

Luboš Kropáček
NA CESTĚ K POROZUMĚNÍ
ORIENTU A AFRICE
Vybrané texty z let 1964–2016



KAROLINUM

Na cestě k porozumění Orientu a Africe Vybrané texty z let 1964–2016

Luboš Kropáček

Vydala Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz

Redakce Františka Jirousová

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

První vydání

© Univerzita Karlova, 2018

© Luboš Kropáček, 2018

Tato kniha vznikla v rámci projektů Progres Q01 – Teologie jako způsob interpretace historie, tradic a současné společnosti a Progres Q05 – Právní a společenské aspekty migrace a problémy postavení menšin, realizovaných na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

ISBN 978-80-246-3813-3

ISBN 978-80-246-3838-6 (online : pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum 2018

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

Slovo úvodem	7
Islamica	11
Křesťanství a islám	13
Křesťansko-islámské vztahy	22
Žena v islámské kultuře	30
Islám a drogy	39
Dnešní islám a otázky mravního řádu	46
Abdarrahmán Badawí, existencialismus a islám	55
Křesťansko-muslimské diskuse nad Dantovou Božskou komedií	63
Rok 1099 – dobytí Jeruzaléma vojsky první křížové výpravy	74
Islám a ekonomie	77
Křesťané tváří v tvář islámu v současné Evropě	83
Politický islám na prahu nového tisíciletí	94
Hledání a tříbení křesťanské teologie islámu	102
Arabica	125
Politická kultura v arabských zemích	126
Tísňivý čas arabské vlasti	140
Globální environmentální výzva z hlediska islámu a arabských zemí	149
Marmarita, vesnice dvou set doktorů	159
Vyloženě agresivní román	165
Africana	171
Afropesimismus	173
Afrika: čas pochyb a střídmych nadějí	182

Africké školství	188
Východoafrický Jób	194
Rozpaky nad somálským mullou	201
Amadu Hampaté Ba: Africká tradiční moudrost a aritmosofie ve službách tolerance	208
Černošské dějiny	214
Subsaharská Afrika v době Karla IV.	221
Sudanica	245
Zahraniční politika súdánské mahdíje	246
Konfrontace Dárfúrského sultanátu s turecko-egyptskou mocí v Súdánu	258
Zubajr a dobytí Dárfúru.	272
Majetkoprávní dokumenty v lenním systému Dárfúrského sultanátu – Souhrn	282
Slůvko na závěr	285
Summary	286

SLOVO ÚVODEM

Nejsem asi mezi vrstevníky sám, kdo má pocit, že na prahu osmdesátky žijeme již pozvolnějším tempem, zatímco čas kolem nás se nemilosrdně zrychluje. Zkušenostmi jsme se naučili v jeho běhu a směrech rozlišovat, tak jak ostatně hovořil již Kazatel. Tuším, že je také čas shrnovat a přeměřovat. A doufám, že přitom nemusíme propadat stesku, že všechny naše kroky – minulé, dnešní a snad ještě poskrovnu i budoucí – jsou pouhou marností. S potěšením a vděčností jsem přijal nabídku nakladatelství Karolinum vybrat a oprášit něco ze studií a článků, které jsem, jak život šel, ukládal do různých časopisů a více či méně dostupných příležitostných publikací. Snad některé poznatky a myšlenky mohou v novém, knižním souboru sloužit po nějaký další čas cílům porozumět lépe druhým, vzdáleným sousedům či bližním. Právě proto jsem je v různých dobách psal. Motivovala mě nejprve touha mladého Čecha poznávat svět, kam jsme dlouho nesměli cestovat. Po léta jsem se snažil nahrazovat bezprostřední poznání zaníceným studiem doma. A když se časem situace lepšila, rád jsem nabyté poznatky z kompetenčních okruhů, jimž jsem věnoval hlavní odborný zájem, nabídl k akademickému zvážení i k obecnějšímu přemýšlení. Ve svých oborech vnímám, že se poctivého porozumění stále až bolestně mnoho nedostává. Titul této knihy ukazuje, kde bych chtěl ponejvíce českým čtenářům prospět.

Texty, z nichž jsem vybíral, vznikaly od roku 1964, kdy jsem obhájil diplomní práci, až do našich dnů. V bibliografickém soupise v domácím počítači mám zaznamenáno něco přes tři sta položek. Liší se navzájem délkou, žánrem, pojetím – od práce akademického charakteru po mediální popularizaci – a samozřejmě také mírou obecnosti nebo vazbou na určité aktuální dění. Za více než půlstoletí se sám předmět mého zájmu, blízký mimoevropský svět, výrazně měnil. Procházel v řadě variací procesy dekolonizace, byl a stále je vystaven globalizač-

ním tlakům, populačnímu růstu a také nezřídka nezdarům, zklamáním a stagnaci. Dokážeme vždy říci proč? Měnily se i pohledy na náš vztah k tomuto světu, jež jsem pozorně sledoval jako bezděčný svědek, badatel i komentátor. V tomto vztahu se měnil také způsob vyjadřování a upřesňovaly se hodnoty, které zastáváme.

Hlásím se k tradicím české orientalistiky, které mi předali moji učitelé. Dovedu si kriticky přebrat výtky, které evropskému orientalistickému diskurzu adresoval před půlstoletím Edward Said, a zároveň se zármutkem vnímám, jak se dnes s odlišnou terminologií budují politické kariéry novou variantou povýšeneckého schematismu. „U nás“ i „u nich“ se objevují proudy svalující vlastní slabiny a selhání výhradně jen na ty druhé. Termín Orient se samozřejmě významově posunul a je stejně nepřesný, jen orientační, stejně jako paušální výraz „muslimský svět“. K porozumění životu v těchto oblastech je dnes nezbytné propojovat pohledy humanitních, společenských i přírodních věd. S tímto vědomím můžeme stále pracovat i se starším slovníkem. Orientalistické pracoviště naší *almae matris*, kde jsem působil řadu let, jsme nazývali Katedrou věd o zemích Asie a Afriky. Podobně se dnes na FF UK nazývají tři oborové rady pro doktorské studium. Můžeme si přitom ovšem docela přesně rozumět s kolegy v Londýně nebo Oxfordu, jejichž instituce se stále hlásí k *Oriental Studies*. Obdobně se v anglofonním světě v širokém areálním komplexu hovoří o afrických studiích, přičemž v tradici německé vědy můžeme pěstovat i specifičtější, primárně jazykovědně založenou klasickou afrikanistiku. Já sám jsem spektrum svého bádání rozšiřoval od studia filologie a historie také k sociální antropologii a sociologii i politologii, případně se zaměřením na duchovní dějiny a religionistickou, někdy i teologickou perspektivu. Výběr textů odráží i tuto stránku.

Knihu jsem zpracoval jako soubor čtyř oddílů, které jsem si vymezil jako specifické, byť příbuzné a zřetelně se prostupující kulturní okruhy svého zájmu. Pro stručnost jsem je pojmenoval v akademickém duchu latinizovanými záhlavími: *Islamica – Arabica – Africana – Sudanica*. Kniha sestavená z textů psaných jednotlivě a navzájem nezávisle během dlouhých let není v běžně přijímaném smyslu slova monografii. Čtenář má možnost číst texty v pořadí podle vlastního výběru, případně v selekci z elektronické nabídky online, s níž vydání rovněž počítá.

Pokud by se rozhodl číst knihu jako nové kompaktní dílo, pak se mu nabízejí dvě možné koncepce.

Původně jsem navrhoval řadit texty chronologicky podle roku jejich vzniku. Tento způsob seřazení – a možného čtení – by odrážel závažnost, kterou jednotlivé tematické okruhy měly v mé práci v běhu let. Začínali bychom Súdánem. K tomuto okruhu patří mé důležité akademické práce: diplomní z roku 1964 a pak doktorská – tehdy se říkalo kandidátská – disertace, dokončená v roce 1969, ale obhájená až v roce 1991, poté co mi za normalizace nebyla obhajoba dovolena. Texty vybrané do súdánského okruhu vycházejí v nynějším výběru česky poprvé. Část svých studií o mahdíji a o Dárfúnském sultanátu jsem publikoval anglicky, část se setkává s tiskem vlastně až nyní, kdy zpracovaná témata nabývají vlastně i novou zajímavost a význam. V ostatních okruzích – s výjimkou posledního zamyšlení nad Afrikou – jde o reprinty z časopisů nebo sborníků. Chronologický zřetel celkově odráží posuny odborných zájmů, priorit a názorů jak autora, tak badatelského klimatu a možností doby. Jako autor jsem zahajoval svou orientalistickou práci metodou historika zpracovávajícího archivní prameny na významném, specificky vyhraněném, poměrně úzkém tématu. Později se můj záběr rozrůstal a zájem zahrnul obecnější sociální a kulturní, zvláště religionistickou perspektivu. Dnes se soustřeďuji zvláště na islamologické studie a v jejich rámci se snažím odborně přispět ke smysluplnému křesťansko-muslimskému dialogu.

Uspořádání textů, na němž jsme se s redakcí nakonec dohodli, položilo důraz na dominující perspektivu naší doby. Autor je české veřejnosti znám ponejvíce jako islamolog a je to zejména islámská tematika, jež se dnes těší obzvláštní pozornosti. Kniha ji proto umísťuje na první místo. Zároveň zřetel k dynamice vývoje v jednotlivých oblastech islámského myšlení a ortopraxe a autorem pečlivě sledovaného křesťansko-muslimského vztahu dává podklad k uspořádání přehlednějšímu z hlediska obecnější tematické jednoty knihy. I jednotlivé texty nabývají v dnešním kontextu přidanou hodnotu nové aktuálnosti. Právě toto jsem měl na mysli při úpravě přetiskovaných textů tak, aby znovu ožily k užítku dnešních čtenářů. Jednotlivé oddíly a všechny vybrané texty jsem opatřil krátkým kontextuálním zařazením, někdy také aktualizací úvahou. Rozšířil jsem poznámkový aparát. Dbal jsem

na tematickou různost, například v islámském okruhu jsem vybíral pohledy na názory a přístupy dnešních muslimů na poli postavení žen, ekonomie, politiky, drogové závislosti a samozřejmě na vztahy k Evropě a ke křesťanství. V případech, kde to pokládám za účelné, se snažím v krátkých komentářích své někdejší publikované názory objasnit nebo nově vyslovit ve světle pozdější zkušenosti. Súdánské dějiny 19. století jsou v kontextu knihy zvláštní historickou sondou, která může aktuálně zaujmout třeba srovnáním s dnešním islamistickým radikalismem. Přes více než půlstoletí svého věku je tu propracovanou ilustrací, již nabízíme na konci knihy k uspokojení specifického čtenářského nebo badatelského zájmu.

K jednotnému charakteru knihy jako nového celku – byť vznikal po částech v celkovém časovém rozpětí přes více než půlstoletí – patří kromě některých přidaných poznámek také sjednocení prepisů cizích, převážně arabských slov. Jsou jednotně přepsána mírně zjednodušujícím systémem, který rozlišuje hamzu (◌ْ) a ‘ajn (◌َ), ale nevyznačuje již emfatické hlásky, které v přísně odborných prepisech bývají opatřovány tečkou pod písmenem. Naše nynější kniha sleduje stejný mírně zjednodušený prepis, jaký se autorovi již osvědčil u jeho monografie *Duchovní cesty islámu*.

Jsem přesvědčen, že k žádoucímu mezikulturnímu cíli lépe si porozumět, nebát se poctivé kritické reflexe všude, kde je na místě, a nalézat k sobě cestu patří nutně odborné zázemí a poctivá práce. Věřím, že má smysl postupovat i drobnými krůčky. Ale nesmí chybět dobrá vůle.

ISLAMICA

Studiu islámu jako náboženství a duchovního základu velké, vnitřně bohatě diferencované světové kultury jsme bývali zvyklí říkat islamistika. V naší době se spolu s růstem ambicí a militantních tendencí spojovaných s různými verzemi politizace islámu rozšířily v médiích pojmy islamismus a islamisté, takže studijní obor, k němuž se hlásím, jsme v českém úzu pro zabránění nedorozuměním začali raději označovat jako islamologii. Mne k tomuto zaměření studia motivovala má křesťanská víra a přesvědčení, jež dozrálo za stáze v Egyptě (1967), že smysluplnou a důstojnou přidanou hodnotu může orientalistice zaměřené na svět islámu dát práce pro lepší vzájemné porozumění a dobré vztahy mezi křesťany a muslimy. V tomto směru vynakládám své úsilí v badatelské i popularizační činnosti.

Jako první velkou práci z tohoto okruhu jsem vydal v roce 1972 ve Státním pedagogickém nakladatelství dvoudílná univerzitní skripta *Moderní islám I a II*. První díl podává přehled vývoje islámského myšlení od stagnace „temných století“ ke snahám o obrodu a k reformnímu oživení 19. a 20. století. Výklad je utříděn podle zeměpisných oblastí. Skriptum úspěšně posloužilo jako podrobné, srozumitelné uvedení do rozsáhle se větvící problematiky, dovedené ovšem jen do počátku sedmdesátých let. Vysokoškolští studenti s ním rádi pracují dodnes, sami si pořídili jeho webovou verzi. Menší zájem vyvolal II. díl, obsahující přehledy a analýzy k soudobému stavu exegeze Koránu, diskusí o hodnotě *hadíthů* a proudů filozofického a právního myšlení. Skriptum doplnila antologie přeložených sedmnácti relevantních textů od významných moderních muslimských osobností.

Po delším časovém odstupu, kdy jsem se živil tlumočením a překlady mimo akademickou sféru, jsem se k islámské tematice vrátil hned po listopadu 1989, po návratu k práci na FF UK. Vydal jsem postupně monografie, které si získaly nepřehlédnutelné místo ve formující se nové

české islamologii: *Duchovní cesty islámu* (1992; 6. vydání 2015), *Islámský fundamentalismus* (1996), *Islám a Žápad. Historická paměť a současná krize* (2002) a *Súfismus. Dějiny islámské mystiky* (2008). Snažil jsem se také přispět ke komentovaným překladům středověkých muslimských myslitelů. Na tomto poli jsem českým čtenářům nabídl slavnou duchovní autobiografii Abú Hámida al-Ghazzálího *Zachránce bloudícího* (2005) a doplněný Hrbkův překlad filozofické robinzonády Ibn Tufajla *Živý, syn Bdícího* (2011) se studií o podstatných aktuálních ohlasech tohoto pozoruhodného díla.

Jak jsem naznačil ve Slově úvodem, část *Islamica* byla uspořádána tak, aby zájemci o islám nalézali přehledně texty k tématům, která obzvláště zajímají naši veřejnost, a v jejich rámci samozřejmě také k tematice, jíž se sám nejlouběji badatelsky zabývám. Mám tu v první řadě na mysli křesťansko-islámské vztahy a pak často diskutovaná témata, jako je postavení žen, ekonomické myšlení, politické stránky islámu, drogy, morální normy. Vzhledem ke všeobecnému růstu zájmu o islámskou tematiku, na nějž jsem se od devadesátých let snažil reagovat, měl jsem tu na výběr z velkého počtu článků, jež jsem v posledních desetiletích publikoval v širokém spektru kvalitních časopisů. Přiřadil jsem mezi ně studii z někdejších skript o moderním islámu, věnovanou v době jejich vzniku – počátkem sedmdesátých let – tehdy aktuálnímu tématu postojů muslimských vzdělaných elit k soudobé západní filozofii, zvláště existencialismu a personalismu. Těžiště této části naší nynější publikace tvoří ovšem studie o křesťansko-muslimských vztazích. Některé příspěvky z tohoto okruhu se ocitly také na webu, má „islamika“ z *Teologických textů* si studenti z Husitské teologické fakulty rozmnožovali i tiskem. Do zdejší knihy jsem zařadil také kulturněhistorickou studii o tom, jak si imaginace a jedinečné dílo Danta Alighieriho uchovály živé místo ve zkoumaném mezináboženském vztahu od renesance prakticky až podnes. Celý oddíl *Islamica*, v naší knize nejrozsáhlejší, se snaží přispět k poznání složitosti historických i dnešních mezikulturních vazeb a vzájemných reflexí, abychom dokázali překonat dnešní krizové jevy. Je k tomu zapotřebí neslábnuoucí úsilí o co nejlepší porozumění a samozřejmě také dobrá vůle.

Křesťanství a islám

Článek vyšel v zimě roku 2002 v revui České křesťanské akademie Universum, č. 13, s. 27–30. Navzdory hojným pochybovačným a zlehčujícím názorům jsem nikdy nepřestal věřit ve smysluplnost křesťansko-muslimského dialogu. Není bez zajímavosti, že tento článek převzal v překladu do polštiny do svého zahajovacího čísla Muzułmański Magazyn Społeczno-Kulturalny As-Salam (č. 1, Varšava, 2004). Údaje o křesťanských prvcích ve vznikajícím islámu, jež článek krátce naznačuje, další vývoj tzv. „revizionistických“ nebo „hyperkritických“ hypotéz značně pozměnil, např. namísto Lūlinga je dnes tématem diskusí autor s pseudonymem Christoph Luxenberg. Těmito tématy se zabývám v jiných textech.

Zvýšený zájem o islám, zaznamenávaný od loňského podzimu, zvyšvá i křesťany k tomu, aby hledali poučení, snažili se lépe orientovat a přesněji rozlišovat mezi skutečným islámem a násilnou patologickou variantou, která jeho jméno zneužívá.

Již několik desetiletí vedou křesťanské církve s muslimskými partnery dialog, jehož význam za současného zvýšeného napětí roste. Tento krátký článek je věnován dějinám křesťansko-islámských vztahů v rovině starších náboženských úvah i polemik a cesty k dnešku. Tvoří faktografickou pomůcku mapující jednu ze stránek civilizačních rozdílů mezi Západem a muslimským Východem, které jsou dnes někdy z obou stran tendenčně zveličovány a absolutizovány. Český zájemce o křesťansko-islámskou tematiku má zatím k dispozici dvě specializované monografie: knihu Hanse Künga, orientovanou ve směru lepšího porozumění mezi náboženstvími v zájmu míru a krystalizace světového étosu,¹ a knihu autora tohoto článku, která toto téma rozvíjí v podstatně širším rámci dějin i rozborů dnešních obav a nadějí.²

Křesťanské prvky v islámu

Islám vstoupil na scénu dějin počátkem 7. století jako nejmladší ze tří blízkovýchodních monoteistických náboženství. Mnozí badatelé

¹ Hans Küng – Josef van Ess: *Křesťanství a islám*, Praha 1998.

² Luboš Kropáček: *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*, Praha 2002; tematice tohoto článku je věnován zvláště V. oddíl, s. 147–168.

soudí, že Muhammad se v prvních fázích svého prorockého vystoupení v Mekce považoval pouze za dalšího proroka biblické tradice, vyslaného k dosud opomíjeným Arabům. Teprve po přesídlení do Medíny (hidžra, roku 622) a po roztržce s tamními Židy dospěl k přesvědčení, že se mu dostává konečné, dokonalé podoby zjevení, která překonává starší, neúplná a lidmi pokažená Boží sdělení, a zároveň ho tedy zmocňuje ustavit nové náboženství. Byl to závažný teologický obrat. Prorok jej zřetelně vyjádřil pokynem změnit modlitební směr: muslimové se nadále již nemají modlit tvář k Jeruzalému, ale k Mekce. Za nejpevnější historickou oporu svého důrazného monoteismu si Muhammad v tomto medínském období zvolil postavu Ibráhíma (Abrahama), který v jeho pojetí nebyl ani Židem, ani křesťanem, ale důsledným hlasatelem víry v jediného Boha, jakýmsi muslimem před islámem.

Židovství a křesťanství se z pohledu islámu staly historicky překonanými etapami postupně prohlubovaného zjevení, které vyvrcholilo a uzavřelo se Muhammadem, „pečetí proroků“. Muslimové tedy vnímají jako přirozené, že Korán a pak i tradice o Prorokových výročích (hadíthy) obsahují množství postav, obrazů, naučení a pokynů, které zřetelně, byť často nepřesně, navazují na Bibli. Pro naši, západní vědu zde naopak vyvstávají otázky po konkrétních historických zdrojích islámských představ o Ježíši (v Koránu 'Ísá) a křesťanství. Někdy odpovědi známe. Většina koránských bájných vyprávění o 'Ísových zázracích vychází z apokryfních evangelií. Koránský verš, že Ježíše neukřižovali, ale jen se jim tak zdálo (4:156), ukazuje na učení někdejších doketistů. V islámském rozhodném odmítání Trojice je patrný vliv ariánů a Židů. To, že Korán (5:16) řadí do křesťanské Trojice i Pannu Marii, odráží vliv staroarabské ženské sekty kollarydiánů a chápe mariánskou úctu církve jako adoraci, jakou islám ku člověku nepřipouští.³

Je zřejmé, že v Muhammadově době se v Arábii střetávalo více náboženských proudů včetně vícerých heterodoxních křesťanských skupin. Muhammad a raná muslimská obec nepřebírali podněty z jediného seskupení v jeho celistvosti, ale z širšího spektra.

³ Podrobněji se tímto tématem zabývá L. Kropáček: „Rané křesťanství a vznik islámu“, *Teologické texty* 4, 1999, s. 110–112.

Nejvíce se patrně uplatnil vliv židokřesťanů, kteří spojovali přísné dodržování mojíšského zákona s úctou k Ježíšovi jako velkému proroku, nikoli však Synu Božímu. Raní křesťanští historici psali zvláště o takovéto sektě ebionitů a kritizovali jejich christologické koncepcce. Je pravděpodobné, že někteří židokřesťané, doložení původně v Palestině, se od 2. století rozptýlili směrem do Arábie. Zatímco jinde v diaspoře tato tradice zanikla, v Arábii po několika generacích vplynula do islámu.⁴ Dnes se o tento hypotetický svazek mezi judaismem, křesťanstvím a islámem zajímá zvláště Hans Küng, který v něm vidí semitskou formulaci kréda, komplementární vůči pavlovskému křesťanství, ovlivněnému silněji řeckým myšlením. Domnívá se, že takovýmto pojetím lze rozšiřovat brány k dialogu a k prosazování jeho projektu světového étosu.

Na bezprostřední spojitosti s židokřesťanstvím staví svou představu vzniku islámu také německý badatel Günter Lüling. Soudí, že v předislámské Arábii bylo křesťanství mnohem rozšířenější, než běžně připouští jak islámská tradice, tak západní věda. Podle Lülingových argumentací Muhammad spojil do nového celku antitrinitární a obrazoborecké židokřesťanství, odmítající svátosti, a pohanství střední Arábie, které v medínském období označil za domácí tradici původního náboženství Abrahamova. Svedl pak vítěznou bitvu s mekkánskými Kurajšovci, které se Lüling snaží vylíčit jako křesťany vyznávající helenizovanou trojiční víru, spjatou se svátostmi a ikonami.⁵

Představu o silném vlivu křesťanství na Muhammada využívali středověcí protiislámské polemici s cílem rivala hanobit. Zvláštní oblibě se těšilo vyprávění o zběhlém mnichu Bahírovi či Sergiovi, který prý Muhammada naučil všemu, co ten později vydával za svaté zjevení. V roce 1985 se zase za občanské války v Libanonu objevila kniha argumentující, že Muhammad se všemu podstatnému naučil od křesťanů.

⁴ Srv. Hans Joachim Schoeps: *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, s. 342.

⁵ Günter Lüling: *Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Koran*, Erlangen 1972, 2. vyd. 1993; G. Lüling: *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und christlichen Theologie*, Erlangen 1977, 2. vyd. 1992.

na Waraḡy ibn Naufala, bratrance své ženy Chadídži.⁶ Dnes je kniha stažena z trhu.

Křesťanské přístupy

Islám vyvstal před středověkým křesťanským světem jako hrozba vojenská i náboženská. Konfrontace na obou polích se projevovala tím spíše, že arabská válečná tažení v 7. a počínajícím 8. století podrobila muslimské moci rozsáhlé oblasti Blízkého východu a severní Afriky, kde se kdysi křesťanství rodilo a vyzrávalo věroučně i organizačně. Teologické postoje vůči cizí víře lze zjednodušeně shrnout do několika typů. Islám byl nejprve vykládán jako christologická hereze, ve vrcholném středověku jako varianta pohanství, v 19. století pak ojedinele i jako možná příprava ke křesťanství. Konečně od poloviny 20. století převládl názor, který islámu přiznává účast na paprscích Pravdy a pohlíží na muslimy s úctou.⁷

Za křesťanskou herezi pokládal islám například sv. Jan Damašský (asi 675–749 nebo 754), autor jednoho z prvních polemických textů. Jeho otec a děd působili ve významných funkcích u umajjovského dvora. Jan tedy islám dobře znal, avšak neméně dobře znal i christologické spory v rané církvi a sám se zapojil do zápasu proti ikonoklastům, kteří tehdy – snad i pod určitým islámským vlivem – ovládli na čas Byzanc. V polemice s muslimy Jan vyzvedával argument, že je-li Muhammad pravý prorok, musel by být předpověděn v Písmu. Muslimští polemikové ze své strany reagovali již tehdy pečlivým vyhledáváním starozákonních i novozákonních pasáží, které interpretovali jako takovouto předpověď. Studie tohoto typu vypracovávají muslimští teologové a religionisté dodnes. Z křesťanské strany si zase uchovává životnost představa o návaznosti islámu na ariánství. U nás se ní kdysi v době válek s Turky argumentoval ve svém *Antialkoránu* Václav Budovec z Budova. Když v roce 1996 probíhaly ve Francii oslavné akce připomínající 1500. výročí křtu franckého krále Chlodvíka, mnozí historici spekulovali, že nebýt oné události, bývali by terén ovládli ariáni a připravili tak půdu pozdějšímu přijetí islámu.

⁶ Abú Músá al-Harírí: *Qiss wa nabí* [Kněz a prorok], Bajrút 1985. Autorovo jméno je pseudonym.

⁷ Podrobněji k této typologii viz L. Kropáček: „Islám očima křesťanské teologie“, *Souvislosti* 33–34 (3–4), 1997, s. 115–126.

Středověká Evropa se ovšem brzy přesvědčila, že muslimové se ke křesťanskému světu přes některé společné nebo blízké prvky víry sami rozhodně nehlásí, takže správnější je označit islám za zvláštní náboženství. Tomáš Akvinský dospěl k názoru, že zatímco s Židy a křesťanskými bludaři lze polemizovat na základě Písma, s muslimy stejně jako s pohany je nutno stavět argumentace pouze na základě přirozeného rozumu. Zároveň připouštěl, že názory muslimů dostatečně neznáme.

Cestu k dnešním vstřícnějším přístupům připravovaly jednak změněné mocenské poměry mezi západním a muslimským světem, jednak lepší poznání islámu a v neposlední řadě také prohloubení vlastní křesťanské reflexe o Božím plánu spásy a o výzvách evangelia. Křesťanské církve si připomínají také vzory těch, kdo poznatky a postoje moderní doby předjímalí. Z katolické tradice uveďme alespoň papeže Řehoře VII., který roku 1076 psal knížeti an-Násirovi do alžírské Bedžáji, že „si navzájem dlužíme milosrdnou lásku více než k jiným národům, neboť vyznáváme jediného Boha, byť různými způsoby...“ V pracích o dnešním křesťansko-islámském dialogu se zpravidla připomíná také příklad sv. Františka z Assisi, který za křížové výpravy proti Egyptu v roce 1219 navrhol sultánu al-Kámilovi neřešit spory vojensky, ale pokojnou disputací. Také východní pravoslavné církve, přestože se k dialogu s muslimy staví leckdy ostražitěji, mohou vykazat řadu jmen těch, kdo v jejich tradici předznamenávali snahy naší doby, setkávali se s muslimy, jednali s nimi, usilovali o lepší vzájemné poznání a dospívali se svými partnery k vzájemnému ocenění.

V 19. století, v době sílícího misijního úsilí v zámoří, někteří křesťanští myslitelé aplikují starou představu o cizích kulturních idejích, jež mohou sloužit jako příprava ke křesťanství (*preparatio evangelica*), také na islám. Německý teolog Johann Adam Möhler soudil, že islám si podrobil národy, které ještě nebyly zralé pro křesťanství. Může nicméně posloužit namísto Mojžíšových ustanovení jako úvod a přechod k evangeliu. V užší podobě se tato myšlenka uplatnila i později v některých misijních školách v muslimských zemích, kde není dovoleno muslimské žáky obracet na křesťanství. I prostřednictvím výuky islámu lze však hovořit nejenom o Stvořiteli, ale i o Kristu a budít zájem o evangelijní hodnoty.

Rozhodující obrat k překonání předsudků, k úctě, k dialogu a ke spolupráci přinesl v katolické církvi druhý vatikánský koncil. V konstituci *Lumen gentium* je vztah církve k muslimům vyjádřen slovy: „Plán spásy se však vztahuje i na ty, kteří uznávají Stvořitele, a mezi nimi především na muslimy, kteří prohlašují, že se drží víry Abrahamovy, a klaní se jako my Bohu jedinému, milosrdnému, který bude v poslední den lidi soudit“ (čl. 16). Tato věta byla o čtvrt století později zařazena i do *Katechismu katolické církve*. Koncilní dokument se zřetelně distancuje od předsudečné představy, že by Alláh byl jiným bohem, než je náš. Důležitá je ovšem reálná hodnota víry, jak zdůrazňuje například Robert Caspar (z řádu bílých otců, kvalifikovaných v otázkách islámu): „V té míře, jak je víra v Boha upřímná, u křesťana i u muslima, dospívá k Bohu, který je jediný, i když se cesty zčásti odlišují.“⁸

Širší formulaci vztahu k islámu přinesla na závěr koncilu (1965) *Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím (Nostra aetate)*. Vyhlásila obecný princip, že i v nekřesťanských náboženstvích je mnoho pravdivého a svatého, a vyzvala věřící, „aby s rozvážností a láskou, prostřednictvím dialogu a spolupráce se stoupenci jiných náboženství uznávali, chránili a podporovali duchovní a mravní dobro i společensko-kulturní hodnoty, které u nich jsou, a přitom aby svědčili o křesťanské víře a životě“ (čl. 2). Pečlivě váženými slovy pak věnuje pozornost islámu, vyjadřuje úctu muslimům a snahu po překonání starých rozbrojů a po vzájemném porozumění a součinnosti. V podobném duchu se od poloviny 20. století staví k islámu a potřebnosti dialogu také protestantské a pravoslavné církve, sdružené ve Světové radě církví.

Muslimské přístupy

Zatímco křesťanskou teologii lze studovat bez zřetele na mladší islám, muslimský bohoslovec či právník se musí s křesťanstvím vyrovnat. Mnohé starozákonní i novozákonní postavy, včetně Ježíše a jeho panenské matky Marie, a obecné soudy o Židech a o křesťanech jsou uváděny v různých kontextech v Koránu i v Prorokových tradicích (hadíthech). Jde o závažná témata islámské doktríny postupného zjevení. Rozvoj islámských náboženských věd v abbásovské době

⁸ Robert Caspar: *Pour un regard chrétien sur l'islam*, Paris 1990, s. 92.

proto spolu s krystalizací exegeze Koránu dal i pevný tvar pohledu na křesťanství. Vrcholný středověký teolog al-Ghazzálí (z. 1111) soudil, že pro islámskou víru je křesťanství nadále nepodstatné, protože věroučné otázky již islám na základě Koránu vyřešil, takže k přemýšlení zbývají jen právní stránky statutu křesťanských komunit žijících v muslimských zemích a vztahů k zahraničí. Křesťané a Židé žijící na muslimském území byli podle Koránu respektováni jako „vlastníci Písma“, nebyli nuceni k přestupům na islám a byla jim zaručena vnitřní autonomie, museli však platit vyšší daně a v některých ohledech byli oproti muslimům znevýhodněni. Konfrontace i pokojné formy obchodní a kulturní výměny byly nicméně doprovázeny polemikami z obou stran, zvláště v dobách válek. Obecně lze říci, že z muslimské strany křesťany polemicky napadali nejčastěji právníci, zatímco muslimští mystikové (súfijové) tíhli spíše k nadkonfesní toleranci. Súfismus sám převzal řadu idejí a postojů z křesťanství, zvláště myšlenku lásky mezi Bohem a člověkem – pro islámskou ortodoxii nepřijatelnou, protože láska předpokládá přiměřenost vztahu, jaká mezi Všemohoucím Pánem a stvořeným člověkem nemá místa. Pozdější súfismus se inspiroval i některými organizačními prvky křesťanského mnišství a zbožnosti.

V dobách kulturního rozkvětu v abbásovském Bagdádu byly polemické disputace mezi křesťanskými a muslimskými učenici pořádány i pro intelektuální potěšení chalífského dvora. Teologickou tematiku doplňovaly spory o správnou metodu, jak dospět k bezchybné formulaci pravdy: křesťanský učenec tu hájil řeckou logiku, jeho muslimský protivník domácí arabskou gramatiku. Z teologických témat byla nejčastěji za předmět sporu vybírána otázka Trojice. Ve vlastních spisech muslimští autoři navrhovali různé výklady koránských stanovisek ke křesťanským tématům. Například slavný historik a exegeta Koránu at-Tabarí (z. 923) ke koránskému verši o (ne)ukřížování *oni jej nezabili, ani neukřížovali, ale jen se jim tak zdálo* (4:157)⁹ navrhl až sedm různých možných výkladů. Sluší se dodat, že v naší době se polemickými kritikami ukřížování vyznamenal zvláště Ahmad Deedat, původem z indické muslimské rodiny z Jižní Afriky, který v četných spisech, na

⁹ Všechny citace z Koránu v této knize jsou převzaty z: *Korán*, přel. Ivan Hrbek, Praha 1972 a další vydání.

videokazetách a v televizních duelech s některými pastory v USA tvrdil, že Ježíš na kříži utrpěl nanejvýš klinickou smrt a později byl apoštoly probuzen zpět k životu. Deedatovy videokazety jsou velmi rozšířeny i mezi muslimy v Evropě.

Velké úsilí věnovali muslimští polemikové snaze dokázat, že Muhammad byl v Bibli předpovězen. Ježíšův slib apoštolům, že jim pošle Přímluvce či Utěšitele (řecky *paraklétos*; Jan 14,16; 15,26; 16,17), muslimové vykládají ve smyslu koránského verše 61:6 o slíbeném poslu, jehož jméno bude Ahmad („velmi chválený“, řecky *periklytos*). Za osmanských tažení v 16. století se objevilo apokryfní Barnabášovo evangelium, dnes v muslimských zemích velmi rozšířené a oblíbené, které líčí Ježíše plně v muslimském pojetí: zdůrazňuje, že je pouhý člověk, že jeho učení bude překrouceno a že po něm přijde další velký prorok.

Z velkého počtu muslimských prací z 20. století si v našem kontextu zaslouží pozornost zvláště *Přednášky o křesťanství*, které sepsal již ve čtyřicátých letech egyptský šejch Muhammad Abú Zahra. Na nejprestižnější islámské univerzitě al-Azhar slouží jako učebnice dodnes. Šejch učí, že Ježíšovo ryzí monoteistické učení pokazili konvertité z pohanství, kteří podle novoplatónských představ zkonstruovali ideu Trojice a na koncilu v Nikáji ji pak prosadili do křesťanského kréda. Pravého Ježíše a jeho učení lze proto dnes poznat jedině v Koránu. Podobnou myšlenku prosazuje dnes přední egyptský filozof Hasan Hanafí důrazem na racionalitu Koránu, který – podle jeho výkladů – přišel napravit náboženské představy návratem k pramenům, ke křesťanství Kristovu.¹⁰

Duch polemik a pevné přesvědčení o vlastní plně či dokonalejší pravdě tedy stále žijí. Na muslimské straně ale najdeme také otevřenost k dialogu, ochotu diskutovat, přemýšlet a oceňovat druhého. V krásné literatuře, próze, poezii i divadelních hrách muslimských autorů zaznamenáme s postupem 20. století nárůst zájmu o Ježíše a křesťanské symboly a různě vyjadřované přání pokoje a tolerance.¹¹ Tato tendence

¹⁰ Hasan Hanafi: *Religious Dialogue and Revolution. Essays on Judaism, Christianity and Islam*, Cairo 1977, s. 58; systematicky utříděný přehled středověkých i moderních názorů muslimů na křesťanství podává Hugh Goddard: *Muslim Perceptions of Christianity*, London 1996.

¹¹ Viz Maurice Borrmans: *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Paris 1996. Autor, vydavatel vědeckého časopisu *Islamochristiana*, publikuje v této knížce výsledky průzkumu, co a jak píší o Kristu arabské školní učebnice a krásná literatura.

zřetelně kontrastuje s protikladným růstem fundamentalismu a nepřátelsky vyhocované rétoriky islamistických radikálů a představuje paprsky naděje. O míru a toleranci hovoří také většina muslimských státníků a islámští duchovní představitelé je označují za základní znaky islámu. Můžeme přisvědčit, ale s vědomím a upozorněním, že tyto hodnoty nejsou jednou provždy dány, ale je nutno osvědčovat je a kultivovat v trvalém každodenním dění. Totéž platí samozřejmě i pro nás.

Dialog pro společné dobro

Vatikánský Sekretariát pro nekřesťany vymezil již před lety formy dialogu bez jakékoli hierarchizace: dialog života, aktivit, teologické výměny a náboženské zkušenosti. Všechny navzájem souvisejí a mohou se vzájemně obohacovat. Dobré zkušenosti ze sousedské spolupráce s muslimskými skupinami v evropských zemích svědčí o užitečnosti praxe, motivované například společným lokálním zájmem. V zásadních teologických sporech nelze předpokládat, že by některá ze stran ustoupila. Dialog však může přivést k přesnějšímu pochopení vlastního i partnerova stanoviska a zároveň ukázat, kde všude se můžeme dohodnout, co nám všem škodí a hrozí, jaké hodnoty sdílíme a za jaké se pro společné dobro můžeme a máme společně zasazovat.

Úvahový dokument, který loni vydala Světová rada církví jako bilanci dosavadního dialogu s muslimy, vypočítává výhrady, s nimiž se poctivé snahy střetávají. Někteří kritici soudí, že jde o rafinovanější, zastřenou formu misie, že se má skrýt nerovnovážený poměr sil nebo že význam má jen místní spolupráce bez širší perspektivy. Někteří muslimové pokládají dialog dokonce za zradu Božího příkazu hlásat islám (*da wa*).¹² Někteří křesťané zase soudí, že nejsme k dialogu připraveni, muslimům a priori nedůvěřují a přičítají jim nedobré záměry. Jako nejlepší lék na nedůvěru lze doporučit pečlivé, trvalé sledování souladu slov a činů: jak se mír a tolerance projevují den co den.

Vztahy k Židům a k muslimům představují pro křesťany širší dimenzi ekumenismu. Ve stále globálněji provázaném světě a v (post)-moderní, pluralitní a sekulární Evropě jejich kultivace patří zároveň k důležitým předpokladům míru a potřebného mravního pokroku.

¹² *Striving Together in Dialogue. A Muslim-Christian Call to Reflection and Action*, World Council of Churches, 2001.

K mezináboženskému dialogu pak – při uzávorkování uznaných teologických rozdílů – patří otevřené rozhovory o živých tématech dnešního společného světa. V tomto smyslu také evropské křesťanské církve v zásadním dokumentu o spolupráci, přijatém o Velikonocích 2001,¹³ zařadily do kapitoly o rozvíjení vztahů s islámem doporučení vést rozhovory s muslimy o víře v jediného Boha a objasňovat chápání lidských práv. Církve se zároveň zavázaly přistupovat k muslimům s úctou a podílet se s nimi na společných záležitostech.

Vývoj od podzimu 2001 význam lepšího poznávání a dialogu dále podtrhl: viníci zločinů zasluhují potrestání, avšak nevinní lidé, jejichž víru teroristé zneužívají, by rozhodně neměli být předmětem ústrků a diskriminací. Podobně by ovšem měli také poctiví muslimové ze své strany rozhodně vystoupit proti falešným obviňováním křesťanů z nového křížáctví, a zvláště pak proti násilí páchanému na místních nebo západních křesťanech lidmi, kteří se cítí dotčeni politikou USA, ekonomickou nebo kulturní globalizací nebo jinými podněty západní provenience.

Křesťansko-islámské vztahy

Článek vyšel v roce 1991 v Novém Orientě, č. 7, s. 213–215. Poprvé u nás – v mimocírkevním diskurzu – upozornil české čtenáře na proměny křesťanských pohledů na islám, zvláště na rozvoj mezináboženského dialogu po druhém vatikánském koncilu. Na můj článek reagoval Mohamed Ali Šilhavý, nestor a uznávaný předák po sametové revoluci nově ustaveného Ústředí muslimských náboženských obcí v ČSFR. Požádal mě tehdy o souhlas s jeho přetištěním v obnoveném českém muslimském časopise Hlas. Dnes musím ve zpětném pohledu vyslovit politování, že militantní proudy ve světovém islámu, jakkoli menšinové, nabyly bohužel v dalších desetiletích leckde na síle a také na brutalitě. Pojem islámský fundamentalismus, k němuž jsem měl počátkem devadesátých let – podobně jako francouzští odborníci Gilles Kepel nebo Bruno Etienne – výhrady, jsem sám začal užívat v přesně definovaném významu

¹³ Charta Oecumenica. Směrnice pro růst spolupráce mezi církvemi v Evropě, za Radu evropských biskupských konferencí (CCEE) ji podepsal její předseda kardinál Miloslav Vlk, za Konferenci evropských církví (KEK) její předseda metropolita Jérémie.

jako charakteristiku určité mentality: představy vlastního majetnictví pravdy a odmítání dialogu.

Výrazné tendence k prohlubování islámského charakteru společnosti, patrné v posledních dvou desetiletích v řadě asijských a afrických zemí, vyvolaly v Evropě a Americe citelné znepokojení. Nejvíce obav a rozhořčení vzbuzují vystoupení radikálních aktivistických proudů označovaných dnes nejčastěji nepřiléhavou nálepkou islámského fundamentalismu. Jejich démonizace senzacechtivým tiskem jitrí a rozšiřuje zavádějící představu oživlé islámské hrozby, přestože militantní proudy tvoří v názorovém vějíři soudobého učeného i prostě prožívaného islámu jen nevelký zlomek. Pomyslné nebezpečí nicméně dráždí širší povědomí jako zvlášť obhroublý a ostře nasvícený kámen v nepůvabné mozaice skladebných prvků konfrontace Jihu se Severem. Vyspělým, ale sobeckým Severem je v tomto zvláštním zeměpise někdejší Západ, kladený proti Orientu, a v historickém rozměru obrazu přežívají i dávné myšlenkové stereotypy a předsudky, děděné po staletí střetů křesťanstva s muslimským světem.

Dějiny čtrnácti staletí křesťansko-islámských vztahů, mírových i válečných, byly již zpracovány mnohokrát. Přesto zůstávají nadále, zvláště ve své duchovní složce, úrodným polem pro nová zjištění a podněty k hlubší reflexi, zaměřené i k otázkám dneška, kdy se někdejší souběžná koexistence kultur pozvolna přetváří ve vědomé světové pluralitní společenství.

V poslední době u nás vyšlo několik prací, které zajímavě osvětlují některé epizody ze staletých konfrontací. Odeonská edice Budovcova *Antialkoránu*¹⁴ se zasvěcenou studií Noemi Rejchrtové nabízí přímo klasicky názorný příklad útočné polemiky s islámem z doby bezprostředního ohrožení postupujícími osmanskými Turky. Již sám podtitulek „mocní a nepřemožení důvodové toho, že Alkorán turecký z dábla posel, a to původem ariánů s vědomým proti Duchu svatému rouháním“ ukazuje na příznačná východiska někdejší křesťanské zatracující kritiky koránského učení. Jiné druhy teologické polemiky postihují výklady Růženy Dostálové v *Byzantské vzdělanosti*.¹⁵ Po dobytí Konstantinopole

¹⁴ Václav Budovec z Budova: *Antialkorán*, Praha 1989.

¹⁵ Růžena Dostálová: *Byzantská vzdělanost*, Praha 1990.

Turky můžeme sledovat ze strany pravoslavného duchovenstva jak apologetiku křesťanských dogmat, tak i ojedinělé hlasy hledající ztracený středověký univerzalizmus ve splynutí křesťanství a islámu.

Islámská věrouka vědomě navázala na židovský a křesťanský monoteismus. Muhammad se pokládá za pečet proroků, za dovršitele Božího zjevení zprostředkovaného proroky, mezi nimiž jsou za jeho největší předchůdce v Koránu pokládáni Ibráhím (Abraham), Músá (Mojžíš) a 'Ísá (Ježíš). Tematická a etická návaznost na biblické učení se odráží i v přímém převzetí některých obrazů a vyjádření (např. z Deuteronomia nebo Izajáše). V jednom případě je v koránské citaci přímo uveden pramen (Žalmy). Křesťanské učení Muhammad poznal ve zkomoleném podání heterodoxních sekt a z tohoto zdroje lze skutečně odvodit některé věroučné rozdíly mezi oběma náboženstvími. Islámská dogmatika souhlasí asi s polovinou článků víry obsažených v apoštolském vyznání. Ve jménu přísného monoteismu odmítá učení o Trojici a Ježíše ctí pouze jako proroka. Popírá nejen jeho vykupitelské poslání, ale i samu smrt na kříži, neboť prý na jeho místě ukřižovali jiného.

V nekončících teologických sporech muslimové obviňovali křesťany, že pravé Boží učení, které Ježíš získal v knize *Indžíl*, tj. evangeliu,¹⁶ překroutili a zakazili právě tím, že Ježíše prohlásili za Syna Božího. Tím se dopustili polyteistického prohřešku (*širk*), neboť k jedinému Bohu přidružili dalšího. Proto byl Muhammadovi zjeven Korán jako ryzí slovo Boží, aby vůle Boží již nemohla být zkreslena. Křesťané a Židé jsou v Koránu označováni za „vlastníky Písma“, vlastně předstupně koránského zjevení. Za to jim muslimský stát v dějinách poskytoval ochranu a do jejich náboženského života násilně nezasahoval.

Křesťanským teologům se v dřívějších snahách o dialog stavěla do cesty nepřekonatelná překážka v podobě otázky, zda uznat Muhammada za proroka a Korán za zjevené nebo inspirované Písmo. Jen zcela ojediněle někteří duchovní východních církví, žijících pod muslimskou svrchovaností, vycházeli zčásti vstříc muslimským postulátům. Například bagdádský patriarcha Tímotheos (9. století) uznal v rozpravě

¹⁶ Islám učí, že Ježíšovi jako člověku proroka seslal Bůh (Alláh) prostřednictvím anděla Džibríla (tj. Gabriela) zjevenou knihu *Indžíl*. Dnešní křesťanská evangelia jsou podle muslimské víry její neúplnou, zkreslenou částí.

s abbásovským chalífou, že Muhammad sledoval cestu proroků tím, že hlásal jediného Boha. Jeho vlastní obec však jeho myšlenky pokřivila učením o božském původu Koránu.

Středověká Evropa zaujala vůči islámu jednoznačně příkrý odmítavý postoj, který přetrval staletí. Historické studie ukazují, jak zostřovaný tón zákonitě souvisel s proměnlivým vývojem politických a vojenských vztahů mezi křesťanskými a muslimskými státy. V nejútočnějších podobách označovali křesťanští autoři Korán za svatokrádežně pokaženou Bibli. Snad žádná kniha nebyla tolik kritizována a zatracována bez znalosti autentického textu jako právě Korán. Jako důkaz Muhammadova podvodnictví se uvádělo, že se o něm nezmiňuje žádný starozákonní prorok, ale naopak byl rozpoznáván jako některý ze symbolů zla ve vizích proroka Daniela nebo Apokalypsy. Označovali jej za vtělení ďábla či žáka zběhlého mnicha a častovali přídomy chlípník, antikrist nebo nový Arius (za odmítání učení o Trojici) nebo hanlivou přezdívku Mahound (kterou tak neblaze oživil nedávno Salman Rushdie v *Satanských verších*). O změněném duchu dnešního křesťanství svědčí iniciativa otce Lanfryho, který na islámsko-křesťanském setkání v libyjském Tripolisu v r. 1976 požádal muslimy jménem křesťanů o odpuštění někdejších urážek.

Mocnou vlnu tvrdých odsouzení islámu vyvolal hrozivý turecký postup na Balkáně. Navíc se do ní přimísily ideové zápasy reformace a protireformace, v nichž přirovnání k Muhammadovi, Turkům či islámu sloužila oběma stranám k tupení modloslužebnictví protivníků. Zároveň se však s tureckou mocí i účelově kalkulovalo ve vysoké evropské politice. Souvislosti, záměry a skutky tohoto rázu patří ostatně k velmi zajímavým kapitolám i našich, českých dějin. (Císař Zikmund je jinde v Evropě chápán spíše jako ochránce před Turky než arcivrah husitů. Fridrich Falcký a česká šlechta jednali o spojenectví s Turky proti Habsburkům. O takovém spojenectví uvažoval i Komenský.)

Zánik nebezpečí porážkou Turků u Vídně (1683) a nástup osvícenství obrátily kartu. Osvícencům (podobně jako dnes Rogeru Garaudy-mu) se islám náhle jevil jako sympaticky jednoduchý vzor racionálního deismu. Vtipálek Voltaire navíc Muhammada obdivoval za umění udržet v domě pořádek a klid mezi početnými ženami. Iluzorní představa moderního orientalismu osvícenství s vlídně přitakavými nebo

shovívavými názory na islám přešly i do romantismu. Později však evropská koloniální expanze spolu s nebývalým rozmachem misijní činnosti znovu oživila odpudivý obraz islámu, v němž jsou zvláště křiklavými barvami vyvedeny jeho fatalismus, údajný lví podíl na stagnaci asijských a afrických společností, přežívající otrokářství a v duchu triumfující viktoriánské morálky také samozřejmě polygamie. Ani tento obraz zub času nezničil docela: je potrhaný a barvy pobledly, ale kontury lze stále rozpoznat.

Odlisný, příznivější náhled uplatňovali v křesťanském prostředí jen ti, kdysi málo početní, kdo muslimské prostředí poznali z vlastní zkušenosti. Vedle věřících východních církví k nim patřili také františkánští a dominikánští řádoví bratři, kteří se při cestách muslimským Orientem řídili zásadou Boží lásky určené všem. Ocenění hodnot islámu přinesla později také díla některých humanistických myslitelů (Mikuláš Kusánský, Guillaume Postel aj.), uvažujících o překlenutí rozdílů mezi různými náboženstvími a kulturami ku prospěchu duchovní jednoty lidstva. K dalšímu zrealnění názoru přispělo v nové době orientalistické studium.

Moderní křesťansko-islámský dialog vděčí za mnohé svému neúnavnému iniciátorovi a průkopníkovi vlídných křesťansko-muslimských vztahů, znamenitému znalci islámské mystiky Louisi Massignonovi (1883–1962). Byl druhým jinověrcem po Židu Goldziherovi, jemuž bylo povoleno studovat na káhirském al-Azharu. Šířil pojem „Abrahamaovo náboženství“ jako společné pojmenování pro judaismus, křesťanství a islám. Islám se s velkou vahou dovolává Abrahama a jeho syna Ismá'íla, praotce Arabů, vyhnaného spolu s matkou Hagar do pouště. Právě na základě jeho příběhu začlenil Muhammad pouť do Mekky do monoteistického kultu. Massignon Abrahamův koránský příběh chápe jako východisko pro uznání islámu jako náboženství neprivilegovaných, jako schránky Boží transcendence, jejíž bližší poznání se v islámu – mimo zvláštní svět jeho mystiky – zastavuje před prahem pochopení Boží lásky. Massignon sám pro sblížení věřících organizoval jako první společné modlitby muslimů a křesťanů a razil myšlenku křesťanského prostředkování před Kristem za muslimské bratry.¹⁷ Ke

¹⁷ L. Massignon založil křesťanské sdružení Badalíja (arabsky zhruba „nahrazování druhého“). Jeho cílem je doplňovat muslimskou zbožnost vlastní zástupnou modlitbou za muslimské

Svatému stolci se obracel se svými podněty nejčastěji prostřednictvím kuriálního úředníka Montiniho, pozdějšího papeže Pavla VI. Upřímné úsilí našlo úrodnou půdu a vydalo plody.

Druhý vatikánský koncil přinesl nejenom *aggiornamento* náhledů katolické církve na sebe samu, ale i nové, jasné pojetí jejího vztahu ke světu, včetně jinověrců. Koncil přijal zásadu, že vše, co je v mimokřesťanských náboženstvích pravé a dobré, pochází od Boha. Bůh si přeje spasit všechny lidi. Jeho účinná vůle dává jistě všem šanci. Ke křesťanské naději patří i úvaha, že ti, kdo žijí podle svého svědomí a Boží vůle, nejsou vyloučeni ze spásy.

Tento přístup bral vlastně v úvahu i myšlenky Karla Rahnera, který v přesvědčení o nástupu věku teologického pluralismu rozpracovával od r. 1959 se svými žáky novou teologickou osnovu vztahu k mimokřesťanským náboženstvím. Vychází ze smlouvy, kterou Bůh po potopě uzavřel s Noem a jeho „potomstvem i s každým živým tvorem“. I ostatní náboženství vznikala tedy Boží komunikací s lidmi a patří jim místo v plánu spásy. Jejich zakladatelům a Písmům se dostávalo inspirace. Jediné, nejhlubší zjevení bylo ovšem dáno Abrahamovu lidu a pak prostřednictvím Ježíšovým, živým Slovem Božím, křesťanům. Není to však sdělení výlučné.

Pořad koncilního jednání počítal původně jen s projednáním stanoviska k judaismu, ale tento podnět přiměl patriarchy východních církví k žádosti, aby se koncil stejně explicitně vyslovil také k hodnotám islámu. Schválená ekleziologická konstituce *Lumen Gentium* převzala pak schéma z encykliky Pavla VI. *Ecclesiam suam* (1964): „Plán spásy zahrnuje rovněž ty, kdo uznávají Stvořitele, a především muslimy, kteří, vyznávající víru v Abrahama, uctívají spolu s námi Jediného, Milosrdného Boha, který bude soudit lidi v soudný den.“

Křesťansko-islámský dialog se od sedmdesátých let rozvinul na řadě setkání a kolokvií pořádaných z iniciativy křesťanské strany (několikrát v Córdobě, v Palermu, ve švýcarském Chambéry, v libanonské Broumaně i jinde) i ze strany muslimů (v Tunisu, Ammánu, Tripolisu). Ustavily se také skupiny společného křesťansko-islámského výzkumu. Významným prostředkem výzkumu i dialogu jsou každoroční edice

věřící, kteří nedospěli k plnému poznání Ježíše Krista. Podrobnější údaje o badání najde čtenář v posledním textu této části „Hledání a tříbení křesťanské teologie islámu“.

sborníku *Islamochristiana*, který od r. 1975 vydává Papežský institut arabistiky a islamistiky. V širokém interkonfesijním měřítku se v r. 1986 uskutečnily společné modlitby za mír v Assisi za účasti křesťanů všech vyznání, muslimů, židů, buddhistů, hinduistů i vyznavačů tradičních afrických a amerických náboženství.

Témata vzájemného ocenění a potřeby upřímného, bratrského dialogu byla významným způsobem rozvinuta při cestách Pavla VI. a zvláště Jana Pavla II. do zemí s vysokým podílem nebo dokonce převahou muslimského obyvatelstva. Při krátké návštěvě v Maroku (1985) byl současný papež vyzván, aby promluvil na shromáždění osmdesáti tisíc mladých muslimů. Byla to událost, jakou křesťansko-islámské vztahy dosud nepoznaly. Jan Pavel II. hovořil zcela otevřeně o tom, co věřící obou světových náboženství rozděluje a co je spojuje v potřebném společném úsilí o lidštější, pluralitní, solidární svět. V podobném duchu hovořil také při návštěvě Indonésie (1989) a několika afrických zemí (1990) a ve svém arabsky proneseném poselství muslimům na závěr ramadánu, krátce po ukončení války v Zálivu.

Možnosti dialogu o věroučných otázkách přirozeně oboustranně narážejí na určité nesnáze. Z křesťanské strany jde zvláště o to, jaké místo přiznat Muhammadovi a Koránu v rozvrhu spásy. Určité kroky byly v tomto směru učiněny, a to jak na křesťanském Východě, tak v západoevropském katolictví i protestantství. V Násirově Egyptě šedesátých let se těšil velké oblibě laskavě přitakavý životopis Muhammadův od Kopta Nazmího Luky. V Libanonu koncem téhož období katolický kněz Júsuf Durra, píšící pod pseudonymem Ustáz Haddád, vydal *Úvod do islámsko-křesťanského dialogu*, v němž Korán otevřeně přijímá jako součást Písma. Vykládá jej prostě jako novou, arabskou formu pokračující monoteistické víry, seslanou Arabům, kteří do té doby byli bez Písma.

Tuto myšlenku upřesňují v návaznosti na Karla Rahnera i někteří významní západoevropští katoličtí teologové. Yves Congar rozlišuje konstitutivní zjevení, uzavřené Novým zákonem, a zjevení explikativní, vnímané duchovní zkušeností církve i mimo ni v dalším toku času. V tomto smyslu dominikán Claude Geffré, profesor Katolického institutu v Paříži, vyložil na islámsko-křesťanském setkání v Tunisu (1979), jak se cítí jako křesťan osloven islámem:

Islám mi profeticky připomíná původní vyznání víry Izraele: v jednoho Boha věřití budeš! Koránské zjevení mě vyzývá znovu si pročitat biblickou zvěst, docházející dovršení v Ježíši Kristu, s důrazem na absolutno jediného Boha a s výstrahou před každým hříchem modloslužebnictví...¹⁸

V nejvstřícnějších formulacích mezinárodní přátelské Skupiny islámsko-křesťanského výzkumu (působící od r. 1977 zvláště v Tunisu, Rabatu, Paříži a Bruselu) se Korán dostává uznání jako Božímu slovu, autentickému a zároveň odlišnému od Božího Slova, jímž je Kristus. Autenticita se přitom již neposuzuje podle míry shody s naší vlastní zvěstí, ale podle rozpoznatelných znaků ryзости původu a obsahu poselství a podle ovoce vydaného světu.

Všichni křesťanští autoři zároveň zdůrazňují, že v žádném případě nemůže jít o relativizaci obou náboženství nebo tvrzení, že se navzájem doplňují. Nikoli: mají si co říci, oslovují se a kladou si otázky. Jinými slovy anglikánský biskup Kenneth Cragg žádá křesťany, aby upřímně uznali, že Muhammad je prorok, a přitom si hluboce uvědomili, oč víc pro nás znamená Ježíš.

Tematika soudobých křesťansko-islámských vztahů, dialogu i pokračující polemiky, má přirozeně mnohem širší dosah. Zřetelně překračuje rámec pouhého akademického zájmu věroučné disputace, a zaslouží si proto další pozornost. K některým výhledům pozitivních snah naznačuje cestu odpověď pařížského arcibiskupa kardinála Lustigera na otázku, co může katolická církev činit tváří v tvář vzestupu islámu:

Usilovat neúnavně, aby se říkala pravda. Jasně ukázat, jak to učinila papežova promluva v Casablance, to nejlepší z islámského náboženství. Zároveň důstojně potvrdit právo na občanskou svobodu v náboženských otázkách a na rozlišování náboženského a politického bez matení pojmů. V tomto ohledu vyhledáváme v islámu ty prvky, které se živí ze zdrojů biblického zjevení. Lidská práva tu patrně nejsou špatným tématem, ovšem za podmínky, že vyzdvihneme společný teologický a antropologický základ, který islámu dovolí přijmout důsledky vlastní poslušnosti Všemohoucího a Milosrdného Boha.¹⁹

¹⁸ Cit. podle Robert Caspar: *Pour un regard chrétien sur l'islam*, s. 197.

¹⁹ Jean-Marie Lustiger: *Le Choix de Dieu*, Paris 1987, s. 572.