MAALOUF, Amin. *Nezkrotitelná planeta: když se naše civilizace vyčerpaly*. Praha: Garamond, 2014. ISBN 978-80-7407-225-3.

MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy: Dějiny antického křesťanství*. Přeložila: Kateřina Rynešová. Praha: Vyšehrad, 2005. ISBN 80-7021-775-8.

MENDEL, Miloš. *Muslimové a jejich svět: o víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir, 2016. ISBN 978-80-86779-42-3.

MENDEL, Miloš. *Islám jako nepřítel?: eseje a poznámky k dějinám a současnosti islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. ISBN 978-80-210-7031-8.

QUTB, Sajjid. *Milníky na cestě*. Přeložil Miloš MENDEL. Praha: Academia, 2013. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2186-1

RADBRUCH, Gustav. *O napětí mezi účely práva*. Přeložil Libor HANUŠ. Praha: Wolters Kluwer Česká republika, 2012. ISBN 978-80-7357-919-7.

TAUER, Felix. *Svět islámu: dějiny a kultura : nástin politického, sociálního, hospodářského a kulturního vývoje zemí, do nichž proniklo učení arabského proroka, od jeho vystoupení do konce první světové války*. Vyd. 2. Praha: Vyšehrad, 2006. ISBN 80-7021-828-2.